



CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ.2025

[o que nos faz pensar] 57

Organização:
Clara Carnicero de Castro
Pedro Fernandes Galé

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ.2025

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio vo/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa

Brecheret_ Musa impassível_Pinaco

Catálogo na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

4 Apresentação

Clara Castro & Pedro Galé

dossiê

10 A enciclopédia da desmedida do Marquês de Sade

Eliane Robert Moraes

24 Além do Mecanicismo: Experiência, Corpo e Transformação nas filosofias de F. Bacon e R. Boyle

Luciana Zaterka

46 O corpo entre a química e a fisiologia: notas sobre alguns fluidos no século das Luzes

Ronei Clécio Mocellin

66 O cálculo do prazer: Sobre a ideia de gozo no século dezoito francês

Pedro Paulo Pimenta

86 O papel da ficção na biologia de Descartes a Kant

Isabel Coelho Fragelli

103 Com a graça de Winckelmann: imposturas do ideal

Pedro Fernandes Galé

130 A Melancolia como Dinâmica da Matéria Histórica em David Hume

Cesar Kiraly

156 A crença como impressão de reflexão na filosofia de David Hume

Carlota Salgadinho Ferreira

181 O corpo e sua ambivalência histórica na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer

Verlaine Freitas

195 *Eles são epicúreos*

Danilo Marcondes

varia

210 Índícios empíricos de indeterminação da tradução em estudos etnográficos brasileiros

Rogério Passos Severo e Gilson Olegario da Silva

225 É possível ser otimista sobre desacordos profundos?

Alexandre Rodrigues e Marcos Silva

263 A capoeira e a produção de cenas de dissenso: Um panorama bibliográfico

Douglas Almir Tolfo Rossa e Kátia Maheirie

295 Entre um “pensamento objetivado” e uma “racionalidade sem sujeito”: Espírito e natureza no estruturalismo levi-straussiano

Rafael Henrique Teixeira e José Francisco M. Henriques Bairrão

327 Desenhando no escuro: desenho involuntário

Susan Morris

APRESENTAÇÃO

Clara Castro e Pedro Galé

*Não adianta policiar os átomos, as ondas ou as plantas
(a hortelã açula em nós os cheiros de uma revolução)
Rodrigo Lobo Damasceno, Pra ouvir no rádio¹*

A ideia de que o período moderno foi fundado por Descartes fora das incertezas dos corpos materiais, das ciências empíricas ou da antiguidade tornou-se um lugar-comum dos manuais de História da Filosofia. Paralelamente às narrativas mais canônicas, desenvolveu-se um trabalho historiográfico capaz de revelar uma variedade de filosofias modernas interessadas nas experiências dos corpos, bem como nas ciências e nas artes que, a partir deles, se produzem. Centrar a reflexão filosófica no corpo significa, de um lado, abrir mão do dualismo e, de outro, lidar com a filosofia experimental e suas dificuldades, como a limitação dos cinco sentidos humanos. Significa também trazer para a filosofia um prazer imanente à carne, mas que só se explica ou se intensifica mediante as extrapolações da imaginação.

Isso não é, evidentemente, nenhuma inovação da Modernidade. No século I a.C., Lucrécio já conversava com seu amigo Mêmio sobre “os corpos não vistos do vento”, “que em feitio e maneira parecem emular até mesmo / grandes rios, estes que têm manifestos os corpos”². Mediante seu longo poema filosófico e epistolar, o epicurista latino pretendia ensinar, deleitosamente, os princípios fundamentais de seu mestre grego: nada vem do nada, nada volta ao nada, tudo é corpo ou vazio. Os corpos podem ser primevos, eternos

1 In: _____. *Casa do Norte*. São Paulo: Corsário-Satã, 2020, p.122.

2 Lucrécio. *Sobre a natureza das coisas*. Trad. de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2022, l. I, v. 295-297.

e invisíveis como o vento, mas também podem, ao se combinarem, manifestarem-se e destruírem-se, tal qual os grandes rios que secam. Os manuscritos de *Sobre a natureza das coisas*, por muito tempo perdidos, foram redescobertos no século XV e tornaram-se uma referência crucial para o mundo moderno. Muitas filosofias da modernidade se interessaram, portanto, por reflexões da Antiguidade e pela reelaboração destas pelo Renascimento. O atomismo é um caso exemplar desse interesse, pois não foram poucos aqueles que, ao se besuntarem no mel dos versos de Lucrécio, acabaram por disseminar, de alguma forma, esse néctar em suas próprias obras.

No século XVII, a difusão do epicurismo ocorreu, em grande medida, graças a Pierre Gassendi, um dos objetores mais persistente de Descartes³. O átomo gassendista não é mais, contudo, aquele de Demócrito, tampouco aquele reformulado por Epicuro e seu discípulo. Há, nele, um dinamismo cuja fonte remonta à física estoica⁴. Logo, essa mesma física estoica, que ajuda os naturalistas italianos a desenvolver noções animistas ou pampsiquistas⁵, conduz Gassendi à noção de matéria ativa⁶. Seu atomismo não reitera um mecanicismo que poderíamos aproximar de Descartes, mas extrapola a física mecânica, trazendo elementos da química e das ciências da vida⁷.

Esse movimento se exagera na segunda metade do século XVIII: a crítica ao dualismo cartesiano se consolida num quadro conceitual preciso; o fascínio pela arte de Lucrécio se dissemina; a filosofia se aproxima das ciências naturais (fisiologia, anatomia, química, botânica etc.) e repensa, a partir delas, a própria ideia de experiência. O sentido negativo reservado pelos racionalistas à sensação é revertido em uma positividade, elemento primordial a partir do qual todo conhecimento se estrutura. Outrora substância extensa, submetida à alma pensante, o corpo se torna um efeito, um produto de processos que o configuram, desfazem-no e o recompõem no fio da experiência. A filosofia e o prazer, seja estético, seja erótico, unem-se para mostrar que também se faz metafísica do corpo, no corpo e para o corpo.

3 Sobre a oposição de Gassendi a Descartes, cf. Torero-Ibad, A. *Débats politiques et philosophiques au XVIIe siècle*. Québec: PUL, 2009, p. 30 et seq.

4 Cf. Bloch, O. *La philosophie de Gassendi: nominalisme, matérialisme et métaphysique*. La Haye: M. Nijhoff, 1971, p. 211.

5 Cf. *ibidem*, p. 228-229.

6 Cf. *ibidem*, p. 229-230.

7 Cf. *ibidem*, p. 232.

É, portanto, do corpo e do afastamento da metafísica como ciência primeira que parte, geralmente, a reflexão filosófica do século das Luzes. Como que a contraluz, exaltou-se a sensibilidade, ou as “faculdades inferiores do espírito”, descritas segundo a tradição infundida por Leibniz como aquelas ligadas à sensibilidade, em distinção às “superiores”, ligadas ao intelecto. Com uma tal guinada, foram possíveis novas disciplinas filosóficas, novos olhares para a natureza e, certamente, um novo olhar em relação a tudo que é da esfera do humano. O abandono do referencial racionalista, como reduto exclusivo de atenção e estudo, permitiu que as fronteiras da filosofia e da reflexão se expandissem, e que seus domínios se desdobrassem em direção às artes e à natureza vivente. Ainda que o gesto filosófico mantivesse seus métodos e seus rigores, a própria circunscrição de seus objetos tornou-se um campo especulativo sem território definido de antemão, estendendo-se a todas as esferas da vivência humana. Pensar essa guinada é dar valor aos conhecimentos que, longe de apanágios tais como clareza e distinção, se apresentam sob uma miríade de impressões ao intelecto e à sensibilidade.

A inflexão que permeia os textos aqui coligidos centra fogo naquilo que se coloca diante dos olhos de modo nem sempre claro, porém sempre em busca de um tipo de operação que a legitime. Tal expansão não se deu sem que grandes novos continentes se fizessem abrir. Dada a nova visão do humano, do divino e do mundo, novas condições se estabelecem e novos objetos ganham estatuto de dignidade. O reino dos sentidos ou do corpo emerge como uma camada a mais a buscar e averiguar o que se pode experimentar, viver e indagar. Ele supera a tendência, em geral mecanicista, de racionalização plena, que busca quantificar e medir mesmo aquilo que não se presta a tais artifícios. A contrapartida desse novo modo de se conceber a ciência e seus métodos é fruto de toda uma nova maneira de se pensar o homem, o mundo e seus objetos. A maior atenção ao orgânico, e aos fenômenos qualitativos pouco ou nada quantificáveis, traz à luz uma natureza que extrapola a hierarquia dos seres e os esforços humanos de definição.

Aquele que se gabava “de ser eterno”, que se dizia “o rei do universo”, se vê reduzido à sua própria efemeridade, a “uma porção infinitamente pequena de um globo, que não passa ele próprio de um ponto imperceptível na imensidão”⁸. Munido, por certo, das leis da física mecânica, mas perdido e tateante numa natureza em perpétua transmutação. Para ilustrar tal inflexão, são mais que oportunos alguns versos do episódio “Noite” do *Fausto* de Goethe.

8 Holbach, P. H. T., Barão de. *Sistema da natureza: ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Tradução de Regina Schöpkne e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 121.

Em seu gabinete de estudos, a personagem que dá nome à tragédia constata: “Vós instrumentos, vós troçais de mim; / Rodas dentadas, cilindros, alavanca, / Sois a chave do portão que não abri: / É sábio o mecanismo, mas não levanta a tranca. / No seu mistério, não se desvela / A natureza à luz do dia; / E o que ao teu Espírito não se revela / Não lho arrancas com Maquinaria”⁹.

Abandonado o sentido puramente mecanicista do corpo máquina, o estatuto da natureza se apresenta como objeto privilegiado de uma epistemologia que se vê suplantada diante da possibilidade de seus próprios objetos e das formas de experimentá-lo. Trata-se de entender que a legitimidade epistemológica foi concedida a domínios que em outros momentos não a possuíam. Notamos isso claramente quando a sensibilidade deixa de ser o lugar do erro e passa a ser um lugar fundamental, ainda que confuso, da própria especulação científica, que busca agora novas formas de validação. Não é à toa que as esferas da arte e da natureza passam a ser observadas não com referência ao cálculo e à medida, mas em sua complexidade, a ponto de se configurarem como objetos privilegiados de muitos trabalhos teóricos. A partir dessa reavaliação de métodos, objetos e meios é que se viu sulcar novas searas às ciências, bem como novos dilemas ao intelecto, confrontado diretamente com a esfera do sensível. Estaríamos diante de um tipo de pensar e, por que não, de uma nova sensibilidade, que não visa mais sua legitimação estritamente sob os auspícios da razão.

O presente dossiê reúne, em sua maior parte, os trabalhos apresentados no Colóquio *Para além do dualismo: configurações do corpo na Modernidade*, que ocorreu no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, entre os dias 7 e 8 de novembro de 2024. O colóquio foi organizado pelos autores desta apresentação, em conjunto com a profa. Carlota Salgadinho (PUC-Rio), o prof. Pedro Paulo Pimenta (USP) e com a ajuda da doutoranda Lori Mattoso (UERJ). O objetivo do evento foi apresentar e fomentar investigações sobre a Filosofia Moderna que tivessem, como ponto de partida, os corpos materiais. Pretendia-se, por um lado, desconstruir alguns lugares-comuns da Modernidade e, por outro, expor uma visão pluralista, interdisciplinar e antidogmática, geralmente ausente dos currículos e das linhas de pesquisa em História da Filosofia.

9 Goethe, J.W. *Fausto*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Relógio d'água editores, 1999, p. 62 (versos 670-675).

Seguindo a tônica do colóquio, os textos que ora se apresentam estão distribuídos de maneira a compor pequenos blocos no interior do número. A abertura fica por conta de um ensaio de Eliane Robert Moraes, sobre os modos pelos quais o Marquês de Sade se coloca diante das transformações da sensibilidade no século XVIII, apontando seus excessos e desvios. A seguir, o texto de Luciana Zaterka nos leva a pensar, diante das obras de Francis Bacon e Robert Boyle, mais precisamente de suas concepções de matéria e de seus elementos constituintes, o início da Modernidade. O artigo de Ronei Clécio Mocellin reconstitui a emergência dos fluidos corpóreos enquanto objetos epistemologicamente viáveis diante de suas funções e de sua produção, algo significativo na guinada empreendida pela fisiologia moderna. O ensaio de Pedro Paulo Garrido Pimenta apresenta as formulações da ideia de gozo no século das Luzes, afinada à nova concepção de ciência e natureza humana, demonstrando como sua caracterização se vincula ao distanciamento de qualquer viés metafísico. O texto de Isabel Coelho Fragelli expõe, diante das possibilidades de uma ainda não existente ciência da biologia, a superação da “fábula” cartesiana e as possibilidades de que se construam outras “ficções” (para usarmos a referência Kantiana). Pedro Fernandes Galé disserta sobre a Graça, termo muito caro à arte dos séculos anteriores ao Iluminismo, como faceta material do ideal, apontando sua possibilidade no mundo devir. Cesar Kiraly busca explicar, a partir do conceito de melancolia, a história política de Hume, tomando a ideia de que a melancolia é uma espécie de consciência. O artigo traça as consequências e desdobramentos dessa ideia. O texto de Carlota Salgadinho Ferreira traz a lume uma interpretação da natureza da crença na epistemologia de Hume, rastreando suas definições e suas interpretações na fortuna crítica do filósofo escocês. A autora tenta indicar a via reflexiva para solucionar a questão da vividez da ideia enquanto determinante da crença. Verlaine Freitas parte da ambiguidade afetiva, apresentada pela *Dialética do esclarecimento*, para suscitar a maneira como a ideia de amor-ódio pelo corpo se apresenta diante de uma dialética histórica. O dossiê se encerra com a reprodução da instigante conferência de Danilo Marcondes no colóquio anteriormente referido, mostrando como os contatos dos navegadores e colonizadores europeus com os povos do Novo Mundo foram interpretados por um viés que poderíamos chamar de cético.

Além do dossiê temático, também integram este número cinco artigos da seção *Varia*. Em *Indícios empíricos de indeterminação da tradução em estudos etnográficos brasileiros*, Rogério Severo e Gilson da Silva apresentam casos factuais que corroboram a tese de Willard Quine sobre a indeterminação da

tradução. No segundo artigo da seção, sob título de *É possível ser otimista sobre desacordos profundos?*, Marcos Silva e Alexandre Rodrigues argumentam sobre a possibilidade de resolução racional de desacordos profundos. Já em *A capoeira e a produção de cenas de dissenso: Um panorama bibliográfico*, Douglas Rossa e Kátia Maheirie apresentam um panorama bibliográfico das últimas três décadas (1993-2003) sobre como a capoeira foi capaz de produzir formas de dissenso no tecido social dominante. No penúltimo artigo, *Entre um “pensamento objetivado” e uma “racionalidade sem sujeito”*, Rafael Teixeira e José Francisco Bairrão abordam a análise estrutural dos mitos empreendida por Lévi-Strauss para questionar a vocação empírica da antropologia. E para encerrar o número 57, contamos com *Desenhando no escuro*, uma tradução inédita de Susan Morris feita por Tatiana Lotierzo e Mário Fontanive, onde a artista discute a relação entre o desenho involuntário e a intenção consciente.

Diante do exposto, resta aos organizadores desejar uma boa leitura!

A enciclopédia da desmedida do Marquês de Sade¹

The Marquis de Sade's Encyclopedia of Excess

Resumo

Da publicação da Enciclopédia à voga da libertinagem como estilo de vida, a sensibilidade do século XVIII francês foi marcada por transformações decisivas que, elegendo o excesso como denominador comum, tiveram particular impacto nas formas de vivenciar e de representar o corpo. Testemunha privilegiada dessas mudanças, o Marquês de Sade as interpretou ao seu modo, criando uma obra única que responde a um efetivo intento de produção do excesso. Dentro dela, Les 120 journées de Sodome (1785,) se destaca como uma enciclopédia da mais desmedida fantasia libertina.

Palavras-chave: Marquês de Sade; *Os 120 dias de Sodoma*; Libertinagem; Excesso; Literatura libertina; Século XVIII francês.

1 Este texto reproduz e amplia a conferência de encerramento, intitulada “Corpo e catástrofe no século de Sade”, realizada em 07 de novembro de 2024, dentro do *Colóquio Para além do dualismo: configurações do corpo na Modernidade* (Departamento de Filosofia, PUC-Rio). Nele encontram-se passagens e argumentos de escritos publicados anteriormente pela autora, em particular de *Lições de Sade – Ensaio sobre a imaginação libertina* (São Paulo: Iluminuras, 2011); *Perversos, amantes e outros trágicos* (São Paulo: Iluminuras, 2013); e “Posfácio” a Sade, Marquês de. In: *Os 120 dias de Sodoma ou A escola de libertinagem* (Tradução de Rosa Freire D’Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras / Penguin, 2018, p. 489-500).

* Universidade Federal de São Paulo (USP). elianermoraes@usp.br

Recebido em: 19/08/2025	Aceito em: 13/11/2025
-------------------------	-----------------------

Abstract

From the publication of the Encyclopedia to the rise of the libertine lifestyle, eighteenth-century French sensibility underwent decisive transformations that, choosing excess as a common denominator, had a particular impact on ways of experiencing and representing the body. A privileged witness to these changes, the Marquis de Sade interpreted them in his own way, creating a unique work that responds to an effective attempt to produce excess. Within it, Les 120 journées de Sodome (1785) stands out as a true encyclopedia of the most extreme libertine fantasy.

Keywords: Marquis de Sade; The 120 Days of Sodom; Debauchery; Excess; Libertine Literature; 18th-Century French.

Escrito na prisão, publicado em edições clandestinas e sumariamente proibido ao longo de quase dois séculos, o livro *Os 120 dias de Sodoma* chega à contemporaneidade com o frescor de um texto atual. Liberto dos constrangimentos que lhe foram impostos no passado, o mais perturbador dos títulos do Marquês de Sade pode enfim se oferecer sem reservas à apreciação do leitor. É em pleno gozo da liberdade, portanto, que ele vem desafiar o século XXI.

Sem par na tradição literária ocidental, esse desafio nasceu com a própria criação da obra e se estendeu igualmente à sua extraordinária história.

Não se sabe ao certo a data em que o autor começou a trabalhar no projeto. Alguns biógrafos supõem que isso tenha ocorrido em meados de 1782, quando ele colocou o ponto final no *Diálogo entre um padre e um moribundo*, considerado seu texto inaugural. Embora não se descarte a hipótese de esboços ainda mais antigos, é pouco provável que tenham sido escritos antes da primeira condenação de Sade, por crimes de libertinagem, lavrada em 1772. O ano marcou o fim de sua vida de juventude, agitada e dissoluta, para dar lugar a uma longa temporada de isolamento.

Mais grave e concentrada, essa fase teve início com o recolhimento do Marquês em seus domínios, onde ficou fora do alcance da polícia por meia década,

prolongando-se pelos treze anos de detenção que se seguiram à sua captura, em 1777. É de se imaginar que o afastamento da vida mundana e as sucessivas reclusões — do castelo de La Coste à fortaleza de Vincennes, e desta à Bastilha — tenham se combinado para gestar, na imaginação do autor, as impressões de base que viriam a inspirar sua primeira grande obra. Afinal, a extensão e a amplitude dos *120 dias* supõem um escritor que dispunha de maturidade e tempo suficientes para se entregar a um projeto de tal magnitude.

Foi na prisão, aos 45 anos, que Sade redigiu o manuscrito definitivo. Decidido a passar a limpo suas notas, ele fabricou uma grande tira de papel, colando uma a uma as extremidades das pequenas folhas que mantinha guardadas na cela, até completar um rolo de mais de doze metros de comprimento. Trabalhando à noite, na tentativa de escapar ao olhar dos carcereiros, o autor cobriu a imensa tira com uma escrita microscópica, ocupando integralmente frente e verso, sem deixar qualquer espaço para margens. Iniciado em 22 de outubro de 1785 e terminado em 37 dias, segundo seu próprio registro, o original se manteve em seu poder até às vésperas da Revolução Francesa.

Depois disso, porém, ele nunca mais voltou a vê-lo. Tendo sido retirado às pressas da Bastilha, dez dias antes do tumultuoso Catorze de Julho, o prisioneiro foi transferido para o hospício de Charenton sem poder levar nenhum de seus pertences. Entre esses estava o precioso rolo, escondido num pequeno buraco de uma parede da cela. Até sua morte, em 1814, o Marquês lamentou a perda daquela que considerava sua obra-prima, pela qual dizia ter derramado “lágrimas de sangue”.

*

Não só o criador, mas pessoa alguma teve notícias do manuscrito de *Os 120 dias de Sodoma* no decorrer do século XIX. Silêncio tão absoluto quanto eloquente, sobretudo por contrastar com a significativa repercussão que o restante da literatura sadiana conheceu no período, não obstante sua reiterada condição de clandestinidade.

Cabe lembrar que, entre os leitores oitocentistas, destacavam-se dois grupos que cultivaram particular interesse pelos escritos proibidos do autor: os psiquiatras e os escritores. Os primeiros vasculhavam esses livros para colecionar exemplos das patologias do sexo, já de olho na ideia de “sadismo”, palavra nova na época que, dicionarizada pela primeira vez em 1834, designava as “horríveis aberrações da libertinagem”. Inspirado no imaginário de Sade, o termo seria cada vez mais revisitado pela curiosidade médica,

ganhando notoriedade na última década do século, quando viria a aparecer nos tratados de medicina legal de Lacassagne e no compêndio de perversões da *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing.

Enquanto os psiquiatras frequentavam o Marquês para corroborar seus catálogos de “anomalias sexuais” e assim justificar a ideologia de uma “sexualidade normal”, os escritores o liam com intento bem diverso, fascinados pela terrível aventura da noite que aquela obra encerrava. Considerado uma emi-nência parda do Romantismo, Sade reinou nos subterrâneos da sensibilidade europeia durante todo o século, excedendo o espírito romântico para inspirar outras vogas que se inauguraram então, como o satanismo, o dandismo ou a decadência. Balzac dizia não haver melhor introdução à atmosfera do romance gótico que *Justine*; Flaubert afirmava identificar-se com Minski, o antropófago de *Juliette*; Stendhal se abandonava a tais leituras para compreender os homens de gosto dos Setecentos, “que faziam do prazer sua única ocupação”. A esses se somavam outros tantos nomes como os de Huysmans, Chateaubriand, Lamartine ou Lautréamont, formando uma lista de admiradores que, na França, era encabeçada por Baudelaire e, na Inglaterra, por Swinburne.

Estranho pensar que nenhum desses escritores tenha tido qualquer contato, o menor que fosse, com esta que é a pedra fundamental da obra sadiana. Mas foi o que efetivamente aconteceu. Adormecido por cem anos, o manuscrito perdido passou por pouquíssimas mãos desde sua descoberta, ocorrida numa inspeção policial às celas logo após a queda da Bastilha. Adquirido por uma próspera família francesa, ele permaneceu guardado a sete chaves por mais de uma geração, até ser vendido a um colecionador alemão por volta de 1900.

A data é particularmente significativa, e por diversas razões. A começar pelo fato de que ela aproxima *Os 120 dias* de *A interpretação dos sonhos*, associando duas obras capitais que apareceram no raiar do século xx para colocar o sexo no centro da experiência humana e, assim, transtornar e transformar em definitivo o pensamento ocidental. Mencionados lado a lado, Freud e Sade parecem disputar o lugar de honra que lhes cabe, em pé de igualdade, na moderna história da sexualidade. Não surpreende que seus livros mais expressivos se façam conhecer exatamente na mesma década, ambos instaurando novos horizontes na paisagem sensível da época.

Esse papel inaugural do Marquês foi reforçado por Guillaume Apollinaire, que acabara de descobrir seus escritos nos porões da Biblioteca Nacional da França, conhecidos como “o inferno” por abrigar as chamadas “obras malditas”. Já em 1909, ao publicar uma coletânea de textos de Sade, a quem

apresentava como “o espírito mais livre que jamais existiu no mundo”, o poeta alertava em tom profético: “Esse homem que parecia não ter qualquer valor no século XIX pode vir a dominar o século XX”.²

*

A primeira edição de *Os 120 dias* foi composta em Berlim no ano de 1904. Iniciativa do psiquiatra alemão Iwan Bloch, que se reclamava editor da publicação sob o pseudônimo de Eugen Dühren, a pequena tiragem de 180 exemplares, embora repleta de erros, logo se tornou objeto de disputa entre colecionadores. Todavia, foi preciso aguardar ainda um quarto de século para que Maurice Heine, o primeiro biógrafo do Marquês, viajasse até a Alemanha com o objetivo de adquirir o manuscrito, a mando e expensas de um aristocrata francês. Devolvido ao seu país de origem, o livro conheceu enfim a primeira edição francesa na década de 1930, nada menos que um século e meio depois de sua criação.

Também aqui a data é digna de nota, pois coincide com a enorme atenção que as vanguardas europeias das primeiras décadas do século XX devotaram a Sade, em especial os artistas e pensadores que se reuniam em torno do surrealismo. Estes frequentaram sua literatura com vivo interesse, movidos por uma curiosidade que Robert Desnos sintetizou mais tarde ao dizer que: “todas as nossas aspirações foram essencialmente formuladas por Sade, o primeiro a considerar a vida sexual integral como base da vida sensível e inteligente”³. Batizado de “divino marquês”, o criador de *Justine* se tornou referência fundamental na arte de Man Ray, Hans Bellmer e André Masson, na escrita de Georges Bataille, Michel Leiris e Octavio Paz, assim como no teatro de Antonin Artaud e no cinema de Luis Buñuel, além de muitos outros artistas e escritores que não se cansaram de exaltar a violência poética de sua imaginação desvairada.

Escusado dizer que a publicação dos *120 dias* no entre guerras, quando a reflexão sobre a crueldade humana ganhou uma urgência sem precedentes, veio a conferir relevância ainda maior ao criador de *Justine*. Como que reitereando o parentesco subterrâneo entre Sade e Freud, André Breton justificaria o assombro de sua geração diante daquele texto arrebatador ao postular que “uma das grandes virtudes desse livro está em colocar o quadro das injustiças

2 Citado em Moraes, E. R. *Lições de Sade – Ensaio sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 139.

3 Citado por Le Brun, A. *Sade, aller et détours*. Paris: Plon, 1989, p. 119.

sociais e das perversões humanas sob a luz das fantasmagorias e dos terrores da infância, e isso ao risco de por vezes confundir umas e outras”.⁴

Com essa vigorosa disposição de leitura consolidada no pós-guerra, além de outras edições clandestinas em circulação na Europa e da então nova biografia assinada por Gilbert Lely, a profecia de Apollinaire parecia se concretizar em definitivo. Em meados do século, a França testemunhou ainda o lançamento das obras completas do Marquês, na iniciativa pioneira do editor Jean-Jacques Pauvert que acabou sendo objeto de um processo na Justiça francesa no ano de 1956 por “desacato à moral e aos bons costumes”. O crescente interesse por Sade ainda caminhou por bom tempo em paralelo às proibições: nunca é demais lembrar que, mesmo com a absolvição do editor, seus controversos títulos só foram liberados para venda em livrarias francesas depois dos ecos libertários de 1968.

Se a essa altura a fortuna crítica em torno do escritor já era considerável, daí em diante ela só fez crescer. De Simone de Beauvoir a Roland Barthes, de Maurice Blanchot a Michel Foucault, de Albert Camus a Jacques Lacan, o contingente de leitores, tradutores e exegetas excedeu em muito as fronteiras francesas para precipitar a atenção de espíritos os mais distintos como Theodor Adorno, Samuel Beckett, Alberto Moravia, Pier Paolo Pasolini, Herberto Helder ou Yukio Mishima. Autorizada por nomes como esses, somados aos de uma legião de *scholars* internacionais que se acumulou significativamente com o passar do tempo, a obra sadiana atravessou os anos Novecentos, alcançando a contemporaneidade com um prestigioso lugar de honra entre as prestigiosas publicações da Bibliothèque de la Pléiade.

Desnecessário dizer que o polêmico original se valorizou nesse meio-tempo, ganhando, ele também, singular evidência na atualidade. Não se trata, nesse caso, apenas do valor que lhe atribuem os agentes do mundo acadêmico e cultural: circulando igualmente nas arenas do mercado, o manuscrito passou a ser objeto de transações milionárias por todo o planeta, precipitando a cobiça de colecionadores de alta estirpe, de fundos de investimentos e de instituições estatais. Definitivamente, *Os 120 dias de Sodoma* alcançaram o século XXI.

Estariamos nós, enfim, prontos para sua leitura?

*

4 Breton, A. *Anthologie de l'humour noir*, citado por Le Brun, A. *Soudain un bloc d'abîme*. Sade, Paris: Pauvert, 1986, p. 164.

Para responder à questão, é preciso levar em conta o convite que Sade dirige a quem o lê, formulado logo nas primeiras páginas do volume:

E agora, amigo leitor, prepare o seu coração e o seu espírito para o relato mais impuro que jamais foi feito desde que o mundo existe, pois livro semelhante não se encontra nem entre os antigos nem entre os modernos. Imagine que todo prazer honesto ou aconselhado por essa besta de que você fala incessantemente sem conhecê-la, e a que você chama de natureza, imagine que esses prazeres, digo eu, serão rigorosamente excluídos desta coletânea e que, quando por ventura aqui estiverem, serão sempre acompanhados de algum crime ou coloridos por alguma infâmia.⁵

Não há exagero aí. Aliás, nem é preciso percorrer o livro até o fim para se perceber que essa talvez seja, na história da literatura, a única hipérbole que corre o risco de ser verdadeira. Resta saber, contudo, se estamos preparados para tanto. Resta saber se nós, leitores do século XXI, estamos devidamente equipados, em termos mentais e físicos, para aceitar tal desafio.

Digamos então que, de um ponto de vista estético, é realmente possível que a atualidade esteja mais preparada para enfrentar o texto do que estava a época de Sade. Afinal, a associação entre o “bem” e o “belo” que era basilar então, submetendo as artes à moral, perdeu sentido no mundo moderno, pelo menos desde que Baudelaire publicou suas *Flores do mal*, expondo os leitores oitocentistas ao desconforto de imagens que atentavam contra o suposto “bom gosto”. Esse processo se ampliou ainda mais desde que as vanguardas elegeram o poeta francês como seu principal patrono e levaram à risca sua aposta nos imaginários malditos. Não é difícil deduzir, portanto, que a ficção do Marquês deixou de assustar os leitores do século XX, superando o que havia feito em momentos anteriores.

Além disso — ou até em decorrência disso —, a sensibilidade modernista parece ter nos treinado o suficiente para aceitarmos, sem maiores sobressaltos, produções estéticas de aspecto tão estranho quanto esta. Afinal, as novas artes e literaturas que surgiram a partir de então nos acostumaram às formas fraturadas, às estruturas disparatadas, às justaposições inesperadas, às rupturas de gêneros e a outros tantos procedimentos outrora impensáveis e, não raro, expurgados dos cânones. É bem verdade, porém, que a ousadia de Sade

5 Sade, Marquês de. *Os 120 dias de Sodoma ou A escola de libertinagem*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras / Penguin, 2018, p. 81.

parece muitas vezes ultrapassar as invenções vanguardistas dos Novecentos e não deixa de surpreender que ele o tenha feito por sua conta e risco, muito antes dos experimentalismos praticados por gente como Artaud, Roussel, Beckett ou Joyce.

Cabe recordar que os *120 dias* se iniciam como novela histórica, assumindo em seguida uma estrutura teatral que, por sua vez, dá lugar ao diálogo filosófico, para depois se resumir a um catálogo e terminar na forma de um balanço, expondo uma terrível contabilidade numérica. Em outras palavras: não há convenção que resista a esta composição inclassificável, que rompe com as regras de qualquer gênero literário até o ponto de se apresentar como um texto efetivamente degenerado. Não é por outro motivo que o livro expõe uma notável afinidade entre forma e conteúdo, ambos degenerados, como raras vezes se testemunhou na literatura.

A tal evidência vem se somar o fato de que Sade nos legou um escrito inacabado, a rigor, um rascunho. Tudo leva a crer, inclusive, que ele tentava passar a limpo suas notas, quiçá com o objetivo de completá-las posteriormente. No limite, esse “canteiro abandonado”, para nos valermos da definição de Jean-Jacques Pauvert ao manuscrito, constitui um paradoxo sem resolução: se, de um lado, os dados históricos permitem asseverar seu estado provisório, sugerindo o esboço de um projeto maior, de outro, é de se perguntar por que o autor não teria jamais retornado ao original para corrigi-lo ou complementá-lo nos quatro anos que ainda permaneceu na Bastilha depois de 1785. Por tal razão, Annie Le Brun propõe que se considere definitiva a forma de *Os 120 dias de Sodoma*, acreditando que o escritor assim o tenha decidido ao perceber que ela “se impôs de tal modo à economia interna do projeto que tornou impossível qualquer modificação”.⁶

Foram considerações como essa que contribuíram para uma nova compreensão do “relato mais impuro que jamais foi feito desde que o mundo existe”, alterando de forma significativa a sua recepção nas últimas décadas. Daí, por certo, a impressão de que este livro tenha chegado ao século XXI com o frescor de um texto contemporâneo. Mas isso não implica, de modo algum, qualquer pacto de fundo entre estas páginas e a atualidade, pois, sem paralelo “entre os antigos e os modernos”, *Os 120 dias* não coincidem com este nem com qualquer outro tempo real, uma vez que fundam — e talvez esse seja seu maior mérito — um tempo absolutamente exclusivo, só seu. Vejamos por quê.

6 Le Brun, A., *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Pauvert, 1986, p. 164.

*

Às temporalidades sadianas nunca faltam precisões e, no caso dos *120 dias*, elas se revelam das mais rigorosas: cento e vinte dias, seiscentas paixões; quatro meses de libertinagem, quatro classes de vícios; a cada dia, cinco modalidades, somando cento e cinquenta por mês. Essa exatidão temporal reverbera em todas as formalidades levadas a termo por uma comitiva de quarenta e seis pessoas, distribuídas em oito categorias distintas, das quais sete pertencem à classe dos súditos. Entre eles estão oito meninos, oito meninas, oito fodeadores, quatro criadas, seis cozinheiras, quatro esposas e quatro narradoras e, por fim, na classe dos senhores, os quatro devassos que sempre merecem designação individualizada: Curval, Durcet, Blangis e o Bispo.

A esses números somam-se ainda outros tantos que servem invariavelmente para precisar, com a maior justeza possível, as atividades realizadas no castelo de Silling. No capítulo dos horários, por exemplo, a jornada é inflexível: os devassos devem acordar diariamente às dez horas da manhã; às onze é servido o desjejum; segue-se a inspeção dos haréns e, entre uma e duas da tarde – “e nem mais um minuto”, adverte o narrador –, eles permanecem na capela devotada às volúpias coprofágicas. Das duas às três, durante a refeição dos súditos, os senhores descansam na sala de conversação. Seu almoço dura exatamente duas horas e, uma vez terminado, há espaço para um repouso de quinze minutos. Às seis em ponto a comitiva se reúne na Câmara de Assembleias para dar início aos trabalhos do dia, que se prolongam por quatro horas. A ceia é servida às dez da noite, seguida de uma orgia que deve cessar pontualmente às duas da madrugada, quando todos se recolhem.

O protocolo dos horários talvez baste para sugerir a relevância da precisão numérica nesse livro que, a começar pelo título, opera com uma prodigiosa quantidade de algarismos, sinais, medidas, listas e toda sorte de cálculos. Nada escapa à contabilidade do quarteto de Silling, que registra desde o número de garrafas de vinho saboreadas pelos senhores em cada refeição até a quantia de carne branca ingerida por um súdito cujas fezes serão servidas na ceia; ou, desde as proporções dos órgãos sexuais dos fodeadores até o inventário de bundas disponíveis para uma determinada orgia; ou ainda, desde o total de chicotadas recebidas pelos súditos em uma noite até o cômputo das mutilações realizadas ao longo de um mês. Nada escapa a essa contabilidade porque, ao lado das cenas lúbricas, as operações aritméticas são fundamentais para singularizar o “catálogo de perversões” que inaugura a obra de Sade sob um título ao qual não escapa o expediente numérico.

Importa observar que, assim como o sexo, os números são inequívocas fontes de prazer no mundo do deboche. Antes de tudo porque a enumeração sadiana visa a explicitar as cifras do gozo e, por tornar manifesto o que normalmente se vela, representa uma contestação aos discursos alusivos que só se referem às matérias sexuais por meio de subterfúgios retóricos. Ali onde o código literário do século xviii não tolera qualquer enunciação frontal, sujeitando a metáfora ao pudor, o marquês tem a ousadia de introduzir um extremo realismo, associando-o aos mais bizarros caprichos da imaginação. Ou, dizendo melhor, a enumeração libertina se traduz em prazer por implicar sempre uma contravenção – seja ela literária, moral ou até mesmo física, como confirmam as frequentes declarações de um narrador que almeja “aquecer o leitor a ponto de lhe custar algum sêmen”.

Importa ainda acrescentar que a fantasia libertina se alimenta amiúde dos balanços das realizações levadas a cabo por seus artífices. “Nada excita mais do que uma grande quantidade” – repetem os senhores de Silling quando tomam ciência do total de vítimas de uma jornada particularmente bem-sucedida, reiterando a satisfação que as altas cifras podem lhes proporcionar. Afinal, as quantidades evocam a abundância, o luxo, o poder e outras figuras da riqueza sem as quais esses personagens nem ao menos poderiam imaginar as “extravagâncias da luxúria” a que se abandonam diariamente.

Enfim, a amplitude da dilapidação que está no horizonte das atividades do deboche supõe reservas infinitas, sejam elas de dinheiro, de energia, de corpos, e tudo mais que for necessário para sua plena realização. Uma vez contabilizadas, porém, as somas esbanjadas em função do gozo físico são repostas em um plano simbólico que opera expressiva inversão de sinais: o que foi dilapidado torna-se então objeto de acumulação. Lê-se na 42ª modalidade das paixões complexas:

Enfrenta trinta mulheres por dia e faz todas cagarem em sua boca; come o cocô das três ou quatro mais bonitas. Renova essa função cinco vezes por semana, o que faz com que veja sete mil e oitocentas moças por ano. Quando Champville o encontra, ele tem setenta anos e há cinquenta exerce esse ofício.⁷

Como que convidando o leitor a partilhar desses prazeres, Sade lança a ele a tarefa de completar a conta para chegar a uma cifra ainda mais surpreendente.

7 Sade, Marquês de, op. cit., p. 391.

*

Embora a aventura dos devassos sadianos se norteie pelo imperativo de abarcar as maiores quantidades, de alcançar os marcos inatingíveis ou até mesmo de realizar a derradeira somatória, ela jamais redunde num projeto de saturação. Afinal, seus praticantes se orientam reiteradamente pela máxima de que “um excesso sempre conduz ao outro”. Daí que o horizonte libertino não contemple qualquer empenho de esgotamento, pois o que lhe interessa é sempre a manutenção da própria contabilidade – ou, se quisermos, a manutenção do excesso.

Trata-se de inventariar, enumerar e acumular, tendo em vista a criação de um catálogo que seja não só o mais completo possível, contendo toda sorte de elementos que possam servir à libertinagem, mas igualmente infinito, contando com tudo o que pode ainda ser inventado. A realização contínua desse inventário viabiliza e garante o inesgotável jogo ao qual os personagens se abandonam com rigor e obstinação para revelar o sentido maior de suas elucubrações aritméticas. Trata-se, pois, da combinatória.

Note-se que o intento combinatório tem por base a indiferenciação entre os sujeitos, a substituição de uns pelos outros e a intercambialidade dos corpos. Fiel a esse princípio, o sistema de variações do quarteto de Silling destina-se a descobrir o máximo de possibilidades entre os elementos disponíveis, que eles preferem chamar de “objetos da luxúria”. Assim, dado que seu gozo deriva das quantidades, as combinações se tornam a solução ideal para lhes garantir o mais alto grau de rentabilidade do sistema, já que criam condições para a ocorrência da surpresa, outro valor que lhes é muito caro.

Combinar, variar, diversificar: é precisamente essa a lógica do gigantesco balanço sexual proposto por Sade, cujo principal fundamento reside nos detalhes que diferenciam as paixões. A rigor, são essas variações, resultantes das combinatórias mais improváveis e sutis, que o narrador convida o leitor a apreciar na notável introdução do livro:

*Quanto à diversidade, esteja certo de que é autêntica; estude bem a diversidade das paixões que parecem assemelhar-se a outras sem nenhuma diferença, e verá que essa diferença existe e que, por menor que seja, só ela tem, justamente, esse requinte, esse tato que distingue e caracteriza o gênero de libertinagem de que tratamos.*⁸

8 Ibidem, p. 82.

Tal qual um inventário do abismo, as jornadas sadianas submetem essas variações à prova de uma insaciedade sem fim, para criar um catálogo paradoxal que, no intento de registrar todas as variantes do sexo, termina por render-se ao ilimitado do desejo. É o que se testemunha neste romance que nos surpreende até o desfecho: se, na introdução, o marquês promete oferecer seiscentas paixões, delimitando um número redondo, já no final do livro, o projeto de exatidão numérica acaba por não se realizar. Atente-se ao fato de que a classe de paixões assassinas não completa as cento e cinquenta modalidades previstas, conforme o próprio autor assinala: “148. A última. (Verifique por que faltam duas, estava tudo no rascunho.) O ilustre senhor que se abandona à última paixão que designaremos sob o nome de inferno foi...”⁹ Com essa ausência significativa, a lista não se conclui, deixando o monumental catálogo franqueado à vertigem da imaginação.

*

Quinhentas e noventa e oito paixões, cento e vinte dias. É verdade que, mesmo com a ausência das duas últimas paixões, a aventura do quarteto transcorre em quatro exatos meses, sendo sua estada no castelo de Silling minuciosamente descrita dia a dia. Não haveria por que duvidar da duração da temporada, portanto, não fosse o fato de que ela transcorre num lugar inteiramente apartado do mundo e alheio por completo às suas leis, a colocar em xeque a própria exatidão do título.

Afastamento radical que beneficia sobremaneira as atividades do grupo, já que os prazeres do vício só fazem se ampliar quando os libertinos podem dizer: “Estou sozinho aqui, estou no fim do mundo, longe de todos os olhos e sem que nenhuma criatura possa chegar a mim; acabam-se os freios, acabam-se as barreiras”. A partir de então, completa o narrador no décimo quarto dia da campanha, “os desejos se lançam com uma impetuosidade que não conhece limites, e a impunidade que os favorece aumenta deliciosamente toda a embriaguez”¹⁰. Mais que tudo, ao deixar em suspenso toda e qualquer restrição ao desejo, esse isolamento precipita igualmente uma inconcebível abertura das comportas do tempo.

9 Ibidem, p. 479.

10 Ibidem, p. 236.

A volúpia, já ensinava o personagem do texto inaugural da obra de Sade, é “o único modo que a natureza oferece para dobrar ou prolongar nossa existência”.¹¹ Sem a ilusão de encontrar outro mundo depois de morto, o libertino do *Diálogo entre um padre e um moribundo* (1782) transforma seu leito de morte em palco do prazer, onde a sensação de eternidade deixa de ser uma quimera para alcançar o status de experiência. Fantasia soberana que se realiza no corpo devasso, essa experiência cumpre o que a religião mantinha apenas como promessa. Daí também que, mais tarde, a lasciva Madame de Saint-Ange vá lembrar à sua jovem discípula que só o desregramento dos sentidos pode perpetuar o indivíduo no universo. É o que ela sintetiza com singular talento em *A filosofia na alcova* (1791), quando desafia a aluna em forma de pergunta: “Tens a loucura da imortalidade?”¹². A essa loucura Sade deu particular atenção ao redigir seu monumental manuscrito, inclusive por estar, ele também, apartado do mundo nos longos anos de reclusão na Bastilha. Encerrado entre as paredes de uma cela que, por ironia, se localizava numa torre da prisão conhecida como *Tour de la liberté*, o Marquês ficou entregue aos dias sem fim de uma pena sem duração, que ele fez coincidir com o tempo de sua imaginação. Não estranha, pois, que algumas das descrições mais bizarras desta “antologia de gostos”, para usar uma expressão sua, engendrem temporalidades improváveis, para não dizer absurdas. É o que se comprova, para ficar em apenas dois exemplos, na sumária paixão 31, da classe das criminosas: “Fode uma cabra na posição do galgo, enquanto é chicoteado. Faz um filho nessa cabra, que por sua vez ele também enraba, embora seja um monstro.”¹³ Ou ainda na desconcertante paixão 137, que integra a classe das assassinas: “Um incestuoso, grande apreciador de sodomia, para unir esse crime aos de incesto, assassinato, estupro e sacrilégio, e adultério, é enrabado por seu filho com uma hóstia no cu, estupra a filha casada e mata a sobrinha.”¹⁴. Ora, cumpre indagar, o que se tem aí senão maneiras inusitadas de conceber as durações temporais, fora de toda cronologia convencional? Do tempo resumido da primeira paixão, que ignora os ditames da natureza, ao tempo concomitante da segunda, que instaura um presente incondicional, o que se impõe é invariavelmente o

11 Idem, *Diálogo entre um padre e um moribundo*, citado por Moraes, E. R. In: *Lições de Sade – Ensaios sobre a imaginação libertina*, op. cit., p. 31.

12 Idem, *A filosofia na alcova*, citado por Moraes, E. R. In: *Lições de Sade – Ensaios sobre a imaginação libertina*, op. cit., p. 31.

13 Sade, *Os 120 dias de Sodoma ou A escola de libertinagem*, op. cit., p. 416.

14 Ibidem, p. 475.

primado do desejo sobre a realidade. Assim ocorre em toda a ficção do autor, que confirma a primazia das paixões sobre o andamento de qualquer história, seja ela grafada com maiúsculas ou minúsculas.

Eis, pois, o tempo forte de Sade. Tempo passional, como bem define Annie Le Brun em seus escritos sobre o autor, que, sendo fiel apenas aos imperativos da volúpia, não aceita nada menos que a promessa de uma perspectiva infinita. Tem razão Gilbert Lély quando aperfeiçoa o título do volume e alude aos “cento e vinte e um dias de Sodoma”, numa feliz associação do romance libertino com o *Livro das mil e uma noites*. A expressão não só desvela o caráter decididamente noturno dos dias sadianos, adensando seu paradoxo, como lhes acrescenta uma jornada adicional, deixando a descoberto seu horizonte sem fim.

Se, ao século XXI, cabe a criação de um novo capítulo na história da recepção do mais inquietante livro do Marquês de Sade, por certo a tarefa se mantém tão complexa quanto perturbadora. Livres das coações morais e estéticas de outrora, os incontáveis *120 dias de Sodoma* continuam a desafiar os leitores -- e talvez ainda mais agora, quando podem ostentar o alcance de sua aposta sensível.

*

Referências

- HÉNAFF, M. *L'invention du corps libertin*. Paris: PUF, 1978.
- LE BRUN, A. *Soudain un bloc d'abîme. Sade*. Paris: Pauvert, 1986.
- _____. *Sade, aller et détours*. Paris: Plon, 1989.
- LÉLY, G. *Vie du Marquis de Sade*. Tomo I e II. Paris: Gallimard, 1978.
- MORAES, E. R. *Lições de Sade – Ensaio sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- _____. *Perversos, amantes e outros trágicos*. São Paulo: Iluminuras, 2013.
- PAUVERT, J.-J. *Sade vivant*. Tomo II. Paris: Robert Laffond, 1989.
- PIA, P. (Org.) *Dictionnaire des Œuvres Érotiques*. Paris: Mercure de France, 1971.
- SADE, Marquês de. *Lettres à sa femme*. Paris: Babel, 1997.
- _____. *Os 120 dias de Sodoma ou A escola de libertinagem*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras / Penguin, 2018.
- SCLIPPA, N.; PARKER, K. (Orgs.). *Sade's sensibilities*. Maryland: Bucknell University Press, 2015.

Além do Mecanicismo: Experiência, Corpo e transformação nas filosofias de F. Bacon e R. Boyle

Beyond Mechanicism: Experience, Body, and Transformation in the Philosophies of F. Bacon and R. Boyle

Resumo

Este artigo discute a constituição da filosofia experimental no início da modernidade, por meio das obras de Francis Bacon e Robert Boyle. A análise de suas concepções de matéria e de seus elementos constituintes revela um distanciamento importante frente ao paradigma físico-matemático. A observação de corpos em transformação, como o ar, o sangue, os espíritos e os vapores, não apenas desafia as explicações mecanicistas mais estritas, como também inaugura uma nova temporalidade e um outro regime de visibilidade na produção do conhecimento. Ao longo do texto, mostra-se como a verdade passa a ser compreendida por meio da prática, dos protocolos e do cuidado do observador. Por fim, destaca-se a dimensão relacional e coletiva do saber experimental, fundada na articulação entre testemunhos, instrumentos e práticas colaborativas.

Palavras-chave: filosofia experimental; Bacon; Boyle; fluidos; química; testemunho

* Universidade Federal do ABC (UFABC). luciana.zaterka@ufabc.edu.br

Abstract

This article discusses the constitution of experimental philosophy in early modernity through the works of Francis Bacon and Robert Boyle. The analysis of their conceptions of matter and its constituent elements reveals a significant departure from the physical-mathematical paradigm. The observation of bodies in transformation, such as air, blood, spirits, and vapors, not only challenges the strictest mechanistic explanations, but also inaugurates a new temporality and a different regime of visibility in the production of knowledge. Throughout the text, it becomes clear that truth comes to be understood through practice, protocols, and the care of the observer. Finally, the article highlights the relational and collective dimensions of experimental knowledge, grounded in the articulation between testimonies, instruments, and collaborative practices.

Keywords: experimental philosophy; Bacon; Boyle; fluids; chemistry; testimony

Introdução

As pesquisas mais recentes sobre a Revolução Científica do século XVII revelam que a filosofia natural desse período não pode ser reduzida a um simples movimento de mecanização da imagem de mundo¹. Ao lado do paradigma físico-matemático – representado, por exemplo, por pensadores como Galileu e Descartes –, emergem concepções dinâmicas de matéria, herdadas de tradições químico-alquímicas e médico-iatroquímicas, que privilegiam a transformação, o movimento e, sobretudo, fluidos como o ar, o sangue, os vapores, as sementes e os espíritos.

1 Cf. Clericuzio, A. *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Dordrecht: Springer, 2000; Crignon, C. What is at stake in a natural history of the air? *Archives de Philosophie*, v. 84, p. 93-110, 2021; Wilson, C. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Embora Galileu e Descartes não tenham ignorado a experiência, e numerosos estudos contemporâneos, como os de Peter Dear e Stephen Gaukroger, tenham mostrado o papel metodológico que ela ocupa em suas obras, o tipo de experiência mobilizado nesse contexto permanece, em geral, subordinado à confirmação de leis gerais e deduções geométricas².

Em contraste, pensadores como F. Bacon (1561-1626) e R. Boyle (1627-1691) introduzem uma inflexão importante. Em suas obras, o experimento torna-se o próprio lugar de produção do conhecimento. Ao se aproximarem do âmbito material dos corpos concretos, esses filósofos experimentais propuseram um conhecimento que se fazia com o corpo e pelos corpos: corpos humanos como testemunhos de experimentação, corpos naturais em transformação, corpos artificiais constituídos pelos mais diversos materiais. É por isso que as ciências do corpo ganham no Seiscentos um lugar fundamental.

*A necessidade de re-corporificar a nossa compreensão do empirismo é imposta, para começar, pela dívida patente do empirismo frente às ciências do corpo – medicina, fisiologia, história natural e química. É entre essas tradições que os sábios do início da modernidade poderiam encontrar paradigmas de investigação empírica que não sofriam com a baixa estima concedida aos artesãos.*³

Nessa perspectiva, a investigação da natureza mobilizava processos com aquecimento e esfriamento de líquidos, compressão de gases, destilação de soluções e observação sistemática de reações, fenômenos que não podiam ser compreendidos pelo modelo *a priori* dedutivo do universo-máquina. Afinal, pela própria instabilidade dos fluidos, eles poderiam escapar ao controle do experimentador. Os tubos, frascos e retortas, ao lado de fornos e alambiques, tornaram-se extensões de percepção e operadores do saber, com o objetivo de transformar e criar novos corpos: corpos artificiais semelhantes aos naturais. A química, a história natural, a fisiologia tornam-se saberes essenciais. Em outras palavras,

2 Sobre o papel da experiência em Galileu e Descartes, cf. Dear, P. *Discipline and Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1995 e Gaukroger, S. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Ambos demonstram que, embora a experiência não esteja ausente nesses autores, ela é concebida de modo dedutivo; diferindo, assim, do experimentalismo mais aberto e exploratório que se delineia nas obras de Bacon e Boyle.

3 Wolfe, C. & Gal, O. *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, p. 2. As traduções das passagens de Francis Bacon, Robert Boyle e dos demais pensadores citados foram realizadas pela autora, com base nas edições indicadas nas referências bibliográficas.

esses conhecimentos não eram meros adornos ao raciocínio lógico-dedutivo, mas revelavam uma epistemologia enraizada na própria dinâmica de uma natureza viva, instável e em fluxo. Trata-se, portanto, de reconhecer que a filosofia experimental, tal como delineada por Bacon e posteriormente consolidada por Boyle e seus contemporâneos, exigiu uma reconceitualização da própria relação entre verdade e corpo. O conhecimento não surgia mais da mera introspecção racional ou da dedução pura, mas do contato com matérias e corpos em transformação, muitas vezes imprevisíveis: “Realizei várias experiências, por meio de destilação, sublimação, calcinação e outras operações químicas, para descobrir as diferentes texturas e qualidades dos corpos e como eles poderiam ser alterados pelo fogo, mistura ou outros meios”.⁴

Fluidos, ao circularem, condensarem ou evaporarem, não apenas alteravam os estados físicos da matéria - eles impunham uma outra temporalidade à experimentação, como ritmos lentos de destilação, súbitas efervescências, processos de decantação: “Às vezes, observei que o líquido não mudava de cor até depois de ficar um bom tempo exposto ao ar; então, de repente, ele passava por várias cores, como se tivesse sido tingido sucessivamente por elas”.⁵

Muitos líquidos poderiam permanecer inertes por um tempo, até que comesçassem, repentinamente, a mudar de cor. Esse cuidado com a observação significava uma atenção do filósofo natural não apenas ao resultado do processo, mas ao ritmo da transformação, que poderia depender de fatores como exposição ao ar, temperatura e composição. Trata-se, assim, de uma filosofia que emergia do contato direto com o ar rarefeito, com o sangue que circula, com os vapores que condensam, com os espíritos que se movimentam, com os líquidos que escorrem. Ar e água, solventes, sucos e óleos tornavam-se objetos privilegiados de investigação.

Os dispositivos experimentais então em construção e aperfeiçoamento não apenas viabilizavam novas observações, mas também impunham um regime diferente de visibilidade e temporalidade à investigação da natureza. Bombas pneumáticas, alambiques, vasos comunicantes e microscópios contribuíam para a constituição de uma perspectiva científica que, ao abandonar a rigidez das essências, reconhecia no vir-a-ser dos fluidos uma via legítima de conhecimento. Essa filosofia experimental tornava-se inseparável

4 Boyle, R. *The Sceptical Chymist and other publications of 1661*. In: Hunter, M. & Davis, E. (Eds.). *The Works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, 1999, vol. 2, Introdução.

5 Boyle, R. *Experiments and Considerations Touching Colours*. In: Hunter, M. & Davis, E. (Eds.) *The Works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, 1999, vol. 2, p. 11.

da prática laboratorial, da observação meticulosa, do tato sensível e daquele olhar atento capaz de perceber, no instante em que a matéria se alterava, algo que revelava sua própria natureza. A ênfase deslocava-se das essências imutáveis para as existências em transformação, e com elas se concretizava o método *a posteriori* — aquele que parte dos efeitos observáveis para a inferência das causas. A verdade, nesse contexto, não era mais concebida como uma entidade derivada de um método dedutivo-geométrico, mas como uma emergência que dependia da repetição, da atenção, de protocolos sistemáticos e da corporificação do experimento. A verdade deixava, assim, de operar no âmbito das certezas lógicas para inscrever-se no domínio da certeza moral.⁶

Francis Bacon e os processos ocultos da matéria

Ao propor um *Novum Organum* (1620), Bacon se mostra bastante crítico frente aos métodos inoperantes e estereis mobilizados por filósofos e homens de ciência da tradição, que, em vez de se voltarem ao livro da natureza, permaneceram presos aos argumentos de autoridade. Ao contrário do método silogístico, com suas tautologias e argumentos vazios, apartados da natureza, Bacon propõe uma nova filosofia experimental, fundada na observação, manipulação e produção ativa de fenômenos. Essa proposta está ancorada em uma concepção teológica e epistemológica específica: para Bacon, um dos objetivos da nova ciência é resgatar o conhecimento perdido com a queda do homem — um conhecimento que, antes do pecado original, permitia à humanidade ler diretamente o livro da natureza.

Mas esse conhecimento não se limita ao âmbito do visível. É por isso que a investigação experimental busca, justamente, atingir os princípios causais materiais que não se mostram aos sentidos de imediato, mas que operam sob a superfície dos fenômenos. É por meio desse acesso ao plano causal oculto que se torna possível atuar sobre a natureza, manipulando seus corpos, transformando suas composições e, assim, cumprir o duplo objetivo da ciência baconiana: aliviar as misérias humanas e glorificar a Deus por meio do conhecimento de Sua obra. Assim, compreender os corpos e os movimentos tanto do mundo manifesto quanto dos processos subjacentes aos fenômenos seria uma forma de conhecimento que poderia nos reconectar à obra da criação por meio da razão e da experiência.

6 Cf. Wojcik, J. W. *Robert Boyle and the limits of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Para atingir o seu objetivo, qual seja, a proposta de restauração do conhecimento perdido pelo pecado original, por meio de uma nova concepção de ciência experimental e operativa voltada, sobretudo, para o bem-estar da maioria dos homens, Bacon elabora o plano da *Instauratio Magna* em seis partes, conhecido como *Distributio operis*. Na terceira parte desse plano, intitulada “Fenômenos do universo, ou história natural e experimental para fundamentar a filosofia” (*Phaenomena universi sive Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*), nosso pensador desenvolve e explicita o seu procedimento científico, que se contrapõe diretamente à mera acumulação de conhecimento. Para Bacon, o conhecimento só é possível se primeiramente elaborarmos uma *história experimental da natureza*, ou seja, uma investigação exhaustiva de todos os dados que possamos coletar, registrar e classificar⁷.

*Quando Bacon usa a História nestas histórias experimentais e naturais inclui, por exemplo, nomes de ventos, o que as pessoas têm dito sobre eles, quando sopram, de onde eles vêm, e o que fazem para árvores e plantas [...]. As conotações de ‘história’ na História da Vida e da Morte são mais variadas [...] A história da longevidade dos humanos começa com uma coleção de evidência textual. A história da circulação do sangue não somente descreve como o sangue pode se mover, mas também fatos relevantes para a circulação e o aquecimento.*⁸

Essa coleta rigorosa de observações e experimentos, inclusive sobre o comportamento de substâncias como líquidos e gases sob diversas condições, visa refutar as especulações metafísicas e as teorias herdadas sem base empírica, tão criticadas por Bacon.

7 Essa história, no entanto, não é uma simples compilação. Ela deve ser um ponto de partida para a verdadeira indução. Verdadeira, pois até essa época a indução era executada por simples enumeração, ou seja, baseada na mera observação de casos afirmativos. Porém, Bacon propõe um novo método indutivo que proceda por exclusão e rejeição. Isso significa que a história experimental não apenas conta e reconta o que foi descrito pelos antecessores, mas vai além: coleta dados precisos sobre instâncias negativas e discrepantes. Assim, no *Novum Organum* encontramos uma proposta epistemológica que propõe o uso de “tábuas de investigação” (presença, ausência e graus) para que os filósofos naturais possam gradualmente eliminar falsas hipóteses e se aproximarem, por meio dos efeitos, das causas dos fenômenos estudados, cf. Bacon, F. *Novum Organum*. In: Spedding, J.; Leslie, R. & Heath, D. D. (Eds.). *The works of Francis Bacon*. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann/Holzboog, v. 4, Livro II, aforismos X a XIII.

8 Miller, P. Description Terminable and Interminable: Looking at the Past, Nature and Peoples in Peiresc's Archive. In: Pomata, G.; Siraisi, N. G. (Eds.). *Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005, p. 358-9.

Na sua *Historia densi e rari*, por exemplo, Bacon examina a rarefação e a condensação, ao observar as alterações da densidade do ar sob a ação do calor e do frio. O ar, longe de ser um vazio ou um mero meio transparente, adquire materialidade e poder explicativo: expande-se, comprime-se e torna visível o invisível quando submetido a diferentes variações experimentais. A rarefação do ar, sua visibilidade em vapores, torna-se indício de que o bom conhecimento não deve se restringir a alcançar essências universais, mas disposições materiais que podem se manifestar em estados transitórios. Nesse sentido, os fluidos não são apenas um meio passivo de transmissão, como supunham certas versões do mecanicismo cartesiano, em que o “meio” é apenas veículo para o movimento local, mas um sintoma ativo da própria atividade dos corpos, um índice do real. Em Bacon e Boyle, o ar, o sangue e os vapores revelam as forças internas e qualitativas da matéria.

Assim, as descrições históricas das coisas e dos artefatos possuem um forte vínculo com a própria prática experimental. Portanto, a história experimental não é um fim em si mesma, mas um alicerce para a interpretação da natureza; um processo ativo e sistemático que busca superar os ídolos da mente (*idola mentis*), isto é, os preconceitos e falsas noções, e assim restaurar o conhecimento perdido da obra de Deus, compreendida como o curso ordinário da natureza.⁹ Somente por meio dessa base rigorosa de observações e de um método que privilegia a experimentação controlada seria possível alcançar a operatividade da ciência, transformando o conhecimento em domínio prático.

O importante é que, nessa perspectiva, não estamos mais no domínio metafísico de uma substância em geral, mas no das substâncias particulares, que podem, então, ser analisadas pelo método *a posteriori* que emerge, como vimos, de uma história experimental das coisas. Como consequência dessa nova proposta filosófico-científica, observa-se o surgimento de uma epistemologia empírica e de uma metafísica antiessencialista, que rejeita a busca por essências universais em favor da análise dos processos concretos da natureza. Em outras palavras, prioriza-se uma ciência operativa, fundada na reprodutibilidade controlada.

9 Sobre os ídolos da mente, cf. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., §38-52. Os “ídolos da mente” (*idola mentis*) constituem, na epistemologia baconiana, os principais obstáculos ao verdadeiro conhecimento, sendo classificados em quatro gêneros: os *Idola Tribus* (tribo), enraizados na natureza comum da espécie humana; os *Idola Specus* (caverna), oriundos das inclinações e experiências individuais; os *Idola Fori* (fórum), derivados dos usos imprecisos da linguagem; e os *Idola Theatri* (teatro), relacionados à adesão a sistemas filosóficos dogmáticos e às tradições autoritárias. Sobre o papel metodológico desses ídolos como dispositivos críticos, cf. Pérez-Ramos, A. *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Tal deslocamento epistemológico, no entanto, só pode ser plenamente compreendido se considerarmos seu fundamento metafísico-teológico, vinculado à tradição voluntarista de inspiração ockamista. Nessa tradição, a ordem natural não se constitui como uma necessidade racional inscrita no ser, mas como o resultado da vontade divina. As leis da natureza, embora constantes, regulares e repetitivas, não são necessárias, pois Deus, em sua liberdade absoluta, poderia revogá-las a qualquer momento. A reprodutibilidade dos experimentos constitui a única garantia de um conhecimento confiável em um universo cujas leis não podem ser deduzidas exclusivamente pelo raciocínio lógico, mas precisam ser descobertas por meio da observação e da prática experimental.¹⁰

Essa ênfase nos efeitos visíveis e observáveis, em detrimento das causas últimas e invisíveis, encontra formulação nos estudos de Catherine Wilson, que discute como a filosofia moderna, especialmente a partir do uso do microscópio, passou a operar com uma ontologia de corpos particulares e organizados, formas que não remetem mais a essências metafísicas, mas a estruturas acessíveis apenas por mediações técnicas e experimentais. O mundo microscópico, antes invisível, impôs à filosofia natural a necessidade de uma nova postura: não mais a busca por causas universais, e sim a organização sistemática de fenômenos que se manifestam apenas em condições específicas de observação. O conhecimento, assim, deixa de ser concebido como transparência imediata entre sujeito e mundo, tornando-se um processo mediado por instrumentos que prolongam e refinam os sentidos humanos. A técnica não é mero auxílio, mas condição mesma de acesso à natureza — aquilo que possibilita ver o que de outro modo permaneceria oculto. A razão, portanto, assume um novo papel: em vez de deduzir verdades universais, torna-se uma ferramenta destinada a organizar e interpretar dados empíricos, permitindo a construção de histórias experimentais da natureza.

Essa perspectiva epistêmica e metodológica manifesta-se na obra *Sylva Sylvarum* (1627), essa verdadeira “floresta de materiais coletados”, em que Bacon, ao descrever os diferentes níveis de realidade material que compõem o todo, critica os filósofos por se limitarem ao estudo dos corpos visíveis. Ao

10 Essa concepção da potência ordenada por Deus após a criação permite sustentar uma filosofia natural sem comprometer a possibilidade dos milagres. É neste horizonte que se torna pensável, no início da modernidade, a coexistência entre a filosofia natural e a intervenção divina, entre a regularidade dos fenômenos e a contingência última do mundo criado; cf. Zaterka, L. Fundamentos metafísico-epistemológicos na filosofia experimental de R. Boyle e J. Locke. In: Oliva, L. C. (Ed.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 157-186.

distinguir a existência de quatro tipos de entidades a serem investigadas no âmbito do sutil e do invisível “(1) os espíritos; (2) as partes tangíveis; (3) as partículas mínimas e suas posições; (4) os movimentos das partículas e os movimentos internos dos corpos, que ocorrem entre espíritos e partes tangíveis”, Bacon indica que os filósofos devem recorrer ao único método capaz de confirmar tais hipóteses: o método indutivo.

A citação acima evidencia dois aspectos importantes da teoria baconiana da matéria. Em primeiro lugar, Bacon não menciona os átomos entre as entidades a serem examinadas. Se é verdade que, ao longo de sua obra, ele oscila no uso desse vocábulo, como bem observa Silvia Manzo¹¹, por outro lado, nunca lhe atribui um papel epistemológico central, ao menos não nos termos do atomismo clássico. Afinal, como ele mesmo afirma: “E nem por isso se deve recorrer aos átomos, que pressupõem o vazio e a matéria estável (ambos falsos), mas às partículas verdadeiras (*particulae verae*), tal como se encontram”¹². De fato, o átomo não desempenha uma função epistêmica importante na filosofia de Bacon, pois são as partículas verdadeiras que constituem as causas principais de todos os fenômenos da natureza. Bacon sustenta que essas partículas são as primeiras configurações da matéria, os conglomerados materiais que definem as capacidades e virtudes específicas de cada corpo. É interessante notar que ele não precisa postular distinções internas nessas partes originárias da matéria: a variedade dos corpos e de suas propriedades decorre justamente dos diferentes modos de aglomeração, isto é, da transformação gradual nas disposições das unidades materiais¹³. Portanto, tanto as ações dos corpos como os processos biológicos, como a assimilação dos alimentos ou as variações de temperatura do sangue, ocorrem por meio dessas configurações da matéria, com suas respectivas disposições estruturais¹⁴. Em segundo lugar, a lista das “quatro entidades” a serem estudadas revela claramente a dívida de Bacon com a tradição alquímica e paracelsista, centrada no âmbito qualitativo da matéria¹⁵.

11 Manzo, S. Francis Bacon y el atomismo: una nueva evaluación. *Scientia Studia*, v. 6, n. 4, p. 461-95, 2008.

12 Bacon, F. *Novum Organum*, op. cit., vol. II, VIII.

13 Manzo, S., op. cit., p. 467.

14 Bacon, F. *Historia vitae & mortis*. In: Rees, G. (Ed.). *The Oxford Francis Bacon*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2007, vol. 2, p. 182.

15 Sobre a tradição paracelsista e sua concepção de matéria como portadora de virtudes internas e princípios vitais, cf. Debus, A. *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the*

De fato, vimos que, ao descrever os níveis de materialidade, Bacon insere um tipo especial de matéria sutil e ativa, que chama de *spiritus*. Assim, ele opera tanto com uma matéria tangível, mais grossa e passiva, como num âmbito pneumático:

*Ora, uma vez que nada é mais certo e deve ser previsto, ou melhor, admitido como certo, como se fosse um postulado, que todo ser tangível daqueles que são conhecidos por nós (pois é difícil para a humanidade saber que tipo de condensação é típica dos corpos mais profundos no interior da Terra) tem e contém, em virtude do refinamento contínuo confeccionado pela influência do Sol e dos corpos celestes, um espírito distribuído e investido nas partes mais grossas da matéria, misturado e fechado dentro de si. Ora, esse espírito não é certamente algum poder ou energia, ou coisa trivial, mas claramente um corpo tênue distribuído e investido nas partes mais grossas da matéria.*¹⁶

Ao criticar as novas teorias de Copérnico e Galileu, Bacon sustenta uma concepção do universo como um pleno finito e geocêntrico, no qual a região acima da Lua é inteiramente composta por substâncias pneumáticas livres, enquanto o centro da Terra consiste exclusivamente em matéria tangível. É apenas na zona intermediária, entre o centro da Terra e a esfera sublunar, que a matéria tangível e os espíritos se encontram e, portanto, podem interagir. No mundo sublunar, não existem apenas corpos pneumáticos livres, como o ar e o fogo, mas também duas classes de substâncias pneumáticas compostas (de ar e chama) envoltas em matéria tangível. Além dessa distinção, Bacon sustenta que todos os corpos sublunares são constituídos por uma mistura de dois tipos fundamentais de matéria ou famílias, como ele as denomina: a sulfurosa e a mercurial. O que as diferencia é o grau de união ou de mistura entre seus componentes. Na família sulfurosa tangível, por exemplo, predomina o caráter oleoso sobre o aquoso; na pneumática, o elemento ígneo prevalece sobre o aéreo. Já na família mercurial, os componentes encontram-se menos unidos, o que os torna mais facilmente voláteis¹⁷.

Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York: Science History Publications, 1977.

16 Bacon, F. De vijs mortis. In: Rees, G. (Ed.). *The Oxford Francis Bacon*. Oxford/New York: Oxford University Press, v. 6, p. 319.

17 Rees, G. The Fate of the Baconian Science in the Seventeenth Century. *Ambix*, v. 22, n. 3, p. 161-191, 1975.

Qual é o lugar e o estatuto desses espíritos na teoria baconiana da matéria? Escutemos o pensador seiscentista: “Ora, esse espírito de que falo não é nem alguma virtude ou energia, nem uma entelêquia ou algo sem valor, mas é claramente um corpo sutil e invisível, alguma coisa com lugar e extensão”¹⁸. Assim, os espíritos, antes de mais nada, são materiais; eles são sutis e sem peso, possuem apetites e impulsos, portanto, são os constituintes ativos da matéria, produzindo, assim, a maioria dos processos observáveis na natureza. Em contrapartida, a matéria tangível é passiva, fria e inerte e, então, deve ser compreendida como resistente às mudanças.

Como nos lembra Doina-Cristina Rusu, Bacon propõe uma hierarquia dos seres, organizada em uma escala de complexidade crescente. Os corpos podem ser inanimados, como os metais e as pedras, ou animados. Entre os animados, distingue-se ainda entre os não vivos, como as plantas, e os vivos, como os animais. A esse aumento de complexidade corresponde um acréscimo na capacidade dos órgãos e nas funções que desempenham. O aspecto decisivo dessa classificação, no entanto, reside na organização dos espíritos internos aos corpos. Nos seres inanimados, os espíritos são descritos como “cortados” (*spiritus praecisi*) e não inflamados. Já nos corpos animados, esses espíritos são “continuados consigo mesmos” (*spiritus continuati*), inflamados e ramificados por veias e canais. Essa continuidade e inflamação explicam uma série de diferenças secundárias, por exemplo, a capacidade de nutrição e crescimento, própria de plantas e animais. Nos seres vivos, os espíritos não apenas se ramificam (como nos corpos animados não vivos), mas também possuem uma “célula” ou centro principal, a cabeça, que concentra as faculdades superiores, como a imaginação, a memória e a razão, além de originar outras diferenças secundárias. Esses espíritos, escreve Bacon, contêm “mais chamas do que os espíritos das plantas”¹⁹.

Na sua *Historia vitae et mortis* (1622), texto que lida com a temática do prolongamento da vida, Bacon retoma essa questão com mais profundidade. Todos os corpos possuem um tipo de espírito inanimado; já os corpos vivos contêm dois tipos de espíritos: um não vivo (*spiritus mortuales*) e outro vital (*spiritus vitales*). Assim, além da distinção entre espíritos e matéria tangível, Bacon propõe, como vimos, uma distinção entre os próprios espíritos. Enquanto os *spiritus mortuales* são descontínuos, os *spiritus vitales*

18 Bacon, F *Historia vitae & mortis*, op. cit., p. 346.

19 Rusu, D. C. Same Spirit, Different Structure: Francis Bacon on Inanimate and Animate Matter. *Early Science and Medicine*, 23, p. 452, 2018.

apresentam-se como organizados e contínuos, fluindo por meio de canais que se originam em uma cavidade situada no cérebro. Os *spiritus mortuales* são frios, compostos predominantemente por elementos aéreos; já os *spiritus vitales* são quentes, com predominância do componente ígneo. Por fim, Bacon observa que os espíritos vitais relutam em abandonar os organismos que os abrigam, pois fora deles não encontram nada que lhes seja semelhante, ao contrário dos espíritos inanimados, que tendem a escapar dos corpos tangíveis, atraídos pelo ar ambiente graças ao seu componente aéreo²⁰.

O espírito — uma chama suave, sempre predatória e conivente com o ar externo — acaba por destruir a estrutura do corpo, suas máquinas e instrumentos, tornando-o incapaz de realizar os processos de reparo. O ar, por sua vez, contribui para esse desgaste ao sugar e ressecar os corpos. Compreender o caminho da morte natural, bem como a dinâmica dos processos biológicos, exige, portanto, analisar o corpo sob dois ângulos: por um lado, a perspectiva interna, que considera o dinamismo entre os espíritos e a matéria tangível; por outro, a relação entre esses espíritos e os fatores externos. Dessa articulação resulta uma complexa rede de trocas entre os fluidos corpóreos e o ambiente.

De fato, ao afirmar que “toda ação natural depende das coisas *per minima* ou, ao menos, de coisas tão pequenas que escapam aos sentidos, ninguém poderá governar ou transformar a natureza antes de havê-las devidamente compreendido e considerado”²¹, Bacon propõe uma investigação da natureza voltada à observação de processos dinâmicos e sutis que escapam à percepção ordinária. Esses processos podem se manifestar tanto em corpos em movimento, o que ele denomina *processus latens* (processo latente), quanto em corpos em repouso, no chamado *schematismus latens* (esquematismo latente). Com relação ao primeiro, Bacon afirma que todo o exame da transformação dos corpos deve “investigar o que se perde e volatiliza, o que permanece ou se acrescenta, o que se dilata e o que se contrai, o que se une e o que se separa, o que continua e o que se divide, o que impede e o que retarda, o que domina e o que sucumbe, e muitas outras coisas”.²² E acrescenta que o filósofo natural não deve restringir-se à mera descrição da reprodução operativa dos corpos, mas deve também analisar o que ocorre antes e depois, o que é mais veloz ou mais lento, etc. Ambos os conceitos, “processo” e “esquematismo latentes”,

20 Zaterka, L. Francis Bacon e a questão da longevidade humana. *Scientiae Studia*, v. 13, n. 3, p. 495-517, 2015.

21 Bacon, F. *Novum Organum*, op. cit., II, VI.

22 Idem.

são metodologicamente inovadores²³. Por isso, Bacon adverte seus contemporâneos a se prepararem para “adentrar em seus íntimos recessos”, não pela anatomia do fogo que tudo destrói, mas pela verdadeira indução.

Robert Boyle e a temporalidade química dos fluidos

A virada inaugurada por Bacon encontra, em Boyle, um herdeiro metuculoso e tecnicamente aprimorado. Experimentos já presentes na obra baconiana, voltados à observação dos processos materiais e à revelação das virtudes latentes, adquirem, com Boyle, um novo estatuto: passam a ser conduzidos em ambiente laboratorial controlado, com instrumentos capazes de tornar visíveis, quantificáveis e reproduzíveis os fenômenos químicos. Na esteira do autor do *Novum Organum*, o químico irlandês tampouco se dedica à busca pelos constituintes últimos da matéria, e por isso não se restringe a operar com um mecanicismo *stricto sensu*. Boyle volta-se, sobretudo, para os agregados corpusculares, pois são eles, em última instância, os agentes responsáveis pelas diversas sensações, percepções e qualidades dos corpos. Sob essa perspectiva, como ambos os pensadores compartilham uma concepção de ciência *a posteriori*, enfatizam os resultados, as operações e os efeitos produzidos pelos corpos, reconhecendo que o conhecimento de essências ou universais talvez esteja além do alcance humano. Essa orientação pragmática e experimental abre caminhos decisivos para a teoria do conhecimento de Locke que, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, afirma de modo inequívoco que a substância “é um não sei quê incognoscível”²⁴. Resta-nos, portanto, operar com uma filosofia experimental na qual a contingência, a história e a empiria se tornam ferramentas privilegiadas para a produção do saber.

23 Bacon esclarece o que entende por esquematismo latente no aforismo VII do Livro II do *Novum Organum*, quando afirma que, por meio do conhecimento desse esquematismo, poderemos finalmente transformar os corpos, isto é, dotar um corpo de uma nova natureza. Como? Por meio de uma anatomia dos corpos, mas não a anatomia que decepta ou a anatomia química, isto é, a que utiliza o fogo do destilador, pois estas poderão destruir os arranjos ocultos dos corpos. “Em vista disso, a separação e a solução dos corpos não devem ser feitas pelo fogo, mas pela razão e pela verdadeira indução, com auxílio de experimentos, e por meio da comparação com outros corpos e pela redução a naturezas simples e a suas formas que se juntam e combinam no composto” (ibidem, II, VII).

24 Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. de Nidditch, P. H. Oxford: Clarendon Press, 1975, Livro II, cap. XXIII, § 2-3.

Em obras como *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (1663) e *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* (1686), Boyle insiste que a análise mecânica dos corpos deve somar-se uma investigação iatroquímica, experimental e qualitativa, resultando numa concepção de matéria marcadamente complexa. No primeiro texto (1663), ele argumenta que a filosofia natural só se torna útil quando articulada a práticas experimentais concretas, especialmente aquelas voltadas à composição e à transformação substancial dos fluidos, com aplicações diretas na medicina e na química. No segundo texto (1686), Boyle destaca que o corpo humano não é apenas um conjunto de partes sólidas, mas um “motor hidráulico-pneumático” complexo, composto por diversos fluidos, tais como sangue, quilo, bilis, espíritos, ar, cujos movimentos são essenciais ao funcionamento do organismo. Nesse sentido, ele reconhece que as explicações mecanicistas simples são insuficientes para explicar os fenômenos vitais e enfatiza a importância dos estudos químicos e biológicos desses fluidos: “O corpo de um homem é um motor incomparável, composto não só de partes sólidas, mas também de sangue, quilo, bílis e outros líquidos, além de fluidos mais sutis, como espíritos e ar, que estão quase incessantemente em movimento e causam diversos movimentos dos órgãos sólidos”.²⁵

Assim, se, por um lado, o corpuscularismo de Boyle mobiliza um viés mais mecanicista, especialmente evidente em sua obra *Forms and Qualities*, na qual afirma que “falará como um corpuscular”, isto é, como um adepto da hipótese corpuscular da matéria, por outro, sua concepção do mundo material revela-se mais complexa do que o mecanicismo *stricto sensu* poderia supor. Para o autor do *Químico Cético*, a matéria é composta por três níveis: os *minima naturalia* (as partículas mais simples que se podem encontrar na natureza); os corpúsculos, resultantes da forte adesão dessas partículas mínimas; e, por fim, os corpos do mundo manifesto, formados pelos arranjos desses corpúsculos.

Ao estabelecer essa distinção, Boyle, seguindo a trilha aberta por Bacon, enfatiza a separação entre partículas elementares e seus agregados, pois é a partir dessa divisão que se torna possível compreender a natureza das formas e qualidades dos corpos. Como escreve: “quando muitos corpúsculos reúnem-se como para constituir qualquer corpo distinto [...], então a partir de seus outros acidentes (ou modos) [...] emerge uma certa disposição ou arranjo das partes

25 Boyle, R. *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*. Ed. de Burtt, E. A. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 133.

no todo, que podemos chamar a sua textura²⁶. A textura, nesse sentido, é o arranjo ou estruturação dos agregados particulares, sendo estes últimos os responsáveis pelas propriedades sensíveis e pelas qualidades aparentes da matéria.

É interessante notar que, ao falar como um mecanicista, Boyle também postula a existência de uma matéria católica ou universal, comum a todos os corpos, concebida como substância extensa, divisível e impenetrável. Será, então, por meio do movimento, esse outro grande agente natural que, unidos, “os dois princípios católicos da natureza, matéria e movimento” diferenciarão os fragmentos primitivos e darão origem aos corpúsculos e, por conseguinte, aos corpos do mundo.

Contudo, essa ontologia corpuscular não se traduz, em Boyle, num mecanicismo estrito ou redutivo. Ao lado da adesão à teoria corpuscular, há uma atenção constante às propriedades ativas da matéria, aos fenômenos dos fluidos, à química qualitativa e às dinâmicas hidráulicas que escapam à pura decomposição mecânica. Se, por um lado, Boyle mapeia as partículas sob a perspectiva mecânico-corpuscular, por outro, em textos como *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* (1686), ele recupera temas centrais da tradição iatroquímica, sobretudo quando trata do corpo humano: “Eu não olho para um corpo humano como um relógio ou moinho, ou seja, como uma máquina feita apenas por partes sólidas, mas como um motor hidráulico, ou melhor, hidráulico-pneumático, que consiste não apenas de partes sólidas e estáveis, mas de fluidos”.²⁷ Essa perspectiva torna-se particularmente evidente em seus estudos sobre o ar e o sangue. Em obras como *New Experiments Touching the Spring of the Air* (1660) e *An Experimental Discourse of Some Little-Observed Causes of the Insalubrity and Salubrity of the Air* (1685), Boyle conduz inúmeros experimentos para investigar tanto a natureza e as propriedades do ar quanto seus efeitos sobre a saúde e a doença.

Na esteira de Bacon, o químico entende que os fluidos devem ser analisados tanto em sua presença nos corpos quanto em sua interação com o meio ambiente. Em sua *História Geral do Ar*, declara que não seguirá a tradição antiga, segundo a qual o ar é um elemento puro ou uma substância etérea, mas o tratará como uma entidade sujeita à alteração, perturbação e corrupção. Sua atenção volta-se para o ar atmosférico: o ar comum que respiramos e no qual nos movemos, como afirma no prefácio. Quais seriam, então, as causas

26 Boyle, R. The origin of forms and qualities. In: Hunter, M. & Davis, E. (Ed.). *The works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, v.5, p 316.

27 Boyle, R. *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, op. cit., p. 127.

e os efeitos das variações nos ares conforme as estações do ano ou os horários do dia? Que doenças poderiam emanar dessas alterações? Para além de propriedades físicas como elasticidade ou gravidade, haveria outras qualidades sutis a serem inferidas?

Assim como Bacon, Boyle busca os fenômenos “ocultos” da natureza e o ar é um desses objetos privilegiados. O trabalho é tão árduo e extenso que ele insiste na importância da colaboração: suas próprias observações são insuficientes e devem ser complementadas por registros de viajantes, navegadores e outros observadores atentos. Ao lado desse ideal de ciência colaborativa, destaca-se também a exigência de um instrumental adequado. Medir, pesar e definir o ar levou ao aperfeiçoamento de dispositivos como o barômetro, o termômetro, o higrôscópio, o vidro meteorológico e, sobretudo, a bomba pneumática — instrumentos que não apenas viabilizam os experimentos, mas redefinem o próprio conceito de evidência.

A filosofia experimental nascente exige, portanto, um novo tipo de praticante: alguém dotado não apenas de habilidades técnicas, mas também de virtudes morais como prudência, honestidade e discernimento. Afinal, à medida que os experimentos passam a depender do testemunho público e dos registros instrumentais, a credibilidade do saber desloca-se do caráter demonstrativo para o caráter confiável. O conhecimento deixa de ser uma evidência lógica e torna-se o resultado de práticas partilhadas, mediadas e avaliadas moralmente. John Locke, ao reconhecer a importância desse *ethos*, observa que, ao contrário da lógica e da geometria, que operam com certezas necessárias, a filosofia experimental produz um conhecimento hipotético, revisável, moralmente fundado e não dogmático. E é nesse contexto que surge uma questão fundamental para a modernidade científica: como fundar a ciência a partir de um saber contingente e incompleto? A resposta se esboça no estatuto cada vez mais central do testemunho.

A confiança no experimentador individual, contudo, não bastava. A nova filosofia natural dependia de um consenso público, capaz de transformar observações particulares em verdades compartilhadas. O testemunho moral do observador deveria, portanto, articular-se ao testemunho coletivo — aquele que se forma pela repetição e pela concordância entre diferentes experimentadores. É nesse contexto que Boyle propõe que uma questão de fato (*matter of fact*) só adquire legitimidade a partir da multiplicação do testemunho experimental, e não de uma única observação isolada. Como explicam Steven Shapin e Simon Schaffer,

*uma experiência... que apenas um homem testemunhou não era suficiente para constituir um fato. Se essa experiência pudesse ser estendida a muitos e, em princípio, a todos os homens, então o resultado poderia ser constituído como um fato. Dessa forma, o fato deve ser visto como uma categoria tanto epistemológica quanto social.*²⁸

Em outras palavras, mesmo uma experiência precisa e replicável não se convertia em fato científico se fosse testemunhada apenas por um único observador. Era necessário que ela pudesse ser reproduzida, descrita e validada publicamente; em princípio, por todos os homens. Dessa forma, o conhecimento químico produzido num laboratório só se integrava ao discurso científico se suas práticas materiais, aparelhos, procedimentos, manipulações, pudessem ser difundidos e reconhecidos como legítimos. Essa exigência de visibilidade e controle compartilhado é o que transforma o experimento em fato.

Isso se torna particularmente relevante no caso das reações químicas envolvendo fluidos, cujos comportamentos, como efervescência, mudança de cor, vaporização ou precipitação, são muitas vezes súbitos, sensíveis a pequenas variações de ambiente e, por isso mesmo, dependentes de relatos fiéis, testemunhas qualificadas e dispositivos adequados. A consolidação de um *matter of fact* envolvia, segundo Shapin e Schaffer, três camadas tecnológicas entrelaçadas: a tecnologia material (como a *air-pump* de Boyle), a tecnologia literária (os relatos detalhados que permitem ao leitor reconstruir mentalmente a experiência) e a tecnologia social (as convenções morais de honestidade, prudência e testemunho que conferem credibilidade ao relato). Como afirmam os autores: “O fato não foi simplesmente descoberto, mas constituído — por meio da estabilização dos instrumentos, das convenções de relato e da economia moral da testemunha”²⁹.

A experiência científica, assim, não era apenas técnica: era também comunicável, replicável e eticamente sustentada. Produzir um fato científico exigia, além da manipulação habilidosa da matéria, a construção de um espaço comum de confiança entre experimentadores e leitores. É justamente no campo das substâncias instáveis, como os fluidos reativos, os vapores, os sangues e os ares, que essa articulação entre prática, narrativa e testemunho se torna mais evidente na epistemologia experimental do século XVII.

28 Shapin, S. & Schaffer, S. S. *Leviathan and the Air Pump*. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 25.

29 Ibidem, p. 55.

No que diz respeito ao estudo de fluidos como o ar, Boyle sustenta que é preciso observá-los sempre em suas múltiplas relações e interações. Os sentidos humanos, por si sós, não são capazes de perceber as qualidades mais sutis desses corpos, mas podemos acessar indiretamente algumas de suas propriedades por meio dos efeitos que produzem. O grande objetivo da ciência moderna, nesse contexto, é antecipar, medir e, na medida do possível, controlar tais efeitos. Ao investigar as possíveis causas da putrefação da carne e de doenças epidêmicas, Boyle elabora uma *História experimental do ar e dos ventos*, concluindo que certos “maus ares” podem ser os principais agentes dessas alterações. Se, por um lado, o ambiente do laboratório, com instrumentos como a bomba a vácuo, permite revelar propriedades como a elasticidade e a densidade do ar, por outro, o químico reconhece que esses corpos sutis só podem ser plenamente compreendidos em sua dimensão relacional e dinâmica, em função das variações de clima, estações e condições ambientais. Assim, a mensuração e o controle integram-se a uma concepção de natureza em fluxo contínuo, em que as qualidades emergem das interações entre corpos. Esses estudos, segundo Boyle, são fundamentais para construir uma ciência voltada à melhoria das condições da vida humana, especialmente no que diz respeito à preservação da saúde.

É por isso que, em *An Experimental Discourse of Some Little-Observed Causes of the Insalubrity and Salubrity of the Air and Its Effects* (1685), Boyle afirma que devemos observar o ar em suas múltiplas relações. Logo no prefácio, ele identifica seis causas principais que influenciam a salubridade ou insalubridade do ar: o clima, o solo, o lugar, as estações do ano, os ventos chuvosos e, especialmente, os vapores subterrâneos. Neste tratado, ele atribui uma grande parte das doenças endêmicas e epidêmicas à ação desses eflúvios invisíveis: “vapores subterrâneos” que, segundo ele, penetram no ar e comprometem sua qualidade³⁰.

Boyle recorre a relatos de químicos e mineiros que observam a relação entre as condições atmosféricas nas minas e o desenvolvimento de problemas respiratórios, como asma e dispneia. A antiga teoria da “exaltação” dos vapores internos da Terra é, assim, reativada e reconfigurada para dar conta da pluralidade de causas possíveis na relação entre clima e saúde. “As mudanças do ar que produzem doenças epidêmicas — afirma Boyle — são às vezes tão grandes e repentinas, que não podem, com probabilidade, ser imputadas à

30 Boyle, R. *An Experimental Discourse of some little observed Causes of the Insalubrity and Salubrity of the Air*, In: Hunter, M. & Davis, E. (Ed.). *The works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, v. 10, prefácio.

ação do Sol ou da Lua (que são causas que agem de forma muito geral e muito uniforme [...])”³¹. A partir dessa constatação, os “eflúvios subterrâneos” passam a ser considerados causas plausíveis para essas rápidas alterações do ar, assumindo um papel explicativo relevante no surgimento de doenças, sejam elas endêmicas ou epidêmicas.

Mais do que ampliar o campo causal, Boyle propõe uma abordagem relacional da saúde, sugerindo que ela não pode ser pensada apenas a partir do corpo individual, mas deve ser compreendida em articulação com o ambiente em sua totalidade. Seu interesse recai sobre a maneira como o ar penetra o corpo pelos poros da pele, transmitindo “partículas mórbidas” que “se insinuam nos poros cutâneos”. Boyle descreve como esses eflúvios

“viciam o ar que os homens respiram, ou são imediatamente tocados”, e como também podem “impregnar ou depravar os alimentos que os homens consomem [...], misturar-se com a água” e, por meio de “licores subterrâneos”, “insinuar-se nas raízes das plantas, sendo daí transportados para outras partes”.³²

Longe de uma concepção puramente mecânica da natureza, Boyle elabora uma visão pneumática, ambiental e holística da saúde, na qual o ar, em suas interações com o solo, a água, os alimentos e o corpo, desempenha um papel ativo e complexo na gênese das doenças. Como observa Crignon³³, trata-se de uma concepção que abre espaço para uma perspectiva de contaminação, na qual os limites entre o corpo e o ambiente são porosos e interdependentes. Essa perspectiva, ao articular o visível e o invisível, o físico e o vital, antecipa uma forma de pensamento relacional que ultrapassa o mecanicismo e consolida o projeto de uma filosofia experimental voltada à vida.

Considerações Finais

O pensamento de Boyle, na esteira de Bacon, mobiliza um conjunto de instrumentos conceituais e práticos que sustenta a emergência de uma filosofia experimental da natureza. Trata-se de uma teoria corpuscular da matéria,

31 Ibidem, p. 19.

32 Idem.

33 Crignon, C. What is at stake in a natural history of the air? *Archives de Philosophie*, 84, p. 93-110, 2021.

sensível às dimensões qualitativas, relacionais e pneumáticas; ancorada em uma teologia voluntarista de matriz ockamista; sustentada por uma epistemologia empírica baseada no testemunho e na observação repetida; e orientada por uma metafísica antiessencialista, que renuncia à busca por universais e privilegia os efeitos, os arranjos e os modos de composição dos corpos.

Mais do que uma mera técnica de investigação, o que se delinea ali é um programa filosófico-científico no qual o saber é produzido a partir do contato direto com os corpos em transformação, das operações experimentais e da circulação de testemunhos. A matéria não é contemplada como essência abstrata, mas como aquilo que se manifesta, resiste e se transforma em condições específicas, abrindo caminho para um saber que é, desde sua origem, histórico, contingente e coletivo.

Essa concepção inaugura uma inflexão na própria ideia de filosofia: o conhecimento deixa de ser um espelho da ordem eterna das essências e passa a ser uma construção gradual, situada, fundada na experimentação, nos instrumentos, nos relatos e nos corpos. A filosofia experimental, tal como delineada por Bacon e sistematizada por Boyle, desloca o eixo do saber para o terreno do mundo comum, feito de materiais, corpos, atmosferas e práticas. Ao fazê-lo, inaugura uma racionalidade moderna na qual a verdade não decorre da autoridade, mas se constitui na interação entre matéria, tempo, técnica e discurso.

Referências

- BACON, F. *Novum Organum*. In: SPEDDING, J.; LESLIE R. & HEATH, D. D. (Ed.). *The works of Francis Bacon*. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann/Holzboog, v. 4, 1963, p. 39-248.
- _____. *Sylva Sylvarum*. In: SPEDDING, J.; LESLIE R. & HEATH, D. D. (Ed.). *The works of Francis Bacon*. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann/Holzboog, v. 2, 1963, p. 325-673.
- _____. *De vijs mortis*. In: REES, G. (Ed.). *The Oxford Francis Bacon*. Oxford/New York: Oxford University Press, v. 6, 2003, p. 270-359.
- _____. *Historia vitae & mortis*. In: REES, G. (Ed.). *The Oxford Francis Bacon*. Oxford/New York: Oxford University Press, v. 12, 2007, p. 141-377.

BOYLE, R. *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*. Ed. de BURTT, E. A. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BOYLE, R. An Experimental Discourse of Some Little Observed Causes of the Insalubrity and Salubrity of the Air. In: HUNTER, M. & DAVIS, E. (Ed.). *The Works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, vol. 10, 1999, p. 303-350.

_____. Experiments and Considerations Touching Colours. In: HUNTER, M. & DAVIS, E. (Ed.). *The Works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, vol. 4, 1999, p. 3-184.

_____. The Sceptical Chymist and other publications of 1661. In: HUNTER, M. & DAVIS, E. (Ed.). *The Works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, vol. 2, 1999, p. 205-378.

_____. The origin of forms and qualities. In: HUNTER, M. & DAVIS, E. (Ed.). *The works of Robert Boyle*. London: Pickering & Chatto, v.5, 1999-2000, p. 281-491.

CLERICUZIO, A. *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Dordrecht: Springer, 2000.

_____. Mechanism and Chemical Medicine in Seventeenth-Century England: Boyle's Investigation of Ferments and Fermentation. *Early Modern Medicine and Natural Philosophy, History, Philosophy and Theory of the Life Sciences*, 14, p. 271-293, 2016.

CRIGNON, C. What is at stake in a natural history of the air? *Archives de Philosophie*, 84, p. 93-110, 2021.

DEAR, P. *Discipline and Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

DEBUS, A. *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Science History Publications, 1977.

GAUKROGER, S. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. de NIDDITCH, P. H. Oxford: Clarendon Press, 1975.

MANZO, S. Francis Bacon y el atomismo: una nueva evaluación. *Scientia Studia*, v. 6, n. 4, p. 461-95, 2008.

MILLER, P. Description Terminable and Interminable: Looking at the Past, Nature and Peoples in Peiresc's Archive. In: POMATA, G.; SIRAI, N. G. (Eds.). *Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005, p. 355-397.

PÉREZ-RAMOS, A. *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

REES, G. The Fate of the Baconian Science in the Seventeenth Century. *Ambix*, v. 22, n. 3, p. 161-191, 1975.

RUSU, D. C. Same Spirit, Different Structure: Francis Bacon on Inanimate and Animate Matter. *Early Science and Medicine*, 23, p. 444-458, 2018.

SHAPIN, S. & SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air Pump*. Princeton: Princeton Uni-

versity Press, 1985.

WILSON, C. *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WOJCIK, J. W. *Robert Boyle and the limits of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WOLFE, C. & GAL, O. *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.

ZATERKA, L. Fundamentos metafísico-teológicos na filosofia experimental de R. Boyle e J. Locke: a questão da contingência. In: OLIVA, L. C. (Ed.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 157-186.

_____. Francis Bacon e a questão da longevidade humana, *Scientiae Studia*, v. 13, n. 3, p. 495-517, 2015.

O corpo entre a química e a fisiologia: notas sobre alguns fluidos no século das Luzes

The body between chemistry and physiology: notes on some fluids in the Enlightenment

Resumo

No século das Luzes, os fluidos corpóreos passaram a ser objetos de investigação experimental. A ideia era de que o resultado dessas experiências oferecesse elementos para se conhecer melhor tanto a sua produção, quanto sua função no funcionamento do corpo humano. O conhecimento químico foi o principal responsável pela consolidação de uma nova teoria médica, a fisiologia. Como isso, para além da controvérsia entre as hipóteses do corpo-máquina e do corpo-organismo, o corpo-químico passou a ser tema central da medicina do século XVIII. Nas notas aqui apresentadas, sugerimos que os resultados da análise química possibilitaram superar alguns obstáculos epistemológicos na passagem da medicina galênica dos humores para uma medicina experimental.

Palavras-chave: Química; fisiologia; sangue; urina; respiração

* Universidade Federal do Paraná (UFPR). roneimocellin@ufpr.br

Abstract

During the Age of Enlightenment, bodily fluids became the subject of experimental research. The idea was that the results of these experiments would provide insights into both their production and their function in the human body. Chemical knowledge was primarily responsible for the consolidation of a new medical theory, the physiology. As a result, beyond the controversy between the body-machine and body-organism hypotheses, the body-chemical became a central theme in eighteenth-century medicine. In the notes presented here, we suggest that the results of chemical analysis made it possible to overcome some epistemological obstacles in the transition from Galenic medicine of humours to experimental medicine.

Keywords: Chemistry; physiology; blood; urine; respiration

O corpo e o laboratório químico: pródromos de uma relação de longa duração

Na virada do século XVIII, os fluidos produzidos pelo corpo passaram a ser objeto de investigação experimental. A ideia era de que o resultado dessas experiências oferecesse elementos para se conhecer melhor tanto a sua produção, quanto sua função no funcionamento do corpo humano. Além de testemunharem o seu estado de saúde, o conhecimento de sua natureza e composição ajudaria os médicos na escolha da melhor forma de intervenção para que o estado de vitalidade de seus pacientes fosse recuperado. Herdado dos médicos gregos, o modelo humoral também se ocupava desses fluidos, mas seu foco de interesse estava em encontrar o equilíbrio entre os quatro principais (sangue, bile amarela, bile negra, fleuma) e não em realizar experimentos com os mesmos. Por isso, a saúde e a doença representavam o sucesso ou não de se estabelecer um equilíbrio dos fluidos internos contidos pela pele. A novidade foi a investigação experimental acerca da natureza e da composição dos próprios fluidos. No caso da urina, por exemplo, no lugar dos “profetas da urina”, como eram conhecidos os médicos da Renascença que faziam diagnósticos a partir de uma inspeção visual, o objetivo passava a ser o de investigar a própria composição e modo de produção desse precioso líquido.

À experimentação anatômica sobre o “corpo” somava-se a investigação fisiológica, o que contribuiu para a emergência de um novo sistema teórico em medicina. Se Andeas Vesalius (1514-1564) e William Harvey (1578-1657) retomavam a anatomia galênica como principal foco de interesse da pesquisa médica, com Paracelso (1493-1541) e os médicos-químicos inspirados por ele, como Jean Baptista van Helmont (1580-1644), a fisiologia¹ passou a ganhar interesse similar. Mas quais os procedimentos que deveriam ser empregados nessa investigação fisiológica? A experimentação deveria ser química ou se limitar a informações físicas, como a densidade e a temperatura? A principal novidade foi a introdução da explicação química do fenômeno da fermentação, o que levou aos posteriores desenvolvimentos mais específicos sobre essa questão por Thomas Willis (1621-1675). Willis supunha que a matéria era ativa e dotada de vida e recorreu a princípios químicos, que interpretou em termos corpusculares, para explicar os processos fisiológicos, incluindo aqueles que ocorrem no cérebro e no sistema nervoso².

Herman Boerhaave (1668-1738), eminente professor de medicina e de química da Universidade de Leiden, conhecido como o “Hipócrates de Leiden” devido a sua admiração pelo método de investigação do médico grego, propunha uma nova fundamentação teórica à iatroquímica paracelsista, baseada, sobretudo, na filosofia experimental inglesa. Apesar de rejeitar algumas ideias de Paracelso, como a busca de um *elixir vitae* e a da *crisopeia*, ele estava em pleno acordo com seus sucessores, sobretudo van Helmont, ao considerar a química como fundamental para auxiliar a medicina. Boerhaave reestruturou e reinterpretou uma variedade de práticas de diversas tradições químicas – química didática, alquimia, medicina química – para desenvolver a sua própria metodologia de investigação a fim de assimilar esse conhecimento como parte da filosofia natural experimental. Tal como o filósofo natural, o químico examinava os fenômenos dos corpos e os reduzia a uma História Natural. Boerhaave defende que existem duas formas de recolher as observações para essa história natural: observando as aparências dos corpos isolados e aplicando corpos diferentes uns aos outros e observando os novos fenômenos que deles resultam. O segundo eixo de investigação era próprio da química, que

1 Termo criado por Jean Fresnel (1497-1558) – do grego *physis* (natureza) e *logia* (estudo). Ver Andrew Cunningham, *The pain and the Sword: Recovering the Disciplinary Identity of Physiology and Anatomy before 1800: I: Old physiology – the pen. Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33, 4, pp. 631-665, 2002.

2 Clericuzio, A. Thomas Willis' Iatrochemistry and the Activity of Matter. *The Royal Society Journal of the History of Science*, 77, pp. 717-732, 2023.

assim contribuiria para o desenvolvimento da História Natural e da medicina. Nesse eixo, além do *Corpus Hipocrático* moldar sua prática médica, o método de Hipócrates também é considerado por Boerhaave um modelo perfeito para tornar a química uma disciplina acadêmica³.

Em resposta a uma edição pirata de seu curso de química (*Institutiones et Experimenta Chemiae*, Paris, 1724), que continha ideias que não eram as suas, Boerhaave publicou o seu *Elementa Chemiae* (1732), obra que se tornou uma referência de rigor experimental. Ele estruturou os *Elementa* de acordo com os mesmos métodos pedagógicos que utilizava nos seus cursos de química. O objetivo do seu ensino da química era revelar os mecanismos das operações materiais através do estudo dos *instrumentos* químicos (fogo, ar, água, terra e *menstrua*) e das suas interações com as espécies químicas. O objetivo final dos *Elementa* era apresentar os *princípios* de ação que orientariam os químicos na condução e interpretação das operações sobre os materiais. Ele afirmava que os princípios que apresentava eram gerados através da aplicação da filosofia experimental baconiana, na qual preceitos individuais ou experiências demonstrativas eram apenas exemplos instrutivos de observações numerosas e repetidas. Nos domínios da química, onde os preceitos orientadores não estavam bem estabelecidos, Boerhaave sugeria que o seu leitor deveria trabalhar para construir histórias naturais a partir da experimentação com fenômenos químicos a fim de obter princípios gerais⁴. Boerhaave reconhecia que a química era muito útil para a medicina, para a farmácia ou terapêutica, mas também para a fisiologia, patologia, semiótica (diagnóstico) e dietética. Ele e seus discípulos influenciaram profundamente a medicina prática e a farmácia com seu conhecimento químico sobre minerais, embora, na sua opinião, a química deveria ser vista como um auxílio à medicina, e não como a sua principal orientação⁵.

O apelo à química para contribuir ao estudo do corpo não era unânime, o que gerou algumas controvérsias, como aquela acerca das glândulas. Essa controvérsia se deu entre Boerhaave e o anatomista Frederik Ruysch (1638-1731) sobre a natureza das glândulas e resultou na demonstração de que o

3 Knoeff, R. Practicing Chemistry “After the Hippocratical Manner”. Hippocrates and the Importance of Boerhaave’s Medicine. In: ____ *New Narratives in Eighteenth-Century Chemistry*. Dordrecht: Springer, pp. 63-76, 2007.

4 Powers, J. *Inventing Chemistry: Herman Boerhaave and the Reform of the Chemical Arts*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 147, 2012.

5 Hendriksen, M. Boerhaave’s Mineral Chemistry and Its Influence on Eighteenth-Century Pharmacy in the Netherlands and England. *Ambix*, 65, 4, pp. 303-323, 2018.

conhecimento químico tinha uma influência decisiva na explicação acerca do seu funcionamento. Enquanto Ruysch defendia que as glândulas não eram mais do que as extremidades das artérias e atuavam como instrumentos mecânicos que separavam os fluidos em partículas mais pequenas, Boerhaave examinou as glândulas como folículos membranosos nos quais processos químicos preparavam os fluidos para as suas diferentes utilizações no corpo. O ponto de vista de Boerhaave era novo e resultava da sua crença na química como o conhecimento por excelência para a explicação dos processos mais básicos do corpo⁶.

A concepção de Boerhaave também contrastava fortemente com o ponto de vista de Georg Ernst Stahl (1660-1734) sobre o papel da química na medicina. Embora Stahl tenha contribuído significativamente para o campo da química, ele rejeita sua importância no estudo das condições que levam um corpo a ser saudável ou doente. Sua abordagem da medicina favorecia o papel da *anima* (alma) na saúde e na doença em detrimento dos princípios químicos das partes do corpo. Stahl descreve-o como um equilíbrio, como uma balança entre as forças corruptoras que atuam continuamente, de forma autônoma, no seio da matéria orgânica (ou seja, organizada), da qual é composto o corpo, e a ação vivificante, reguladora, corretiva, da alma. Além disso, surgem causas externas, acidentais, de desequilíbrio, que complicam a tarefa vital da alma, lesões teciduais ou orgânicas, pelas quais se encontra comprometida, mais ou menos gravemente, a vida do corpo. A alma perturbada, enfraquecida, torna-se então incapaz de remediar a desordem que se instalou. A partir do conceito de alma, Stahl se tornou um respeitado teórico da patologia psicossomática e exerceu grande influência na escola médica de Montpellier⁷.

Stahl também rejeitava a hipótese de uma matéria única e homogênea, tal como sustentada por Boerhaave, assim como de qualquer “ação à distância” de inspiração newtoniana. Stahl se opunha à ideia de uma divisibilidade infinita da matéria e de procedimentos dedutivos na organização do conhecimento químico, o que gerou uma acalorada controvérsia com Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), defensor dessas possibilidades. Essa controvérsia teve início em 1709, quando Leibniz enviou uma carta para Stahl comentando sua obra *Theoria medica vera* e prosseguiu através de uma troca epistolar que foi

6 Knoeff, R. Chemistry, mechanics and the making of anatomical knowledge: Boerhaave vs. Ruysch on the nature of the glands. *Ambix*, 53, 3, pp. 201-219, 2006.

7 Hoffmann, P. L'âme et les passions dans la philosophie médicale de Georg-Ernst Stahl. *Dix-Huitième Siècle*, 23, pp. 31-43, 1991. Para um estudo aprofundado sobre vitalismo no século XVIII ver Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000.

reunida por Stahl, e publicada em 1720, com o título *Negotium otiosum*. Ambos estavam de acordo que a tentativa de René Descartes (1596-1650) de submeter a química a uma abordagem geométrica ou mecânica estava incorreta, pois não conseguia explicar os *mixtos* e as especificidades das transformações materiais. Ambos rejeitavam, igualmente, as pretensões da iatroquímica, mas o faziam por motivos diferentes. Segundo Stahl, não era tarefa da química explicar os fenômenos dos corpos organizados, de maneira que a medicina era um campo específico que não permitia uma interpretação a partir das mudanças que ocorrem na matéria inorgânica. Leibniz discordou veementemente da dupla exclusão da química, por Stahl, tanto do campo da medicina quanto da física geral. Enquanto a visão de Stahl era disciplinar, precisamente para permitir que cada campo específico construísse sua própria teoria com base em seus problemas específicos, Leibniz propunha um ponto de vista geral a partir do qual os problemas pareciam interconectados e o critério de coerência geral era de importância primordial. A controvérsia acerca da infinita divisibilidade da matéria é importante para toda a discussão, pois a explicação da matéria também determina a relação que a química e a medicina devem ter. Stahl elabora uma distinção ontológica entre a estrutura da matéria química e a organização dos corpos vivos, enquanto Leibniz postula microrganismos em entidades infinitamente pequenas⁸.

Francis Bacon (1561-1626) e Robert Boyle (1627-1691) foram referências constantes para Boerhaave na construção de um discurso filosófico-experimental para a prática médica e para a experimentação química. Boerhaave retomava elementos centrais do programa de Bacon, como a experimentação ordenada, a utilidade pública do conhecimento, a aliança entre os sentidos e a razão e considerava que eram muitas “as vantagens que os filósofos podiam retirar da química cultivada como se deve, de modo que ela colocaria a Física no estado em que o famoso chanceler Bacon almejava, e no que foi seguido pelo ilustre Robert Boyle”⁹. Para ele, “a primeira e principal parte desta ciência [química] consiste em agrupar todos os fenômenos dos corpos que nossos sentidos podem descobrir, e assinalar seu verdadeiro lugar na História natural”¹⁰.

8 Smets, A. The Controversy Between Leibniz and Stahl on the Theory of Chemistry. In: ____ *Neighbours and Territories the Evolving Identity of Chemistry*. José Ramón-Sánchez, Duncan Thorburn Burns and Brigitte Van Tiggelen (Editors). Louvain la Neuve: Mémosciences, pp. 291-306, 2008.

9 Boerhaave, H. *Eléments de Chymie*. Traduction du Latin par J.N.S. Allamand. Paris: Chez Guillyn, t. 1, p. 173, 1754.

10 Ibidem, p. 168.

Associando-se aos princípios teológicos de Bacon e Boyle, Boerhaave promoveu o que considerava ser uma química baseada numa verdadeira compreensão da Bíblia. Em outras palavras, ele queria compreender a Bíblia no seu sentido original e, ao mesmo tempo, salvar a química da sua natureza secreta, oculta, ou ainda de ser utilizada para sustentar filosofias materialistas. *Matéria* e *movimento* são os pilares da química de Boerhaave que em seu *De cohaesione corporum* (1687), seguindo Boyle e Isaac Newton (1643-1727), refutava o mecanicismo cartesiano, introduzindo agentes não mecânicos em seu sistema. Além disso, os elementos manipulados pelos químicos não eram os constituintes últimos da matéria, pois esta era uniforme e homogênea tendo sido criada por Deus e onipresente no espaço¹¹.

Mas a sistematização da fisiologia será obra de Albrecht von Haller (1708-1777), médico suíço e discípulo de Boerhaave, com os 8 volumes de seu *Elementa physiologiae corporis humanae* (1757-1766)¹². No centro desse sistema fisiológico está o conceito de irritabilidade, que ele reenviava à estrutura das fibras, já anteriormente objeto de estudos do criador do microscópio, Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723). Segundo Haller, nem todos os órgãos reagiam da mesma maneira a uma estimulação, o que o levou a distinguir entre irritabilidade e sensibilidade. Ele atribuía a irritabilidade à fibra muscular, que se manifestava por uma contração devido à ação de um estímulo externo, enquanto a sensibilidade era própria do nervo, que respondia ao estímulo por uma sensação. Os sucessores de Haller, como o francês Samuel Tissot (1728-1797) e o inglês William Cullen (1710-1790), estenderam a irritabilidade a toda atividade fisiológica¹³.

A investigação experimental dos fluidos corpóreos também contribuía a argumentações em querelas filosóficas acerca da natureza do corpo. Tais querelas se davam tanto em um âmbito metafísico mais geral, questionando-se, por exemplo, sobre a origem/criação da vida e de sua finitude, quanto no modo de funcionamento, para alguns da “máquina”, para outros do “organismo” vivente. Por exemplo, a obra de Haller teve grande relevância na concepção fisiológica de Denis Diderot (1713-1784), exposta principalmente em seu

11 Knoeff, R. *Herman Boerhaave (1668-1738): Calvinist Chemist and Physician*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, pp. 115ss, 2002.

12 Vila, A. *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

13 Touwaide, A. *Physiologie*. In: ____ *Dictionnaire européen des Lumières*. Sous la direction de Michel Delon. Paris : PUF, 2007, p. 996.

Elementos de fisiologia que, segundo Paolo Quintili, foi redigido em torno de 1780 na sequência do *Sonho de d'Alembert*¹⁴. As verdades que Diderot pretendia explorar e explicar são aquelas relacionadas à vida do organismo humano, saudável e doente. Os instrumentos oferecidos pela medicina, pelas ciências da vida e pela reflexão filosófica permitem conceber o ser humano como um agregado de moléculas sensíveis, compostas e em constante transformação. Esse fato leva a diferentes concepções da vida e da morte, deixando esta de ser um evento definitivo e imutável e inscrevendo-se, então, em um processo de transformação contínua da matéria¹⁵.

Em suma, os médicos-químicos que encontraram inspiração em Boerhaave, apropriaram-se dos seus ensinamentos e práticas de investigação, deram contributos originais para o campo e, por sua vez, transmitiram os seus conhecimentos a mais uma geração de médicos. Os artigos sobre a medicina (geral, cirurgia, febre, etc.) da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, escritos pelo Louis de Jaucourt (1704-1779) e pelo médico Pierre Tarin (1735-1761), responsável pelos artigos de anatomia e tradutor de obras de Haller, também demonstram a extensão da influência de Boerhaave. No entanto, a partir do oitavo volume, os artigos de medicina serão de autoria de Jean-Joseph Ménuret de Chambeaud (1739-1815), que sustenta uma concepção vitalista fundamentada no conceito de *sensibilidade*¹⁶ e não no de *anima* como no vitalismo de Stahl, opondo-se também tanto aos iatroquímicos quanto aos mecanicistas. O modelo vitalista de Ménuret de Chambeaud foi aplicado na concepção do vivente defendido por Diderot em seu *Sonho de d'Alembert*¹⁷.

Mas o papel da química na medicina não se limitava à investigação do funcionamento dos corpos individuais, pois também passou a ter, como apontou M. Foucault um lugar fundamental na origem de uma *medicina social* que buscava o controle dos corpos de modo coletivo. No contexto francês, essa associação entre a química e a medicina pode ser percebida na segunda metade do século pela construção de laboratórios químicos anexos a hospitais. A burocracia estatal também passou a se interessar pelo fluxo de materiais nas

14 Quintili, P. *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*. Paris: Honoré Champion, p. 241ss, 2016.

15 Biasci, G. « Éléments de physiologie » de Diderot : une vulgarisation scientifique sensible. *Studi Francesi*, 187, p. 30-41, 2019.

16 Rey, R. *op.cit.* p. 147.

17 Duflo, C. Diderot et Ménuret de Chambeaud. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 34, pp. 26-44, 2003.

idades, bem como da água, do ar, dos eflúvios das manufaturas, dos miasmas das igrejas e dos cemitérios com a criação de regulamentos de controle¹⁸. Por isso, para além da controvérsia entre as hipóteses do corpo-máquina e do corpo-organismo, o corpo-químico passou a ser tema central da medicina do século XVIII. A seguir, faremos alguns comentários acerca do papel da química na investigação do sangue, da urina e da respiração. O sangue é o fluido corpóreo por excelência, símbolo da vida; a urina é o que o corpo expele e cuja composição deve entrar na equação entre vitalidade e doenças. Concluiremos com algumas observações sobre a fisiologia da respiração que resultaram do trabalho do químico Antoine de Lavoisier (1743-1794).

Sangue

A concepção de que o sangue era o fluido corporal mais importante existiu por muitos séculos. O sangue era um dos quatro fluidos essenciais na teoria humoral, na qual a saúde e a doença correspondiam a um equilíbrio ou desequilíbrio com os três outros humores, a bile amarela, a bile negra e a fleuma. Nesse sistema, os humores correspondiam aos quatro elementos aristotélicos (ar, água, fogo e terra), às quatro qualidades (quente, frio, seco e úmido) e aos quatro temperamentos (sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico). O sangue era literalmente o mais sanguíneo de todos os quatro humores, permitindo que os seres humanos fossem caracterizados por otimismo, paciência, e ponderação – em oposição a serem irritáveis ou melancólicos no caso da bile amarela ou negra. Contudo, a teoria humoral era, acima de tudo, uma construção racional e lógica, e não necessariamente fundamentada na observação e na experiência¹⁹.

No início do século XVIII, a natureza e a função reais do sangue na chamada *economia animal* se tornaram objeto de experimentos controlados. Dessas investigações, os médicos levantaram várias questões importantes, tais como: qual era a relação entre o movimento do sangue e sua capacidade única de coagular? Quais eram as diferenças entre o sangue em corpos doentes e em corpos saudáveis? O sangue estava vivo? Quer dizer, embora Harvey

18 Foucault, M. O nascimento da medicina social. In: ____ *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, pp. 143-170, 2012.

19 Arikha, N. *Passions and Tempers: A History of the Humours*. New York: Harper Collins Publishers, 2007.

já tivesse demonstrado em 1628 que o sangue circulava no corpo humano, mesmo um século depois, os estudos anatômicos do sistema circulatório ainda não conseguiam explicar a natureza e as propriedades do próprio sangue. Em suas tentativas de entender a natureza do sangue, alguns médicos começaram a se basear cada vez mais na química, mesmo que essa abordagem não fosse aceita universalmente. Essa controvérsia na investigação experimental do sangue pode ser constatada em dois professores de medicina da Universidade de Leiden, ambos discípulos de Boerhaave, como Hieronymus Gaubius (1705-1780) e Thomas Schwlencke (1694-1767). Enquanto Gaubius estava confiante de que a química poderia de fato descobrir a verdadeira natureza do sangue, argumentando que os experimentos químicos revelariam suas partes constituintes, Schwlencke defendia a existência de uma diferença fundamental entre o sangue *in vitro* e o sangue *in vivo* (no corpo vivo) e, portanto, duvidava seriamente dos méritos de uma abordagem química²⁰.

O sangue era visto como o alimento para o corpo, o sustento da saúde e a fonte de todos os outros fluidos corporais. Uma demonstração das propriedades nutritivas e vivificantes do sangue era oferecida pelo corpo feminino. A gravidez fornecia evidências da qualidade benigna do sangue, uma vez que a ausência de sangue menstrual durante a gestação podia ser explicada como alimento para o feto. A primazia do sangue era apoiada ainda pela crença de que ele influenciava diretamente as paixões, de maneira que os debates acerca de sua natureza também tinham implicações metafísicas. Isso porque o sangue era considerado por alguns como responsável pela interação entre o corpo e a alma, uma vez que os distúrbios mentais estariam ligados a desequilíbrios dos fluidos corporais. Movimentos específicos do sangue eram, portanto, uma manifestação direta de sentimentos e desejos fortes e, por meio do tratamento do sangue, os médicos conseguiam modificar diretamente certas faculdades da alma²¹.

Outra querela envolvendo o sangue estava ligada à sua transfusão de um corpo para outro. Em algumas de suas obras, Bacon havia aventado a possibilidade de se retardar o processo de senescência humana através de produtos da ciência experimental. Na esteira de Bacon e inspirado pelo avanço da medicina experimental, Boyle propôs importantes reflexões sobre o sangue em textos publicados na *Philosophical Transactions*, em 1666. Algumas dessas

20 Verwaal, R. E. *Bodily Fluids, Chemistry and Medicine in the Eighteenth-Century Boerhaave School*. Cham: Palgrave Macmillan, cap. 3, 2020.

21 Ibidem, p. 65.

questões estavam ligadas a transfusões como, por exemplo, se uma transfusão entre dois cães poderia mudar suas raças, ou ainda o que aconteceria com os comportamentos apreendidos; eles poderiam ser esquecidos após uma transfusão? Essas questões apontam para a hipótese de Boyle de que as transfusões sanguíneas poderiam provocar mudanças corpóreas e psicológicas no receptor. No ano seguinte, Richard Lower (1631-1691), médico e membro da Royal Society, submeteu um homem sofrendo de problemas mentais (problemas da alma) a um processo de transfusão usando sangue de ovelha. O resultado não foi satisfatório no restabelecimento da sanidade, mas o experimento mostrava-se factível uma vez que o indivíduo sobreviveu. A partir dessas experiências, a esperança de que a transfusão de sangue de corpos saudáveis para corpos doentes pudesse reestabelecer a saúde e ainda retardar o envelhecimento animou muitos médicos. Contudo, essa prática médica não era unânime. Aqueles contrários à “moda das transfusões”, como o médico Guillaume Lamy (1644-1683), apontavam não apenas pela ineficácia de tal método, quanto aos perigos a que estavam expostos os receptores. A falta de resultados efetivos levou ao abandono e mesmo à proibição das transfusões na França e na Inglaterra. Esse debate foi descrito em detalhes no verbete *Transfusion* da *Encyclopédia*, escrito por Ménuret de Chambeaud. Foi somente na segunda metade do século XIX que as transfusões sanguíneas retornaram à pauta médica²².

O estudo das investigações sobre o sangue também oferece exemplos que complexificam a dicotomia entre mecanicismo e vitalismo fisiológico. Um desses casos exemplares, estudado por Hélène Metzger, foi o do médico inglês George Cheyne (1671-1743), que pôs em prática um programa inspirado na mecânica newtoniana na investigação do vivente. Metzger aponta que Cheyne adota o *princípio da gravitação* de Newton, tanto no âmbito teológico e metafísico quanto acerca da existência de uma força de atração e repulsão que governava os fenômenos naturais. A fisiologia vitalista de Cheyne surgiu no contexto da teoria newtoniana do *éter* e a meio caminho entre o mecanicismo e o vitalismo, de modo que os *princípios* que governavam os objetos inorgânicos e o macromundo também eram a causa dos fenômenos vitais, embora em uma escala de grandeza microscópica.²³ Anita Guerrini reafirma

22 Zaterka, L. & Mocellin, R.C. *Ensaio de história e filosofia da química*. São Paulo: Ideias&Letras, p. 141ss, 2022.

23 Metzger, H. *Attraction Universelle et Religion Naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton. Troisième Partie: Clarke, Cheyne, Derham, Baxter, Priestley*. Paris: Hermann, pp. 140-153, 1938.

a conexão estabelecida por Metzger entre o vitalismo de Cheyne e o desenvolvimento lógico de certas ideias newtonianas. De acordo com Guerrini, a fisiologia newtoniana vitalista de Cheyne é detalhada no ensaio *Philosophical Conjectures about the Nature and Qualities of the Original Animal Body, and of its Progressive State in Its Several Stages of Existence*. Nesse ensaio, Cheyne combinou teologia, metafísica, química, epistemologia, física e medicina em uma teoria sobre a natureza da vida. Em relação ao sangue, ele partilhava das ideias do médico newtoniano James Keill (1673-1719) que explica a natureza e a circulação do sangue a partir da lei de atração e repulsão. De acordo com Keill, a parte vermelha do sangue consiste em partículas que se atraem umas às outras, mais do que ao fluido aquoso em que nadam e as partículas que estão no soro e são mais atraídas por ele do que umas pelas outras. Por isso, durante a circulação, as várias partículas no sangue se reuniam de acordo com seus diferentes poderes de atração e a velocidade variável do sangue à medida que se move pelo corpo. Segundo Keill, o “movimento intestinal” do sangue, causado por essa velocidade diferencial, bem como pelas colisões elásticas entre as partículas sanguíneas e as paredes arteriais, diminuía à medida que os vasos sanguíneos se ramificavam a partir do coração²⁴.

No verbete “Sangue” (anatomia & fisiologia) da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert, provavelmente escrito por Jaucourt, constatamos uma posição equilibrada no que diz respeito às informações mecânicas e químicas acerca desse fluido da vida. De acordo com seu autor, a hidrostática nos permite descobrir que há algo volátil no sangue, que se exala continuamente na forma de vapor e cujo odor fica entre o mau cheiro da urina e o do suor. A parte vermelha do sangue constitui a parte principal dessa coagulação, à qual essa cor vermelha é própria e que a comunica a todas as outras partes do sangue. A causa dessa vermelhidão dava origem a várias teorias. Uma hipótese era de que ela resultava da mistura do nitrato do ar com o sangue nos pulmões. O autor conclui o verbete conciliando os diferentes tipos de temperamentos estabelecidos pelos antigos. Se o sangue for rico em glóbulos vermelhos, esse estado será o que os antigos chamavam de temperamento sanguíneo. Se os glóbulos vermelhos estiverem em pequena quantidade no sangue, e este for fluido e seroso, será o que eles chamavam de temperamento fleumático. Se o sangue estiver sobrecarregado de partículas grosseiras, espessas e difíceis de movimentar, essa será a constituição que eles chamavam de melancólica.

24 Guerrini, A. James Keill, George Cheyne, and Newtonian Physiology, 1690-1740. *Journal of the History of Biology*, 18, 2, pp. 247-266, 1985.

A excessiva acidez do sangue é causa de temperamento colérico e, ao contrário, o excesso de álcalis parece corresponder à caquexia (fadiga, fraqueza) dos antigos, que pode ser vista, de certa forma, como um tipo de temperamento e como uma disposição diferente do estado natural e regular²⁵.

Contudo, o médico-químico Pierre-Joseph Macquer (1718-1784) considera que na época que escrevia a segunda edição do seu *Dicionário de química*, nos anos de 1770, a análise do sangue ainda era muito pouco avançada. Por isso, ele esclarecia seu leitor de que iria se basear nos trabalhos mais recentes publicados *Journal de Médecine*, entre 1773 e 1776, pelos médicos-químicos Hilaire Rouelle (1718-1779) e Jean-Baptiste Bucquet (1746-1780). Um importante resultado desses trabalhos era a determinação da causa química da vermelhidão do sangue, que seria devido à presença de açafrão de marte, ou seja, nossos óxidos de ferro. Para Macquer, a precisão das experiências sobre o sangue de Rouelle e de Bucquet lançava novas luzes sobre a *economia animal* e em relação ao conhecimento das causas de um grande número de doenças, e aos meios de curá-las²⁶.

Urina

Nas primeiras décadas do século XVIII, ocorreu uma ruptura epistemológica em relação ao estudo da urina. Passava-se da uroscopia, herdeira dos “profetas da urina” do medievo e da Renascença, para uma análise química desse fluido. As aparências, como coloração, odor e textura, não deveriam precipitar o médico a diagnosticar uma doença, muito menos de fazer previsões sobre a vitalidade do paciente. A inspeção sensorial da urina tornava-se desacreditada e os experimentos químicos é que deveriam fundamentar a pesquisa em fisiologia e patologia. Essa ruptura não significa uma demarcação cronológica rígida, mas aponta para a importância crescente que médicos passaram a dar ao estudo da urina de pessoas saudáveis e doentes com métodos químicos para obter uma melhor compreensão das doenças, da fisiologia da secreção e dos órgãos urinários. A química da urina produzia mais do que diagnósticos, pois tinha por objetivo compreender melhor doenças como

25 Jaucourt, L. Sang. In : ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XIV, p. 651ss, 1765. Disponível em <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/documentation/>

26 Macquer, P.-J. *Dictionnaire de Chimie*. Tome second. Paris: Théophile Barrois, p. 341ss, 1778.

infecções na bexiga, cálculos urinários ou diabetes, que resultavam de alterações patológicas do corpo. Com isso, ela fornecia uma nova base teórica para a fisiologia e patologias urológicas. Um exemplo significativo do aumento do interesse pela química da urina são as 47 teses de doutorado em medicina apresentadas na Universidade de Leiden, entre 1709 e 1775, nas quais esse método era empregado²⁷.

Na *Encyclopédie*, o autor do verbete “Urina”, Ménuret de Chambaud, começa por descrevê-la como um excremento líquido, que é separado do sangue nos rins e, sendo transportado para a bexiga, é evacuado pela uretra. A urina conteria a parte aquosa e salina do sangue. Ele explica que a urina não se separa por atração, fermentação, emulsão ou precipitação e que o sangue empurrado pelas artérias dilata as ramificações que se espalham pela substância dos rins. Como os canais que filtram a urina eram mais estreitos do que as extremidades das artérias sanguíneas, eles não podiam receber a parte vermelha nem a linfa grossa. A parte aquosa entrava e a parte oleosa saía por esses tubos e, conseqüentemente, diz ele, a urina era um líquido amarelado. Contudo, as urinas são de diferentes tipos e têm propriedades diferentes. Por exemplo, uma urina clara, límpida, insípida, sem cor nem sabor, denota uma grande contração dos vasos renais e, ao mesmo tempo, um grande movimento dos humores, uma forte coesão do óleo, do sal e da terra no sangue, e uma mistura imperfeita da parte aquosa com as outras. Como efeito, isso produzia na pessoa uma indisposição do espírito, um acesso hipocondríaco ou histérico. A composição desse tipo de urina anuncia um mau estado de saúde, podendo causar delírio, frenesi, convulsões e mesmo a morte²⁸.

Em seu *Dicionário de química*, Macquer aponta que a urina é um líquido excretado pelo corpo dos animais, de modo que deve conter apenas princípios inúteis, ou mesmo prejudiciais à *economia animal*. Quando a urina humana é totalmente nova e provém de um indivíduo saudável, ela é transparente e de uma cor amarela ou ligeiramente alaranjada, tem um odor suave e um sabor salgado e nauseabundo. A urina é extremamente suscetível a sofrer e apresentar alterações nessas diferentes qualidades assim que há a menor alteração na *economia animal* e, principalmente, no sistema digestivo. Por isso, diz ele, os bons médicos sempre têm o cuidado de observar a urina de seus

27 Verwaal, R. *op. cit.*, p. 105.

28 Chambaud, M. Urine. In : ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XVII, 1765, p. 497b. Disponível em <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/documentation>.

pacientes e tiram grandes conclusões para guiar sua prática. Mas, por mais que se possa tirar proveito da observação da urina, é um erro muito grande e muito perigoso acreditar que apenas pela inspeção da urina se reconheceriam as doenças que afligem o paciente. Os verdadeiros médicos, que dedicaram toda a sua vida ao estudo e à observação de todos os sinais que podem indicar doenças, sabem muito bem que há muitos casos em que a reunião de todos os recursos possíveis mal é suficiente para se decidir com segurança sobre a natureza das doenças. É por isso que a perfeição da química da urina permite combinar seus conhecimentos com os da ciência da *economia animal*, de maneira que será possível lançar uma nova luz sobre esse assunto. Quanto aos experimentos realizados com diferentes tipos de urina, de pessoas e de animais, Macquer também recorre aos trabalhos publicados por H. Rouelle no *Journal de Médecine*²⁹.

Em suma, além da grande importância para as pesquisas médicas, a urina também tinha outras finalidades, como na agricultura, na tinturaria e na extração de materiais como o fósforo. Jaucourt, autor da entrada “urina e agricultura”, aponta que aqueles que entendem de agricultura e jardinagem preferem, para os solos, árvores etc., a urina ao estrume, pois ela penetra melhor nas raízes e previne diversas doenças das plantas. Os tintureiros utilizam a urina para preparar os tecidos antes de os tingir. Ela também era usada para desengordurar lãs, tecidos e artigos feitos de lã, como lençóis, sarjas, meias, gorros, embora com eficiência reduzida³⁰.

Respiração

A investigação experimental dos corpos e de seus fluidos materiais continuaram na vanguarda da pesquisa científica no final do século das Luzes. Fluidos considerados essenciais, como a água, o ar e o fogo, ganharam uma nova explicação teórica e experimental por Lavoisier, um adepto da filosofia sensualista e experimental de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) que, sabemos, recebeu grande influência dos filósofos ingleses, principalmente de John Locke (1632-1704) e Newton. Com Lavoisier, a água, considerada até

29 Macquer, P-J. *op cit.*, p. 642, 1778.

30 Jaucourt, L. Urine (agriculture). In : ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XVII, p. 500a e 513a, 1765. Disponível em <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/documentation>.

então um *elemento*, foi decomposta em suas partes constituintes, *hidrogênio* e *oxigênio*. O ar deixou de ser um corpo único para tornar-se uma mistura de gases, de modo que o ar atmosférico era formado por uma mistura principalmente de *azoto* (*nitrogênio*) e *oxigênio*. Quanto ao fogo, ele deixou de ser associado ao *flogisto*, passando a ser considerado um fluido denominado *calórico* e responsável pela volatilidade dos materiais. No estudo dos gases, Lavoisier seguia de perto a química pneumática inglesa, herdeira da bomba a vácuo de Boyle e da cuba de coleta de *ares* de Stephen Hales (1677-1761). Nessa investigação, Lavoisier deu início a uma nova fase na investigação de três funções biológicas fundamentais: a fisiologia da respiração, da transpiração e da nutrição, funções nas quais a água, o ar e o calórico desempenhavam um papel importante³¹.

Em relação à fisiologia da nutrição, Lavoisier se interroga acerca da circulação de materiais nos três reinos naturais: mineral, vegetal e animal. Segundo ele, a causa e o modo desses fenômenos ainda estavam envoltos por um véu quase impenetrável. No entanto, percebe-se que, uma vez que a putrefação e a combustão são os meios que a natureza emprega para devolver ao reino mineral os materiais que dela retirou para formar vegetais e animais, a vegetação e a animalização devem ser operações inversas. Era em toda a extensão do intestino que ocorria o primeiro grau da animalização, ou a conversão de matéria vegetal em matéria animal. Os alimentos sofrem uma primeira alteração na boca, ao se misturarem com a saliva, depois sofrem uma segunda alteração no estômago, ao se misturarem com o suco gástrico e, enfim, sofrem uma terceira alteração ao se misturarem com a bile e o suco pancreático. Convertidos em seguida em quilo, uma parte passa para o sangue, para reparar as perdas que ocorrem continuamente pela respiração e pela transpiração. Finalmente, a natureza rejeita, sob a forma de excrementos, todos os materiais que não pôde utilizar³².

Quanto à respiração, o trabalho de Lavoisier teve início ainda nos anos 1770, quando apresentou à Academia de Ciências de Paris sua dissertação intitulada *Expériences sur la Respiration des Animaux et sur les changements qui arrivent à l'air en passant par leur poumons*. Lavoisier começa sua dissertação apontando que, de todos os fenômenos da *economia animal*, nenhum é mais impressionante nem mais digno da atenção dos químicos e fisiologistas do que aqueles que acompanham a respiração. Se, por um lado, sabemos pouco

31 Poirier, J-P. Lavoisier. Paris: Pygmalion, cap. XVI, 1993.

32 Lavoisier, A. Prix proposé par l'Académie des Sciences pour l'année 1794. In: __ *Œuvres de Lavoisier*. Tome VI. Paris : Imprimerie Nationale, p. 34, 1893.

sobre o objeto dessa função singular, por outro lado, sabemos que ela é tão essencial à vida que não pode ser suspensa por algum tempo sem expor o animal ao perigo de uma morte iminente. O ar é o agente, ou mais exatamente, o sujeito da respiração, mas, ao mesmo tempo, nem todos os tipos de ar ou, mais geralmente, nem todos os tipos de fluidos elásticos são adequados para mantê-la. Além disso, há um grande número de ares que os animais não podem respirar sem morrer tão rapidamente quanto se não respirassem nada. Sua conclusão é a de que a respiração é uma combustão lenta entre o carbono ingerido na alimentação e presente no sangue com a parte mais respirável do ar, ou seja, o oxigênio com a consequente eliminação do gás carbônico³³.

Em uma dissertação de 1789, em parceria com Armand Séguin (1767-1835), Lavoisier aprofundou a hipótese de que a respiração era um tipo de combustão. Segundo eles, partindo dos conhecimentos adquiridos, pode-se concluir que a respiração é apenas uma combustão lenta de carbono e hidrogênio, semelhante em tudo à que ocorre em uma lâmpada ou em uma vela acesa e que, sob esse ponto de vista, os animais que respiram são verdadeiros corpos combustíveis que queimam e se consomem. Na respiração, assim como na combustão, é o ar da atmosfera que fornece o oxigênio e o calor. Nos animais é o sangue que fornece o combustível e se eles não repõem habitualmente através dos alimentos o que perdem pela respiração, assim como como uma lâmpada se apaga quando fica sem combustível, o animal morreria. As provas dessa identidade de efeitos entre a respiração e a combustão deduzem-se imediatamente da experiência³⁴.

Seguramente, Lavoisier fez algumas hipóteses equivocadas, porém ele de fato lançou as bases da fisiologia moderna, particularmente sobre a respiração e a termorregulação. Rejeitando todo tipo de vitalismo e fundamentando suas ideias a partir de experimentos bem controlados, Lavoisier aplicou aos fenômenos da vida as mesmas leis da física e da química. O aprofundamento das investigações fisiológicas, no entanto, terá lugar um pouco mais tarde, principalmente com os trabalhos de François Magendie (1793-1855), Carl Ludwig (1816-1895) e Claude Bernard (1813-1878).

33 Lavoisier, A. *Mémoires sur la Respiration et la Transpiration des Animaux*. Paris: Gauthier-Villars, 1920 [1777].

34 Séguin, A. & Lavoisier, A. Premier mémoire sur la respiration des animaux. In: __ *Œuvres de Lavoisier*. Tome II. Mémoires de chimie et de physique. Paris: Imprimerie Impériale, p.688ss, 1862 [1789].

Conclusão

Ao longo do século das Luzes o conhecimento químico se tornou fundamental nas pesquisas acerca da fisiologia dos fluidos corpóreos. Foi através dessas investigações experimentais que se aprofundou o entendimento da composição, bem como da produção desses fluidos e sua relação como os estados de saúde ou de doença das pessoas. Por isso, nas notas aqui apresentadas, sugerimos que os resultados da análise química possibilitaram superar alguns *obstáculos epistemológicos* na formação universitária de novos médicos que deixavam de ser treinados na tradição galênica e passavam a tornar o resultado dos experimentos químicos como parte integrante da sua prática profissional. Tomamos emprestado o termo *obstáculos epistemológicos* de Gaston Bachelard para nos referir àquelas convicções que tendiam a impedir o crescimento do conhecimento científico sobre o corpo humano. O conhecimento da composição química do sangue superava, assim, o obstáculo imposto pela teórica lógica e não experimental dos humores; a química da urina rompia com a uroscopia, teoria ancorada na tradição da inspeção sensorial desse fluido e a química do oxigênio lançava novas luzes sobre a fisiologia da respiração.

Referências

- ARIKHA, N. *Passions and Tempers: A History of the Humours*. New York: Harper Collins Publishers, 2007.
- BIASCI, G. Les “Éléments de physiologie” de Diderot: une vulgarisation scientifique sensible. *Studi Francesi*, 187, p. 30-41, 2019.
- BOERHAAVE, H. *Elémens de Chymie*. Tradução do Latim para o francês por J.N.S. Allamand. Paris: Chez Guillyn, t. 1, p. 173, 1754.
- CHAMBEAUD, J-J. M. Urine. In: ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XVII, p. 497b, 1765. Disponível em <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/documentation>.
- CLERICUZIO, A. Thomas Willis' Iatrochemistry and the Activity of Matter. *The Royal Society Journal of the History of Science*, 77, pp. 717-732, 2023.
- CUNNINGHAM, A. The pain and the Sword: Recovering the Disciplinary Identity of Physiology and Anatomy before 1800: I: Old physiology – the pen. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33, 4, pp. 631-665, 2002.

- DUFLO, C. Diderot et Ménuret de Chambaud. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 34, pp. 26-44, 2003.
- FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. In: ____ *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, pp. 143-170, 2012.
- GUERRINI, A. James Keill, George Cheyne, and Newtonian Physiology, 1690-1740. *Journal of the History of Biology*, 18, 2, pp. 247-266, 1985.
- HENDRIKSEN, M. Boerhaave's Mineral Chemistry and Its Influence on Eighteenth-Century Pharmacy in the Netherlands and England. *Ambix*, 65, 4, pp. 303-323, 2018.
- HOFFMANN, P. L'âme et les passions dans la philosophie médicale de Georg-Ernst Stahl. *Dix-Huitième Siècle*, 23, pp. 31-43, 1991.
- JAUCOURT, L. Sang. In: ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XIV, p. 651ss, 1765. Disponível em <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopédie/documentation/>
- JAUCOURT, L. Urine (agriculture). In: ____ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XVII, p. 500a e 513a, 1765.
- KNOEFF, R. *Herman Boerhaave (1668-1738): Calvinist Chemist and Physician*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, pp. 115ss, 2002.
- _____. Chemistry, mechanics and the making of anatomical knowledge: Boerhaave vs. Ruysch on the nature of the glands. *Ambix*, 53, 3, pp. 201-219, 2006.
- _____. Practicing Chemistry "After the Hippocratical Manner". Hippocrates and the Importance of Boerhaave's Medicine. In: ____ *New Narratives in Eighteenth-Century Chemistry*. Dordrecht: Springer, pp. 63-76, 2007.
- LAVOISIER, A. *Mémoires sur la Respiration et la Transpiration des Animaux*. Paris: Gauthier-Villars, 1920 [1777].
- _____. Prix proposé par l'Académie des Sciences pour l'année 1794. In: ____ *Œuvres de Lavoisier*. Tome VI. Paris: Imprimerie Nationale, p. 34, 1893.
- MACQUER, P-J. *Dictionnaire de Chimie*. Tome second. Paris: Théophile Barrois, p. 341ss, 1778.
- METZGER, H. *Attraction Universelle et Religion Naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton. Troisième Partie: Clarke, Cheyne, Derham, Baxter, Priestley*. Paris: Hermann, pp. 140-153, 1938.
- POIRIER, J-P. *Lavoisier*. Paris: Pygmalion, cap. XVI, 1993.
- POWERS, J. *Inventing Chemistry: Herman Boerhaave and the Reform of the Chemical Arts*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 147, 2012.
- QUINTILI, P. *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*. Paris: Honoré Champion, p.241ss, 2016.
- REY, R. *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation, p. 147, 2000.
- SÉGUIN, A. & LAVOISIER, A. Premier mémoire sur la respiration des animaux. In: ____ *Œuvres de Lavoisier*. Tome II. Mémoires de chimie et de physique. Paris: Imprimerie

Impériale, p.688ss, 1862 [1789].

SMETS, A. The Controversy Between Leibniz and Stahl on the Theory of Chemistry. In: ____ *Neighbours and Territories the Evolving Identity of Chemistry*. José Ramón-Sánchez, Duncan Thorburn Burns and Brigitte Van Tiggelen (Editors). Louvain la Neuve: Mémosciences, pp. 291-306, 2008.

TOUWAIDE, A. Physiologie. In: ____ *Dictionnaire européen des Lumières*. Sous la direction de Michel Delon. Paris: PUF, p. 996, 2007.

VERWAAL, R. E. *Bodily Fluids, Chemistry and Medicine in the Eighteenth-Century Boerhaave School*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.

VILA, A. *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

ZATERKA, L. & MOCELLIN, R. C. *Ensaios de história e filosofia da química*. São Paulo: Ideias&Letras, p. 141ss, 2022.

O cálculo do prazer: Sobre a ideia de gozo no século dezoito francês¹

The Idea of jouissance in Eighteenth-century France

Resumo

O artigo analisa a ideia de gozo (jouissance) tal como formulada no século dezoito francês. Procura-se mostrar que os filósofos tomam-na como um conceito crítico, distanciando-a da concepção metafísica herdada do século anterior e voltando-a contra a concepção dos economistas fisiocratas. Concebido no quadro de uma teoria fisiológica do prazer, o gozo é ligado a certa concepção do que depois veio a se chamar de “sexualidade”.

Palavras-chave: Fisiologia; Gozo; Materialismo; Prazer; Sensação.

1 A redação deste artigo contou com uma bolsa de pesquisa da DRIF (Direction des relations internationales et de la Francophonie), da l'Université de Montpellier 3-Paul-Valéry, e com Bolsa Fapesp de Pesquisa-Auxílio Regular, 2023/14223-3. Agradeço a Marie-Noëlle Ciccio e a Jean-Pierre Schandeler, a Universidade de Montpellier 3-Paul Valéry (Laboratoire ICRL).

* Universidade de São Paulo (USP). pedronamba@gmail.com

Recebido em: 08/08/2025 Aceito em: 23/09/2025

Abstract

The article analyses the idea of jouissance as formulated in eighteenth-century France. It seeks to show that philosophers took it as a critical concept, distancing it from the metaphysical conception inherited from the previous century and turning it against the conception of the physiocratic school of economy. Conceived within the framework of a physiological theory of pleasure, jouissance is linked to a certain conception of what later came to be called « sexuality ».

Keywords: Physiology; Jouissance; Materialism; Pleasure; Sensation

1. Um dispositivo crítico

“Viver, propriamente dizendo, é gozar; e vive mais quem sabe multiplicar os objetos do gozo” – a frase de Condillac no *Tratado das sensações* enuncia uma “verdade” que, em 1758, no ano da publicação do livro, se tornara quase evidente². O *Tratado*, como declara o autor na introdução, é um livro pensado coletivamente: Condillac o escreve a partir de uma conversa com sua protetora, Madame du Deffand. Poucos antes, outra filósofa, Émilie de Châtelet³, igualmente influente, ensinara que a razão da vida é a felicidade, que se exprime, sobretudo, no bem-estar do corpo em harmonia com a alma. Diluem-se as rígidas fronteiras traçadas por Descartes: as substâncias espiritual e extensa parecem se comunicar. Em 1751, La Mettrie escreve um pequeno tratado, *L'Art de jouir*⁴, onde mostra como a incessante busca pelo gozo renova o desejo que pulsa na “máquina humana” e lhe dá uma “vida”. A alma praticamente desapareceu: a palavra agora se refere a uma sensação que o corpo experimenta quando se sente completo, “pleno”, na experiência única de irrupção do

2 Condillac, *Traité des sensations*, partie 4, chap. 9. Paris: Fayard, coll. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1984. Citado por Monzani, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995, cap. 5.

3 Châtelet, E. *Discours sur le bonheur*. Ed. Lidia Breda. Paris: Rivages, 2014.

4 La Mettrie, J. O. *L'art de jouir*. Paris: Joseph K., 2011.

prazer sensível em sua própria trama fisiológica. Sem gozo físico, não há espiritualidade. Diderot fecha o círculo dessa reflexão em 1765, em um verbete da *Encyclopédie* onde toma o prazer em epitome, no gozo sexual⁵. Experiência física, guiada pelo imperativo da reprodução, o “orgasmo” que experimentam corpos em relação ultrapassa largamente a finalidade à qual a natureza destinou essa relação⁶. Para além da teleologia, o gozo é tido como objeto de cultivo, fomentado pela imaginação, que se renova incessantemente: é a moral libertina, cujos preceitos serão expostos por Sade já na época da Revolução⁷.

Aludindo a esse culto do gozo no século dezoito francês, o jovem Marx declarou que ele “nunca foi mais que a linguagem espirituosa dos círculos privilegiados”, atando o que ele chama de “filosofia do gozo” à aristocracia e declarando que ela “se converteu numa pura fraseologia tão logo reivindicou um caráter universal”. Conclusão taxativa: a moral do gozo vale tanto quanto a da ascese⁸. Mas, escrevendo na década de 1840, Marx teria o direito, se assim quisesse, de sentir certa nostalgia da época em que a moral libertina, apanágio da burguesia *revolucionária*, reluzia no ocaso do Antigo Regime. No século XIX, a burguesia *dominante* já se tornara porta-voz daquele moralismo seco que irá dominar a época vitoriana. Moral de austeridade, que trata o corpo em modo transitivo: no melhor dos casos, como meio para outros fins, como o ganho, a guerra etc.; no pior, como fonte de perturbação (o desejo, as paixões etc.), como obstáculo à saúde (o corpo como lugar da doença) etc. O gozo não é mais identificado com fruição física, com o prazer como um fim em si, mas ligado à posse de objetos, não somente daqueles que permanecerão juridicamente atrelados aos seus proprietários, mesmo após a sua morte, mas também, e para começar, à posse do “nosso” corpo, que em todo caso “nos” pertence...

A relação privilegiada do gozo agora é com a morte, e não, como quis a Ilustração, com a vida. Morte em múltiplos sentidos: como deslocamento de uma fisiologia sensível para uma materialidade inerte, como supressão da sensibilidade, como submissão ao imperativo da distinção social e econômica. Lacan exprimiu bem o teor geral dessa ideia, é verdade que à sua maneira,

5 Diderot, D. “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889. Verbo anotado por Marie Leca-Tisomis. Todas as referências a artigos da *Encyclopédie* remetem ao texto da edição crítica: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

6 Jaucourt, L. “Orgasme”, *Encyclopédie*, v. 11, 1765, p. 630.

7 Ver Moraes, E. R. *Sade. A felicidade libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

8 Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Ederle et. al. São Paulo: Boitempo, 2007, 2ª parte, seção 3, pp. 403-04.

deturpando Sade e constringendo o gozo a uma relação de promiscuidade com a “pulsão de morte” freudiana. Lendo o convoluto argumento do *Seminarário* 7⁹, nos encontramos à beira de afirmar que Condillac e os seus teriam sido *ingênuos*, e, apegados a um epicurismo de salão, a uma *coquetterie* frívola (o “culto da sensibilidade”), teriam permanecido cegos à verdade última por trás da aparentemente bela ideia de *jouissance*.

Deixando-nos levar por esse ímpeto, perderíamos de vista que a Ilustração formulou a ideia de gozo não ao sabor da moda, mas como dispositivo crítico. As filósofas e filósofos ilustrados tinham em vista, na sua defesa do prazer sensível, duas concepções negativas de gozo – uma delas metafísica, a outra econômica – unidas por um mesmo traço, a recusa da fisiologia como fato primordial da experiência a que a palavra alude. A filosofia pensará o prazer não tanto em relação com uma pulsão de morte, mas com outra coisa, bem diferente, o sentimento de desprazer, estado físico que, à época, costuma ser visto como pior do que a própria morte (que afinal é um evento *natural*, e nessa medida integrado à vida)¹⁰: a privação do que é necessário à subsistência, a dor constante, a perda da força física, a supressão da capacidade intelectual...

Primeira etapa dessa crítica: a metafísica. O gesto decisivo vem de Rousseau na *Nova Heloísa*, em 1760¹¹. O gozo é definido aí como um prazer sensível produzido pela imaginação a partir da *separação entre os corpos desejantes*, e não, como seria de se esperar, do contato entre eles. Paradoxalmente, gozar é sentir um elo, mas a distância. Estado intersubjetivo, que vincula um corpo a outro, mas sem mobilizar o tato, o olfato etc. Esse prazer imaginário, mas real, vem substituir do gozo da razão definido por Leibniz na *Monadologia* (1714), que se experimenta em relação a Deus¹². A ideia de uma relação entre amantes apartados pelas circunstâncias ou por sua própria decisão é tão forte que se impõe à ideia do amor filosófico pela ordem e pela divindade... A transcendência não é uma questão ontológica, mas afetiva: o amor pelo outro e o amor de si quando se goza na ausência física do outro é o signo de um espaço emocional que se abre entre os amantes. A relação entre as substâncias, elo fundamental que sustenta o mundo leibniziano, é como que projetada no

9 Lacan, J. *L'Éthique de la psychanalyse. Séminaire 7*. Paris: Seuil, 1986, cap. 15.

10 Ménuret de Chambaud, J.-J. “Mort”, *Encyclopédie*, v. 10., 1765, p. 718; e Diderot, D. *Encyclopédie*, “Naitre”, v. 11, 1765, p. 10.

11 Rousseau, J.-J. *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761), 6a parte, carta 8. Paris: Flammarion GF 1967.

12 Leibniz, G. W. *Monadologia*. In: _____. *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*. Ed. Frémont, C.. Paris: GF/Flammarion, 1996.

nível da relação que se tece com palavras, em cartas nas quais cada linha busca pelo que está ausente. O prazer da falta é um efeito da arte de escrever, que realiza a promessa de uma integração que suprime as circunstâncias materiais.

Segunda etapa da crítica: a economia política. Se a crítica do gozo metafísico é dirigida a uma concepção herdada do século anterior, esta outra é voltada contra uma concepção corrente, que instrumentaliza a ideia de corpo e a submete a um regime disciplinar que, incidindo na economia animal, debilita-a e a torna inapto à sensação de prazer. É a ideia de Quesnay; seu grande crítico é Diderot. Essa crítica é realizada de um ponto de vista filosófico bem determinado: aquele da fisiologia materialista, que toma o corpo como uma unidade autônoma, dotada de sensibilidade própria e propenso ao prazer. Estranho, portanto, aos imperativos da produção econômica. Como veremos, Diderot adota um registro discursivo particular. Em vez de *demonstrar* que os economistas estão equivocados, ele mobiliza a sensibilidade do leitor em prol de sua posição, valendo-se, para tanto, da fábula e da alegoria. Estratégia inteligente: o gozo não é objeto de ciência, mas de reflexão.

2. A partilha do desprazer

A ideia de que o gozo físico estaria ao alcance de *qualquer um* parecerá menos inofensiva se lembrarmos que a distribuição do prazer no Antigo Regime é hierárquica: poucos têm direito a muito e muitos têm direito a pouco ou nada. O próprio Diderot oferece uma ilustração da estrutura subjacente a essa lógica, em uma passagem de *Ceci n'est pas un conte*, publicado juntamente com o *Suplemento à viagem de Bougainville* (1773). A primeira parte da história narra as desventuras de um casal, o sr. Tanié e a senhorita Reymer, o primeiro um homem virtuoso e direito, a segunda uma jovem ambiciosa e rapace. A certa altura, ficamos sabendo que Tanié se dedicou à administração colonial em São Domingos e retornou a Paris com uma pequena fortuna¹³. O silêncio do texto de Diderot, que alude obliquamente às condições em que essa fortuna foi reunida, é eloquente. Como depois nos romances de Jane Austen, fica subentendido, para toda leitora da época, que a origem dessa riqueza é o trabalho manual realizado nas colônias por braços escravos. De volta a Paris, Tanié pode oferecer a Reymer a oportunidade de consumir produtos

13 Diderot, D. Ceci n'est pas un conte. In: _____. *Supplément au Voyage de Bougainville et autres contes*. Paris : Libro, 2014, p. 8.

manufaturados a partir das matérias-primas extraídas nas colônias. Nos territórios coloniais, a mão de obra escrava, submetida a um trabalho extenuante e mantida em condições mínimas de sobrevivência, é inteiramente excluída do que chamaremos aqui de “partilha do prazer”¹⁴. Na França metropolitana, é questionável que os servos estejam em condição muito melhor que a dos escravos coloniais; quanto aos trabalhadores assalariados, portadores daqueles saberes práticos que a *Encyclopédie* procura descrever exaustivamente, eles têm uma autonomia que lhes garante condições de vida mais propícias e acesso mínimo ao gozo de si mesmos. Mas, no sentido de posse, o gozo é prerrogativa dos proprietários e administradores de terras e de outros bens rentáveis, além, é claro, do soberano, que taxa bens e arrecada impostos. A riqueza circula desigualmente e produz efeitos distribuídos desigualmente.

Toda riqueza começa com a terra: é a tese central da escola ou “seita” dos autodenominados “economistas”, liderada por Quesnay. Ora, segundo Francine Markovits, essa “terra” não é uma entidade estática, ela “não se apresenta como uma potência de reprodução do idêntico, mas da produção do excesso: não apenas compensa os dispêndios de subsistências como produz os adiantamentos, ela não se esgota em seus efeitos imediatos”¹⁵. Toda riqueza e todo crescimento do “corpo político” dependem assim, em última instância, da abundância natural do solo, que satisfaz as carências fisiológicas dos corpos orgânicos ao mesmo tempo que determina a lógica da produção dos bens. A sociedade bem-regulada é marcada por um ciclo natural; e este não faz senão realizar uma disposição inscrita nos homens desde o estado de natureza, onde a subsistência depende do exercício de uma atividade: o trabalho.

Como explica Quesnay no *Direito natural* (1765),

No estado de pura natureza enquanto tal, ou de inteira independência, os homens gozam do seu direito natural às coisas de que carecem apenas por meio do trabalho, quer dizer, realizando as buscas necessárias à sua obtenção. O direito de todos a tudo se reduz assim à porção que cada um pode obter para si, viva ele da caça, da pesca ou dos vegetais que crescem naturalmente. Mas, para realizar essas buscas e para que elas tenham êxito, eles precisam, além das faculdades do corpo e do espírito, dos

14 Aludimos aqui ao conceito forjado por Rancière, J. *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

15 Markovits, F. *L'Ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*. Paris: PUF, 1986, p. 188.

meios ou instrumentos necessários para agir e chegar à satisfação de suas necessidades. E o gozo de seu direito natural há de ser muito limitado em tal estado de pura natureza e independência, em que não supomos ainda nenhum concurso entre eles para que se auxiliem mutuamente, e em que os fortes podem usar injustamente de violência contra os fracos. Mas, quando entrarem em sociedade e estabelecerem entre si convenções em recíproco benefício, aumentarão o gozo de seu direito natural e garantirão mesmo a sua plena extensão, desde que a constituição da sociedade seja conforme à ordem evidentemente mais vantajosa para os homens em relação às leis fundamentais de seu direito natural¹⁶.

O gozo aparece aqui como categoria jurídica: é o direito de todos a tudo, e, no estado de natureza, este direito se realiza de maneira necessariamente limitada. Essa limitação é distendida com a instituição de convenções para mútua vantagem dos diferentes indivíduos, e a “extensão plena desse gozo” é garantida em uma sociedade conforme às leis fundamentais do direito natural.

A neutralidade da descrição traduz com clareza a situação de esforço contínuo existente nesse hipotético estado de natureza: para suprir o que é necessário, os homens devem não apenas mobilizar todas as suas faculdades como criar extensões físicas delas; e, feito isso, devem se haver com a ameaça da violência dos mais fortes (por serem mais numerosos?) contra aquilo que suas “buscas” (*recherches*) obtiveram para si. Não existe aí nenhum lugar para o prazer: tudo é esforço, atenção e luta. É um mundo governado pela fisiologia em seu estado mais primordial, de subsistência. Quesnay pressupõe um fundo material invariável: aquilo que ele denomina, em outra parte, “economia animal”¹⁷. Pois, assim como as carências ou necessidades humanas (*besoins*) surgem da “conformação orgânica” própria da espécie, também a satisfação delas é determinada por esta última. Portanto, quando se fala em gozo pleno, este é de saída condicionado por essas circunstâncias. Limitado pela presença das mesmas necessidades em outros, só pode ser alcançado no quadro do que é “mais vantajoso”, não do que traz satisfação plena.

16 Quesnay, F. Le droit naturel. In: _____. *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édité par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005, vol. 1, p. 115.

17 Quesnay, F. Oeconomie animale. In: _____. *Œuvres économiques complètes et autres textes*, op. cit., v. 1.

A onipresença do trabalho atesta esta última diferença. Ao ligar a ideia de gozo à de trabalho, os fisiocratas excluem de antemão o gozo como experiência de distensão da fisiologia no estado de natureza e, logo rejeitam a ideia de que ele poderia ser algo como uma situação natural, puramente fisiológica, desvinculada de toda utilidade, em meio à sociedade e às necessidades que ela impõe. Ao contrário: gozar é ter, porque gozar é suprir carências, e goza mais quem tem um maior repertório de suprimentos. Limitado no estado de natureza, o gozo se torna escasso em sociedade.

Na época de Quesnay, não ocorreria a ninguém a ideia de que o trabalho manual seria oportunidade para algo como uma “emancipação”. Ao contrário, ele é visto como uma prática não somente desagradável como altamente nociva à “economia animal”, que ele mobiliza de modo sistemático, brutal e desgastante. O ritmo da vida, interno ao organismo, é substituído pelo da produção, externo a ele. Na definição da *l'Encyclopédie*, “o trabalho é a ocupação cotidiana a que o homem está condenado pelas suas carências” – outros animais não trabalham, não por vontade própria, e, se a essa circunstância o homem deve a “sua saúde, a sua subsistência, a sua serenidade, o seu bom senso e talvez mesmo a sua virtude” (nosso enciclopedista *hesita* em relação a esta última dívida), é certo que não deve ao trabalho o seu bem-estar ou o seu prazer, e fica em aberto em que medida essas coisas seriam compatíveis¹⁸. Os próprios “economistas” reconhecem que não: o trabalho manual reiterado, na lavoura ou nos ateliês de produção, desfigura a fisiologia, ataca a imaginação e torna o homem inapto à vida em sociedade. Este tópico, de sabor marxiano, remete ao livro 5 da *Riqueza das nações*¹⁹. Em suma, o trabalho é “alienante”, não porque priva o homem de si-mesmo, ou de sua essência, mas porque torna impossível o desfrute das “faculdades” (como dizem então os fisiologistas) de sua própria economia animal.

Quando passa ao comentário do trabalho em sociedade, o argumento de Quesnay se torna oblíquo. Começa com uma sentença enganosamente simples: “A lavoura da terra é para os cavalos e os bois, não para os homens”. Catherine Larrère cita, e acrescenta:

18 Anônimo. “Travail”, *Encyclopédie*, v. 16, 1765, p. 567.

19 Smith, A. *The Wealth of Nations*, livro 5. Ed. Andrew Skinner. Londres: Penguin, 1982. Como se sabe, Marx retoma esse tópico na abertura do livro 1 do *Capital*, adequando-o a uma retórica da denúncia.

O argumento que liga o máximo do gozo à “maior redução possível de dispêndio”, a começar pela redução de custos por meio da substituição do trabalho humano por animais e máquinas, funciona no seguinte contexto. Como o trabalho não é uma característica antropológica que estabeleça um corte entre o homem e o animal, Quesnay pode, desse ponto de vista, estabelecer uma continuidade, do homem ao animal e ao instrumento, que autoriza a sua substituição no processo de produção. Ele lembra assim que para reduzir os custos, “prefere-se não somente os estrangeiros, mas também os animais e mesmo as máquinas, que os substituem com lucro”, e reinscreve, nesses termos, num argumento de otimização, “esse lucro, que aumenta as riquezas disponíveis, o que é sempre vantajoso para a população do país”²⁰.

A palavra-chave nesta passagem é “estrangeiros”. Refere-se em geral aos súditos de outros reinos, o que inclui, no caso da França e de outras metrópoles coloniais, súditos de países da África e da América que, tendo sido submetidos pelos europeus, nem por isso adquiriram direito de cidade (a Europa moderna não é a Roma antiga). Essa circunlocução tácita permite a Quesnay eludir a palavra “escravo”. A ligação, de resto evidente no texto, é confirmada também pela *Encyclopédia*²¹.

Vale notar que o esquema de substituição no interior do qual a palavra é mencionada não é exatamente do homem pelo animal e pela máquina, como se a mecanização do trabalho “liberasse” os trabalhadores humanos, mas do trabalho assalariado pelo trabalho escravo, o que inclui as máquinas e o animais. De fato, trata-se de retomar, de maneira mais ou menos explícita, o esquema de Aristóteles no livro I da *Política*: na economia doméstica, não há diferença entre o escravo, o animal e a máquina, todos são empregados em uma mesma tarefa, o trabalho, que, se não é em si mesma indigna, torna-se degradante, quando realizada *a serviço de outrem*²². Na polis moderna, ou no Estado monárquico, essa degradação se aplica, evidentemente, à categoria do trabalho livre, ou assalariado.

Empregados no regime de extratividade do solo, os “estrangeiros” de Quesnay são efetivamente assimilados aos “cavalos e bois” que, no entanto, apareciam de início como os únicos empregados nessa tarefa. O argumento

20 Larrère, C. *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992, p. 200.

21 Jaucourt, “Étranger”, *Encyclopédie*, v. 6, 1756, p. 71.

22 Deleule, D. *Généalogie du modèle domestique en politique*. Paris: UPPR, 2018, cap. 1.

desliza assim de uma definição nominal de espécie para a denominação de um substrato comum a toda espécie: aquela mesma “economia animal” já mencionada, e que agora é implicitamente definida pela *força física*, de tal modo que os estrangeiros e os animais mereceriam em conjunto a denominação (anacrônica) de “força de trabalho”. Esta definição física permite, por sua vez, a outra assimilação, da “economia animal”, já devidamente privada, pelo trabalho extenuante, de sua sensibilidade, das máquinas e instrumentos que auxiliam e facilitam a produção. Diderot se refere à máquina de tear como um organismo e chama os organismos de máquinas, destacando assim uma propriedade comum a esses sistemas, de resto tão diferentes: a sensibilidade da matéria²³. Para Quesnay, trata-se de assimilá-los pela via negativa: uma vez destruída a sensibilidade dos animais, humanos ou não, eles se reduzem a simples máquinas e instrumentos.

Essa redução é solidária de outra, da *equipagem* ou maquinário de produção à condição de mercadoria. O “estrangeiro” moderno é uma mercadoria comercializada pelo mesmo sistema que o seu trabalho ajuda a sustentar, tratamento que é estendido a todo e qualquer animal que tenha alguma utilidade para a agricultura, a manufatura ou o comércio (como é o caso de bois, cavalos etc.). Portanto, embora o argumento de Quesnay seja original, com seu apelo à noção de economia animal, ele retoma um verdadeiro lugar-comum da economia política. Se não ocorre aos economistas criticar a escravidão, é porque, do ponto de vista da “análise da riqueza”, o escravo é, antes de mais nada, uma mercadoria como qualquer outra. Não por acaso, a crítica começará a ser formulada pela via do argumento da eficácia do emprego dessa espécie de mão-de-obra, quando comparada à produtividade do trabalho assalariado²⁴. Seja como for, o argumento de Quesnay permanece intacto: vistas as coisas pela ótica da redução dos custos e da maximização do prazer, o trabalho escravo se afigura, malgrado eventuais distorções, como uma instituição *racional*.

Compreende-se agora o aporte da máxima de Quesnay citada por Larrère: “Eu defendo não somente a maior redução possível de dispêndio, mas também a maior redução possível de trabalho penoso, acompanhada pelo maior

23 Diderot, D. “Bas (Métier à)”, *Encyclopédie*, v. 2, 1752, p. 98; e *Le rêve de d'Alembert*. Ed. Colas Duflou. Paris: GF/Flammarion, 2002.

24 Adotamos a tese de Larrère, C. *Économie politique et esclavage au XVIIIe siècle, une rencontre tardive et ambiguë*. In: Pétrel-Grenouilleau, O. *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires, 2008.

gozo possível”²⁵. A redução da quantidade de trabalho de *alguns* em prol da produção do seu gozo implica o aumento da quantidade de *outros* em detrimento do seu gozo. O sistema assim instituído se mantém em equilíbrio graças a um balanço entre as suas partes: o corpo político, a exemplo do corpo animal, é uma máquina, “econômica”, que, nas palavras de Mauricio Coutinho, “penetra no funcionamento ou na fisiologia do corpo social”, determinando, acrescentemos, uma partilha do desprazer à qual não há alternativa: instituída por Deus, a ordem dos fisiocratas é a única necessária, e compete ao economista fomentar a sua introdução e zelar pela sua regulação²⁶. É um verdadeiro superintendente da deidade na Terra.

3. O prazer redescoberto

Mas qual a garantia de que os *happy few* de Quesnay realmente desfrutariam do privilégio a que têm acesso? O gozo dos fisiocratas é antes um estado de relaxamento que de fruição: o proprietário de terras goza de suas posses na medida em que não tem de dedicar a elas nenhum dispêndio manual (ou ao menos, não que seja cotidiano, reiterado e extenuante). Nem por isso ele goza de sua própria fisiologia. Além disso, a garantia jurídica não tem por finalidade o cultivo do prazer, mas a isenção em relação à labuta. É uma garantia *negativa*, insuficiente até para assegurar que o proprietário usufrua do prazer diretamente decorrente da posse de bens calculados para gerar esse sentimento.

Comentando essas injunções, Diderot propõe, e ironiza: “gozar é conhecer, provar, sentir as vantagens de possuir; possui-se muitas vezes sem gozar. De quem são esses magníficos palácios? Quem plantou esses imensos jardins? O soberano. Mas, quem usufrui deles? Eu”²⁷. O gozo decorrente da posse jurídica é um estado decorrente da consciência plena (intelectual e física) das vantagens de ser proprietário de alguma coisa. Mas o gozo físico não se segue automaticamente do fato de ser proprietário de algo. Vejam o rei da França: ocupado com as funções e a etiqueta de sua posição, ele descuida do gozo de seus palácios e jardins, deixando-o para aqueles que não são os

25 Quesnay, F. *Sur les travaux des artisans*, citado por Larrère, *L'Invention de l'économie*, op. cit., p. 200.

26 Coutinho, M. Um ramo francês nos primórdios da economia política. In: _____. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993, pp. 59-62.

27 Diderot, D. “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889.

seus proprietários. Portanto, a definição de gozo como posse é insuficiente, e, tomada como verdade geral, é falsa: pois gozar é sentir, sem nem mesmo ter alguma coisa – é sentir-se a si mesmo, ainda não como interioridade, mas como um emaranhado de sensações, ou, se quisermos, como um corpo adensado por uma sensibilidade ativa²⁸.

O súdito que se delicia com os perfumes das plantas, as simetrias dos arranjos, as cores da vegetação de um jardim real, experimenta em grau atenuado uma sensação mais essencial, a que Diderot dá o nome de “volúpia”: “Deixemos esses magníficos palácios que o soberano construiu para outros, esses encantadores jardins em que ele nunca caminha, e detenhamo-nos na volúpia que perpetua a cadeia dos seres vivos, à qual consagrou-se o nome de gozo”²⁹.

Publicado em 1765, esse texto foi redigido por volta de 1757, antes da suspensão da *Enciclopédia* em 1758. É anterior, portanto, aos textos de Quesnay, e deve ser lido como uma crítica premonitória da redução do gozo a uma ideia jurídica³⁰. Diderot mostra na sequência do verbete como a volúpia, ou o desejo sexual, leva a uma relação determinada – o casamento – a partir da qual se institui a própria sociedade civil. Trata-se, é claro, de uma alegoria: não é certo que o sexo entre seres humanos em um suposto “estado de natureza” leve ao casamento nem que este leve à sociedade política. Mas o valor dessa alegoria é claro. Ela mostra a imbricação entre uma paixão natural e uma instituição jurídica; toma esta como efeito daquela; e sugere que o instinto de natureza permanece intacto em meio às relações sociais. As medidas e os ritos ligados à corte e ao galanteio, instituídos por exigência da mulher – que é, na espécie humana, a fiadora da civilização – não afetam esse instinto, mas o abrandam, e garantem que a sua satisfação não passará pela brutalidade (masculina).

Por isso, aos olhos do filósofo, negar essa paixão, como fazem os ascetas, é duplamente desnaturado, pois implica a recusa de uma dádiva da natureza e, logo, uma perturbação da passagem desta à sociedade.

28 Vigarello, G. *O sentimento de si. história da percepção do corpo*. trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016, cap. 3.

29 Diderot, D. “Jouissance”, op. cit., p. 889. Ver também Boucher d’Argis, “Jouissance”, *Encyclopédie*, v. 8, 1765, p. 889; e Anônimo, “Volupté”, *Encyclopédie*, v. 17, 1765, p. 457.

30 Gilles Gourbin acompanha Georges du Lac e fala de uma apropriação por Diderot da ideia de jouissance formulada pelos fisiocratas; mas a cronologia dos textos não sustenta essa leitura. Ver Gourbin, G. *La politique expérimentale de Diderot*. Paris: Garnier, 2022, p. 470.

Se um homem perverso se ofendesse com o elogio que faço da mais augusta e mais geral das paixões, eu evocaria diante dele a Natureza, daria a ela a palavra e ela lhe diria: Por que você ruge quando ouve pronunciado o nome de uma volúpia, se não ruge quando experimenta a sua tentativa na calada da noite? Ignora qual o seu fim e o que deve a ela? Acrescenta que sua mãe teria exposto sua vida para lhe dar a sua se eu não tivesse ligado, aos abraços de seu esposo, um encanto inexprimível? Cale-se, infeliz, e lembre-se que o prazer lhe tirou do nada³¹.

O tom severo da Natureza personificada nesta passagem tem algo de jocoso no contexto da admoestação de um perverso que nega o prazer sexual a ponto de não ver nem mesmo a sua finalidade última (entretanto dependente do prazer do orgasmo *feminino*, sem o qual nenhuma mulher pensaria em enfrentar as agruras da gravidez).

Diderot tematiza essa desnaturação, levada às últimas consequências e trazida em práticas sociais, n'*A religiosa*: a recusa da filha natural, sua adoção por um convento, o regime de castidade e clausura a que ela é submetida, as enfermidades que a acometem com a supressão de seu desejo... O romance de Diderot, que circula de forma restrita na *Correspondência literária* em 1782, servirá como base ao filme de Jacques Rivette – objeto de censura pelo Estado francês em 1966 (ou seja, seis anos depois dos seminários de Lacan sobre o gozo)³². No século XVIII como no XX (e também no XXI) as religiões do livro instauram códigos antinaturais que violentam o corpo e suprimem a sua capacidade para o gozo. É a fé católica, e não a filosofia, que inaugura a tão comentada “dicotomia” entre natureza e cultura. No século XVIII, ela não é vista como uma herança da filosofia grega ou como um marco distintivo da cultura ocidental, mas, ao contrário, como o legado nefasto da superstição monoteísta.

Lévi-Strauss viu no *Suplemento à viagem de Bougainville* a prova da ingenuidade de um filósofo que, em pleno século de Rousseau, teria se apegado ao mito do “bom selvagem”³³. Mas, lido com atenção, esse engenhoso conto nos prega uma peça diferente: relata o que seria da triste sociedade europeia se ela

31 Diderot, “Jouissance”, op. cit., p. 889.

32 Cahiers du Cinéma, número 177, abril de 1966. Número especial, dedicado ao filme de “Rivette-Diderot”. Sobre a libertinagem n'*A religiosa*, ver Lotterie, F. Présentation. In: Diderot, D. *La religieuse*. Paris: GF/Flammarion, 2019.

33 Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 368-69.

seguisse o fio condutor da natureza. Não como fazem os verdadeiros habitantes do Tahiti, cujas maneiras são descritas por Bougainville em seu relato de viagem³⁴, mas como elas seriam, se fossem a exata inversão, ponto a ponto, daquelas dos europeus. “Veja esses homens, como eles são corretos, sadios e robustos; veja essas mulheres, como elas são corretas, sadias, frescas e belas” – as formas torneadas, que traduzem um espírito simples, se oferecem nuas à vista do europeu acostumado a adivinhar os corpos por debaixo das pesadas vestimentas³⁵. Costume bárbaro, o de andar nu em público? Ou não caberia antes voltar essa pecha contra os que se vestem por vergonha? Para Michèle Duchet, O Tahiti de Diderot é “uma espécie de sociedade meio selvagem meio policiada”³⁶, dotada de leis e costumes, mas não necessariamente de um aparato para reforçá-las. Essa escolha de Diderot se explica: é que a ficção do gênero intermediário lhe permite lançar luz sobre a sociedade policiada sem que ele tenha de se comprometer com a descrição de uma sociedade selvagem em particular e muito menos com um modelo geral de “estado de natureza”.

A exemplo do verbete da *Encyclopédie*, o *Suplemento* define o gozo sexual em função da multiplicação dos indivíduos que garante a perpetuação da espécie. Sabemos que a espécie diderotiana não é uma entidade fixa, mas um composto material em constante transformação. Multiplicar é variar, e a variação está exposta ao poder de atuação das circunstâncias que, em número indefinido, incidem na forma da matéria³⁷. Contudo, essa variação só se deixa identificar no esquema geral da natureza; e, na relação do instinto sexual com a organização social, ela é mínima, restringe-se às diferenças que toda prole tem em relação aos seus progenitores. Isso significa que a população humana permanece, ao menos por ora, humana; e dela depende a opulência do Estado, ou seja, a prosperidade do soberano e a riqueza de seus súditos. É um dogma que nasce com a economia política: uma nação não será rica se não tiver população abundante, quer dizer, em número suficiente para a produção

34 Bougainville, *Voyage au tour du monde*, 2ª parte, caps. 2-3. Ed. Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.

35 Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, op. cit., parte 3, p. 42.

36 Diderot, citado por Duchet, M. *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*. 2e édition. Paris: Albin Michel, 1995, p. 459. Seguimos a análise da autora às pp. 444-463.

37 Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, op. cit ; ver Curran, A. *Diderot and the Art of thinking freely*. Nova York: Other Press, 2019, cap. 8.

desta riqueza....³⁸ Diderot pensa assim, sob a égide do político, a atuação do princípio natural ao qual a volúpia pelo prazer físico está vinculada. O cultivo do prazer sexual, que no *Suplemento* inclui a poligamia e o incesto, não apenas favorece a espécie na ordem geral das coisas, como também, na ordem particular, o corpo político. O ascetismo é uma forma de subversão deste: volta-se, ao menos em princípio, contra a saúde, e o soberano que o adote como princípio universal destruiria o próprio Estado – é o alto preço a pagar pela violação de um imperativo da natureza.

Há na terceira parte do *Suplemento* um episódio que narra a sedução do jovem e inexperiente capelão pela exuberante e desinibida jovem taitiana. Citamos a tradução de Franklin de Mattos:

Aqui, o verídico capelão admite que jamais a Providência o expusera a uma tão poderosa tentação. Ele era jovem; agitava-se e torturava-se; desviava os olhos das amáveis suplicantes; voltava a pousa-los sobre elas; levantava os olhos e as mãos aos céus. Thia, a mais jovem, abraçava-lhe os joelhos e dizia: Estrangeiro, não aflijas meu pai, não aflijas minha mãe, não me aflijas! Honra-me nesta cabana e entre os meus; eleva-me à condição de minhas irmãs que zombam de mim. Acto, a mais velha, já possui três filhos; Palli, a segunda, dois, e Thia não tem nenhuma Estrangeiro, honesto estrangeiro, não me recusei; torna-me mãe; faze-me um Htlho que eu possa um dia levar a passeio pela mão, ao meu lado, no Taiti; que em nove meses seja visto preso ao meu seio; do qual eu tenha orgulho, e que faça parte de meu dote, quando passar da cabana de meu pai para uma outra. Contigo talvez eu seja mais ditosa que com nossos jovens taitianos. Se me concederes este favor, não te esquecerei mais; te abençoarei minha vida toda; escreverei teu nome em meu braço e no de teu filho; continuamente nós o pronunciaremos com alegria; e, quando deixares estas praias, meus bons votos te acompanharão pelos mares até que tenhas chegado a teu país.

O ingênuo capelão diz que ela lhe apertava as mãos, que pousava em seus olhos olhares tão expressivos e tocantes; que chorava; que o pai, a mãe e as irmãs se afastaram; que ficou só com ela, e que dizendo: mas e minha religião, mas e meu estado, achou-se na manhã seguinte deitado ao lado desta jovem, que o

38 Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*, parte 3. Paris: Folio, 2002, p. 59-62. Ver também D'Amilaville, "Population", *Encyclopédia*, v. 13, 1765, pp. 88-103.

cumulava de carícias, e que convidava o pai, a mãe e as irmãs, quando se aproximaram de sua cama de manhã, a juntarem o reconhecimento deles ao seu³⁹.

Diderot propõe nessa linda passagem uma variação de um trecho do já citado verbete “Gozo” da *Enciclopédia*:

Um indivíduo se apresenta diante de outro da mesma espécie e de sexo diferente, o sentimento de toda outra carência é suspenso: o coração palpita; os membros tremem; imagens voluptuosas erram no cérebro; torrentes de espíritos correm pelos nervos, irritando-os, e vêm se reunir na sede de um novo sentido, que se declara e atormenta. A vista se embaraça, nasce o delírio: a razão, escrava do instinto, se restringe a servi-lo, e a natureza é satisfeita⁴⁰.

Diderot escreve “a razão escrava do instinto” como que para corrigir a desmesura daqueles que querem tudo submeter à consideração de utilidade. Esta é, por certo, fundamental, mas com ela estamos longe de entender a complexidade dessa experiência “delirante”. O prazer individual se torna inseparável da virtude pública. E, se é verdade, como afirma Michel Delon, que, no *Suplemento*, “a libertinagem é um desvio em relação à regra, como se toda lei secretasse sua transgressão, e um prazer proibido”⁴¹, interessa igualmente pensá-la como norma, em uma utopia projetada a partir da inversão dos valores europeus. O libertino parisiense aparece nesse Tahiti fabuloso como o homem de virtude pública. Sabemos que essa teleologia que o governa a partir de dentro é bifronte, e ficamos em dúvida, sem que o filósofo nos auxilie, se é a natureza que gera a ilusão do gozo ou se não é o gozo que engendra a ficção da natureza. Em todo caso, é o suficiente para que o virtuoso libertino oponha, à partilha do desprazer, um *cálculo do prazer*.

39 Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, parte 3, op. cit., p. 52. Tradução inédita.

40 Diderot, “Jouissance”, op. cit., p. 889. Leo Spitzer analisa o estilo de Diderot pelo prisma dessa teoria do prazer sensível; ver Spitzer, L. *The Style of Diderot*. In: *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. 2ª ed. Princeton: University Press, 1967.

41 Delon, M. *Présentation*. In: Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*, op. cit., p. 19.

4. Autonomia e Natureza

A delimitação do espaço de autonomia do gozo fisiológico, tomado em epítome no gozo sexual, é o primeiro movimento de uma manobra mais ampla, destinada a redefinir o escopo da economia política a partir de uma moral materialista. Diderot não pretende, é claro, se dedicar à economia enquanto tal. Mas entende que a filosofia deve resguardar os direitos da fisiologia, para que a apologia do trabalho extenuante não se imponha ao corpo, senão como uma nova religião, ao menos como uma metafísica. Contrapõe assim, à ideia de trabalho dos economistas, como esforço penoso, a de uma atividade híbrida, a um só tempo manual e intelectual. O modelo é fornecido pelo intérprete da natureza⁴², que no escrito homônimo de 1754, é movido por curiosidade e interesse a aprimorar o cultivo da terra e a extração mineral. O modelo da agricultura é fornecido pelos poetas romanos; o da mineração é problemático, pois é uma atividade brutal, que põe em risco a vida. Não existe solução fácil: o trabalho não é uma atividade bucólica, mas nem por isso precisa ser puramente mecânica. A ideia de zelo do corpo serve aqui como referência negativa, que impõe um limite ao que não é aceitável. Mas não é forte o suficiente para positivar novos modos de relação. Estes terão de surgir no bojo da própria atividade laboral. Daí o interesse do filósofo pelas “artes e ofícios”, e a elaboração de uma filosofia destes, em um dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia*: “Arte”, o primeiro a ser publicado, em fascículo à parte⁴³.

Essa reflexão crítica sobre a ideia de trabalho inclui é claro a rejeição completa da ideia de trabalho escravo, sem nenhuma consideração prévia a respeito de sua eventual “utilidade”. Diante de um fenômeno definidor de sua época, Diderot, o contrário dos economistas, não hesita. Além de numerosos verbetes da *Enciclopédia*, com destaque para “Tráfico negreiro”⁴⁴, marca posição na *História das duas Índias*:

A realização dos objetivos do comércio e a existência dos meios necessários para tanto pressupõem a coordenação do desejo e da liberdade de todos os povos de realizar as trocas que convenham à sua mútua satisfação.

42 Acompanho aqui as análises de Deleule, D., op. cit., cap. 4.

43 Diderot, “Art”, v. 1, 1751, p. 713. In: D’Alembert, J. *Discours préliminaire de l’Encyclopédie et articles*. Ed. Martine Groult. Paris: Champion Classiques, 2011.

44 Jaucourt, L. “Traite des nègres”, v. 16, 1765, p. 532. São textos que contrariam uma interpretação como a de Buck-Morss, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.

*Desejo de gozar, liberdade de gozar, tais são as únicas molas de atividade, os únicos princípios de sociabilidade entre os homens*⁴⁵.

Condicionada pelo direito ao gozo, a liberdade de comércio, que promove a satisfação das carências e desejos humanos, *não inclui* nem o tráfico de escravos nem o regime de trabalho escravocrata. Por este critério, a escravidão é uma instituição contrária à natureza, e “onde quer que as leis da Natureza e as da política entrem em contradição, deve-se esperar por revoluções”⁴⁶.

Mas que não se espere de nosso autor um programa revolucionário. Em vez disso, ele nos oferece um horizonte especulativo no qual a ideia de gozo como prazer sensível que define a própria vida – reencontramos a máxima de Condillac –, opera, ao mesmo tempo, como conceito limitador de um desprazer antinatural que, na sociedade mercantil, ameaça se impor ir-restritamente. É um modo inteligente de positivar a ideia de Natureza, sem vestígio metafísico ou ontológico, como signo de uma condição – digamos, já com Nietzsche, de *saúde*.

Referências

- D'Alembert, J. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie et articles*. Ed. Martine Groult. Paris : Champion Classiques, 2011.
- Bougainville, *Voyage au tour du monde*. Ed. Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.
- Buck-Morss, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1, 2017.
- Cahiers du Cinéma. Número 177, abril de 1966.
- Châtelet, E. *Discours sur le bonheur*. Ed. Lidia Breda. Paris: Rivages, 2014.
- Condillac, *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984.
- Coutinho, M. Um ramo francês nos primórdios da economia política, in: *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993.

45 Diderot, D. *Histoire des deux Indes*, III, 97-98, citado por Duchet, M. *Diderot et l'Histoire des deux Indes, ou L'Écriture fragmentaire*. Paris: A. G. Nizet, 1978, p. 166. Destacamos uma passagem dentre numerosas outras.

46 Duchet, M., Id., p. 167.

- Curran, A. *Diderot and the Art of thinking freely*. Nova York: Other Press, 2019.
- Deleule, D. *Généalogie du modèle domestique en politique*. Paris: UPPR, 2018.
- Delon, M. Présentation, in: Diderot, D. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Folio, 2002.
- Diderot, D. “Ceci n’est pas un conte”, in: *Supplément au Voyage de Bougainville et autres contes*. Paris: Librio, 2014.
- _____. *Le rêve de d’Alembert*. Ed. Colas Duflo. Paris: GF/Flammarion, 2002.
- _____. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Folio, 2002.
- Diderot, D.; d’Alembert, J. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.
- Duchet, M. *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*. 2^e édition. Paris: Albin Michel, 1995.
- Duchet, M. *Diderot et l’Histoire des deux Indes, ou L’Écriture fragmentaire*. Paris: A. G. Nizet, 1978.
- Gourbin, G. *La politique expérimentale de Diderot*. Paris: Garnier, 2022, p. 470.
- La Mettrie, J. O. *L’art de jouir*. Paris: Joseph K., 2011.
- Lacan, J. *L’Éthique de la psychanalyse. Séminaire 7*. Paris: Seuil, 1986.
- Larrère, C. *L’Invention de l’économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.
- Larrère, C. em “Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë”, in: Pétré-Grenouilleau, O. *Abolir l’esclavage. Un réformisme à l’épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*. Rennes: Presses Universitaires, 2008.
- Leibniz, G. W. « Monadologie »; in: *Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*. Ed. Frémont, C.. Paris: GF/Flammarion, 1996.
- Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Lotterrie, F. Présentation, in: Diderot, *La religieuse*. Paris: GF/Flammarion, 2019.
- Markovits, F. *L’Ordre des échanges. Philosophie de l’économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*. Paris: PUF, 1986.
- Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Ederle et. al. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Monzani, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995, cap. 5.
- Moraes, E. R. *Sade. A felicidade libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- Quesnay, F. « Le droit naturel », in: *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édités par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005.
- _____. « Oeconomie animale », in: *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édités par Théré, C. Charles, L. et Perrot, J.-C. 2 vols. Paris: INED, 2005.

- Rancière, J. *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.
- Rousseau, J.-J. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Paris: Flammarion GF, 1967.
- Smith, A. *The Wealth of Nations*, livro 5. Ed. Andrew Skinner. Londres: Penguin, 1982.
- Spitzer, L. "The Style of Diderot", in: *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. 2ª ed. Princeton: University Press, 1967.
- Vigarello, G. *O sentimento de si. história da percepção do corpo*. trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016.

O papel da ficção na biologia de Descartes a Kant

The role of fiction in biology from Descartes to Kant

Resumo

Trata-se de mostrar brevemente como se dá, no plano das ciências da vida, a passagem do mecanicismo racionalista do século XVII (centrado nas ideias de Descartes) para o empirismo do século XVIII (baseado no paradigma newtoniano), o qual, ao pretender livrar essas ciências da “fábula” cartesiana, acaba elaborando suas próprias “ficções”. Se, por um lado, o mecanicismo racionalista parece fracassar no esforço de deduzir as formas orgânicas a partir de princípios e modelos a priori, por outro, o empirismo conduz, nesse contexto, às teorias mais improváveis supostamente baseadas na observação dos fenômenos. Por fim, na transição do século XVIII para o XIX, Kant afirma que a biologia não pode escapar das “ficções”, mas seu uso terá de ser legitimado pela crítica.

Palavras-chave: biologia; Descartes; Kant; ficção.

* Universidade de São Paulo (USP). isabel.fragelli@usp.br

Abstract

This paper briefly shows how, in biology, there was a shift from the rationalist mechanicism of the 17th century (centered on the ideas of Descartes) to the empiricism of the 18th century (based on the Newtonian paradigm), which, in attempting to free this science from the Cartesian “fable,” ended up creating its own “fictions.” If, on the one hand, rationalist mechanism seems to fail in its effort to deduce organic forms from a priori principles and models, on the other hand, empiricism leads, in this context, to the most improbable theories supposedly based on the observation of phenomena. At the turn of the 18th to the 19th century, Kant states that biology cannot escape “fictions”, but their use must be legitimized by the critique.

Keywords: biology; Descartes; Kant; fiction.

Na passagem do século XVII para o século XVIII, ocorre uma mudança de paradigma nas ciências naturais: aos poucos, a física experimental de Newton conquista as mentes europeias, sobrepondo-se à forte hegemonia da ciência mecanicista inspirada em Descartes. Essa mudança alia dois movimentos complementares: por um lado, uma forte desconfiança em relação aos métodos e princípios da ciência cartesiana, que se pretendia dedutiva e *a priori*, julgando legítimas explicações racionais fundadas em analogias “indiretas” que, muitas vezes, não eram (ou não podiam ser) demonstradas empiricamente. Com efeito, são diversas as passagens em que Descartes reconhece ser incapaz de observar um fenômeno e, no entanto, julgar ainda assim não apenas plausível, mas certa e evidente a sua explicação a partir de alguma analogia formulada como uma hipótese *a priori*. Por outro lado, há o fato de que a ciência newtoniana foi capaz de associar uma metodologia experimental e indutiva aos princípios do mecanicismo, de modo que a observação dos eventos naturais deveria conduzir à descoberta das leis matemáticas que os regulam, mas não necessariamente de suas causas. Assim, grande parte dos naturalistas que se formavam no século das Luzes, na mesma medida em que rejeitavam as soluções precárias (ou ao menos pouco convincentes) da “biologia” cartesiana, tratavam de aplicar os princípios newtonianos à

investigação da natureza viva. Basear-se na experiência tornou-se, nas palavras de A. Pichot, o “leitmotiv” da época, de modo que, à maneira de Newton, muitos almejavam também descobrir dessa forma as leis específicas que regulam os fenômenos da natureza viva:

Um segundo fator de complexidade para a biologia dessa época é justamente a influência de Newton. A filosofia empirista inglesa entrou na moda na esteira de sua física (contra o “romance filosófico” cartesiano). A necessidade de referir-se à experiência se torna um leitmotiv entre os biólogos e os médicos (muito antes de Claude Bernard), o que contribuiu notavelmente para distanciá-los do cartesianismo¹.

Mas, antes de considerarmos as implicações dessa via tomada pelos naturalistas, devemos compreender em que consiste, ou como se constrói essa “fábula” cartesiana no que se refere particularmente à ciência dos seres vivos. Muito além de um mero recurso retórico, pode-se dizer que a “ficção” hipotética apresenta-se, aqui, como um verdadeiro princípio metodológico para a investigação de fenômenos que, de uma maneira ou de outra, escapam a toda experimentação.

O mecanicismo de Descartes caracteriza-se notoriamente pelo fato de excluir da ciência natural o recurso às causas finais e às explicações baseadas em princípios “ocultos”, ou imateriais (tais como a noção de “forma substancial”, o conceito de “força” etc.). Em seu tratado de física intitulado *O Mundo, ou Tratado da luz*, ele afirma que “todas as formas dos corpos inanimados podem ser explicadas sem que seja necessário supor, para tal efeito, nenhuma outra coisa em sua matéria além do movimento, do tamanho, da figura e da disposição das suas partes”². Ora, no ensaio *O Homem*, concebido como uma continuação de *O Mundo*, vemos que o autor trata do funcionamento do corpo vivo (tomando como base o corpo humano) exatamente da mesma maneira, a saber: supondo não haver qualquer distinção entre a matéria viva e a matéria inanimada, a *forma* do corpo vivo deverá ser inteiramente explicável a partir de sua mera disposição material e do movimento de suas partes. É com o objetivo de ilustrá-lo que o autor apresenta, nesse ensaio, sua famosa analogia entre o corpo e a máquina:

1 Pichot, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993, p. 391.

2 Descartes, R. *O mundo, ou Tratado da luz*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 61. [AT XI 26].

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos³.

É verdade que, neste ensaio, Descartes apresenta apenas a explicação do funcionamento de um corpo já criado e formado. Sua intenção era a de completá-la (e, com isso, completar também o conjunto de sua ciência física, ou de todo o “mundo”) com um estudo acerca da *geração* dos seres vivos, que revelasse ser ela também fundada nesses mesmos princípios mecânicos. Esse estudo é parcialmente apresentado em um ensaio que permaneceu inacabado, intitulado *Descrição do corpo humano* (1648), no qual Descartes nos diz que:

Se conhecêssemos todas as partes da semente de alguma espécie de animal, como por exemplo o ser humano, poderíamos deduzir apenas disso, a partir de razões inteiramente matemáticas e certas, toda a figura e a conformação de cada um de seus membros; assim como, reciprocamente, conhecendo-se diversas particularidades dessa conformação, poder-se-ia deduzir a semente⁴.

A ambição da teoria mecanicista é a de provar que é possível expor, numa série de causas eficientes regulada por princípios matemáticos certos e evidentes, até mesmo um fenômeno extremamente complexo e aparentemente misterioso como é o fenômeno da geração orgânica. Se Descartes tivesse razão, então a *forma* dos corpos vivos (isto é, a elaborada disposição de seus órgãos e a articulação interna entre eles) seria perfeitamente dedutível a partir do mero arranjo da matéria estabelecido desde o momento da fecundação. Afirmaríamos uma continuidade entre o não-vivo e o vivo, e não uma ruptura na passagem de uma coisa à outra. E, uma vez decifrada essa série causal, a dedução inversa (isto é, a dedução da semente a partir da forma do corpo) também seria perfeitamente possível *a priori*.

3 Descartes, R. *O homem*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 251. [AT XI 120].

4 Descartes, R. *Description du corps humain*. In: AT XI 277.

Ora, o problema dessa teoria, que não passou despercebido por diversos naturalistas contemporâneos a Descartes, reside no fato de as partes de um corpo vivo serem órgãos que exercem, cada um, no interior do todo, uma determinada *função*. Por conseguinte, afirmar que a *forma* desse corpo (seu arranjo, ou composição) depende exclusivamente de processos mecânicos é afirmar que as *funções* nele exercidas não são nada além de meros “efeitos” das estruturas físicas, ou materiais do organismo.

Um bom exemplo de como isso é efetivamente concebido no interior de uma teoria mecanicista encontra-se na obra de William Harvey, médico e naturalista britânico contemporâneo de Descartes, responsável por descobrir a circulação do sangue⁵. A partir de seus experimentos e investigações, ele observou que a circulação é um sistema fechado, no qual o coração opera tal como uma “bomba” capaz de enviar o sangue continuamente para todas as veias e artérias. A obra em que ele apresenta sua descoberta, intitulada *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais* (1628), é, como se nota a partir do próprio título, um estudo de anatomia. Como era comum nos ensaios médicos da época, ela apresenta não apenas descrições detalhadas das partes do organismo que compõem o sistema circulatório, como também diversos debates com as teorias da tradição - e, em particular, com a tradição de Galeno, para quem o curso do sangue no organismo era, por assim dizer, aberto: afirmava-se que ele era produzido pelo fígado e, ao alcançar aos pulmões, “vaporizava-se”, de modo a ser eliminado por meio da respiração. As veias pulmonares levavam ar ao ventrículo esquerdo, onde o sangue oriundo do ventrículo direito, ao misturar-se com aquele ar, mudava de cor (disso se seguiria a diferença entre o sangue arterial e o sangue venoso). Dessa forma, os ventrículos esquerdo e direito do coração, embora semelhantes do ponto de vista de sua forma, possuiriam funções distintas, a saber: o esquerdo conteria os chamados “espíritos” (ou o “ar”, também chamado aqui de *pneuma vital*) que compõem o sangue arterial enviado para o corpo; e o direito conteria o sangue, que chegava do corpo e era produzido pelo fígado. Opondo-se a essa teoria, Harvey defende que os dois ventrículos, pelo fato de serem inteiramente semelhantes do ponto de vista anatômico, não poderiam possuir funções distintas. Ele escreve:

Uma vez que o tamanho, a forma, a posição e todo o resto são quase iguais tanto no ventrículo direito quanto no ventrículo esquerdo, como se pode

5 Ver, a esse respeito, Andrault, R. *La raison des corps*. Paris: Vrin, 2016.

sustentar que o direito é feito para permitir a entrada e saída do sangue e o esquerdo para permitir a entrada e saída dos espíritos? É impossível que um mesmo arranjo possa ser igualmente capaz de impedir o movimento do sangue e o movimento dos espíritos⁶.

Como fica claro, Harvey pretendia ter deduzido, *a partir da compreensão da estrutura e da composição do coração e de suas partes* (logo, da forma do órgão), o fato de que os dois ventrículos possuem a mesma função, qual seja: a de bombear o sangue (e não o ar) para outras regiões do corpo. O ensaio sugere, assim, que o conhecimento da anatomia de um ou mais órgãos (no caso, o coração, as partes que o compõem, as veias e as artérias) estaria na origem da descoberta de uma *função* orgânica (a da circulação do sangue).

Na teoria de Descartes, encontramos essa mesma “ordem das razões”: toda e qualquer função orgânica deve poder ser inferida a partir da disposição anatômica das estruturas, sendo dela uma mera consequência. Em uma famosa passagem do ensaio *O Homem*, ele escreve:

Desejo que vós considereis que todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou de um outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas⁷.

O que é notável, e certamente problemático para os objetivos de toda teoria mecanicista, é o uso constante (e que se revela quase sempre necessário) de analogias técnicas para explicar esses fenômenos. Segundo Canguilhem, esse uso significa que o mecanicismo não é (ou ao menos até hoje não foi) capaz de concluir sua promessa - a saber, a de reconstruir a série de causas eficientes que conduzem à formação do corpo organizado - e, como consequência dessa incapacidade, traz de volta à ciência natural (ao menos no que diz respeito à ciência da vida), como que “pela porta dos fundos”, a causalidade final necessariamente embutida na produtividade técnica. Em uma máquina, afinal, as funções de cada uma de suas partes são sempre concebidas de antemão no *projeto* da máquina, e são elas, na verdade, que justificam a forma de cada órgão, bem como do conjunto do organismo.

6 Harvey, W. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013, p. 171.

7 Descartes, R. *O homem*, op. cit., p. 415 [AT XI 202].

Comentando essa leitura de Canguilhem, R. Andrault observa que o que está em jogo, aqui, é um conflito entre a “ordem da natureza” e a “ordem dos conhecimentos”. A rigor, o mecanicismo propõe que se, na ordem natural, as funções decorrem das formas, então, na ordem dos conhecimentos, a compreensão fisiológica das funções deveria deduzir-se com evidência da observação anatômica (em outras palavras: deveria ser possível uma dedução anatômica das funções orgânicas). Ora, se essa dedução fosse possível, a analogia técnica seria absolutamente prescindível. Mas, na verdade, o que o fato de os defensores do mecanicismo recorrerem constantemente a essas analogias revela é justamente a impossibilidade dessa dedução. E, no momento em que o fazem, a “ordem dos conhecimentos” inverte-se: é a estrutura anatômica do organismo que será deduzida a partir de suas funções, as quais, tal como em qualquer máquina, teriam sido planejadas de antemão para os fins desta. No caso de Harvey, o fato de ele afirmar que o coração funciona como uma “bomba”, que seus ventrículos são como “cisternas, ou depósitos” e suas válvulas operam como as “portas das eclusas”, nos mostra que, na verdade, é o modelo técnico que orienta sua investigação e fundamenta sua descoberta da circulação e da função do coração. Esse modelo existe previamente (ou *a priori*) na mente do naturalista, e é por ele projetado na experiência desses objetos, tornando *representável* a circulação do sangue como uma função exercida no conjunto do corpo do animal.

Em Descartes, para além da analogia geral do corpo-máquina, encontramos também analogias localizadas, empregadas nas explicações de funções particulares. Vejamos, por exemplo, o modo como ele descreve a função da digestão no ensaio *O Homem*:

Sabei que a agitação que as pequenas partes desses alimentos adquirem ao se aquecer, junto àquela agitação do estômago e dos intestinos que contêm essas pequenas partes, e à disposição dos pequenos filetes que compõem os intestinos, faz que, à medida que elas são digeridas, desçam pouco a pouco pelo conduto por onde as volumosas dentre elas devem sair, e que, entretanto, as mais sutis e mais agitadas encontrem aqui e ali uma infinidade de pequenas cavidades, por onde elas escoam nas ramificações de uma grande veia que as leva para o fígado e em outras que as levam para outros lugares, sem que haja nada além da pequenez dessas cavidades que as separa das mais volumosas; assim como quando se agita a farinha numa peneira, a mais pura se esvai completamente, e só a pequenez das cavidades por onde ela passa impede que o farelo a siga⁸.

8 Descartes, R. *O homem*, op. cit., p. 253 [AT XI 121].

De um modo geral, a investigação de Descartes supõe uma hipótese formulada *a priori*, segundo a qual determinados fenômenos da natureza viva seriam análogos a processos que ocorrem nas máquinas ou no uso de determinados instrumentos técnicos (como é o caso na passagem acima). Sendo assim, é natural supormos que essa teoria dedutiva se realizaria no momento em que essa hipótese fosse verificada e comprovada por meio da experiência. Descartes, de fato, reconhece que, em determinados momentos, as experiências que realizou não foram suficientes⁹ para demonstrar as hipóteses apresentadas. No ensaio *Descrição do corpo humano*, ele afirma “não ter ainda podido realizar experiências suficientes para verificar todas as ideias que teve”¹⁰ acerca do modo como se nutrem todas as partes do organismo, uma vez que, para tanto, seria preciso compreender como essas partes se produzem a partir da semente. Todavia, embora reconheça a importância para a ciência biológica dessa verificação *a posteriori* dos conhecimentos obtidos por dedução, a impossibilidade de empreendê-la não o impede de conferir validade demonstrativa àquelas hipóteses *a priori* fundadas nas analogias técnicas (que, evidentemente, antes de sua verificação empírica, não passam de conhecimentos meramente plausíveis). Nos *Princípios da filosofia*, isso o leva a afirmar, sem hesitação, ser possível “alcançar o conhecimento das formas, tamanhos e movimentos dos corpos insensíveis” (isto é, “imperceptíveis” aos nossos sentidos) por meio de uma analogia com os mesmos princípios que explicam os fenômenos dos corpos “sensíveis”, ou “perceptíveis” (como são, aliás, todas as máquinas feitas pelos homens). Assim lemos no §203 da Parte IV desta obra:

Examinei as principais diferenças entre as formas, tamanhos e movimentos dos diversos corpos, tornadas insensíveis devido à pequenez destes, e quais efeitos sensíveis são produzidos pelos diversos modos como se combinam; e, depois, quando deparei com semelhantes efeitos nos corpos percebidos pelos sentidos, pensei que só poderiam ter sido produzidos assim. Finalmente, acreditei que foi infalivelmente assim quando me pareceu ser impossível encontrar em toda a natureza outra causa capaz de os produzir. Para isto, servi-me do exemplo de muitos corpos formados artificialmente pelos homens; pois não vejo, efetivamente, qualquer diferença entre as máquinas feitas pelos artesãos e os diversos corpos formados exclusivamente pela

9 Convém lembrar que o microscópio era uma ferramenta recém-inventada e seu uso era ainda incipiente.

10 Descartes, R. *Description du corps humain*, op. cit., AT XI 252.

*natureza, a não ser que os efeitos das máquinas dependem apenas do agenciamento de certos tubos, molas ou outros instrumentos, os quais são proporcionais às mãos daqueles que os fabricam, e, sendo sempre tão grandes as suas formas e movimentos, podem sempre ser percebidos; ao passo que os tubos ou molas que causam os efeitos nos corpos naturais são normalmente demasiado pequenos para que possam ser percebidos pelos sentidos*¹¹.

Chama atenção que Descartes sugira ter deixado inconcluso o ensaio *Descrição do corpo humano* pelo fato de lhe faltarem experiências sobre o fenômeno da geração. Ao mesmo tempo, diversas descrições e explicações de processos fisiológicos nele presentes baseiam-se em analogias desse tipo, o que nos leva a afirmar que a “fábula do mundo” cartesiana encontra aí ao menos um esboço daquele seu último capítulo. Afinal, diz ele ainda nos *Princípios*, “parece-me uma ofensa ao entendimento humano não pretendermos ir para além dos olhos”, sendo, de fato, “muito útil para a vida conhecer causas imaginadas como se conhecêssemos as verdadeiras”¹². Por conseguinte, mesmo quando a verificação empírica das hipóteses *a priori* não é possível em uma ciência (como ocorre nas ciências da vida), esse tipo de “ficção” será um recurso útil e legítimo.

Considerando-se o que vimos até aqui, não é surpreendente que, no século XVIII, pouco convencidos da “fábula” cartesiana (a fábula de um mundo imaginado e construído *a priori*), os naturalistas procurassem fundar o conhecimento dos fenômenos vitais na experiência e na indução. Mas a questão que agora se coloca é: até que ponto é possível avançar nesses conhecimentos dessa maneira, partindo da observação dos dados empíricos e sem recorrer a princípios *a priori*? De um modo geral, como diz ainda Pichot, é possível afirmar que as investigações biológicas desse período produzem um grande número de conhecimentos empíricos ou experimentais cujo resultado é uma multiplicidade de teorias muito singulares e dispersas, as quais não se reúnem sob qualquer modelo teórico geral que lhes sirva como um paradigma seguro: “No século XVIII”, diz o autor,

a ausência de toda teoria geral (visto que o paradigma cartesiano não consegue substituir os de Aristóteles ou Galeno, agora inoperantes) favoriza

11 Descartes, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 274, 275 (Pte. IV, §203, tradução ligeiramente modificada) [AT IX 321, 322].

12 Idem, ibidem, p. 272, 275 [AT IX 321, 322].

a multiplicação das mais diversas concepções, entre as quais algumas são, no mínimo, “turvas” (e, todavia, não menos amparadas na observação e/ou na experiência)¹³.

Embora seja evidente que essa reação ao cartesianismo possua forte inspiração newtoniana, a biologia não encontra aqui o seu próprio Newton. Assim, A. von Haller, naturalista responsável por elaborar uma importante teoria e respeito da irritabilidade das fibras musculares, reconhece que a intenção de partir da observação dos fenômenos para buscar suas leis, embora seja pertinente na investigação dos objetos inanimados (como demonstra a física newtoniana), não parece ter o mesmo sucesso na investigação da natureza viva. Em seus *Elementos de fisiologia* (1757), ele escreve:

Na máquina animal, muitas coisas são demasiado estranhas às leis mecânicas comuns; pequenas causas provocam grandes movimentos; a velocidade dos humores diminui apenas um pouco devido a causas que, de acordo com as leis admitidas, deveriam dissolvê-los; movimentos insinuam-se devido a causas profundamente desconhecidas; fibras débeis produzem movimentos violentos; fibras são encurtadas, ultrapassando todo cálculo, e coisas afins¹⁴.

No que diz respeito à geração dos seres vivos, são duas as principais correntes teóricas que se formam nessa época: a da pré-formação (conhecida também como teoria dos germes embutidos) e a da epigênese (em geral associada às teses vitalistas). Cada uma delas possui versões particulares formuladas pelos naturalistas. A primeira defende que Deus teria dado origem a todos os seres vivos que existiram, existem e existirão no futuro no ato da Criação do mundo, e que eles se encontrariam já inteiramente pré-formados e “embutidos” nos órgãos sexuais de seus progenitores, remontando ao primeiro casal existente de cada espécie (como se fossem as “bonecas russas” embutidas umas nas outras). Essa teoria divide-se em duas: a tese *ovista*, segundo a qual os tais germes embutidos residem no *óvulo* (na estrutura reprodutiva feminina), e a tese *animalculista*, segundo a qual eles residem no *espermatozoide* (na estrutura reprodutiva masculina).

13 Pichot, A., op. cit., p. 392.

14 Haller, A. *Elementa physiologiae corporis humani*. Lausanne: Sumptibus M. M. Bousquet et Sociorum, 1757, p. V e VI.

Concebida primeiramente por Malebranche e defendida por Leibniz, a pré-formação encantou os naturalistas da primeira metade do século XVIII pelo fato de conciliar as exigências da religião (sobretudo a ideia de que Deus é o único Criador, e que a natureza não é, por si mesma, capaz de criar formas orgânicas) com a teoria mecanicista. Como explica a autora Clara Pinto-Correia:

Foi o potencial oferecido pela pré-formação para um entendimento mecânico da alma e do espírito e, portanto, do relacionamento de Deus com o mundo mecânico, que na realidade entusiasmou os filósofos que criaram e formularam o conceito de vidas infinitamente encaixotadas¹⁵.

Por meio dela, pretendia-se responder à teoria da geração de Descartes, que, como vimos, afirmava que o processo de formação do organismo deveria ocorrer de modo gradual (como uma *epigênese*, portanto) e, ao mesmo tempo, ser inteiramente redutível ao mecanicismo. Ao fazer do Criador o único responsável pela geração, a pré-formação garante, por um lado, que as funções orgânicas não sejam vistas como mero efeito mecânico da forma (ou das estruturas materiais) do organismo, mas, ao contrário, como sendo aquilo que a determina¹⁶; por outro lado, os processos propriamente naturais poderiam ser ainda redutíveis ao mecanicismo, uma vez que o desenvolvimento do organismo já criado e formado não passaria de um mero crescimento das partes, evitando-se, assim, atribuir à natureza qualquer capacidade de gerar, por si mesma, novas formas.

No interior desse contexto, muitos pretendiam ter chegado a essa teoria com base na própria observação dos fenômenos. Um belo exemplo disso encontramos nos estudos do naturalista (e desenhista) holandês Nicolaas Hartsoeker, considerado o responsável pela descoberta dos espermatozoides a partir de análises realizadas com o uso do microscópio. Ao observar esses pequenos “animaizinhos” movendo-se no esperma humano, julgou ter visto ainda, dentro de cada um deles, “embutido” e todo encolhido, um ser perfeitamente pré-formado (um minúsculo ser humano!), o qual, após a fecundação, haveria apenas de crescer em tamanho. Tal observação rendeu-lhe alguns dos mais belos e curiosos desenhos que a história natural já produziu.

15 Pinto-Correia, C. *O ovário de Eva. A origem da vida*. Rio de Janeiro: Campus, 1999, p. 49.

16 Nesse sentido, ela afirma o modelo “técnico”, segundo o qual o arranjo do organismo em todas as suas partes é uma consequência do *projeto* do corpo-máquina concebido por Deus. A analogia cartesiana do homem-máquina opera com esse modelo; porém, a intenção de explicar o processo de geração por meio de uma epigênese mecanicista o contradiz.

A teoria da epigênese, por sua vez, defende a ideia de que o corpo vivo não existe pré-formado em lugar algum, mas forma-se gradualmente ao longo do tempo. Essa teoria, que decerto nos parece menos “fantasiosa” que a pré-formação (inclusive por explicar de modo mais plausível fenômenos como a geração de seres híbridos e as deformações orgânicas), responsabilizava a própria natureza pela geração orgânica, o lhe custou inúmeras acusações de ateísmo. A fim de explicar como esse processo poderia ocorrer, muitos supuseram a existências de determinadas “forças” ou “impulsos” que seriam capazes de organizar a matéria bruta e dar vida ao organismo. Tais elementos pertenceriam exclusivamente à natureza orgânica e atuariam de maneira *sui generis*, segundo leis desconhecidas. Para mencionar alguns exemplos: C. F. Wolff, o primeiro a formular essa teoria de maneira mais consistente, fala em uma *vis essentialis*, uma suposta “força de nutrição”, responsável pelo exercício dessa função que, segundo ele, seria a mais fundamental para o surgimento da vida; F. Blumenbach, naturalista alemão muito admirado por Kant, fala de um “impulso de formação”, que seria o elemento responsável por conferir ao organismo a sua *forma* específica e por conservá-la ao longo de sua vida; e A. v. Haller, por sua vez, afirma que a “irritabilidade” característica das fibras musculares é uma “força” exclusiva na matéria orgânica.

Todos esses autores eram, de uma forma ou de outra, “newtonianos” e supunham que a descoberta de tais elementos teria ocorrido a partir da investigação empírica de seus objetos. Seguindo os próprios métodos de Newton, pretendiam encontrar, pela via indutiva, as *leis* matemáticas dos fenômenos relacionados à geração (a nutrição, a irritabilidade etc.). Tais leis, é claro, jamais eram encontradas, mas nem por isso eles deixavam de identificar e nomear as causas “imaginadas” que produziriam aqueles efeitos.

O caso particular de Haller talvez ilustre bem o modo como, nesse contexto, o “empirismo” muitas vezes conduzia as investigações biológicas por caminhos errantes, revelando a ausência de um modelo teórico consistente que as respaldasse. Ele, assim como muitos outros, critica abertamente as ideias de Descartes e o uso de princípio *a priori* na ciência natural, afirmando que o caminho para o conhecimento deve ser construído a partir da experimentação (da dissecação, da vivissecação, da comparação anatômica etc)¹⁷. Mas, ao debruçar-se sobre o tema da geração, foi levado a mudar de opinião três vezes: em um primeiro momento, aderiu à tese animalculista. Em seguida,

17 Roe, S. *Matter, life and generation: eighteenth century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 92.

após tomar conhecimento das descobertas de Abraham Trembley acerca dos pólipos de água doce (animais que possuem um admirável poder de regeneração orgânica), aderiu à teoria da epigênese. Por fim, após ter realizado outras análises da formação do coração em determinadas aves, voltou a defender a pré-formação, agora em sua versão ovista.

Na virada do século XVIII para o XIX, Kant percebe a dificuldade de fundamentar a ciência biológica (ou de elaborar uma *teoria* da natureza viva) com os recursos teóricos e experimentais de que dispunha a ciência moderna até então. Ele procura, assim, solucionar esse problema no interior de sua obra crítica, buscando para essa ciência um discurso que lhe fosse legítimo.

Desde a *Crítica da razão pura*, já sabemos que Kant admite o emprego de uma espécie de “ficção” no âmbito da razão teórica: trata-se do “uso regulativo das ideias da razão”, por meio do qual as essas ideias, provenientes da razão prática, são legitimamente usadas não para determinar os objetos, mas apenas para regular, ou orientar o uso dos conceitos do entendimento, responsáveis, eles sim, por essa determinação. Em uma notória passagem do Apêndice à Dialética Transcendental, o autor afirma:

As ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (focus imaginarius), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão¹⁸.

Na prática, esse uso regulativo opera por meio da expressão de um “como se” (*als ob*). Por exemplo: não é possível afirmar, com base no uso das categorias do entendimento, nem se Deus existe ou não existe, nem se o mundo tem ou não um começo (se foi criado ou se é eterno). Tais questões extrapolam o campo da experiência possível definido pela crítica. Nesse caso, sendo a ideia de Deus uma ideia que tem origem em nossa razão prática, convém fazer dela um uso regulativo, por meio do qual se fornece uma resposta, de certa forma, “fictícia” a essas questões, mas que respeitam as exigências gerais da própria razão:

18 Kant, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 534 [B 672].

*Diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral*¹⁹.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, obra em que Kant aborda o problema das ciências da vida, esse “uso regulativo” das ideias da razão será compreendido a partir das operações da faculdade de julgar reflexionante. Ao contrário do juízo determinante, por meio do qual se aplica a um caso particular uma lei fornecida *a priori* por uma faculdade legisladora (no caso, o entendimento ou a razão prática), o juízo reflexionante parte do caso particular e busca para ele uma lei, que, contudo, não pode ser fornecida por nenhuma daquelas faculdades. Por meio deste último, o particular é concebido sob um princípio que a própria faculdade de julgar fornece para si mesma, motivo pelo qual não pode servir como uma lei objetiva para aquele particular, mas apenas como um princípio para que possamos *refletir* sobre ele de acordo com alguma legalidade. Nesse sentido, somente o juízo determinante produz conhecimento dos objetos, enquanto o reflexionante possui apenas um sentido heurístico.

Esse princípio próprio da faculdade de julgar reflexionante é, como sabemos, o princípio de finalidade, e é com base nele que a *vida*, esse fenômeno extraordinário da natureza, deverá ser pensada pela razão humana. Segundo Kant, o ser vivo é um objeto natural que não pode ser inteiramente compreendido a partir das leis fornecidas pelo entendimento (em outras palavras, ele não pode ser reduzido aos princípios do mecanicismo, para o qual não há outra causalidade além da causalidade eficiente). Para a nossa razão, é absolutamente insatisfatório julgar, por exemplo, que a visão é um mero efeito da estrutura dos nossos olhos (ou seja, que uma função orgânica é um mero efeito da forma de um órgão, como pretende o mecanicismo). Quando atentamos para os detalhes da configuração de um corpo orgânico, somos naturalmente levados a pensar que nele nada existe por acaso, mas tudo obedece a um “plano” – e que, portanto, o olho é um órgão feito *para ver*. O princípio teleológico que está em jogo neste juízo estabelece que, em um organismo vivo, o *todo* não é um resultado do arranjo das partes, mas, ao contrário, é este arranjo que depende de uma ideia do todo (o “plano”), na qual já estão inscritas as funções atribuídas a cada uma das partes (isto é, a cada órgão).

19 Ibidem, p. 551 [B698, 699].

Mas, alerta-nos Kant, pensar o organismo como o efeito de uma *ideia* é pensá-lo como produto de uma *arte*, ou de uma causalidade técnica – a rigor, a única causalidade final que conhecemos em relação aos objetos materiais. Ocorre, porém, que o organismo, tal como ele se manifesta, parece ser um produto *da própria natureza*, e por isso Kant o denomina um “fim natural”, conceito pelo qual se entende que um ser natural é “causa e efeito de si mesmo”, ou “meio e fim de si mesmo”. A razão, porém, não é capaz de compreender esse tipo de causalidade, uma vez que os dois conceitos de causalidade que ela possui (a causalidade eficiente e a causalidade final) sempre supõem uma relação de diferença e exterioridade da causa em relação ao efeito²⁰. O organismo é, portanto, um objeto cuja causalidade é irredutível aos conceitos da razão (e esse é o problema que ele coloca para a crítica), o que a obriga a buscar uma forma de pensá-lo ao menos segundo uma analogia com algum desses conceitos. Ora, visto que a causalidade eficiente não basta para tanto, restará à razão recorrer à causalidade final.

O organismo será, então, concebido a partir de uma analogia com a técnica, “*como se*” fosse o produto de uma arte não da própria natureza, mas de um “artista” supremo. Kant, porém, reconhece: “Diz-se muitíssimo pouco sobre a natureza e sua capacidade nos produtos organizados, quando se chama esta última de *análogo da arte*; pois nesse caso se apresenta o artista (um ser racional) fora dela”. A analogia com a arte não pode ser constitutiva, pois ela não nos permite apreender o organismo em sua verdade, mas ela é o único recurso de que a razão dispõe para pensá-lo:

É algo inteiramente diverso se digo que a geração de certas coisas da natureza, ou mesmo da natureza como um todo, só é possível através de uma causa que é determinada ao agir por intenções, ou se digo que, devido à constituição própria de minhas faculdades de conhecimento, não posso julgar sobre a possibilidade dessas coisas e a sua geração a não ser que pense em uma causa para elas que opera por intenções, portanto em um ser que é produtivo segundo uma analogia com a causalidade de um entendimento. No primeiro caso, pretendo estabelecer algo sobre o objeto e sou obrigado a demonstrar a realidade objetiva de um conceito que assumi; no segundo, a razão determina apenas o uso de minhas faculdades de conhecimento de maneira adequada às suas propriedades e às condições essenciais tanto

20 “O conceito de uma coisa como fim da natureza é excessivo para a faculdade de julgar determinante”. Kant, I. *Crítica da faculdade de julgar*, Petrópolis: Vozes, 2016, p. 292 [AA V 396].

*de seu alcance como de seus limites. O primeiro princípio, portanto, é um princípio objetivo para a faculdade de julgar determinante; o segundo, um princípio subjetivo somente para a faculdade de julgar reflexionante, portanto uma máxima que a razão lhe prescreve*²¹.

Assim, a primeira conclusão a que chega essa investigação crítica é a de que sempre haverá, para a biologia, algo de indeterminável, e a solução para essa indeterminação não poderá ser encontrada senão em um princípio da faculdade de julgar reflexionante. A razão recorre, então, à analogia entre o ser vivo e a arte, uma “ficção” que ela tem de admitir para si como ponto de partida dessa ciência (o princípio teleológico, afirma Kant, é um “pressuposto necessário” para o naturalista). Nesse sentido, essa analogia responde heurísticamente àquilo que escapa à razão teórica (e a toda experiência), e essa resposta é legítima porque ela obedece às exigências da própria razão sem ferir os limites do conhecimento humano já traçados pela crítica.

Referências

- ANDRAULT, R. *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*. Paris: H. Champion, 2014.
- _____. *La raison des corps*. Paris: Vrin, 2016.
- BEISER, F. *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1987.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, A. *Le principe de vie chez Descartes*. Paris: Vrin, 1990.
- CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- DESCARTES, R. *Oeuvres*. Ed. de Ch. Adam e P. Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Princípios de filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- _____. *O mundo, ou o tratado da luz / O homem*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2009.
- DUCHESNEAU, F. *La physiologie des Lumières - Empirisme, modèles et théories*. Paris: Ed. Classiques Garnier, 2004.

21 Idem, ibidem, p. 293 [AA V 398].

- GASKING, E. *Investigations into generation, 1651-1828*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967.
- HALL, T. Biological analogs of newtonian paradigms. *Philosophy of Science*, vol. 35, 1968.
- HALLER, A. *Elementa physiologiae corporis humani*. Lausanne: Sumptibus M. M. Bousquet et Sociorum, 1757.
- HARVEY, W. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd 1-22 (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), 1902-.
- _____. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- PINTO-CORREIA, C. *O ovário de Eva. A origem da vida*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- ROE, S. *Matter, life and generation: eighteenth century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.

Com a graça de Winckelmann: imposturas do ideal

Within the grace of Winckelmann – impostures of the ideal

Resumo

Trata-se de reconstituir a conceptualização de Winckelmann em torno da ideia de Graça e, a partir deste termo fundamental da estética, podermos perceber uma série de colocações cruciais do autor de História da arte na antiguidade que foram muito discutidas no âmbito da estética clássica alemã.

Palavras-chave: Estética, Winckelmann, Graça

Abstract

This paper seeks to reconstruct Winckelmann's conceptualization of Grace. Based on this fundamental term in aesthetics, we can perceive a series of crucial statements by the author of History of Art in Antiquity that were widely discussed in the context of classical German aesthetics.

Keywords: Aesthetics, Winckelmann, Grace

* Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). pedrogale@ufscar.br

*a beleza canta teu engenho sob o sangue
decantando toda criação estrangulada
(Diogo Cardoso- Gênesis)*

Quando atuava como bibliotecário em Nöthnitz (um condado de Dresden), em meados dos anos 50 do século XVIII, Winckelmann escreveu um pequeno estudo sobre Xenofonte. O texto em questão se iniciava da seguinte forma: “Xenofonte escreve, segundo o juízo dos antigos, como as musas teriam falado”¹. A argumentação inicia-se aqui com a retomada de dois grandes autores da antiguidade: Xenofonte e Quintiliano. O grande orador romano em sua obra central, a *Instituição Oratória*, coloca Xenofonte como aquele pelo qual as próprias musas (*Gratiae*, em latim) falariam, nos dizeres do autor latino: “Deveríamos citar a célebre amenidade de Xenofonte, privada de esforços, mas que nenhum esforço possua em grau de podê-la atingir, a ponto de parecer que as Graças (*Gratiae*) mesmas plasmaram sua linguagem (...)”². Fundamental, essa ligação entre as graças e certa naturalidade e tolhimento de esforços não abandonará nosso autor. A união estável entre o que se dá naturalmente, que parece sem esforço, e a boa maneira de conduzir uma obra, discursiva ou plástica, é amparada pela sua relação com as Graças.

A economia e a amenidade sem esforços, esta última característica indicada por Quintiliano, podem gerar uma sorte de escrita que se alça ao patamar de inimitável. O ideal por trás desta narrativa é o de uma bela natureza que, em última análise, é indizível e que se despe de toda sorte de adereços: “As graças nuas custariam mais a serem desenhadas do que a esposa de Júpiter e todo o seu esplendor; uma pomposa vestimenta de Cagliari será mais fácil de imitar do que uma Diana se banhando de Albano”³.

Essa passagem indica que quanto mais próximo ao natural, maior a dificuldade na imitação, mas não se trata de um realismo, mas de uma figuração que ultrapassa o real. Devemos pressupor a relação com a graça como algo que, tal como a escrita de Xenofonte, se afasta do amaneiramento e do empolamento. Para Winckelmann, uma tópica cara é a de que “a natureza é mais

1 Winckelmann, J.J. *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 13 (doravante, KS).

2 Quintiliano.. *La formazione dell'oratore*. Trad. de C. M. Calcantini. Milano: Bur, 2007, X, 1, 82.

3 KS, p. 14.

difícil de ser atingida do que a arte.”⁴ Retomando a tópica clássica que distingue engenho e doutrina, natureza e arte entre outras divisas, Winckelmann se coloca de acordo com *Ars Poetica* de Horácio, segundo a qual, “Altercou-se, se vem da natureza , / ou da arte os versos bons: no meu juízo / tão pouco vale ter arte e não ter veia / Como o ter rica veia, e não ter arte”⁵. Inserindo-se na compreensão da antiguidade figurativa que se viu nascer nos séculos XVII e XVIII, Winckelmann não pôde deixar de abordar a questão da graça e da graciosidade em seus textos. Tópica recorrente desde seus primeiros escritos, podemos dizer que a questão da graça está entre uma das questões centrais do pensamento de Winckelmann. Tida como fundamento que se opõe ao excesso formal e se ligada a certa naturalidade, tradicionalmente, ela se opõe ao forçoso e ao diligente. Plínio, o velho, ao descrever os méritos de Apeles, que, nas palavras do autor romano, “sabia tolher a mão em um quadro”⁶, escreveu:

*A graça (venustas) de sua arte era inalcançável, ele viveu na mesma época de grandes pintores, mas se admiravam suas obras, mesmo depois de haver louvado todos, víamos que neles aquela particular graça que os gregos chamavam de Charis, todas as outras qualidades eles podiam possuir, mas nesta somente, nenhum outro lhe era par.*⁷

A ligação usual do gracioso é com a figura humana e, conforme o fragmento de Menandro, “O homem é gracioso, se for apenas homem”⁸, tem no âmbito do que é humano sua condição. É claro que o termo em sua historicização passou por diversas mudanças de apreensão e manifestação, temos de nos voltar ao momento em que a graça se liga ao homem, pois no que chamamos barroco, sua ligação com os movimentos naturais e adornos deve até ser pensada na sua relação com a ideia de graça que aqui se expõe, mas não é a sua principal característica. Pode-se dizer que há um caráter de oposição à Alemanha tão influenciada por Leibniz, que em sua *Monadologia* não deixou

4 Ibidem

5 Horácio, *Arte Poética*. Trad. de Cândido Lusitano. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1833, p. 181.

6 Plínio Segundo, G. *Storia Naturale*, 5v., Editado por Gian Biagio Conte, Torino: Einaudi, 1988v. V, p. 379.

7 Idem.

8 Menandro, *apud* Carchia, G e D'Angelo, P. (org.): *Dicionário de Estética*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 167-168.

de mencionar esta característica segundo a qual “a Harmonia [entre dois reinos naturais: um, das causas eficientes; outro, das finais] leva as coisas a conduzirem à Graça pelas vias naturais”⁹. A caracterização da graça ligada à Harmonia não é desprezada por Winckelmann, mas buscando, enquanto resultado nas artes, ou seja, de uma harmonia da ação e do ritmo natural, em clara oposição à movimentação extrema usual em artistas do século XVII, o pendor clássico do autor de *História da arte da antiguidade* vai trazer à tona leituras ligadas à noção de graça que se veem afastadas do triunfo da *Maniera* e do arbítrio individual nas artes

Winckelmann parece seguir na tradição acima indicada por Plínio, o velho, no momento em que deve tratar diretamente da graça, no ensaio “Sobre a graça nas obras de arte”, ele não faz coro à usual nomenclatura artística de seu tempo. Em alemão, para se falar daquilo que entendemos por graça, a terminologia usual menciona *Anmut* e ou *Gnade*¹⁰, mas o autor do ensaio lança mão do termo latinizado *Grazie*, utilizado, ao que parece pela primeira vez em língua alemã, para indicar esse aspecto das artes e sua relação com a beleza. A primeira definição nos demonstra que, mesmo que o autor se ligue à antiguidade, ele não pode se furtar de ser moderno: “A graça é o agradável racional”¹¹. Neste primeiro período do texto, já temos a indicação de um lugar intermediário entre o agradável e o que pode ser pensado racionalmente. Sua ligação com a razão é aquilo que permitiria alguma figuração e recepção comunicável da graça, ela deve ter suas raízes naquilo que une os homens em sua condição. Essa raiz racional do agrado distingue o gracioso do agradável, ela exige uma universalidade que pode ser incluída apenas pelo aparato cognitivo do homem. Não se trata de uma concordância do artifício com a natureza; da ligação daquilo que é figurado com a compreensão das concordâncias racionais da natureza e de seu estudo. Não estamos aqui em um registro da harmonia. O modo de apreender a graça, apesar de sua ligação ao modo racional de percepção, é afastada de qualquer sorte de excesso intelectual, mas ela se desdobra em acordo com a faceta racional do homem

9 LEIBNIZ: A monadologia. In: *Os pensadores*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural,, 1974, p. 72.

10 O primeiro “a graça no sentido do fascínio, do agrado, do ‘não sei o quê’ que emana de uma pessoa ou numa obra de arte” e o segundo “a graça no sentido do dom que se faz mesmo sem merecimento da pessoa que o recebe e em primeiro lugar o dom de Deus ao homem” (POMMIER, E. *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*. Paris: Gallimard, 2003, p.73.

11 KS, p. 157.

e seu pleno desenvolvimento. Não se trata de um aspecto racional de matriz metafísico-teológica, mas da razão aplicada às manifestações da graça ideal no devir do mundo sensível.

Não se trata do mero agradável, que nada tem a ver com a beleza ou com a graça, mas de algo que é “um conceito de grande extensão, pois se aplica a toda ação”¹². Essa característica de um movimento, de uma ação, é aquilo que liga a graça a toda humanidade enquanto seres atuantes. Ela é quase que um limite colocado ao que se manifesta no humano e se liga a uma sorte de decoro. Ela parece subordinar a ação a seus princípios e conduz a própria ação a uma lei de economia, evitando o excesso de acidentes das manifestações apaixonadas e rebuscadas, levando a ação a se submeter a um decoro que se mantém alheio a qualquer tipo de afetação.

Há algo de insondável no gracioso, posto que “é um presente dos céus, mas não como a beleza, porque o céu emite [em relação à graça] apenas a inclinação e a capacidade”¹³. Este céu parece atuar aqui de maneira dupla: tanto em sua faceta da ligação com o divino, como no ambiente que propicie a um povo em liberdade a manifestação plena de suas potencialidades, como podemos ver nas primeiras linhas de seu primeiro ensaio conhecido por seus pares, os *Pensamentos sobre a imitação dos gregos na pintura e na escultura*: “O bom gosto, que se alastra cada vez mais pelo mundo, começou a ser formado primeiramente sob o céu grego”.¹⁴ O céu grego (natureza) e o bom gosto (arte) propiciam o surgimento de um horizonte histórico e contingente que é reproposto como norma geral. O céu naturalmente levava a uma consideração diferente em relação ao resto do mundo: “No país que, segundo se diz, Minerva, dentre todos os países, deu aos gregos por morada graças à moderação do clima das estações do ano que ela encontrou aqui como uma terra que haveria de produzir sábias cabeças”¹⁵. Este céu haveria de cultivar suas artes de outro modo, pois “todas as invenções de povos estrangeiros confluíram na Grécia apenas como sementes primeiras, e adotaram [no solo grego] outra natureza e forma (*Gestalt*)”.¹⁶

12 Idem.

13 Idem.

14 Winckelmann, J.J. *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer Kunst*; in *Frühklassizismus – Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse*, Bibliothek der Kunstliteratur, v.2, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 13.

15 Idem.

16 Idem.

Em ambas as concepções de céu, ele permanece como algo que apresenta um horizonte, o da divindade inalcançável e o da alteridade grega. Mas há a distinção da beleza, já na relação, quer com um céu benevolente, quer com o céu como faceta do divino, o que emana deste horizonte categorial de duplo viés, o céu, é a inclinação e a capacidade da graça, mas ela exige um preparo posterior para ser figurada ou percebida. Tanto no âmbito da alteridade quanto do divino temos um lugar da beleza quando nos referimos ao céu. Este céu, descoberto como horizonte normativo histórico, no caso do céu dos gregos, é também, aqui, a manifestação do divino. Parece que Winckelmann está mesmo a jogar com essa dubiedade que mantém a beleza como algo que irradia tanto do divino, enquanto o lugar que lhe cabe, em última análise, e o que se viu como o seu simulacro no mundo do devir, ou seja, a beleza manifesta nas obras de arte dos gregos.

Neste aspecto é também crucial que se insira, já nas primeiras passagens do texto, essa diferença fundamental em relação ao belo, posto que a graça se liga mais ao humano do que ao divino, o que não é o caso da beleza. A partir dessa ligação com a dubiedade dos céus possíveis, Pommier parece indicar apenas a ligação com o céu no sentido da divindade, quando insere o autor do ensaio “Sobre a graça nas obras de arte” na tradição clássica, “francesa em particular, [o fato de que] Winckelmann continua ver na graça um dom do céu, dizendo de outra forma, um modo de falar do engenho do artista, o que constrói um grande álibi para não pressionar mais tentativas de definição”¹⁷. Não consigo ver essa ligação com a tradição suprimir a carga terminológica, no contexto das obras de nosso autor, do termo “Céu”. Não seria coerente com a formação histórica a ser apresentada no ensaio e no todo da obra de Winckelmann que esta capacidade tão característica das obras gregas, que se verá em formação na história em sua *História da arte da antiguidade*, se afastasse da história de modo completo e se formasse no mundo divino apenas e sendo transmitida em potencialidade do divino às suas manifestações sensíveis no âmbito do arbítrio individual, o que a ligaria ao engenho, apenas. Essa dualidade imposta pela dupla maneira de se entender o que vem a ser o céu na obra de Winckelmann vai se desdobrar teoreticamente e vai gerar, em textos futuros, as duas graças. Isso veremos em um momento futuro.

17 Pommier, E. *Più antichi della luna*. Bologna: Minerva Edizioni, 2000, p. 136.

A faceta insondável desta característica, aplicada a toda ação, não completa a sua prefiguração, pois esta é “formada pela educação e pela consideração podendo se tornar natureza, pois é nela que ela é criada”¹⁸. Por sua ligação com a razão ela pode ser ensinada e desenvolvida nos sujeitos, mas não como emanação dos céus, ela se insere na relação com a natureza e a ela volta. Ela não é fruto da convivência social e tem suas raízes em aspectos humanos ligados a certa naturalidade indizível, ela é manifesta naquilo que mais se aproxima do natural. Ela quase que marca a antinomia entre a sociedade e a natureza. Mas há nela algo que exige uma vivência numa sociedade livre: a sua educação. Temos de pensar que a educação, tanto do observador, quanto do artista, é um dos objetivos que permeia toda a obra de Winckelmann. Aqui esta educação se dirige a algo que se manifesta nos sentidos, mas que deve ter sua ligação com o racional. A graça exige a educação do olho e do espírito em sua naturalidade.

Em seguida, a questão se vai tornando mais clara por suas oposições: “Ela se afasta de toda coação e de toda agudeza (Witz) ensaiada”¹⁹. Nesse caminho de se tornar natureza, há uma busca pela naturalidade, que não pode ser encontrada na coerção ou na dissimulação espirituosa. Neste caso, da sagacidade ensaiada, me parece haver um ponto crucial: Winckelmann quer afastar a graça do gracejo, do elemento de sociabilidade cortês ensaiado. Ela não pode ser atingida no gestual diante do espelho, ela não deve ser buscada dessa forma. Há algo nela que se manifesta naturalmente diante de um estado que seja gracioso em sua movimentação. Ela deve ser indiferente ao outro que observa, este dom ao qual o céu nos inclina, exige uma tranquilidade verdadeira para que se tenha sucesso em suas manifestações, quer na ação humana quer na arte.

Isto não significa que haja um indicador de desleixo, um relaxamento: “mas se exige atenção e diligência para que se alcance a natureza em todas as suas ações no justo grau de leveza nas várias manifestações do talento de cada um”²⁰. Outro traço, que parece ser uma insistente indicação das adversidades do arbítrio individual, é que mesmo o talento se deve submeter a algo maior, a naturalidade, que não significa a imitação desta natureza de modo servil, mas de um estado de naturalidade de manifestações, artísticas ou não, da graça. Ela não é um dom do engenho que se eleva por sobre a diligência e o empenho, mas um aspecto do espírito diligente que consegue acompanhar

18 KS, p. 157.

19 Ibidem

20 Ibidem

as manifestações da graça na natureza. A leveza lhe é fundamental, nela nada pode se tornar excessivo e adornado, ela é quase que um correlato daquela bela natureza que Winckelmann nos apresentou em seu texto sobre Xenofonte, que não surge em sua pura nudez, mas também não se quer carregada de adornos. Essa noção de graça exige um empenho, mas não é um empenho calculado que possa ser medido em qualquer sorte de escala, a leveza da qual ela emana é uma coisa muito difícil de atingir, mesmo que pensemos nas pinturas que apresentam as próprias divindades nuas. Por se encontrar na natureza, ela deve ser buscada com um olhar diligente, a própria percepção da graça é das mais difíceis.

A graça pede uma posição do espírito, mais do que ensaio e veemência: “Ela atua na simplicidade (*Einfalt*) e na serenidade (*Stille*) e se apaga por meio de um fogo selvagem e por inclinações violentas”²¹. A própria colocação da graça em sua ligação a dois termos importantes como a simplicidade e a serenidade apresenta um estado que é fundamental à manifestação artística, ou seja, a graça exige uma atitude que “designa o estado de recolhimento e de pacificação, de abandono e fé da alma que se isola das agitações do mundo”²², ela implica calma e silêncio, opondo-se a qualquer dinâmica da agitação e do vigor das forças da ação. A graça tem a sua necessidade no sentido da ascese, ou seja, exercício do espírito que o eleva por sobre o mundo material, pois ela incide na já apontada economia das figurações e reconduz, de certo modo, “à solidão na relação com o mundo e a abertura de Deus, a graça na obra de arte (...) reconduz irresistivelmente à esfera do religioso, do qual é emanação na própria origem do pensamento grego”²³.

Uma outra característica, que também é ligada ao conceito de *Caritas*, é a sua ligação com a figura humana: “todo feito e ação humanos se tornará por meio dela aprazível e ela prevalece em um corpo belo com maior poder”²⁴. A graça tem sua imagem ligada ao humano e às suas manifestações, vale ressaltar a centralidade da graça na mediação do que é natural no substrato de humanidade em sua relação com os olhos de outros seres humanos. Na continuação deste denso primeiro parágrafo do ensaio sobre a graça parágrafo, Winckelmann vai se dirigir às manifestações da graça na história e em várias artes:

21 KS, p. 157.

22 Pommier, E. op. cit., p. 136.

23 KS, p. 157.

24 Idem.

*Xenofonte foi agraciado por ela, Tucídides, porém, nunca a procurou. Nela consistia a qualidade de Apeles e de Correggio, entre os modernos. Michelangelo nunca a alcançou, mas as obras dos antigos a atingiu em geral e ela pode ser reconhecida até nas obras mais mediócras.*²⁵

Como usual nas obras de nosso autor, o leitor é convidado a ver, e é no ver que a vamos distinguir. Ela exige, como característica ligada à esfera problemática da beleza, um espectador que se deixe conduzir pelo que é visto. Os casos aqui presentes nos deixam claro o caminho para entendermos o termo: Xenofonte, como vimos, é parte de um tipo de discurso que tem na sua leveza a sua característica mais marcada, as musas falam por suas palavras. Essa amenidade sem esforço e a relação das *Gratiae* com o seu discurso é aquilo que anuncia a qualidade artística da graça. Se tomarmos o pintor moderno em questão, Correggio²⁶, conhecido por suas formas agradáveis teremos um indicativo que apresenta a graça mais uma vez ligada a certa suavidade além de uma sensualidade natural que é característica deste pintor emiliano. Longhi, em sua controversa e breve história da arte italiana, coloca este pintor como aquele cuja pintura traz algo de “lânguido e vicioso”²⁷. Essa ligação com a sensualidade, que aqui não é ignorada, faz com que os desdobramentos acerca da obra de Correggio, no espectro classicista de Winckelmann, seja sempre de difícil compreensão. Winckelmann traça “a imagem de um Correggio pintor da graça amável, mas também capaz das mais sedutoras invenções, um pintor digno de ser emulado aos artistas gregos do belo estilo.”²⁸. No que tange à graça, essa posição dúbia do pintor será ilustrativa em mais de um momento. Presente desde a primeira linha do primeiro escrito de Winckelmann, ao lado de Rafael, este será o pintor que melhor ilustrará certos aspectos da arte ligados a certa naturalidade.

25 Idem.

26 Que em Vasari era tido como um artifice “Tenha-se por certo que ninguém melhor que ele tocou as cores, e nem com maior leveza ou com mais relevo algum artifice pintou melhor que ele, tanta era a suavidade da carne que ele fazia e a graça com que terminava seus trabalhos”. VASARI, G, *Le vite de' piu eccellenti achitetti, pittori et scultori italiani da Cimabue, insino a' tempi nostri*. Einaudi, 1986. [

27 Longhi, R. *Da Cimabue a Morandi*, Bur, 2005, p. 77.

28 Pommier, E. In: Held, H.-G. *Winckelmann und die Mythologie der Klassik: narrative Tendenzen in der Ekphrase der Kunstperiode*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, , 2009, p. 28.

A presença de Michelangelo como alguém que nunca atingiu a graça é um outro aspecto que nos faz entender a questão da graça de modo mais claro, o que já no contexto dos *pensamentos sobre a imitação dos gregos na pintura e na escultura*, podíamos notar como uma reprimenda constrangida a respeito do pintor da Capela Sistina e a reserva a ele dirigida se ligava ao aspecto heroico de suas figuras, pois, se pensarmos a graça como algo que tem sua ligação com a leveza e a fluidez das formas, Michelangelo não pode ser pensado como alguém que a tenha atingido. No caminho que Winckelmann traça em direção à beleza econômica dos gregos e sua relação com a graça, Michelangelo, apesar de ser considerado um Fídias moderno, não poderá ser poupado. No âmbito da arquitetura ele parece ter também se afastado de qualquer sorte de graciosidade: “Michelangelo, cujo fértil sentimento não pode limitar-se à economia e à imitação dos antigos, iniciou as divagações do ornato”²⁹. Essa maneira de observar a arte do pintor está ligada à tradição que coloca em Rafael o mérito de ser o maior dos pintores do que chamamos de renascimento. Tal tradição tem, entre os seus representantes mais ilustres, Lodovico Dolce, que no “*Paragon entre Rafael e Michelangelo*” já apontava para um modo excessivo de figurar do último:

*no que se refere ao nu Michelangelo é estupendo, e certamente milagroso e sobre-humano e não houve ninguém que se adiantasse a ele jamais. Mas isso acontece apenas em uma maneira somente: a de fazer um corpo nu musculoso e estudado, com escorsos e movimentos potentes que mostram todas as dificuldades da arte. Advertamos pois que Michelangelo tomou do nu a forma mais terrível e pesquisada e Rafael a mais prazenteira e graciosa.*³⁰

Esse gigantismo das ações com que o pintor toscano maravilhou o espectador e a força de suas ações não pode se relacionar com a graça. Essa busca pelo difícil e majestoso não pode encontrar abrigo sob um conceito cuja economia é uma característica fundamental, a graça se exclui de qualquer expressão que não seja econômica. No texto que estamos trabalhando aqui, esta reserva em relação a Michelangelo será melhor desenvolvida.

29 Winckelmann, J.J. *Sämtliche Werke. Einzig Vollständig Ausgabe*. 12 volumes Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1965, v.2, p.470.

30 Dolce, L. *Diálogos de la pintura*, Esteban, S. A. (org.). Madrid: Akal, 2010, p. 168.

Outra aparição notável nesta lista é a das obras d arte grega em geral, fundamento e objeto da própria noção que se pode atingir da graça, suas imagens a emanam e a demonstram num caminho que podemos chamar de alegórico, pois elas transmitem a graça, enquanto conceito, de certa feita abstrato, quase que de modo presencial. A presencialidade da graça no todo dos monumentos disponíveis da antiguidade é como que a aparência sensível de algo que, em última análise, não é figurável. É na obra dos gregos, e de alguns poucos modernos, que tal conceito poderá ser sondado, apresentado e inserido no mundo do devir: “O conhecimento e o julgamento da graça nos homens e sua imitação, em estátuas e pinturas, parecem ser diferentes, pois muito do que não é contrário à imitação seria desagradável na vida”³¹. Há essa grande diferença entre o objeto da imitação e a própria imitação, “pois esta ou agrada mais se é mais distante do que se imita, ou em sentidos não treinados e na lacuna de uma abordagem e comparação embasada das obras de arte”³².

A distância em relação ao objeto imitado é algo que trata não da realidade das coisas, mas mais de uma realidade que compete ao mundo das artes. Nesse campo da imitação, o realismo irá agradar apenas àqueles que não tem uma vivência com as obras, a realidade plasmada não é a base da beleza, mas pode ser razão do agradável. Há de se educar o espectador no sentido de lhe fornecer a base de uma observação das artes que o insira na dinâmica das suas potenciais virtudes figurativas, todas ligadas ao belo e à beleza: “aquilo que pelo esclarecimento do entendimento e por proveito da educação agrada nos modernos, será transformado em desagradável depois de um duradouro conhecimento obtido das belezas da antiguidade”³³. Essa educação se faz ainda mais necessária se compreendermos que o

*sentimento universal da verdadeira graça não é natural, mas ela pode ser adquirida, ela é uma parte do bom gosto e, como este, pode ser ensinada. (...) A própria beleza pode ser ensinada, embora ainda não se tenha uma explicação universal determinada dela.*³⁴

31 KS, p. 157

32 Idem.

33 Idem.

34 Ibidem, pp. 157-158.

A versão que temos da beleza, em Winckelmann, sempre trará esta marca da incompletude de sua explicação e determinação. A sua possibilidade conceitual é díspar em relação à força de suas manifestações, sendo a graça algo que se liga a ela de modo unívoco, o caminho da definição da graça está ligado à noção de beleza.

A graça se liga então ao motivo fundamental destes textos anteriores à *História da arte da antiguidade*, a educação do observador, uma educação que se faz na conceitualidade e na própria experiência estética imediata. A mediação proposta por Winckelmann é no sentido da ampliação da experiência individual em relação às obras de arte e da libertação, por meio de uma experiência mediada, do senso comum. O bom gosto, assim como o bom senso, deve ser adquirido na relação com as artes, e a mediação do autor se coloca no sentido de se tornar dispensável. A graça seria, neste ensaio sobre ela, o elemento mais afastado da etereidade da beleza; presente na natureza ela já tem em sua origem fixada no mundo do devir, ligada ao humano, “no ensinamento acerca das obras de arte a graça é o mais sensível dos elementos”³⁵. Ela reside na base da diferenciação das obras antigas das modernas e, desta superioridade dos antigos, ela fornece “a evidência mais compreensível”³⁶. É com a graça que se inicia o caminho que leva à observação que ultrapassa a mera sensibilidade, ela seria o ponto zero de uma escala ascendente até a beleza abstrata: “com ela deve-se começar o ensinamento que permite levar à elevada beleza abstrata”³⁷. Num caminho de superação do material, a graça se coloca como uma etapa inicial da compreensão das possibilidades imateriais da beleza. “A graça anuncia a beleza e prepara o nosso espírito a compreendê-la na mediação direta dos sentidos”³⁸.

Não se trata de eliminar a faceta material plasmada que vemos figurar-se nas obras de arte dos antigos, mas de uma educação dos sentidos em sua fusão com a sensibilidade; sentidos internos e externos, dirá Winckelmann em seu ensaio sobre a capacidade do sentimento do belo. Tal educação deve iniciar o movimento na direção da imaterialidade, da qual as obras são quase uma metáfora:

35 KS, p. 158.

36 Idem.

37 Idem.

38 Pommier, E. op. cit., p. 137.

*Na lógica do sistema de Winckelmann, a graça age tal qual um princípio de mediação na direção da beleza transcendente e sua manifestação sensível, controla a inessencialidade e trabalha no sentido de seu próprio cancelamento.*³⁹

A graça é o primeiro traço de evidência sensível primeira da beleza e se aplica a toda extensão sensível das obras de arte que figurem aquilo que de alguma forma possa ser pensado como que ligado ou participante em relação àquilo que pode ser considerado belo.

Voltando-se para o mecanismo da graça o autor começa a dar indícios técnicos de sua presença nas obras: “A graça nas obras de arte diz respeito apenas à figura humana e reside não somente naquilo que é essencial, em sua posição e seus gestos, mas também naquilo que é accidental, seus adornos e vestimentas”⁴⁰. Esse caráter sensível, marcado pela existência terrena que aproxima nossa vista daquilo que é de uma existência que se afasta do material, conecta-se à accidentalidade, ao falível e ao devir. Colocar a graça no que adorna a figura humana não a exclui do que é essencial, mas seu campo de ação se amplia até aquilo que se considera supérfluo, tornando-se a graça algo que se faz perceber até no mais baixo dos aspectos das artes figurativas.

O trajeto da graça quase que se opõe ao da beleza, ela, em sua ligação com a figura humana, tem a sua matriz ligada ao insondável e se faz dirigir à materialidade em suas manifestações mais mundanas. Essas manifestações estão ligadas ao que se coloca mais imediatamente diante de nossos olhos. A graça faz a união entre o que é visível e o que é invisível, ela é uma espécie de apresentação formal de conteúdos que não são figuráveis: “Sua característica é a peculiar relação da pessoa que atua e a ação, porque ela é como a água que é mais perfeita quanto menos gosto tem. Toda amabilidade externa em relação à graça, tal como na relação com a beleza, lhe é prejudicial.”⁴¹. Há uma exigência de concordância entre o caráter daquilo que é representado e sua representação, da ação e do agente que teria por consequência uma pureza da expressão. Essa pureza, que será a marca daquilo tudo que caracteriza a beleza, tem sua ligação com um modo de ver a beleza e tudo que se liga às suas manifestações. Essa seria uma primeira introdução do grande paradoxo que encontramos nas obras de Winckelmann: em última análise a beleza não é passível de figuração.

39 Testa, F. *Winckelmann e l'invenzione della storia dell'arte*. Bologna: Minerva Edizioni, 1999, p. 247.

40 KS, p. 158.

41 Idem.

Essa pureza, se levada a cabo, não pode se misturar à materialidade.

A acidentalidade não participa de uma graça pura, a ausência de mobilidade é que deveria levar à beleza etérea, mas há sempre a questão da expressão. A arte tem de usar dos meios materiais para se expressar. No caminho da beleza abstrata, isso se trataria de um desvio, mas um desvio necessário que torna possível a manifestação da beleza no mundo sublunar, no mundo do devir. É como se a beleza se apresentasse apenas como simulacro na contingência histórica. A beleza material seria um caminho metafórico de analogias que permite que sintamos a beleza em meio à corruptibilidade do mundo. A graça não deixa de ter, e isso será melhor delimitado quando Winckelmann dividir, em sua *História da arte da antiguidade*, a graça em dois tipos, um celeste e um material, sua ligação com aquilo que de tão insondável não seja inserido em nenhuma imagem, em nenhuma materialidade. Ela subjaz o sistema da beleza no sentido de um cancelamento do sensível, nas palavras de Fasto Testa: “a graça controla como princípio regulador e como limite ideal o inessencial da representação, a representação em si sendo considerada como acidente da beleza, e opera em sua redução, em sua anulação”⁴². A graça atua como princípio que nos leva a um caminho de metáforas e analogias, um caminho alegórico, na direção da imaterialidade material que regula a figuração artística, a caminho da própria exclusão de sua possibilidade expressiva. Esse paradoxo das figurações ao invés de paralisar a busca pela beleza lhe serve de móbil e de impulso na direção da superação da matéria por meio da materialidade plasmada que lhe serve de alegoria.

Este paradoxo obriga o autor a voltar-se à matéria. Não qualquer matéria, mas a alegoria mais perfeita da beleza abstrata: a arte grega.

*A posição e os gestos das figuras dos antigos são como as de um homem, que inspira respeito e o pode exigir mesmo quando se apresenta diante dos olhos dos homens sábios. Sua movimentação contém o necessário motivo do seu agir, como deve ocorrer com um sangue sutil e fluido unido a um espírito modesto.*⁴³

Essa necessária ligação entre caráter e figuração, já presente no modo de nosso autor observar as obras de arte desde a sua descrição do *Laocoonte* e de Niobe nos *pensamentos sobre a imitação*..., é a possibilidade de distinção entre os gregos e os modernos no âmbito deste aspecto material mais sensível que é

42 Testa, F. op. cit., p. 248.

43 KS, p. 158.

a graça. A postura é a representação necessária do caráter do figurado. Tendo em vista a economia que rege o todo da teoria figurativa de Winckelmann deve haver uma correspondência entre o homem e sua ação, entre os movimentos internos da alma e dos movimentos externos do corpo. A aparência dos movimentos externos deve revelar uma sutileza espiritual que leva ao movimento necessário por meio da indicação de toda sorte de conteúdo interno.

Depois dessa apresentação teórica da graça em suas características gerais, como de costume em textos de nosso autor, a reflexão se volta para as imagens que com sucesso ou não tentaram transmitir essa característica em suas figuras. Já no começo desta indicação acerca da graça em termos de suas posições e gestos, o autor, ao falar da postura das figuras humanas, diz que “Para os artistas modernos uma posição de repouso parece insignificante e sem espírito”⁴⁴. O *pathos* calmo e tranquilo dos antigos não é o objeto de interesse dos modernos, há neles a preocupação de transmitir uma “posição ideal”⁴⁵ e, para tal, eles se afastam da naturalidade e da natureza: “eles colocam o peso do corpo fora da perna que lhe dá sustentação e a parte superior do corpo, nos modernos, se torce em relação ao seu repouso e sua cabeça se volta como a de uma pessoa que vê um relâmpago inesperado”⁴⁶.

Essa movimentação forçada, longe da natural disposição de um espírito ligado à naturalidade, apresenta algo que não tem nenhuma ligação com a serenidade dos antigos. “Qualquer um que, como estes, graças a uma lacuna de oportunidades de ver o antigo, não é esclarecido o bastante, prefere representar um cavaleiro em uma comédia ou um jovem francês em sua peculiar afeição”⁴⁷. Há uma exigência de posicionamento que liga as figuras dos gregos com as figuras “elevadas ou heroicas e trágicas da arte”⁴⁸. Isso fornece o campo de ação para a figuração da graça, onde qualquer traço de comédia é posto de lado. Há o indicativo de uma respeitabilidade da imagem, que nos é ensinada pelos gregos. Eles se encontravam ligados a um escrupuloso bem estar que não permitia que suas imagens aparecessem com qualquer parte ociosa. Tudo participa do que é interno àquilo que se representa, num modo que a determinação do gestual da estátua é dada pela própria caracterização da mesma,

44 Idem.

45 Idem.

46 Idem.

47 KS, p. 158

48 Idem.

os limites são fornecidos pelo próprio objeto: “os antigos eram conscientes do bem estar assim gerado, tanto que é difícil encontrar em suas obras imagens com as pernas cruzadas”⁴⁹. Esse exemplo mostra que o gestual da representação deve conter-se em limites de um certo decoro, que permite a sensação de bem estar do espectador e ao mesmo tempo transmite a força de sua imagem.

Indo para os gestos, o que se detecta é também uma característica tributária da economia que comanda os critérios figurativos de Winckelmann: “no gestual das figuras antigas a alegria não irrompe em uma risada, mas mostra-se apenas no júbilo da satisfação íntima, no rosto de uma bacante igualmente vemos apenas a aurora da volúpia”⁵⁰.

Não há uma possibilidade figurativa que carregue sua característica interna na manifestação exagerada, tudo se dá numa certa serenidade, mesmo nos casos de dor e desespero: “Em aflição e em descontentamento elas são a imagem do mar cujas profundidades são serenas quando a superfície começa a se agitar, mesmo quando mostra a mais sensível das dores”⁵¹. A graça, nesses dois casos, está ligada ao refreamento dos motivos internos em sua manifestação exterior. Pommier acha que a declaração que compara a graça à água pura se coloca no sentido de anteceder a uma objeção: “mas se a graça é a forma que assume a interiorização da alegria ou da dor, das paixões ou dos instintos, não se confunde agora como uma espécie de neutralização da expressão?”⁵². A resposta está tanto na comparação com a água que “é como a água que é mais perfeita quanto menos gosto tem”⁵³, quanto na metáfora marinha. Nessa profundidade como o domínio do que é inamovível, as profundezas serenas se colocam na agitação da superfície como algo que não se oculta, a junção de um espírito sereno e uma superfície que manifesta essa serenidade, mesmo diante das maiores agitações da vida é a própria manifestação da graça: “Junção imperceptível entre alma e corpo, pura virtualidade de todas as formas, aspiração do concreto à abstração, a graça conjuga as suas contradições na imagem globalizante do mar”⁵⁴. Winckelmann retoma a imagem de seu célebre ensaio *Pensamentos sobre a imitação* ...:

49 Idem.

50 KS, p. 159.

51 Idem.

52 Pommier, E. op. cit., p. 138.

53 KS, p. 158.

54 Pommier, E. op. cit., p. 139.

*A principal característica geral das obras-primas dos gregos é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena, seja na posição ou na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem imóveis enquanto a superfície se agita, a expressão das figuras gregas mostram sempre uma alma grande e definida, mesmo diante de toda sorte de sofrimentos.*⁵⁵

Podemos notar um grau de unidade entre o que se vê manifesto na graça e a célebre característica das obras gregas elencadas: nobre simplicidade e grandeza serena. A graça seria a manifestação dessa serenidade que se torna grandiosa em sua figuração, ela seria o primeiro passo na direção desta conceitualização ligada à ética dos gregos. Perceber essa característica das figurações gregas é perceber a faceta sensível e que nos foi legada de todo o *ethos* grego. Aquilo que se mostrava no rosto e no corpo do *Laocoonte*, “uma grande e formada alma”⁵⁶, faz-se aqui uma exigência da graça “Niobe, mesmo na dor mais intensa, é como a heroína que não quer ceder a Latona”⁵⁷. A caracterização, que é símile ao tratamento dado ao *Laocoonte* nos *Gedanken*, vai ainda além:

*A alma pode se encontrar em uma condição onde ela, dada a grandeza do sofrimento que ela não pode expressar, submerge se aproximando da insensibilidade. Os artistas da antiguidade tinham aqui, como os seus poetas, a representação de suas personagens fora da ação que provocaria horror e lamento, e isso também para representar a dignidade humana e o controle da alma.*⁵⁸

A graça nos apresenta essa grandeza da alma na sua faceta mais sensível. Retomando aquilo que Winckelmann inseria na arte imitável que a Grécia nos havia legado, ela transpõe algo que é da esfera ética para a figuração. Sua função de expoente sensível se vê então ligada à própria eticidade da arte grega, que responde por isso a critérios de figuração que mantêm a economia das expressões. A sua função não deixa de ser a da metáfora da grandeza da alma, posto que esta é uma característica que não se apresenta à figuração. Ela traz um símile material do recolhimento do espírito e faz como que a anulação

55 Winckelmann, J.J. *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer Kunst*. In: *Frühklassizismus – Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse*. Bibliothek der Kunstliteratur, v.2. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1995, p. 30.

56 Idem.

57 KS, p. 159.

58 Idem.

das paixões violentas. Nessa correspondência com a anulação das paixões violentas, ela serve à ascese na direção de uma beleza que é pura abstração. Ela traz como que uma resposta determinada à indeterminação da beleza que se encontra nas esferas superiores. Ela, como característica das obras dos antigos, não trata de um recurso figurativo, mas da própria garantia material de sucesso na figuração que é ideal.

Os modernos não a conhecem: “Os modernos, ou por não terem visto os antigos ou por não terem sido capazes de observar a graça na natureza, representaram a natureza não apenas como ela é sentida mas também naquilo que não se sente”⁵⁹. Isso gera um tipo de postura que é

*uma posição similar à de uma pessoa diante do espelho, que se mostra em plena luz e de modo mais evidente sua bela mão a quem conversa com ele durante os seus cuidados de higiene, tão longamente quanto se possa. Na expressão suas mãos parecem as de um iniciante no púlpito.*⁶⁰

Há nessa concepção da graça uma ligação com a tradição que a destaca de todo o aspecto da sociabilidade, não se estuda a graça diante de um espelho, ela não é algo que se pode atingir artificialmente na postura dos corpos. Ela exige um grau de naturalidade, que para os gregos era uma realidade, mas para os modernos é uma coisa desafiadora. Essa relação com a natureza que nos coloca em um patamar de alteridade extremado em relação aos antigos faz com que a capacidade de ver a graça na própria natureza se veja em desvantagem em relação aos antigos, há algo que vem ao socorro que é o artifício à dissimulação, que no intento de se aproximar da graça nada mais faz do que se afastar dela.

Segundo a argumentação que nos indica o aspecto mais técnico das apresentações da graça, há algo ainda a ser explorado: a graça nos acessórios, “a graça no que é acidental das figuras antigas, ou seja, nos ornamentos e nas vestes, era, como na própria figura, aquilo que mais se avizinhava da natureza.”⁶¹. Nesse ponto que podemos considerar o mais artificioso das artes, a ligação com a natureza é fundamental, pois é ela que, em termos da naturalidade, se deve apresentar entre as vestes e joias, “as possibilidades da matéria

59 Idem.

60 KS, p. 160.

61 Idem.

nunca foram exageradas”⁶². Essa ligação com a matéria e o que é accidental deve responder a uma espécie de escala onde sua determinação não pode sobrepor àquilo que se apresenta naturalmente. Há um decoro a ser seguido:

*Os deuses e os heróis se portam como se estivessem em um local sagrado, onde a serenidade (Stille) habita e não como um jogo do dos ventos ou o tremular de uma bandeira. Vestimentas esvoaçantes e arejadas devemos buscar apenas na nas pedras incisas, em uma Atalanta, por exemplo, onde a personagem e a matéria exigem e permitem.*⁶³

Há sempre um tom restritivo ao que é mais material na obra de Winckelmann e a graça deve se afastar de qualquer sorte de exagero, ela tem em sua origem e execução um aspecto que a liga ao ambiente religioso, o modo se aperceber dela exige uma serenidade que é típica dos deuses e heróis. “A reflexão sobre a graça leva a uma visão de um estado de graça em que o espectador se encontre em comunhão com a obra, sinal de uma realização quase religiosa que vem a fundir categorias da ética e da estética”⁶⁴. Devemos atingir a serenidade, *Stille*, que tem sua origem marcada pela religiosidade, num caminho que do mais accidental da graça nos eleve às belezas que são incorpóreas. Posto que ela é acidente, ela pode ser um tipo de recurso que nos conduza, a princípio, às belezas mais imateriais. Tratar da vestimenta não é tratar do caminho inverso que faça o espectador se debruçar sobre a accidentalidade, essas vestimentas vêm ao auxílio da incorporalidade, elas estão no centro da questão da graça:

*A Graça se estende à vestimenta, porque ela e suas irmãs antigamente estavam sempre vestidas e a graça na vestimenta se forma como que em si em nosso conceito, quando representamos para nós como as Graças deveriam ser vistas vestidas. Não as queremos em roupas de gala, mas como uma bela que amamos, ou seja, gostaríamos de vê-las levemente cobertas como que recém levantadas da cama.*⁶⁵

62 Idem.

63 Idem.

64 Pommier, E. op. cit., p. 141.

65 KS, p. 160.

Há no desejo uma afinação em relação à natureza, mas que não elimina a sua força moral: o artista deve recorrer a ela como um enamorado, mas com a possibilidade de vencer toda a materialidade accidental de sua obra. Essa sensualidade se liga apenas ao que é superficial da graça, sua accidentalidade, não significa que esta graça possa e deva se fazer sentir nos gestos e nas posturas das figuras. Ela é o anúncio de uma naturalidade que se perdeu entre os modernos:

*Nas obras modernas, depois de Rafael e seus melhores discípulos, não se pensou que a graça também podia ser tomada aplicada às vestimentas, porque ao invés de panos leves resultaram sempre em tecidos mais pesados, que cobriam a sua incapacidade de se figurar o belo. Posto que as dobras pesadas dispensavam o artista de buscar nos antigos a forma dos corpos sob o tecido e a figura parece ser feita apenas para ser vestida. (...) Nós nos vestimos com peças leves, mas as figuras de nossa arte não gozam da mesma vantagem.*⁶⁶

Essa distinção histórica prossegue:

*Quando se pretende falar da graça em sentido histórico depois da retomada das artes, então teríamos mais do que o contrário. Na escultura a imitação de um único grande homem, Michelangelo, afastou os artistas do conhecimento dos antigos e da graça. Seu entendimento elevado e sua grande ciência fizeram com que ele não se restringisse à imitação dos antigos. Sua imaginação era muito inflamada para os sentimentos ternos e para a amável graça.*⁶⁷

Lembremos que já desde o começo do texto Michelangelo não se relaciona com o que Winckelmann entende por graça. Nele a naturalidade não se manifestava: “ele buscou apenas o extraordinário e o difícil na arte e a eles submetia o agrado porque o agradável reside mais no sentimento do que na ciência”⁶⁸, o que não pode ser pensado da graça que exige um modo de operar que se deixe levar pelos tênues movimentos e uma naturalidade espontânea, Michelangelo,

66 Ibidem, pp. 160-161.

67 Ibidem, p. 161.

68 Idem.

“por sempre mostrar ciência, se torna exagerado”⁶⁹. Não se trata de detratar o pintor toscano, mas de mostrar o quão distante a graça se encontra do engenho e da individualidade inflamada. Michelangelo encarna sempre o artista livre, que se vê longe das regras, do decoro e da própria antiguidade. Ele é a própria figuração que liga ao engenho individual os frutos de sua arte “como exercício arbitrário de uma liberdade sem lei, que transcende os confins normativos dos antigos e da natureza, explorando o herético território do irregular”⁷⁰. A partir desta guinada da arte iniciada por este artista algo se colocou como necessidade aos artistas: a ciência excessiva ligada ao extraordinário. Aqui Winckelmann segue, como já dissemos, a tradição representada por Lodovico Dolce, uma vez mais: “Michelangelo buscou sempre em todas as suas obras a dificuldade”⁷¹ ou “Michelangelo não quer que suas invenções sejam entendidas mais do que por poucos doutos”⁷². Mas vai além, pois localiza nele um ponto de inflexão que fez a arte se afastar de sua graça e da herança dos antigos. Seguindo no sentido histórico, a herança deste pintor é apresentada pelo modo de operar de seus discípulos: “Seus discípulos seguiram seus exemplos, mas não o podendo alcançar em ciência, e suas obras falham até mesmo neste valor, também falharam na graça, aqui de modo mais digno de nota e escandaloso; o entendimento deles não podia se ocupar dela”⁷³.

Depois de apresentar o desvio exercido por este grande pintor e escultor, para o qual grande respeito ainda é aplicado, apesar das discordâncias, Winckelmann volta-se para o seu mais pernicioso desdobramento histórico: Lorenzo Bernini: “Afinal aparece Lorenzo Bernini no mundo, um homem de grande talento e espírito, mas para quem a graça não apareceu nem em sonho”⁷⁴. Mais uma vez, o escultor mais célebre do que se convencionou chamar de barroco é o alvo privilegiado das críticas de Winckelmann. Esse escultor representa, para o autor de *História da arte da antiguidade*, a totalidade das características perniciosas da arte que nosso autor gostaria de suplantiar mediante a convivência com a arte da antiguidade. Mesmo que Bernini ainda

69 Idem.

70 Testa, F. op. cit., p. 107.

71 Dolce, L. op. cit., p. 173.

72 Ibidem, p. 164

73 KS, p. 161.

74 Idem.

muito jovem tenha executado uma obra como *Apolo e Dafne* “Uma obra maravilhosa pra tal idade e que prometia que por meio dele a escultura chegaria ao seu mais elevado cume”⁷⁵. Seu David “já não se aproximava daquela obra”⁷⁶. A dinâmica história, apenas esboçada aqui se coloca na vida deste escultor que “não podendo alcançar ou eclipsar as obras dos antigos tomou uma nova via, na qual facilitou o gosto deteriorado de seu tempo, assim ocupou o primeiro posto entre os artistas modernos e nisto ele foi bem sucedido”⁷⁷.

Seguindo para o conceito aqui delineado ele mantém o tom combativo: “Naquele tempo, afastou de si totalmente a graça, pois ela não podia coincidir com seus propósitos”⁷⁸. Esse propósito era o de

*se prender ao fim que é diametralmente oposto à antiguidade: buscando suas imagens no mais comum da natureza. Seu ideal é tomado de criaturas que estão em um céu que lhe era desconhecido, já que nas partes mais belas da Itália a natureza se mostra muito diferente daquela que ele forma em suas imagens.*⁷⁹

Essa ligação com o agrado de seu tempo o afastou das grandes manifestações da beleza e da graça, e esta última, como algo que é um agradável por meio da razão não pode ser atingida por um artista que “foi adorado e imitado como um deus da arte, e suas estátuas recebiam apenas a santidade e não a sabedoria, por isso uma figura de Bernini é melhor para uma igreja do que o *Laocoonte*.”⁸⁰. Essa inserção no seu mundo e no contexto religioso de seu tempo é o motivo central do insucesso de Bernini como artista, pois ele foi um deus num momento em que o gosto se tornava corrompido e suas figuras são o reflexo deste momento decadente da arte. Suas formas excessivas agradavam o mundo e de “Roma, podes tu, meu leitor, estar certo que suas consequências seguiram para outras terras”⁸¹. Bernini é a representação do tempo

75 Idem.

76 KS, p. 162.

77 Idem.

78 Idem

79 Idem.

80 Idem.

81 Idem.

em que a arte se tornou mais decadente, suas figurações realistas e encantatórias são a apresentação sensível de noções deturpadas da arte. O excesso de carga sensível o afasta da graça, essa apelação ao que há de mais baixo no sentido de uma expressão cheia de *pathos* afasta a arte de seu caminho, obrigando os teóricos do neoclassicismo a estabelecer uma estratégia de re-fundação em relação à figuração de antiguidade na qual Bernini é usualmente apresentado como a imagem de toda a decadência da arte moderna.

Depois de apontar sua panóplia para o artista que desencaminhou a arte, os olhos do espírito de Winckelmann se voltam uma vez mais para a Grécia:

*As graças eram postas na entrada dos lugares mais sagrados em Atenas. Nossos artistas deviam colocá-las em suas oficinas, portar um anel delas para que sua lembrança não cessasse; seus sacrifícios deveriam ser dedicados a essas deusas.*⁸²

Na sua busca por refundar a arte e sua apreciação, a presença destas divindades deve ser uma condição aos artistas, não é coincidência que dois de seus pintores mais diletos, Rafael e Correggio, tenham feito obras que figuravam essas divindades, o primeiro em um quadro hoje em Chantilly e o segundo, nas *lunette* da Câmara de São Paulo, em Parma. Essas divindades e sua manifestação sensível plasmada no todo das obras da antiguidade seriam para nós que as observamos, algo que se coloca de antemão na entrada do lugar sacro da beleza, pois assim como as divinas graças portavam na entrada de lugares sacros, a graça como característica das obras de arte em seu deve anteceder o grande passo na direção ao sagrado que seria a apreensão da beleza.

Esse texto mesmo cumpre uma função análoga, a de anteceder um projeto maior, pois nele o autor confessa:

*Nestas breves considerações me limitei principalmente à escultura, porque pode-se fazer algo análogo em relação à pintura mesmo estando fora da Itália. E o leitor terá o prazer de descobrir por si ainda mais do que o que eu disse. Eu semeio apenas uns poucos grãos de uma sementeira maior que eu farei assim que o ócio e as circunstâncias permitirem.*⁸³

82 Idem.

83 KS, p. 162.

Para que encerremos esta incursão pelo mundo das graças, faz-se necessário entender sua posição, no contexto da obra máxima de Winckelmann, a *História da arte da antiguidade*. A graça se coloca, então, não entre as características fundamentais e essenciais da arte, mas na parte que narra os quatro estilos da arte grega. É ela que diferencia o estilo grandioso do estilo belo, Fídias de Praxíteles. Essa distinção já pode nos auxiliar a entender que nem só de emanções do éter vive o classicismo de Winckelmann, a graça é tomada como uma diferenciação que ocorre no próprio interior da essência da beleza, do qual ambos participam. O estilo grandioso traz clara ligação com a liberdade. A arte para superar o material deve, antes de tudo ser livre:

*Quando finalmente chegaram à Grécia tempos de iluminescência e liberdade, também a arte foi mais livre e mais nobre. (...) No estilo mais antigo se trabalhava mais sobre prescrições de regras do que em relação à natureza. Por sobre esse sistema admitido se elevaram os que queriam corrigir a arte e aproximar-se da natureza.*⁸⁴

Foi da natureza que se partiu, para o ideal de beleza, pois antes, na figuração antiga, o sistema fazia com que a idealidade fosse ruim, “as regras eram tomadas da natureza, mas logo que se distanciaram da natureza para tornarem-se ideais”, pois “a arte criou sua própria natureza”⁸⁵.

Livres, esses artistas observaram a natureza, ao contrário de seus antecessores, “e esta os ensinou a suavizar toda dureza (...) esse estilo pode ser chamado de grandioso, posto que fora a beleza, o principal objetivo desses artistas parece ter sido a grandeza”⁸⁶. Prosseguindo na apresentação dos estilos gregos, Winckelmann coloca ainda uma segunda mudança, a que leva ao estilo belo:

*A principal qualidade que distingue esse estilo do estilo grandioso, é aquilo que chamamos graça, em busca da qual os artistas [desse estilo] se opuseram aos seus antecessores (...), se evitou tudo que havia de anguloso nos antigos mestres, como Policeto, e esse benefício para a arte foi mérito especial da escultura de Lisipo, que imitava a natureza mais que qualquer outro*⁸⁷.

84 Winckelmann, J.J. *Geschichte der Kunst des Alterthums – Erste Auflage* Dresden 1764 – *Zweite Auflage* Wien 1776. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern, 2009, p. 446. (Doravante GKA).

85 Idem.

86 Idem.

87 GKA, I, p. 450.

Aqui se retoma a condição de ligação ao material da graça, nos moldes do tratamento dado a ela no texto que abordamos na primeira parte desta etapa de nosso trabalho.

Mas a graça ganha depois uma outra caracterização, a de uma duplicidade, uma graça celeste e uma graça terrena, “como a Vênus, de quem as graças foram companheiras de jogos”. Uma graça é “como a Vênus celeste, de elevado nascimento, formada pela harmonia, tudo nela é constante e inalterável”⁸⁸. A outra “nasceu como a Vênus terrena, de Dione e está mais sujeita à matéria. É filha do tempo e é só acompanhante da primeira, a qual anuncia diante daqueles que não são dignos da graça celeste”⁸⁹.

Essa graça celeste é como a própria beleza, funciona numa operação de cancelamento da primeira, que é aquela graça do ensaio *Von der Grazie in Werken der Kunst*, mais ligada à materialidade e ao acidente do sensível, que se liga ao planejamento e outras coisas acessórias. Os artistas do belo estilo souberam equilibrar as duas graças de modo que o terreno e o celeste se apresentassem de forma equilibrada, não se trata da sublimidade de um *Apolo*, mas da expressão elevada de um *Laocoonte*, onde o humano é elevado, e se alça por sobre suas manifestações mais comuns. “O múltiplo e o diverso da expressão não prejudicaram a harmonia e a grandeza do estilo belo. A alma se mostrava como sob a superfície serena da água, e nunca irrompia impetuosamente”⁹⁰.

Não há nesse estilo nenhuma sorte de excesso de materialidade, a economia da beleza continua a regê-lo, mas há algo de terreno nele, as paixões se apresentam e se submetem à graça celeste, os movimentos graciosos se encontram em uma determinação dupla entre o terreno e o suprassensível de modo a apresentar sempre um todo equilibrado. A graça é comparada à ordem dórica em sua caracterização terrena, já a celeste é vinculada com a jônica, uma representação que traz mais elementos, mas que não transpõe a graça celeste que se coloca como princípio regulador e ao mesmo tempo objetivo ideal a ser atingido. *Laocoonte* é um bom exemplo deste estilo que equilibra as graças:

88 Ibidem, p. 452.

89 Idem.

90 GKA, I, p. 456.

Na representação do sofrimento, a mais profunda tormenta permanece encerrada, como no Laocoonte, e a alegria flutua como uma suave brisa que apenas roça as folhas, como no rosto de uma bacante de moedas da ilha de Naxos. A arte filosofava com as paixões, como diz Aristóteles da razão.⁹¹

A graça está também, por falta de equilíbrio das forças celeste e terrenas, na base da decadência da arte grega, pois esse desequilíbrio acabou por gerar “a afetação, que faz perder o bom, exatamente por querer melhorá-lo”⁹². Ou seja, no que é humano, terreno, material, há sempre perigo. Esse equilíbrio de forças, por sua delicadeza e instabilidade, não permaneceu em nenhum povo por muito tempo. Nas próprias forças, que se equilibram, é que reside a possibilidade da figuração ideal dos gregos, essa mesma dualidade está também na base da decadência de sua arte. É a partir de forças ligadas à materialização do ideal e da idealização do material que a hipostasia elevada dos gregos se formou. E como sempre ocorre, é em decorrência dessas mesmas forças, que geraram a arte tida como a hipóstase da beleza entre os gregos, que surgem os germens de sua decadência. A materialidade da graça não deixou de ser muito atuante nesse decair. As forças dos artífices que os impulsionam a figurar aquilo que, em último grau, não era passível de figuração, deram lugar aos impulsos de impostura em relação a essa hipóstase da beleza; a decadência da arte grega, ou seja, seu afastamento do ideal e vinculação excessiva à matéria, nessa peculiar história da arte antiga, se deu sob as mesmas forças que permitiram os primeiros impulsos de ascese ao ideal. A graça de Winckelmann, em seu desequilíbrio, surge como possibilidade de se entender o colapso de um universo artístico de equilíbrio instável, é verdade, mas que diante dessa mesma graça pode atingir seu ponto de mais elevada ascese figurativa.

Referências

- CARCHIA, G. D'ANGELO, P. (org.): *Dicionário de Estética*, Lisboa: Edições 70, 2009.
 DOLCE, L.: *Diálogos de la pintura*, S. A. Esteban (org.), Akal, Madrid, 2010.
 HORÁCIO, Arte Poética. Tradução de Cândido Lusitano, Typographia Rollandiana, 1833, p. 181.

91 Idem.

92 Idem.

LEIBNIZ: *A monadologia*, in *Os pensadores*, Marilena Chaui (trad.), Abril Cultural, São Paulo, 1974.

LONGHI, R. *Da Cimabue a Morandi*, I Meridiani, Milano, 2011.

PLINIO SECONDO, Gaio: *Storia Naturale*, 5v., Gian Biagio Conte (editor), Einaudi, Torino, 1988v. V, p. 379)

POMMIER, E. *Piu antichi della luna*, Minerva Edizioni, Bologna, 2000.

_____: *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Gallimard, 2003.

_____: In: HELD, H.-G. *Winckelmann und die Mythologie der Klassik: narrative Tendenzen in der Ekphrasis der Kunstperiode*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009.

QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore*, C. M. Calcantini (trad.), Bur, Milano, 2007.

TESTA, Fausto: *Winckelmann e l'invenzione della storia dell'arte*, Minerva Edizioni, Bologna, 1999.

VASARI, G. *Le vite de' piu eccellenti aschitetti, pittori et scultori italiani da Cimabue, insino a' tempi nostri*, Milão: Einaudi, 1986

WINCKELMANN, J. J. *Sämtliche Werke. Einzig Vollständig Ausgabe*, 12 tomos, Otto Zeller Verlag, Osnabrück, 1965.

_____: *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer Kunst*; in *Frühklassizismus – Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse*, Bibliothek der Kunstliteratur, v.2, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

_____: *Geschichte der Kunst des Alterthums – Erste Auflage Dresden 1764 – Zweite Auflage Wien 1776*, Verlag Philipp von Zabern, 2009.

_____: *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Walter de Gruyter, Berlin, 2002.

A Melancolia como Dinâmica da Matéria Histórica em David Hume

Melancholy as a Dynamic of Historical Matter in David Hume

Resumo

No contexto de revogação do Édito de Nantes e do acirramento da hostilidade contra os huguenotes, no séc. XVII, Pierre Bayle utiliza as noções de tolerância e intolerância para explicar a diferença entre os efeitos da interpretação literal das escrituras e os do esforço de compreender. Para explicar a história política de Hume, valho-me do conceito de melancolia para dimensionar o desafio de escapar da indolência e do desespero sem ceder à imposição sectária da ideia e da atividade como recursos para não sentir os impasses coletivos. A história sofreria a tensão reversa entre tolerar a melancolia, para elaborar suas razões, e a intolerância à melancolia, movendo-se à antecipação dos efeitos políticos.

Palavras-Chave: Ceticismo; Melancolia; História; David Hume; Matéria histórica

* Universidade Federal Fluminense (UFF). ckiraly@id.uff.br

Abstract

In the context of the revocation of the Edict of Nantes and the intensification of hostility against the Huguenots in the seventeenth century, Pierre Bayle employs the notions of tolerance and intolerance to explain the difference between the effects of a literal interpretation of the Scriptures and those of the effort to understand. To explain Hume's political history, I draw on the concept of melancholy to gauge the challenge of escaping indolence and despair without yielding to the sectarian imposition of the idea and of activity as resources for avoiding the experience of collective deadlocks. History would then undergo the reverse tension between tolerating melancholy, in order to work through its reasons, and intolerance toward melancholy, moving toward the anticipation of political effects.

Keywords: Skepticism; Melancholy; History; David Hume; Historical Matter

I.

A intenção com este artigo é tornar mais ampla a percepção de que, para Hume, a melancolia é uma espécie de consciência, tal como a professora Livia Guimarães aborda em *A Melancholy Skeptic*¹. Não se trata de consciência transitiva, no sentido de estar consciente de, mas de um estado, de um tipo de estar consciente. Com isso, não é intenção caracterizar só o vínculo estrito entre o ceticismo do escocês e a melancolia, mas o fato de sua filosofia implicar as oscilações e descrições de estados mentais enquanto componentes da história, inclusive em intensidades diferentes do estar melancólico.

Os extremos seriam, de um lado, a superstição, o entusiasmo e o espírito de facção referentes à abstrusidade e à fixação em uma única ideia, quando agir é imperioso e, de outro lado, a apatia e o desespero resultantes de não se escapar com facilidade da equivalência entre muitas pretensões, lógicas ou não, para dizer um mesmo fenômeno. O ruído de fundo nas extremidades é a atividade, ou a passividade, diante do evitamento, ou vivência, da multiplicidade de vozes no mundo. No primeiro caso, a reação seria a fala positiva a apenas uma das versões; no segundo caso, a resposta seria negativa ou não se emitiria som algum.

1 Guimarães, L. *A Melancholy Skeptic*. *Kriterion*, n.108, p. 181-190, 2003.

A imagem, para ler as intensidades de melancolia, em Hume, é a do arco. Num dos lados, estão os sentimentos, de maior impacto negativo sobre o mundo, decorrentes da incapacidade de lidar com o desespero; noutro, afim ao modo como filosofar o afeta, os que tendem à imobilidade. O arco sugere não só parábola, curvatura, lembremos as dificuldades dos pretendentes de Penélope para vergar o de Ulisses, mas também instrumento musical, ao ser tocado na divisão em notas pelo tensionamento, como diz Pitágoras.

A hipótese explicativa decorre, claro, do fragmento 51 de Heráclito, trazido ao contexto da história em Hume². Não é fácil traduzi-lo, mas sugerimos fazê-lo como tão somente: “não se entende como o que é separado se reúne: há uma tensão reversa como no arco e na lira”.

O arco e a lira, no fragmento, são citados não porque possuem propriedades distintas, mas para ilustrar um mesmo princípio, o da *tensão reversa*. Se, nas línguas germânicas *back-stretched* ou *rückgespannt*, são as boas traduções, no inglês e no alemão, para o grego *palintropos*, nas traduções para idiomas latinos não se teve tanta sorte, sendo-se surpreendido com as tais harmonia, complementaridade ou ajustamento entre os contrários. O arco é uma boa imagem para ilustrar a dinâmica da melancolia no pensamento do Hume não porque haja uma sabedoria dos contrários, mas *tensão reversa* entre não suportar ou vivenciar os seus estados. Trata-se de buscar nas diferentes intensidades da melancolia, sobretudo no limbo inferior, disponível a refletir, a possibilidade de humor em contato com as partes mais sombrias da tristeza. Não é mais arco e não lira, dizer arco é dizer lira, o interesse na tensão reversa recai no fato de que se pode tirar dela som de qualidade, com qualquer coisa. O contato com os dedos ou diferentes materiais, no limbo superior, porque mais afastado do corpo, é intransigente, afoito, agressivo, cheio de certezas impossíveis, quase sempre compondo a atmosfera de urgência. A história tocada pelo arco de Hume é conduzida de modo a que a facilidade de acesso à verdade, ao elogio do sacrifício ou à lida simples com a natureza não soem mais do que hábitos, simpatia e moderação. No fim, a beleza da história está mais na composição e insistências dessas notas baixas. Perceba-se que não há uma diferença intrínseca entre a intolerância à melancolia ou a tolerância, mas de posição, a primeira sempre se sobrepõe. Uma vez que se vira o arco de um lado para outro, ora, a relação permanece. Não é que a história seja só o efeito dos golpes sobre a corda do arco. A história é a interação entre hábitos, crenças e instituições. Esta cria a atmosfera sonora desafiada pelo ânimo mais

2 Héraclite. *Fragments*. Paris: PUF, 1998, p. 425-429.

disposto a fazer sentir do que sentir. O arco é especialmente adequado para abordar a história em Hume, sendo que não me parece absurdo tocar Hume como a um arco, porque, como indica Homero nas referências musicais ao de Ulisses, este é seco ao lançar a flecha, mas doce ao imitar o som de uma andorinha, o arco é lira e arqueiro e o arqueiro é arco e lira.

As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças, de início, eram iguais, elas continuam iguais, enquanto umas das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída, igualmente, da antagonista³.

A leitura da história em Hume é uma alternativa à filosofia da história atrelada à finalidade, bem como à ingenuidade sobre a decifração dos contextos sem ousadia especulativa. É comum se encontrarem propostas de leituras atuais de Kant, Hegel e Marx sem a *finalidade*, como se esta não lhes fosse essencial. Elas demandam do leitor voto de confiança de que, remontar essas filosofias, sem essa partícula, sem esse detalhe, sem o motor, apenas com a carcaça, não será incoerente demais. É curioso como, nesse caso, Kant, Hegel e Marx começam a soar como Hume, mas sem as habilidades para respirar nas toxinas próprias a uma concepção de história sem finalidade. Hume ingênuo não é Hume. Embora as mazelas, com as quais o contemporâneo lida, possam ser remetidas aos estragos causados pela arrogância da filosofia da história, seria pedir demais simplesmente ler os mesmos autores sem ela, sem surpresa com a inabilidade de resolver os impasses de um mundo que não pode tapar todos os buracos com a finalidade. Hume é um peixe em uma água em que a modernidade escolheu não nadar, e o contemporâneo é um tempo incapaz de respirar na que lhe restou. Ler Hume me parece um modo de aprender a respirar numa água que se quer inventar, se ainda houvesse tempo. Hume desenvolve o seu pensamento sobre a história levando em conta a política em um momento de tendências cujas disputas consolidam o moderno, e nem por isso teve sua perspectiva levada em conta, nem com as principais narrativas pôde, significativamente, ser confundido.

Não é sem ironia que a forma conceitual mais adequada para entender o contemporâneo, um tempo que precisa rejeitar a identidade moderna se for minimamente coerente com o reconhecimento de ter perdido ilusões, repleto

3 Hume, D., *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 220, 1.4.1.12

que é de periferias, aparece na Escócia, subúrbio da Europa, sendo incapaz de disputar com as narrativas que se compõem com os processos que vitimam as pessoas e o planeta, acabando por assistir atônita à aceleração que, ainda hoje, não temos ideia de como interromper. Se o Iluminismo nos soa esturricado, tendo esgotado com ele o século em que teve seu início, a lonjura a partir da qual Hume escreve, não explica, mas oferece uma paisagem afim a não se parecer com o resto. Se Hume cabe bem na cultura do Iluminismo escocês, ela não cabe na contemporaneidade da sua história.

Não se muda um estado de coisas tão restritivo com pensamento, mas não existe um estado de coisas que dure sem pensamento. Neste estado mais profundo, não se pensa aquilo que se quer. Não se sente o que se quer sobre os pensamentos. Então, como nos levamos a pensar o que queremos, digamos, aquilo que é minimamente coerente com o evitamento do que se quer evitar? Se não há espontaneidade nisso, a dinâmica que me ocorre é a de pensar o que se quer, mesmo contra si mesmo, contra o que se pensa naturalmente, sem muito esforço, de modo a produzir os efeitos práticos que levem a sentir dessa forma e, subsequentemente, um pensamento que não se esforce, mas siga na direção adequada. Se a normatividade, a finalidade, o desenvolvimento são os modos de pensar, sentidos por nós com naturalidade, é o caso de se pensar no contrapé deles, até que nos seja possível sentir de outro jeito e pensar sem dor em uma nova circunstância, isso, claro, se interromper a destruição é o que queremos; se não for, basta continuar sentindo e pensando do mesmo jeito.

Na imagem alargada, tanto a história quanto a política em Hume, a um leitor distraído, soam anacrônicas. Ele está distante dos esforços realizados no processo da história se tornar moderna uma disciplina. Não há nele progresso como categoria explicativa do porquê as transformações materiais e a redução do absolutismo estão associadas. Ao desatento, ele estaria muito mais próximo da história praticada na antiguidade, conjugada com a consciência dos males da sucessão de poder às populações, seja pela instabilidade causada por um governo inepto, seja pela falta de oportunidade para aprender a resistir, como se encontraria em Maquiavel, por exemplo. Não ocorre que, para Hume, é desnecessário conjugar atenção ao mundo, em que diferentes princípios de ordem disputam com a cosmologia intrínseca, permitindo aos políticos flertarem à distância com o futuro, como fortuna. Este aparente anacronismo, parece-nos um anacronismo dosado, conceitual, porque foi usado pelo escocês para escapar de oferecer justificativa filosófica à maior parte dos vícios da história, como, por exemplo, a finalidade, o progresso, a

colonização, a superioridade racial e a misoginia. Sem descurar das imensas diferenças entre o mundo clássico e o dele. Hume não glosa Tito Lívio, mas o usa para inventar uma história especulativa das circunstâncias.

Apesar da sua *História da Inglaterra* ter sido um acontecimento editorial de primeira grandeza, a filosofia sobre a história nela presente não só foi rejeitada na criação difusa do significado atual da expressão *Filosofia da História*, inventada por Voltaire, como não preencheu as expectativas de uma história racional de abrangência reduzida ou não. A resistência de Hume em apontar uma lógica intrínseca ao trajeto das modificações políticas e sociais a partir de forças irresistíveis, na direção do melhoramento, fez com que não fosse capturado pela expectativa de unidade sobre a realidade, tão comum na história moderna. Isso o obrigou a lidar com as especificidades da vida comum e dos eventos, sem desistir de encontrar as dinâmicas e conservações, mas sem pressupor saber quais serão, antes que aconteçam. O leitor poderá ser capaz de assumir que a tarefa é um tanto evidente, porém, dado o nível de impasse que o conflito político na história possa causar, é natural que, na maior parte das situações, seja difícil admitir que não sabemos o que vai acontecer e nos comportemos como se o soubéssemos para induzir que os acontecimentos caminhem em certa direção. Estranho é que a história assuma, reflexivamente, a mesma disposição. Num certo sentido é isso que o conceito de História em Hume busca corrigir, sobretudo, para evitar a confusão que a expectativa de ordem causa, ao ser frustrada, e ela sempre é, havendo uma disponibilidade à crueldade que vem fácil com tal decepção.

Hume é um dos poucos modernos a lidar com a modernidade tal como ela aparece. A relação moderna com a modernidade parece ser de elogio ou de condenação; o desvio, contudo, mantém Hume um tanto exterior a tal postura simples, digamos. Ele o consegue ao combinar a sensibilidade à circunstância, obtida nos historiadores helênicos, derivada, ainda que sem consciência, da ordem ser tida como intrínseca e cíclica. Há a preocupação em descobrir a ordem, não evidente, a concatenar os fenômenos novos, comum a seus contemporâneos, mas que, no mais das vezes, os afastou dos acidentes. Seu pensamento não é clássico, como na acusação de anacronismo, mas seu interesse pelo particular, sobre os sentimentos e sua relação com as viradas dos acontecimentos, o gosto como uma categoria de compreensão dos vínculos de estabilidade, é obtido entre pares que não são os seus contemporâneos, sendo, na melhor hipótese, um filho anômalo do seu tempo. A anomalia da forma como Hume busca ordem na história situa-se em buscá-la não a partir do fim. A ordem não seria a presença ou falta dela a se realizar, mas a repetição da tensão reversa de certos vínculos.

Usando mais uma palavra ausente no contexto em que Hume escreve, mas rondada, negativamente, em sua investigação, penso ser justo dizer que seu sentido da história se desvia da *norma*. A sua filosofia da história, nesse sentido, não seria apenas normativa, como desafiaria esse sentido na descrição da história e da política. A *norma*, filosoficamente, retira sua influência das fontes nas quais estaria fundada. Nem uma das versões desse fundamento parece ser válida ao modo como Hume compreende a história. Se a normatividade deriva do fim e da finalidade racional ou da natureza e seus derivados, então, consistiria, para Hume, muito mais num desejo de que a história se realize numa certa direção, do que algo a se verificar, salvo pelo efeito de autoridade, costumeiramente desastroso. Se o contexto linguístico do esclarecimento é levado em consideração, há elemento para se entender a incapacidade dos seus contemporâneos entenderem a sua concepção e ficarem interessados só na beleza da narrativa da sua *História da Inglaterra*. Ele parece, realmente, estar dizendo algo para além do apropriável pelo debate do seu tempo. A maneira como Hume vê a história não é contemporânea aos seus contemporâneos, mas é contemporânea ao contemporâneo. Ele fala de uma história sem progresso a um tempo incapaz de a compreender assim. A linguagem ajuda, mas não exaure os mistérios das circunstâncias. Ele chega ao contemporâneo pela estranha mistura de [1] sensibilidade clássica ao curioso, sem lhe endossar a cosmologia, [2] comportamento indutivo renascentista, sem desistir dos sentidos gerais, [3] demanda pelo sentido derivar da ordem, sem a pressupor se realizando a partir da essência de um povo ou do futuro, nem do presente, depender só do ardo, para estar no trilho, e, [4] no que consideramos uma versão apetitosa, as distinções morais variarem, mas não serem relativas.

O desvio com relação ao normativo, tal como a sensibilidade ao particular, da história que nunca se sentiu ameaçada pela indução, que não teme seu nome, porque sabe especular, permite ao nosso escocês manter sua narrativa centrada no político sem ser capturado pelo Estado. Hume institui uma história em que política moderna não quer dizer Estado ou progresso moral. É possível que só a partir da atenção de Hume à política tenha se tornado possível compreender o sentido de *stato* como estado de coisas, dentro de uma unidade, no qual a estabilidade deriva da confluência de vários acontecimentos sem relação com o centro, porém relacionados entre si, diferentemente da forma como o percebe Maquiavel. A política sobressai na história e a estabilidade depende dela, inclusive na relação com o Estado, mas a teia da sua construção está na política feita também em outros âmbitos que não o da preocupação direta com a soberania. A historiografia, em Hume, não

deve subestimar a política, mas não porque essa a direciona à história na reta do melhoramento moral, haja vista a evidência dos seus limites neste âmbito, mas porque, seja lá como os acontecimentos se darão, a política estará neles, se não para mais, atrapalhando-os, inevitavelmente.

A norma da qual Hume se desvia para estabelecer a sua historiografia lhe aparece, principalmente, na historiografia Whig, que, em linhas gerais, nos mostra a história da Inglaterra como a realização progressiva da liberdade intrínseca aos ingleses⁴. Não é muito diferente do raciocínio sobre as constituições nacionais com o qual estamos habituados, salvo pelo evitamento de um texto escrito, documental, justamente pelo caráter de evidência. O ponto é que as unidades políticas seriam derivadas de algo que lhes seria constitutivo, por isso Constituição, e não instituídas. Os eventos importantes como a Revolução Gloriosa seriam agências de consolidação de uma liberdade que estaria ali e não nos momentos em que ela seria inventada. A estrutura desse argumento, bastante densa nos esforços de identidade política, é a da transformação, cuja lógica é preservada na finalidade. A história da Inglaterra da qual Hume se esquia, esforço que o leva a precisar de uma outra filosofia da história, é a história da liberdade dos ingleses. Esta transforma a realidade, tornando a Inglaterra o que, essencialmente, sempre foi: tornando-se si mesma e desfazendo meio mundo no processo. A monarquia não é contraditória ao processo, mas é uma uparte dele, e não ele parte dela. Os monarcas, se capazes de atrapalhar o processo, resistindo àquilo que é constitutivo, precisariam, se possível, serem colocados no curso, ajudados a se ajudarem, ainda que contra a vontade. As liberdades liberais surgem nesse contexto, menos para evitar que a soberania prendesse sem necessidade ou confiscasse bens sem motivo, mas para os reis não levarem a um estado de coisas em que os seus assassinatos se tornariam a conclusão de um silogismo, como o de Charles I. Não é simples citar o historiador em cuja obra esteja a síntese da concepção Whig. É impossível, por outro lado, dizer onde ela está ausente a partir do séc. XVII e, mais dramaticamente, dar um exemplo de filosofia da história que não lhe seja legatária. Ela é como a influenza a uma humanidade que até hoje não tem anticorpos.

4 Livingston, D. W. English Barbarism: Wilkes and Liberty. In: *Philosophical Melancholy and Delirium*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 257. “Hume escreve a *História da Inglaterra* sobretudo para subverter a interpretação Whig da história política britânica. O raciocínio Whig foi tão influente, contudo, que seria difícil para qualquer pensador moderno conseguir escapar inteiramente dele”.

A história da Inglaterra escrita por Hume vai na contramão do vínculo entre idealidade, o que os ingleses acham que são, e a história racional como epicentro do moderno conceito de história. O esforço do nosso escocês está na direção de colocar em pé de igualdade os impasses das liberdades inglesas e as enfrentadas em outras soberanias. Não que não pareçam excepcionais para ele, contudo, mais no sentido de terem sido boas soluções advindas de um povo como outro qualquer e não a resposta extraordinária de uma constituição superior. A maior qualidade das liberdades inglesas, por assim dizer, para Hume, é de servirem de contraste institucional ao constitucionalismo Whig. Elas não são a monarquia, isso é certo, mas, se por ela defendida, tornam-se pacto solidário entre esta e a sociedade; por outro lado, elas não são a sociedade porque não flutuam como o fazem os interesses, servem para reprimir os insatisfeitos, se esses se movem facciosamente, além de um termômetro de legitimidade para além da mera opinião. Na relação de exploração e preconceito da Inglaterra com a Escócia, as tais das liberdades serviram para dotar a Escócia de um objeto de desejo, uma vez que a autofagia da essência livre, instrumentalizada pela burguesia inglesa, não conseguiu dissolver sua casa real, como fez com a da Inglaterra, ao passo que pôde ser uma ponte de saída aos escoceses asfixiados pela sua própria classe dominante, não identificada com a população local.

O conceito para entender a história iniciada por Hume, sua aceção não-normativa, como dissemos, é o de acesso especulativo à circunstância. É o caso de o entender como resultado da prática descritiva de valores implicados em situações em que o estado político aparece; via de regra, em que algum componente restritivo está implicado, ainda que a ocorrência não o seja em si mesma, de modo que se tenha clareza sobre as crenças em questão para o sentido da circunstância. Ainda que seja um salto com muitas redes de segurança, nem um pouco trágico, nesse sentido, o vínculo entre o tempo de regra e o de crença não é evidente, precisando de alguma audácia imaginativa para iniciar uma ponte. No trágico momento em que estamos, saltar, nesse sentido do Hume, não é trágico, trágico é não saltar. Trata-se da necessidade do historiador de encontrar a tal da *tensão reversa* entre crença e regra no evento histórico. Noutras palavras, determinar os contornos e as relações de identificação e reatividade do tipo de melancolia no qual está implicado o estado que investiga. A constituição dos ingleses, como qualquer outra, não-escrita ou escrita, diga-se de passagem, só é relevante para ajudar a determinar o alcance das crenças que eles acham que têm, não as que têm de verdade. É claro, estabelecendo-se aí um ponto cego, confirmado pelo descompasso entre como se vive, sobre o que os dominantes dizem sobre como se vive e o

que é coerente nesta comparação, cuja decifração é possível, não diretamente, mas a partir de alguma mediação, tornando a prática da história uma atividade realmente interessante. Até para que nos coloquemos a pergunta sobre o porquê a política acontece desse jeito. A vantagem que ela parece obter em acontecer de um jeito e dar a pensar que se crê de outro é o centro da questão da história de Hume. As *liberdades inglesas* são artefatos que obtêm a adesão de quem delas espera finalidade, mas existem porque não causam um fim, salvo um frágil, durante. A constituição possui uso discursivo na história da realização, aquém e além, das instituições, mas é uma instituição como as outras, parece ser justo aceitar.

É evidente que as circunstâncias se relacionam, dando até mesmo a impressão, não sem certa nuvem normativa poeirenta, de trajetória coerente governada intrinsecamente. Porém, ao nos afastarmos dos preconceitos nacionais, se deixamos a grandiloquência para nos dedicar aos eventos e às crenças, o vínculo entre dois momentos deriva de um delicado equilíbrio relacional, inclusive, para a determinação de onde termina um e começa outro, e não da costura entre a causa e a trajetória. A sua *História da Inglaterra*, como dissemos, foi vítima de alguma falta de sorte, não maior do que a da própria humanidade, quanto ao seu legado, tornando-se popular demais, não por sua concepção de história, mas pela narrativa que não tornava evidentes os seus pressupostos. O orgulho e o sentimento de vergonha prendem a atenção e desviam do fato de que não é sobre eles e sim sobre como se tornam possíveis e o tipo de ordem que desencadeiam ou não. Hume é hábil em esconder as peças anacrônicas da sua composição, bem como o modo como a interação entre elas coloca o leitor da história, da mesma história de sempre, em formas e sentidos completamente diferentes. Ele o faz para convencer o seu leitor sem que ele se dê conta, pelo convívio, a partir da leitura agradável. Hume parecia pressupor que se o leitor não parar de ler, ficar com ele até o final sem se desesperar com as dificuldades da filosofia, só pelo acompanhamento da narrativa, vai ser posto em uma outra filosofia da história. Ele afasta o leitor da abordagem filosófica que torna sua narrativa possível, deixando espaço para a captura do fenômeno histórico pela historiografia tida como dura. A falta de sorte do legado da história de Hume é também a da humanidade que associou o certo ao desprazer e nos impôs o preço devido como destruição e perseguição. O resultado foi a impossibilidade de alternativa filosófica aos momentos mais acelerados da modernidade e a incapacidade, salvo em modalidades metafísicas bastante abstrusas, de representar a história de localidades em que as bases europeias fariam menos sentido. Por isso, não é importante que Hume se sinta bem entre

os escoceses, isso apenas o levaria a uma outra história nacional elogiosa e fantasiosa, como as que estamos tão habituados. É relevante, para entender a pertinência da melancolia como disparador conceitual da política defensável, que ele não se sinta em casa também entre os ingleses, e, apesar de gostar dos franceses, não se sentir como um deles e nem ser recebido como se o fosse. Esta é a filosofia de que precisávamos, tínhamos, mas não fomos, enquanto coletividade, capazes de a ler a tempo, infelizmente. Espero estar errado.

A filosofia da história, como campo intelectual colonizador do imaginário sobre a história, articulando termos como constituição, progresso, emancipação, atraso, modernização e finalidade, é tão eficiente no que se dispôs, que dificilmente conseguimos desvincular dele nossas expectativas públicas, mesmo quando nossas mentes recusam seus pressupostos e conclusões. Se muito, apenas as nossas mentes teriam escapado do efeito normativo, mas não os nossos corações, ou seja, se, na melhor das hipóteses, há como pensar sem a norma, parece não ser possível sentir, ainda, fora dela. Ainda estaríamos inseguros em habitar um sentido sem direção, como se isso fosse sinônimo de não ter ordem nenhuma. Seria ainda efeito da sedução do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Rousseau? Por que a lógica Whig invertida, ao invés de cada vez mais livre, cada vez menos si mesma, e sua ampliação a toda humanidade, em cuja perspectiva, instituição, acidente e a circunstância nos afastariam do constituinte, ao fim e ao cabo seria uma boa alternativa? A menção ao equívoco indicar um derradeiro esforço para atingir a constituição de sempre, pelo menos enquanto lógica filosófica, e a virtude normativa poder ser vivenciada, seja como insociável sociabilidade, seja como contradição, é suficiente para nos levar a dar mais uma chance ao que sentimos? O constante afastamento da história com relação à filosofia da história de Hume, até a mortificação, completa, do vínculo, com a consolidação como ciência da história, apropriou-se das crenças apenas para dar a elas vínculo de obediência à civilização em termos excludentes.

A contínua má-sorte do legado humeano sobre a história não só é perceptível no interesse renovado em sua obra, quando nos concentramos em saber se sua filosofia seria naturalista, cética, ceticismo mitigado, ceticismo naturalista ou um naturalismo pirrônico, dando a impressão de se estabelecer, nas melhores abordagens, uma tabela nutricional, sem a preocupação com a política ou com a história, salvo, quando muito, no interesse em festejar a contribuição ao liberalismo político. Há pelo menos meio século que, entre estudiosos de Hume, se come proteína ao invés de carne e carboidrato ao invés de batata. O *New Hume* é o exílio do paladar, na leitura do escocês, a uma terra sem gosto. No momento, as ilusões da finalidade, apesar do conforto,

soam absurdas até aos conformistas, seja pela crise da razão, a partir do reconhecimento dos horrores do colonialismo, seja pela crise da ciência, incapaz de se afastar da apropriação criminosa de suas pesquisas, seja pela crise econômica, agora ineficiente em apaziguar a imaginação com as concepções triviais de crescimento econômico e desenvolvimento. Com as evidências de aquecimento da terra pela ação de tais modos de pensar, ao invés de nos voltarmos a esta ousadia especulativa sobre o cotidiano da qual falamos, refestelamo-nos no relativismo genuíno ou oportunista, deixando passar os imensos benefícios de se entender a história a partir de posições relativas.

Arriscaríamos a dizer, valendo-nos, explicitamente, da distinção feita por Hume, no *Treatise*, entre sentir e pensar, para entender a ação sectária na história, que a situação geral do conflito político contemporâneo é saber da equivocidade da finalidade, da sua implicação normativa, tendo-a como monstruosa na modificação das paisagens humanas e geográficas, ao mesmo tempo em que não é capaz de a sentir, pelo menos não a ponto de impactar os efeitos práticos das disciplinas. Interpelar a obra de Hume pela própria melancolia nela espalhada decorre da necessidade de sentir o que já estamos fartos de saber. O interesse pela Inglaterra, nesse sentido, se verifica por causa do modo como Hume estuda a *tensão reversa* das crenças ali implicadas e não por ser a Inglaterra. A melancolia, na forma de intolerância a si mesma, é uma das chaves para entender a incapacidade dos ingleses de Hume, em diversos impasses políticos, de compreenderem o que sentiam. Isso parece apontar a uma agenda diferente, contemporânea, de buscarmos um jeito, custe o que custar, de sentirmos a altura do que sabemos, nem que seja uma primeira e última vez.

A melancolia, dizíamos, parece respeitar um arco, cujas oscilações não são cíclicas, oferecendo uma imagem nem clássica, nem linear da história, e nem, ao menos, progressiva. Como um instrumento difônico, no qual os harmônicos são tocados como uma pessoa fazendo, com a boca, dois sons diferentes, um mais aberto e outro mais fechado, um mais agudo, no limbo superior, afastado do corpo de quem toca, sugerindo urgência, certeza, como um platônico, um estoico, até mesmo um epicurista, e outro, grave, perto do corpo, no qual a lida se torna cética, até ser incapaz de se mover, como em uma tarde de calor excruciante e úmido. Não é preciso muito para ver que no arco da melancolia, em Hume, trata-se mais de tipos de melancolia do que da ausência dela nos sons enérgicos. Há melancolia, nos momentos em que desperta o tipo de intolerância que prefere a mudar o mundo, seja lá como for, mesmo a custo de perdê-lo. O tipo de ceticismo em questão, trazido pelo escocês, sobretudo sua implicação no conceito de história, concilia o sentimento de melancolia com o melancólico, até para que haja modos de evitar a paralisia do desespero.

As vibrações obtidas mais próximas ao corpo concernem, então, à acepção mais intuitiva, a qual, na versão mais pantanosa, Hume traz na inesquecível conclusão do Livro I do *Treatise*. Na correspondência com a política, a necessidade de tomar vinho e jogar gamão torna-se antídoto a ser enclausurado na incapacidade de ação ou de resistência. A história respeita o melhor, logo, para ser possível a descrever, de modo a revelar o componente a ser evitado, o historiador precisa ser movido por doce e moderado ceticismo. A melancolia intolerante a si própria se desespera para não sentir e nisso cede à atividade persecutória e de reforma destrutiva.

A melancolia moderada, ao mesmo tempo em que se beneficia do distanciamento para lidar com as circunstâncias, na tensão reversa, sentindo o que elas são, traz consigo curiosa disposição ativa, que não é a média entre intolância extrema à melancolia e indolência apática, precisando oscilar entre momentos de retiro e a participação convencida. Apesar de ser ânimo desejável, as situações não ajudam na sua conservação, sendo difícil sair no calor da disputa, como recomendável, ainda mais improvável voltar a ele, uma vez fora. É nessa função que as instituições são capazes de contribuir positivamente, pelo menos as melhores, as dedicadas ao conhecimento, às artes, por exemplo, atuando sobre as repetições no arco melancólico, sendo, elas mesmas, dinâmicas em que o passado viabiliza algum futuro. Importa, nessa direção, que o decurso do tempo reconheça os excessos, não celebre o ânimo pelo qual foi instituído, e se a reflexividade não é capaz de reduzir o desejo de poder, então é porque a história não tem elaborado sua melancolia. Não a ter utilizado para começar a pensar, nem sentir sobre o que se pensa, deixa-a atuar livre, apenas colhendo os resultados imprevisíveis da inalação inconsciente dos seus vapores venenosos.

A história oferece diferentes quadros em que o evitamento da lida com a melancolia leva suas comunidades a naufragarem pela falta de clareza sobre os seus conflitos. O prazer de estar assistindo a um naufrágio do qual não se participa diretamente é completamente injustificado. Não é de hoje que sentir não estar afundando faz qualquer diferença, salvo se surpreender com a água. Uma última indagação, neste preâmbulo à filosofia da história do escocês que nos é preferido, em que a doçura da melancolia converge a obtenção do difícil equilíbrio no uso da anacronia. O seu pensamento sobre a história não nos soa atual, longe disso, mas contemporâneo da contemporaneidade, em conceito, pelo menos. Melhor, parece uma saída à história contemporânea, ensaiando ser um pouco mais contemporânea ao bon David. A atividade de descrever a história para além da descrição, como Bayle em seu Dicionário, narrando, lidando com ela na plena consciência dos seus materiais, suas cores, resolve

a intolerância à melancolia. Não lhe opor uma outra intolerância parece ser o caso de desconfiar do paradoxo da tolerância, como mais uma das profecias que se realizam sozinhas, quando não há um idílio em que pensar e sentir vivem bem em homologia. Mas o pensar e sentir serem completos estranhos, um se assustando toda vez que o outro chega na casa em que moram juntos, não é recomendável. A leitura da *História da Inglaterra*, atenta à tensão reversa que a melancolia acarreta, habilita-nos a obter, do manejo do seu arco, aquele estado de antecipação do não circular, próprio de saber ouvir a situação.

II.

Nas primeiras páginas da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, as variações no arco da melancolia são explícitas. A história colhe doces frutos da estabilidade ao desenvolver certa tolerância à sua própria melancolia. Se o pensador abstrato, demasiado especulativo, engana-se, mas não se deixa levar pelo desamparo do erro, é capaz de trocar o sectarismo pelos princípios que abrigam a pluralidade, sobretudo no que concerne à moralidade. Outro lado da moeda seria contar, mesmo por breves momentos, às vezes repetindo o erro, com a sensação de acerto inevitável, um relógio quebrado, contando com a resiliência ao penoso e ao fatigante, necessária à paz de espírito da exatidão. É a origem de uma das mais assustadoras intolerâncias à melancolia. A imensa pena é que os destinos preferenciais às insistências do arbitrariamente abstrato são a política, o governo e o Estado.

A vontade de exatidão, própria da metafísica, dogmaticamente, torna-se a de sistema, no sentido geométrico, inclusive no âmbito dos valores. Se não é fundada em algo viável, consistente, para não exigir pelo verdadeiro, convida o frustrado ao desespero. Ao mesmo tempo em que ele desconfia ter sido vítima de um golpe, orquestrado pela tolerância à melancolia, afinal, a culpa nunca é sua, não quer ficar sozinho com seu prejuízo. Assim, se não tiver sido visto, ou se quem viu se envergonha também, o melhor é se comportar como se nada tivesse acontecido, tirando exatidão do equívoco. Haveria a chance de se tirar melhores consequências e o único ônus seria ter que viver aborrecido por se dedicar à conveniência, sem sentido de descoberta ou invenção. Se a busca por exatidão for autêntica, seja quem for, um dia se dará conta do insucesso derivar da cegueira causada pelo medo de se desamparar, próprio ao esquema da intolerância à melancolia. Os resultados honestos são o desespero ou o ceticismo e o desonesto, o oportunismo, descrito acima.

A possibilidade de a filosofia abstrata investigar e inventar, lidando com problemas e sem horror a estar errada, é tanto sobre o vínculo entre história e melancolia, quanto a imersão no desespero é sobre não saber lidar com limite. A procura do princípio único não é menos melancólica do que a incapacidade de procura. Ela é diferente. No caso, é tão melancólica que se torna intolerante à própria melancolia. Não é difícil aproximar o desespero do “gênio audaz [...] lançando-se ao árduo prêmio [...] antes estimulado do que desencorajado pelos fracassos de seus predecessores”⁵. A história Whig da Inglaterra da qual Hume se afasta, as versões normativas sobre progresso da humanidade, que possuem a intenção de se afastar de Hume, bem como a filosofia da história e sua autoridade sobre a finalidade, não se interrompem diante do absurdo que propõem, menos porque lhe faltam elementos para dar o braço a torcer à circunstância e mais porque não podem parar, porque parar é pensar e pensar é chorar. É insuportável não ser elegível ao prêmio, mais do que reconhecer o beco sem saída e buscar respostas noutras paragens.

Hume pensa coisas muito importantes sobre a melancolia. Ela é uma via explicativa em diversos momentos de sua obra, inclusive, em sua *História da Inglaterra*. O maior interesse é menos o que ele diz sobre a melancolia, sem diminuir esses momentos, muito pelo contrário, mas como ela aparece na lida a um sem número de situações morais, como se tivesse uma dinâmica repetida, não só na tradicional tristeza, porém na incapacidade de lidar com ela, as vias da *tensão reversa*. Um dos exemplos mais divertidos do descompasso entre o que Hume mostra e o que ele acha que mostra é, sem dúvida, sua expectativa sobre o que o público espera de um texto filosófico. Hume apresenta as alavancas para o leitor concluir que aquilo que ele acha que um leitor espera não é o que o leitor espera. Ele acha que o leitor não quer vivenciar o sofrimento do filósofo na obscuridade do texto e do conceito, daí achar que Locke e Aristóteles não têm o necessário para manterem a mesma influência de Cícero, La Bruyère e Addison. É claro que as popularidades mudam e o desejo do leitor não é nem um pouco estável. Uma coisa, contudo, não há muito como ignorar. A sombra em filosofia nunca foi um problema. O desejo de Hume sobre o sofrimento do autor no texto é mais importante para entender o que ele considera bom, e parece ser bom mesmo, do que extrair uma versão apropriada do caso, muito embora ele também ofereça os elementos para entender. É o que se passa na comparação entre Shakespeare e Racine. Hume, pelo que me parece, prefere que a melancolia seja gerida de modo

5 Hume, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 27.

a que o prazer da leitura esteja ao lado da linguagem que convive, mas modera, a melancolia, tendo, da versão controlada do naufrágio, imagem formal e clássica, na qual a dor é trabalhada, como Racine, mas não mostrada, como em Shakespeare, inclusive na linguagem, solidária, que se debate no desespero do afogamento⁶. Não é o caso de comparar a relevância dos dois estilos à literatura, porém de extrair a conveniência de tal ou qual estilo de melancolia à política. É provável que, intimamente, Hume soubesse, pela maneira como navega na relação entre os sentimentos e a escrita, que não seria mais popular que Rousseau, ainda que o prejuízo todo fosse do mundo. A melhor melancolia seria aquela em que não há intolerância a elaborar os seus desamparos e nem satisfação no sofrimento e na imobilidade. Ela implica o reconhecimento da sua presença e força para o contraste entre situações. Os componentes de naufrágio do ensaio não seriam maiores do que o naufrágio futuro a ser evitado. Em nenhuma hipótese, causar um naufrágio seria objetivo da escrita. Ainda que não conhecesse as locomotivas, fica claro em Hume que a história não evita colocá-las sempre mais perto do abismo, motivo pelo qual se conclui que a elaboração da melancolia é a menos espontânea das atividades e a maior obrigação do historiador.

A direção traçada por Hume, não pela locomotiva, é a de não ter medo do abstrato, nem se curvar às suas pretensões. Afinal “parece impossível que aquilo que até agora tem escapado a tantos filósofos sábios e profundos possa ser algo muito simples e evidente”⁷. O arco da melancolia é válido pelo vínculo entre abstração e história. Isso nos leva a crer que Hume institui uma outra forma de compreensão do abstrato na história. A história Whig interfere até em modos elaborados da filosofia da história. Para ela, é a própria história a abstração que se realiza. Hume, mesmo sem contar com a sensibilidade etnográfica de que dispomos no presente, a bem dizer, contando tão somente com a disponibilidade à pluralidade do cético, sabe não ser possível um abstrato histórico único. A presunção do abstrato a ser único ou expansivo é da própria natureza da racionalidade normativa. No mais, nos ruídos entre política e história é pelo abstrato que boa parte da disputa acontece. Não se ter clareza sobre

6 Cf. Hume, D. Da Simplicidade e do Refinamento na Arte de Escrever. In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 159: “De todos os grandes poetas, Vergílio e Racine estão, em minha opinião, o mais próximo do centro e o mais distante de ambos os extremos.” Cf. idem. Da Tragédia. In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 168: “todo espectador é sensível ao fato de que o ciúme de Otelo adquire força adicional de sua precedente impaciência, e de que a paixão subordinada é aqui prontamente transformada na paixão predominante”.

7 Idem. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, op. cit., p. 131.

o que se chama de abstração não impede a pretensão. Hume parece ir nessa direção ao crer que talvez a clareza ajude. Somos uma civilização, diríamos, em que a miséria deriva da abstração. Lembremos que boa parte do argumento de Burke contra a Revolução Francesa consiste em apontar o quão insidiosas são as abstrações usadas, não porque se sabe do que se trata, mas justamente pelo contrário. Adere-se a enunciado, cujo efeito pretendido pode ser qualquer um. Rousseau, claro, não sobre a revolução, não se incomoda nem um pouco com enunciados abstratos de consequências imprevistas. Como não há vida coletiva sem abstração, Hume observa os seus usos e os efeitos negativos da lida distraída. Para isso repara que o uso expansivo é, apesar de predominante pela eficiência, impróprio e uma das muitas incompreensões do abstrato sobre si mesmo. A abstração histórica se torna desatenta sobre si conforme mistura sua pretensão com a geométrica e o tal privilégio da relação entre ideias sobre as de fato. O desentendimento de Burke com Rousseau é o mais importante não porque deveria inexistir abstrato na história, mas porque este pretende ter autoridade sobre os seus fundamentos. É muito rasa a distinção entre conservadores, como os que não gostam, e o espectro à esquerda, como os que não vivem sem abstração. Os céticos, como Hume, são, inegavelmente, os mais elegantes na análise e emprego do abstrato.

Há abstração na história da Inglaterra para Hume, mas não uma que está a se desenvolver com precedência sobre as outras, nem a liberdade. Há um sem número de abstrações, mesmo que as mais pretensiosas, e suas eficiências dependem das situações nas quais se inserem. A virtude daquelas que são chamadas de liberdades inglesas decorre do gosto acumulado para vê-las como impuras. As abstrações não se confundem com os objetos concretos, pelo menos não completamente. Elas são feitas de impurezas. As composições das ideias na história ainda que se pretendam puras, mesmo sofrendo o efeito de apagamento, derivam de relações de fato. Hume aborda o abstrato em um sem número de momentos da sua obra. Ainda que tenha revisto suas posições, acerca do *Tratado*, sobre a geometria ter um componente impuro, os seus comentários sobre o modo como mesmo nela a experiência se intromete, nos leva a ter um belo método para frustrar a pretensão da abstração na história. A imagem na história é feita de referentes mesmo se o endereçamento pode se perder em algum lugar no caminho.

Nessa direção é justo insistir na inversão do ônus da prova. Apesar do imenso poder de transformação com o qual sempre contou e a condução com autoridade do que seria verdadeiro em si mesmo, a narrativa histórica a partir da finalidade faz bem pouco pelo esclarecimento da confluência das

forças em certa circunstância política. Se explica tudo, não compreende nada. Se Hume é capaz de sondar os benefícios de uma filosofia que participa da vida cotidiana e está implicada em corações e afetos, reconhece que o estilo implica deixar de lado os problemas mais complicados, ainda que não sejam falsos. Além disso, como vimos, querer se implicar nos assuntos de todo dia com uma escrita que é sensível e atenta aos sofrimentos mais importantes, procurando soluções de modo não idealizado, não, necessariamente, toca o público. Ao mesmo tempo em que os critérios de clareza filosófica só são claros para quem não leu uma linha sequer de filosofia analítica. Seria demais exigir impureza explícita nas abstrações e abstração na simplicidade⁸? A abstração presente na filosofia da história praticada por Hume em sua *História da Inglaterra* se justifica por não esconder a regularidade da qual depende. Há sempre um vínculo entre crença e regra que o nosso escocês não esconde como dependendo de certa elegância no uso especulativo, de costura não evidente. Não se esquiva a confrontar os numerosos oportunismos do orgulho nacional da história política. Isso sem se valer dos mesmos estratagemas. Se a finalidade procura se impor, descreve os delírios ao detalhe, para que a circunstância mesma a prove uma ilusão.

O conceito de abstração em Hume também é fonte para compreender o arco da melancolia empregado pelo mesmo para explicar o porquê do circular não explicar o tempo histórico ou a relação entre os tipos de estado político. O mesmo para a necessidade de se circunscrever o âmbito de aplicação da noção de linearidade histórica. O efeito da abstração na história, cujas modalidades se pretendem mais puras quão mais próximas do platonismo, o estoicismo e o epicurismo, seria puro apenas na incapacidade de lidar com a circunstância política ou em pretender influência maior do que as outras impurezas. Neste caso, a intolerância à melancolia se combina com a incapacidade de se perceber tão impura e precária quanto todas as ideias políticas. Hume perceberia o recurso à necessidade de atividade constante como um dos modos da intolerância em se manter desatenta de si mesma e não precisar se explicar em argumentos.

O ceticismo, como filosofia nem simples e nem abstrusa, teria que lidar com a história composta de ideias abstratas, impregnadas de impurezas. Não caberia ao cético, na qualidade de historiador, compor sua própria abstração a partir das impressões acumuladas, apesar da impossibilidade de não o fazer, residual, pelo menos, defrontando-se com as abstrações e reportar, na sorte de

8 Ibidem, p. 21.

os encontrar, os estados em que não estão completamente envenenados pelas toxinas da melancolia. Por outro lado, muito embora claramente um vício, é a cepa melancólica em Hume que o permite ser e se ver como um historiador à altura de preparar a campanha de vacinação, nunca completamente admitida na Inglaterra, ao que se apresenta como um imperialismo de orientação Whig. É a ambientação melancólica de Hume que desequilibra sua perspectiva do mero endosso da narrativa nacional ou da rejeição de toda concessão local em virtude de acordos políticos mais amplos. Ao mesmo tempo não torna a sua análise o índice das saídas conciliatórias. O método melancólico, por assim dizer, isola-se do entusiasmo e busca contentamento em novidades ou permanências que foram ignoradas e serve de critério para a perigosa intolerância aparecer. Isso para não dizer que a melancolia humeana permite que o uso da abstração, se o historiador não puder evitá-lo, não o deixe desesperado com o impuro dos componentes de suas próprias ideias, sem que se sinta forçado a abdicar das suas incoerências compósitas por outras maiores e homogêneas.

A preferência pelas composições ousadas em que não preponderam só notas agudas ou graves, tanto para si, temperando a investigação com amigos e humor, quanto para os estados em que o melhoramento do mundo se torna menos improvável politicamente, parece convergir à consolidação do abstrato à altura de sua impureza. A melancolia é, para Hume, um tipo de consciência necessária para driblar os males do torpor ou da indignação inseridos na lida com a história contemporânea ou documental. Ela serve para desenvolver os ardis de sensibilidade para o evitamento da relativização do valor diante de uma dificuldade na leitura do passado e para não deixar a filosofia política se tornar defesa de uma ideia fixa. A história é um naufrágio. O historiador, por sua vez, nem é um espectador, nem um naufrago convencional, o manejo do arco da melancolia, a compreensão da sua sonoridade, nem permite o prazer contemplativo com platônicos, estoicos e epicuristas se afogando, não mais os mesmos na luta pelo pedaço de madeira salvador, nem se comporta como se tudo lhe fosse permitido no momento de desespero. Ele precisa ter “a audácia de se fazer ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries [...] e descrever sem a ilusão de poder se salvar”⁹. É um naufrago que imagina o naufrágio no qual está inserido nos termos em que acontece, a ponto de distinguir nas narrativas de desastre, na própria imaginação para o desastre, aquelas em que o abstrato se compõe com as partes da embarcação que podem voltar à água. É essa a impureza que faz a abstração e que esta não

9 Idem, *Tratado da Natureza Humana*, op. cit., p. 296, 1.4.7.1.

pode rejeitar, sob pena de, por intolerância à melancolia, rejeitar tudo o que se aprendeu da arte de sobreviver dignamente a um naufrágio. É o medo de ser colocado na água nas mesmas condições, o resultado da melancolia que lidou atenta com os elementos do acidente. O que seria, naufragado, agarrar-se a uma pedra, tendo, como perspectiva, a imensidão do oceano? Como lidar com a melancolia, mantê-la no âmbito da clareza claro escuro, sem alimentá-la com desespero, indolência ou indulgência?

O trânsito melódico no arco da melancolia torna o historiador capaz de identificar o ânimo de intransigência abstrata em diferentes momentos, porém também se valer de audácia, sem justa medida, se é caso de fabricar a peça de abstração necessária para explicar o vínculo entre crença e regra. É claro que a intolerância à melancolia exerce fascínio, mas o valor, para o cético, está em vivenciá-lo sem o endosso das desastrosas consequências práticas. O toque do arco não é muito diferente das braçadas sobre os destroços da embarcação do naufrago. Hume não o diz ao comentar o naufrágio, mas se é mesmo possível ler a sua história a partir da identificação de analogias filosóficas com estados políticos diferentes e a influência das ideias neles, não parece ser inteiramente estranho pensar que lidar com as braçadas, como se fossem verdadeiras, seria parecido com lidar com certas concepções abstratas, como se fossem puras, e o tom assumido seria sempre o de desespero, para não sentir com o desespero. O modo adequado de nadar em um naufrágio, provavelmente, não existe, mas a prudência de guardar a energia e não se ocupar em provar o mundo, no caso, o oceano, equivocadamente, a partir do conceito, ajuda mais do que atrapalha e pode ser uma chave de leitura da relação do cético com a história. A história é naufrágio e a melancolia parece ser a preparação para se pensar a história ao mesmo tempo em que se naufraga. A melancolia, por sua vez, não aporta em tal capacidade de entender o ânimo de imposição, que também é um ânimo de impaciência e covardia, das mudanças não derivarem da elaboração da dor que o vício a ser suplantado causou. E, também, sem cultivar a arte do desvio com relação à pressão das circunstâncias históricas, sem curtir o desaparecimento, a ponto de não se render ou ser capturada pela intolerância a si própria, a melancolia nada mais seria do que um círculo vicioso.

A antiguidade não teve que enfrentar os riscos de uma historiografia reativa. A atividade não reativa, para Hume, é o desafio da história moderna e para tanto precisa aprender a lidar com a intolerância à melancolia. Não é crível que conter a intensidade da intolerância, sem deslindar da relevância da tolerância na arena política, dependa da tolerância ou da intolerância aos intolerantes. A crise melancólica do final da primeira parte do *Treatise* não

se resolve na “*forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos”. Além do mais, superstição, entusiasmo, espírito de facção e a própria intolerância à melancolia são os filhos prediletos da força. Se a história pode representar, de algum jeito, uma alternativa a ela, tem algo, sobre os acordes da ação política consciente, para o qual ela precisa despertar. O arco da melancolia é útil para realizarmos a melancolia para além da indolência e do desespero. Ela é modo pelo qual a história indica a falta de equivalência entre as versões de disputa do mundo e oferece contraste ao fator positivo de ser afetado pelos eventos. A moderação do historiador surge diferente do entusiasmo e da conciliação¹⁰.

A crise cética faz aparecer a necessidade de se esquentar com vinhos e amigos do frio glacial da abstração. Ao contrário do que se costuma ponderar, como se fosse decorrente do ceticismo, parece que, na verdade, o ceticismo é a cura do impulso de seguir a verdade em uma só direção. Ele não está disponível antes de o diferenciá-lo da melancolia. Não é possível fazê-lo sem vivenciá-la. As armadilhas são a intolerância à melancolia ou a apatia. A aliança entre o cético e o melancólico, na conclusão nada conclusiva do *Treatise*, sugere a melancolia mais próxima das ondas, curiosa, mais propensa a se afogar; por outro lado, o ceticismo serviria para aprender a nadar. Logo, não é uma garantia infalível contra o afogamento. O historiador se dedica às comparações e às distinções, dá a impressão de gostar das pessoas. A busca de critérios para a memória e de regularidade para a análise consistente de documentos e relatos, aos poucos, tira dele o interesse genuíno no comum e passa a não mais se esforçar para esconder sua intolerância. O cotidiano, por sua vez, é a via de passagem do melancólico a um ceticismo moderado. Como impedir a tentação de lidar com a vida comum, como se pudesse ser resolvida, e não desestimular a investigação? Como não ter o cotidiano apenas como um mercado de crenças ruins? A saída parece ser a não ingenuidade na relação que se estabelece com ele, buscar saber da sua relevância, mas ir aprendendo aos poucos o que se pode esperar ou não de suas dinâmicas. Se a filosofia possui notória tendência ao adoecimento, se o cotidiano é uma das poucas vias pelas quais o peso da pretensão filosófica é amenizado, por que deixar o habitual se unir ao dogma também no cético para se voltar contra tudo e todos? Há que se aceitar a presença da melancolia no gamão, no vinho e na amenidade com os amigos. A relação com o dia a dia precisa do reconhecimento dos seus limites e da sua virtude ao cético melancólico. Sem isso o gosto pela contenda e pelo problema abstruso do dogmático, dependendo do ruído na

10 Ibidem, p. 297, 1.4.7.3.

praça pública, acaba soando suave. É medonho que a falta de habilidade com o mundo, a busca de motivo para se esconder dele, torne-se fonte de calor e conforto contra o frio inventado.

A melancolia relacionada ao ceticismo, em sua ousadia, precisa corrigir nele a necessidade de ignorá-la para seguir em frente, dando vida mais longa às delícias do cotidiano na correção do raciocínio filosófico. O ceticismo acerca na melancolia o fato desta se convencer de que sua habilidade para determinar o problema pelo sofrimento que este causa não é garantia de não se tornar a origem de superstição, para defender a dor com a qual se acostumou. Não é demais esperar que dessa contribuição do ceticismo à melancolia se dissolva a sua sempre presente possibilidade de se tornar intolerante a si própria. A suave melancolia é mais generosa com a imaginação do que o ceticismo. “Nada é mais perigoso para a razão do que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos”¹¹. A busca pelo uso da fantasia em filosofia pode ser tão quimérica quanto um anjo cobrindo os olhos com as asas. Por outro lado, a vivência da vida comum coloca o cético diante de usos locais da imaginação ativa, transitivos, em que a composição à melancolia do vinho e da conversa é origem de ideias e costura especulativa da relação entre crenças e regras, sem que os escorregões dos preconceitos do sectarismo do dia a dia justifique uma completa abjeção ao que se diz no vulgo. Curiosamente, o fraco da melancolia à fantasia parece ser capaz de oferecer ao cético o uso da criatividade que não se confunde com a fuga imaginativa da intolerância à melancolia. A reconhecida região em que ceticismo e melancolia são indistinguíveis, o dilema entre “falsa razão ou razão nenhuma”, dissolve-se em imaginação, cuja sutileza não existe para além do enunciado de costura entre crença e regra, válido, enquanto dura a sua consistência. A necessidade em ser dito é dada pela circunstância a que se visita na busca de uma melancolia menor, quando a dos livros se torna um tanto demais. Uma crise cética não se resolve no dogma, nem atavicamente, nem com o desejo de atividade. “Não: se tenho de ser insensato, como certamente o são todos aqueles que raciocinam ou creem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis”¹².

A crise cética se resolve na melancolia, causada pela filosofia, deixar de ser vivenciada como filosoficamente causada, mas partilhada, tendo seu peso dividido entre filosofia e vida comum, precisando de outro tipo de lição a ser retirada dos livros e dos amigos, a melancolia como pertencimento à história

11 Ibidem, p. 299, 1.4.7.6.

12 Ibidem, p. 302, 1.4.7.10.

e via de início da sua compreensão. O historiador não é nem um anatomista da melancolia e nem um pintor dos seus vapores. Não se trata dos motivos dos atores, nem da extensão do significado dos termos que usam no contexto em que se expressam, tampouco de descrever os acidentes pelo que se tornam no decurso dos eventos. A história como melancolia, tanto na intolerância quanto na indolência, é trilha do cético enquanto historiador. Ele, para conhecer e viver, lida com as crenças e delas participa “determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente”¹³. É nisso que atualiza a obtenção da lógica do arco da melancolia.

O cético como historiador dos trânsitos melancólicos, na experiência de leitura da *História da Inglaterra*, parece-nos, começa a notar as distinções entre os estados, como quem, imergindo nas representações, adquire um gosto. Os atores e seus contextos dificilmente aparecem convencionais, como se espera deles, e isso decorre de se relacionarem de modo direto, escolhas e sedições, por exemplo; todavia também indireto e dissimulatório: decepção e manipulação acabam por explicar a dificuldade de previsão dos desenlaces ao personagem mais visado na cena. Hume conta o que todo mundo já sabe, mas o faz no aparecimento do sentido dos eventos para os implicados, mudando a mera expectativa de estabilidade contra instabilidade. A equivalência entre os valores de situações semelhantes depende do quão indevidamente estável foi tomada a crença em disputa. Os erros de julgamento acabam sendo centrais e são condenáveis se as representações apontam a uma consciência que ignorou o que tinha plena condição de saber. Na relação entre hábitos, crenças e ideias políticas, cabe ao historiador decifrar a lógica da consistência comparativa.

Não se trata de um romance histórico, porque diz respeito, sobretudo, à abertura, a quem lê os fenômenos, do conceito, e, este sim, depende daquilo que o tempo sente de específico. Por outro lado, é compreensível que se veja vínculo entre o romance histórico, e seu determinismo, tal como o século XIX assistiu, e a *História da Inglaterra*. Se a complexidade da crença é afastada, parece que os desfechos são antecipáveis às premissas. Além do que, se as ideias políticas dependem das suas circunstâncias, retirando parte dos seus vocabulários dos atos de fala nos quais se inserem, se forem políticas, não ideias de outro tipo, então, a chance de que elas sejam mais capturadas pelos usos do que, na verdade, tomadas em suas relevâncias é imensa. Elas atuam sobre as situações muito pouco nos próprios termos, restando só a influência indireta sobre um estado de coisas, muito mais demorada e difícil de mapear.

13 Ibidem, p. 301, 1.4.7.10.

O historiador, como um cético a se comunicar melancolicamente com o fenômeno, investiga a captura política de ideias políticas e as distingue do que seriam as ideias políticas em sua carga especulativa, suas impurezas abstratas, a não depender, necessariamente, da pretensão, se específica ou abrangente. É bem concreto que a intolerância à melancolia é plenamente disponível às mais variadas e deselegantes capturas por expedientes menores. Isso não remove a necessidade de buscar a especificidade do abstrato nela. O mesmo para o tipo apático de melancolia e sua extrema facilidade para perceber o quão medonha a política é capaz de ser e a oportunidade que o discurso decadente cria para a oportunista retórica da refundação. Se há complementaridade entre a ideia política e o uso político da ideia é possível que só a habitação a uma densa atmosfera de toxinas melancólicas seja capaz de começar a permitir um gosto capaz de distinguir uma da outra. Se do lado do oportunismo ou do ânimo de especulação genuína, a política é o campo de frustração das pretensões. Não há muito plano pensado e realizado a contento, as chances são ainda menores se as ideias forem boas. O reconhecimento da presença das ideias políticas de jaez especulativo, mesmo que orientadas à situação, como no conselho do *bon* David, para além dos seus raros efeitos diretos, acaba por estar associado às arestas dogmáticas deixadas no argumento para que seja usado ao gosto do freguês. Noutras palavras, indefensavelmente se oferecendo como manual de instrução para a captura política de si mesmo.

Se para mais não fosse, esse seria o ceticismo consciente de si mesmo na produção de outra filosofia da história, distante da finalidade, a partir da apreciação da circunstância da crença. A *História da Inglaterra* é exemplar da necessidade do contexto não ser reduzido às suas práticas linguísticas e nem poder prescindir da audácia especulativa do historiador para ser entendido. A questão é o tipo de salto especulativo que precisa ser dado pelo cético ao se dar conta da incerteza entre certa regularidade e a crença da qual depende. Nada mais ingênuo do que julgar que uma circunstância oferece todos os elementos de sua compreensão. Hume nos faz ver que compõe a politicidade do evento político o fato de as pessoas não saberem nunca muito bem o que acontece com elas. O desvendamento histórico é também a determinação da opacidade em que o evento está imerso.

Os estados da melancolia, como participação direta do cético nos sentimentos morais de uma circunstância histórica, que não a sua, acaba por legar à historiografia atenção ao descompasso entre as crenças, requisito para que certo evento se torne possível, as ideias adotadas e as ilusões sobre como as colocar para criar o mundo que se espera. A história é lapso entre intenção e

acidente, posto não ser racional, mas haver racionalidade a ser desvendada nela. A beleza da atividade do historiador está neste salto especulativo de que o vínculo entre regra e crença precisa para aparecer. Não seria demais sugerir ser essa a origem densa do conceito. Os termos do salto, obtidos no naufrágio ao qual o humor tenta aceitar e amenizar, resultantes da disponibilidade a que os acidentes estabeleçam um gosto, um olho às distinções, pela tensão reversa do arco da melancolia orientados, resgata o historiador da indolência a que a miséria humana parece nos lançar. Não é que o cético confie na circunstância e no conceito. Ele desconfia do que dá certeza às pessoas comuns e do que dá certeza aos filósofos. Por isso a vigília cruzada entre circunstância e conceito.

Seria muito esperar que uma leitura renovada da *História da Inglaterra* pudesse influenciar a escrita contemporânea da história? Por que nos resignarmos com a separação entre a normatividade que sabemos que não existe e o desejo de comportamento normativo das instituições? Não é como se a modernidade não tivesse oferecido versões de si mesma, como o prova a reflexão de Hume sobre a história, em que a norma ou a finalidade não tem guarida. Por que o esforço de conciliação entre o que sabemos e o que sentimos poderia não coadunar com a nossa percepção da história? Não parece que reduzir a situação política a seus atos de fala específicos represente alguma melhora à forma da história, se ela puder ser vista como via de enfrentamento no contemporâneo. O imenso esforço de recepção aos fabricantes de sistemas que escondem os grânulos da mistura terrena grosseira da qual são feitos, claro, pode ser jeito de escapar do corta luz que realizam à crueldade política da imagem de coisas da qual dependem, mas, quem sabe, pode ser apenas um jeito de estarmos em estado de hipnose¹⁴. Por isso, não é só para ler a *História da Inglaterra* em toda a bela revolução narrativa que foi capaz de introduzir, como o acusa o romance histórico, mas como mapeamento de *tensões reversas* vividas de dentro da melancolia.

14 Ibidem, p. 304-305, 1.4.7.14.

Referências

- GUIMARÃES, L. A Melancholy Skeptic. *Kriterion*, n.108, p. 181-190, 2003.
- HUME, D. My Own Life. In: *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- _____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. Da Simplicidade e do Refinamento na Arte de Escrever. In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. Da Tragédia. In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- HÉRACLITE. *Fragments*. Paris: PUF, 1998.
- LIVINGSTON, D. W. English Barbarism: Wilkes and Liberty. In: *Philosophical Melancholy and Delirium*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

A crença como impressão de reflexão na filosofia de David Hume

Belief as an impression of reflection on David Hume's Philosophy

Resumo

No presente artigo, apresento uma interpretação acerca da natureza da crença na epistemologia de Hume. Para tal, começo por introduzir as definições de crença oferecidas pelo filósofo (seção 1). Depois explico as questões que tais definições suscitaram entre os comentadores (seção 2). Em seguida, discuto a interpretação de que a crença se define pela força e vividez de uma ideia, explorando as suas inconsistências (seção 3). Por fim, proponho que, para resolvê-las, na filosofia humeana, seja compreendida como uma impressão de reflexão (seção 4).

Palavras-chave: Hume; crença; impressões de reflexão; conhecimento.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio De Janeiro (PUC-Rio). csalgadinho92@hotmail.com

Abstract

In this paper, I present an interpretation of the place of belief in Hume's epistemology. To this end, I begin by introducing the definitions of belief offered by the philosopher (section 1). I then explain the questions that these definitions have raised among commentators (section 2). Next, I discuss the interpretation that belief is defined by the force and vividness of an idea, exploring its inconsistencies (section 3). Finally, I propose that, in order to resolve them, in Humean philosophy, belief should be understood as an impression of reflection (section 4).

Keywords: Hume; belief; impressions of reflection; knowledge.

1. Introdução¹

No *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre o Entendimento Humano*², Hume questiona-se sobre “a diferença entre crer e não crer em uma proposição (...)” (T 1.3.7.3), ou “entre *ficção* e *crença*” (IEH 5.2.11), ou ainda sobre o que “torna as realidades mais presentes a nós do que as ficções” (IEH 5.2.12). Trata-se das condições necessárias e suficientes para definir a percepção da crença, que não se esgota nem nas impressões (dimensão sensitiva da mente), nem nas ideias (sua dimensão reflexiva).

Resumidamente, o filósofo explica que as crenças devem necessariamente distinguir-se de simples ideias. Em primeiro lugar, distinguem-se da própria ideia em cujo conteúdo se crê, em virtude do seu caráter involuntário. Além disso, o seu conteúdo não se altera de um estado mental para outro. Entretanto, se não houvesse distinção entre elas, estariam sujeitas à vontade – o que

1 Agradeço a Clara Carnicero de Castro, Vinícius França Freitas, aos membros do Grupo de Leituras de Hume do NUPEM PUC-Rio/CNPq Daniel Nascimento, Laiz Fidelis, Willian Marques e Ademir Junior, e aos pareceristas anônimos deste texto, pelas indicações bibliográficas, comentários e sugestões, que muito contribuíram para o seu aperfeiçoamento.

2 A partir de agora, referir-me-ei a estes textos como, respetivamente, *Tratado* (corpo do texto) e T (notas de rodapé), primeira *Investigação* (corpo do texto), IEH (notas de rodapé) e finalmente, ST (referências) para o ensaio “O cético” – notação adotada na literatura secundária sobre Hume.

a experiência atesta ser falso. Tampouco a crença constitui uma outra ideia, anexada àquela em cujo conteúdo se crê, pois não somos capazes de distinguir³ conscientemente nenhuma ideia separada daquela cujo conteúdo é objeto de crença.⁴ E como as percepções da mente se resumem a impressões e ideias, resta a Hume conceder que as crenças se distinguem de simples ideias pela(s) impressão(ões) que lhes está(ão) associada(s). Disto resulta uma primeira definição de crença, a saber:

i) “uma ideia associada a uma impressão presente”.⁵

Mas para desconcerto de qualquer leitor atento, além desta, Hume apresenta outras definições deste estado mental:

ii) uma maneira (forte e viva) de conceber uma ideia, a vividez com que concebemos uma ideia;⁶

iii) uma ideia forte e vivamente concebida, ou uma concepção vívida;⁷

iv) uma sensação [*sensiment*] ou sentimento [*feeling*], isto é, algo sentido, mais um sentimento do que uma ideia.⁸

Esta pluralidade de definições em que Hume se emaranha ameaça a consistência entre elas, mas também entre cada uma destas e outras teses fundamentais da sua epistemologia. Cedo tais problemas foram reconhecidos na tradição bibliográfica de comentário,⁹ e o interesse na questão de saber qual o modo mais razoável de interpretar a teoria humeana da crença continua a mover a nossa discussão.

3 Isto é o mesmo que dizer que tal distinção não é possível, já que Hume (assim como diversos autores modernos) considerava a consciência transparente e infalível. Para uma discussão ampliada desta questão, cf. Freitas, V.; Salgadinho, C. Hume sobre a tese da transparência dos fenômenos da consciência. *Análisis Filosófico*, v. 44, n. 2, p. 245-274, 2024.

4 Cf. também T Ap 2; IEH 5.2.10-11.

5 T 1.3.6.15. Cf. também T 1.3.7.5, 6; T 1.3.8.1, 7; T 1.3.9.8; T 1.3.10.7; T Ap 6.

6 Cf. T 1.3.7.2, 4-7; T 1.3.9.2, 8; T 1.3.11.13; IEH 5.2.12.

7 Cf. T 1.3.5.7; T 1.3.8.11; IEH 5.2.12.

8 Cf. T 1.4.1.8; IEH 5.2.11-12.

9 Entre os comentadores que o fizeram estão Passmore, J. (cf. *Hume's Intentions*. London: Duckworth, 1968, p. 61); Hodges, M.; Lachs, J. (cf. *Hume on Belief, The Review of Metaphysics*, v. 30, p. 3-14, 1976) e Ayer, A. J. (cf. *Hume*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981, p. 67-70).

Neste trabalho, atendo-me – essencial, mas não exclusivamente – às seções 6, 7 e 8 da Parte III do Livro I e ao Apêndice do *Tratado*, assim como à seção 5 da primeira *Investigação*, a fim de justificar a defesa de que, na filosofia de Hume, a crença deva ser compreendida como uma impressão de reflexão. Para tanto, na próxima seção (2), procuro explicar as questões que suscitam ambiguidade interpretativa acerca do tópico aqui tratado. Em seguida, na seção 3, apresento e discuto a interpretação – quase unanimemente aceita pelos comentadores – de que a crença se define pela força e vividez de uma ideia, explorando as suas inconsistências. Por fim, proponho que, para resolvê-las, na filosofia humean seja a crença compreendida como uma impressão de reflexão.

2. Definição i)

Com efeito, a primeira definição apresenta a crença em suas condições necessárias e suficientes, quer dizer, nos componentes sem os quais a crença não seria o que é. A este propósito, E. Radcliffe¹⁰ divide-os em (i) representativo – que diz respeito a um estado cognitivo – e (ii) apresentativo ou fenomenal, não representativo – referente à vivacidade da ideia na mente, estritamente sensitiva.

Entretanto, como apontado na introdução, Hume é explícito quanto à importância de se procurar o fator distintivo entre uma ficção e uma crença, e ao fator relevante para esta distinção não estar nas ideias – que desde o início afirma ser “uma parte essencial da crença que [depositamos em um objeto], mas não é tudo”¹¹ – e sim nessa suposta impressão a que a ideia se associa.¹² A fim de melhor compreender em que consiste tal sentir [*feeling*]

10 Cf. Radcliffe, E. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate, *Hume Studies*, v. 25, n. 1 & 2, p. 109, 1999. Cf. também Albieri, S. Crença e aceitação: a teoria humeana da crença como conhecimento confiável. In: Guimarães, L. (Org.). *Ensaios sobre Hume*. Belo Horizonte: Segrac, 2005, pp. 84-88; Magri, T. Hume on the direct passions and motivation. In: Radcliffe, E. S. (Ed.) *A companion to Hume*. Malden (Massachusetts): Blackwell Publ., 2008, p. 187; Baxter, D., A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent, In: Machuca, D.E.; Reed, B. (Ed.). *Skepticism from antiquity to the present*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018, p. 380 e p. 385. Para uma explanação da preponderância do primeiro elemento na teoria humeana da crença, cf. Nuyen, A.T. The Role of Reason in Hume's Theory of Belief. *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 372-389, 1988.

11 T 1.7.7.1.

12 Outros autores, tais como Laird, J. (cf. *Hume's Philosophy of Human Nature*, New York: Routledge Revivals, 1932, p. 112-115; Hume's Account of Sensitive Belief, *Mind*, v. 48, n. 192, p. 434-436 e p. 439, 1939), Beanblossom (cf. Reid and Hume: On the nature of belief, *Reid Studies*, v. 1, n. 2, p. 17, p. 26, p. 28-29, 1988), Frykholm, E. (cf. The ontology of character traits in Hume, *Canadian Journal of Philosophy*, v. 42, n. S1, p. 89, 2012) e Baxter, D. (op. cit, p. 386) também

ou sentimento [*sensiment*] (designação em que, como a citação acima mostra, Hume parece contemplar tanto a crença como outros sentimentos), vale lembrar que um dos traços distintivos entre impressões e ideias, nomeado mais claramente, é o caráter apresentativo das primeiras (que respeitam ao *sentir*), e representativo das segundas (que respeitam ao *pensar*)¹³:

*A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação real de idéias, seja quanto à existência e aos fatos reais. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.*¹⁴

*Todo sentimento é correto, porque não tem referência a nada além de si mesmo, e é sempre real onde um homem tenha consciência dele. Mas nem todas as determinações do entendimento são corretas, porque têm referência a algo além de si mesmas, a saber, dizem respeito a fatos reais e nem sempre são conformáveis àquele padrão.*¹⁵

Em sua dimensão representativa, as ideias possuem valor de verdade, em virtude de uma (in)correspondência com as impressões que representam. As impressões,

compreendem a crença na filosofia de Hume como uma impressão, sem, porém, ser explícito sobre que tipo de impressão seria.

13 Há uma longa discussão sobre a suficiência dos critérios da força e vividez e do Princípio da Cópia para distinguir impressões e ideias (cf. Landy, Hume's Impression/Idea Distinction, *Hume Studies*, v. 32, n. 1, p. 137 n. 2, 2006), da qual não me ocuparei neste trabalho. Para uma compreensão mais detalhada sobre este tópico, recomenda-se: Stroud, B. *Hume*, London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1977, ch. II; Noonan, H. *Hume on Knowledge*. London & New York: Routledge, 1999; Bennett, Locke, Berkeley, *Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1971; Everson, S., The Difference between Feeling and Thinking. *Mind*, v. 97, n. 387, p. 401-413, 1988; Waxman, W., Impressions and Ideas: Vivacity and Verosimilitude, *Hume Studies*, v. 29, n. 1, p. 75-88, 1993; *Id.*, The elements of Hume's philosophy. In: *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Garrett, D., Two Definitions of Cause. In: *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997, ch. 2; DICKER, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics*. London & New York: Routledge, 1998.

14 T 3.1.1.9.

15 ST 7.

em sua dimensão apresentativa, estão fora do escopo da razão, não possuindo valor de verdade, já que não remetem a nada além de si mesmas. Além disso, as ideias e respectivas relações perfazem o que pode ser objeto da razão e do raciocínio, isto é, são racionais ou não racionais. Por contraste, as impressões, sendo de caráter sensitivo, não são racionais nem irracionais. Seguindo tal distinção, também não é verdadeira ou falsa¹⁶, mas apenas a representação a que é dirigida – por exemplo, a(s) ideia(s) representada(s) em proposições como “Carlota acredita ser um elfo” – verdadeira no caso de corresponder a uma crença real na minha mente, e falsa se não houver tal correspondência.

Entretanto, vale ressaltar que, na medida em que essa impressão pode ser representada por uma ideia – por exemplo, o pensamento ou a afirmação de que acredito ser um elfo –, será verdadeira ou falsa na medida em que o seu objeto – a ideia de uma determinada relação causal – corresponde a um determinado conjunto de impressões ou não. Deste modo, evita-se a consequência cética – vista como ameaça por alguns comentadores – em relação à possibilidade de um conhecimento sobre impressões da mente (tais como a crença)¹⁷.

Já no Apêndice e na primeira *Investigação*, Hume retoma a necessidade de uma definição precisa da crença, a partir de uma impressão que a distingue do simples pensamento:

[A] crença consiste unicamente em uma certa sensação ou sentimento; [...] E quando expressamos nossa incredulidade sobre um fato, queremos dizer que os argumentos em seu favor não produzem essa sensação [feeling].¹⁸

A transição que parte de uma impressão presente sempre aviva e reforça uma ideia. [...] Essa ideia é sentida, mais que concebida, e se aproxima, em força e influência, da impressão de que é derivada.¹⁹

16 Tal como R. Beanblossom também aponta (cf. Beanblossom, R., op. cit., p. 17, p. 19).

17 Cf. Beanblossom, R. A New Foundation for Humean Skepticism, *Philosophical Studies*, v. 29, p. 207-210, 1976; Russow, L., The concept of truth in Hume's *Treatise*, *Southern Journal of Philosophy*, v. 19, n. 2, p. 224-225, 1981. Aliás, Hume refere-se a estas impressões internas como possíveis objetos de ciências tais como a Moral e a Crítica. Para uma explanação da discussão em relação a este tópico, cf. Salgadinho, C. Uma interpretação conciliadora sobre o significado de juízos de valor na filosofia de David Hume. *Principia*, v. 27, n. 3, p. 453-474, 2023; Idem, Ceticismo e valor de verdade na teoria dos valores de David Hume, *Ethic@*, v. 24, p. 1-24, 2025.

18 Ap 2.

19 Ap 9.

[A] diferença entre ficção e crença localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Como qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em determinada ocasião. [...] [E]ssa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia. Nisso consiste toda a natureza da crença.²⁰

Talvez possamos compreender a dimensão sensitiva que Hume atribui à crença a partir de uma comparação com as paixões, que desde a primeira seção do *Tratado* – estendendo-se até ao livro II da mesma obra –, Hume classifica de forma clara e contundente como impressões internas ou tipos de prazer e dor que resultam de outras percepções (ideias e impressões)²¹ – o que, aliás, condiz perfeitamente com o espírito empirista e experimental de Hume. Ao elaborar sua divisão e tipificação, afirma com igual clareza que tais impressões internas têm sempre um objeto:

Orgulho e humildade, uma vez despertados, imediatamente levam nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos seu objeto último e final. Contudo, é preciso algo mais para despertar essas paixões, alguma coisa que seja peculiar a uma delas, e que não produza as duas exatamente no mesmo grau. A primeira ideia que se apresenta à mente é a da causa ou princípio produtivo. Essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para uma outra ideia, que é a ideia do eu. Temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira ideia, portanto, representa a causa, e a segunda, o objeto da paixão.²²

Enquanto o objeto imediato do orgulho e humildade é o eu, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes, o objeto do amor e do ódio é alguma outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não temos consciência.²³

20 IEH 5.11.

21 Cf. T 1.1.2.1; T 2.1.1; T 2.1.9.1.

22 T 2.1.2.4.

23 T 2.2.1.2.

As impressões que decorrem do bem e do mal de maneira mais natural e sem preparação são as paixões diretas de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição. A mente, por um instinto original, tende a se unir ao bem e a evitar o mal, mesmo que os conceba meramente como ideias, e os considere como existindo apenas em algum período futuro.²⁴

Quer dizer, todas as paixões se dirigem a algum objeto ou conjunto de objetos ou eventos: as paixões diretas referem-se a objetos ou eventos cuja existência traz algum prazer ou dor – como, por exemplo, o medo de cair de um precipício se refere ao precipício, à altura e ao nosso provável prejuízo físico (que neste caso se afigura como provável); as paixões indiretas referem-se a pessoas cujas características, relacionadas conosco, causam um determinado prazer ou dor – como, por exemplo, o orgulho suscitado por uma profissão bem desempenhada ou o amor que sentimos por uma pessoa querida. Tais objetos, mais ou menos complexos, não poderiam causar tais paixões sem que fossem concebíveis pelo pensamento e imaginação, e classificá-las pelos seus componentes representativo e fenomenal (para usar os termos de Radcliffe) significaria defini-las como as ideias dos seus objetos associadas ao prazer ou dor que suscitam. Ao invés, elas se definem por esse prazer ou dor qualitativamente distintos entre si – até porque os objetos, por si só, podem despertar diferentes impressões internas, tanto em mentes diferentes como na mesma mente. Do mesmo modo, um mesmo objeto – concebível pelo pensamento ou imaginação – pode ser acreditado ou não, e é justamente por isso que Hume se preocupa em responder à questão de saber o que distingue a crença do simples pensamento.

Na próxima seção, abordo a interpretação mais amplamente aceita para responder a esta questão, a saber: o que, para Hume, distingue crenças de ficções é a maneira forte e vívida com que a ideia em questão é concebida, e discuto algumas inconsistências apresentadas por ela.

24 T 2.3.9.2.

3. Definições ii) e iii)

A interpretação mais amplamente aceita entre os comentadores de Hume que se ocuparam da definição de crença na sua filosofia – entre as quais estão K. Smith²⁵, B. Stroud²⁶, L. Russow²⁷, K. Lehrer²⁸, W. Waxman²⁹, H. O. Mounce³⁰, S. Albieri³¹, M. Costa³² e L. Guimarães³³ – é a de que a resposta à questão de saber o que caracteriza uma crença por contraste com uma ficção está na maneira forte e viva com que a ideia a que se refere é concebida pela mente. Em virtude de classificarem o sentir [*feeling*] próprio à crença como uma propriedade da ideia, tal definição ainda restringe a crença ao campo das ideias, sem uma impressão que se lhe associa separadamente. Por este motivo, tomarei, doravante, as definições (ii) e (iii) como coextensionais e equivalentes para efeitos exegeticos.

De fato, esta interpretação apoia-se solidamente em declarações explícitas do filósofo, que repetidamente a confirma:

[C]omo a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vividez maior. [...] Mas a crença é algo mais que uma simples ideia. É uma maneira particular de formar uma ideia. E como a mesma ideia só pode ser alterada por uma alteração em seus graus de força e vividez, segue-se, de tudo o que foi dito, que a crença é uma ideia vívida produzida por uma relação com uma impressão presente [...].³⁴

25 Cf. Smith, K. *The Philosophy of David Hume*, London: McMillan, 1941, p. 211 e p. 223-33.

26 Cf. Stroud, B., op. cit., p. 70-73.

27 Cf. Russow, L., op. cit., p. 224-227.

28 Cf. Lehrer, K. Reid, Hume and Common Sense, *Reid Studies*, v. 2, n. 1, p. 19, 1988.

29 Cf. Waxman, W. Impressions and Ideas: Vivacity and Verosimilitude, op. cit., p. 77-79; Idem, The elements of Hume's philosophy, op. cit., p. 33-42.

30 Cf. Mounce, H. O. Causation. In: *Hume's Naturalism*. London & New York: Routledge, 1999, p. 32-48.

31 Cf. Albieri, S., op. cit., p. 86-87.

32 Cf. Costa, M. Hume on the Very Idea of a Relation, *Hume Studies*, v. 24, n. 1, p. 81, 1998.

33 Cf. Guimarães, L. Ceticismo e crença religiosa no *Tratado da Natureza Humana*, *Kriterion*, n. 124, p. 516-518, 2011.

34 T 1.3.7.5-6.

*[C]omo a crença faz com que uma ideia imite os efeitos das impressões, ela deve fazer que se assemelhe a elas nessas qualidades, não sendo senão uma concepção mais vívida e intensa de uma ideia.*³⁵

*Afirmo, então, que a crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação.*³⁶

Não obstante, S. Everson notou acertadamente um problema nesta interpretação: na medida em que convive com a distinção entre impressões e ideias a partir da sua força e vividez (não raras vezes asserida por Hume)³⁷, empregar o mesmo critério para distinguir impressões e ideias redundaria numa indistinção entre todas as impressões.³⁸

Entretanto, Waxman encontra uma nuance interpretativa que evita este problema, sugerindo uma segunda interpretação – ainda contemplada na defesa da crença como vivacidade. Segundo o comentador, embora Hume admita a vivacidade como critério suficiente para distinguir entre crença e ficção, aquela não constitui uma propriedade da percepção correspondente enquanto objeto mental³⁹, mas sim uma “qualidade fenomenológica” da nossa “consciência de percepções”.⁴⁰ Quer dizer, propriamente falando, não são as percepções que são fortes e vívidas, mas a força e vividez é uma qualidade da nossa consciência enquanto tem tais percepções presentes a si, mostrando-as como reais. Tal nuance pode ser confirmada por uma declaração razoavelmente explícita de Hume, de acordo com a qual crer, isto é, ter uma crença, significa tomar o conteúdo da ideia em questão como *real*:

35 T 1.3.10.3 (itálicos do autor).

36 IEH 5.2.12. Cf. também T 1.3.7.4, 7; T 1.3.8.7, 11; T 1.3.9.2; T 1.3.11.13.

37 Cf. T 1.1.1.1-4, 8; T 1.1.3.1; T 1.1.7.5; T 1.3.5.7; T 1.3.7.6; T 1.3.8.11; T 1.3.10.3; T 1.3.13.1; Ap. 22; IEH 2.1-2, 9.

38 Cf. Everson, S., op. cit., p. 410.

39 Como pressuposto tradicionalmente na literatura de comentário (cf. Flew, A. *Hume's philosophy of belief*, London: Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 20-23; Bennett, J., op. cit., p. 231-232). Para uma crítica desta compreensão, cf. Hansen, S. *Hume's Impressions of Belief*, *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 179-181, 1988.

40 Waxman, W. *Impressions and Ideas: Vivacity and Verosimilitude*, op. cit., p. 77-78 (itálicos do autor; tradução minha).

É essa maneira diferente de sentir [this different feeling] que tento explicar, denominando-a uma força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior [destaques do autor]. Essa variedade de termos [...] busca apenas exprimir aquele ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções e faz que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação [destaques meus].⁴¹

Portanto, para Waxman, no caso de impressões e ideias serem indistinguíveis, não o seriam objetivamente, mas apenas indiscerníveis para a nossa consciência, ou seja, na sua dimensão fenomenológica, em que a mente é responsável pelo ato de avivar ou esbater as percepções que lhe são presentes.⁴² No contexto desta proposta, a mera aparência – no sentido de *aparecer* – de uma percepção à nossa consciência corresponde à simples presença de uma ideia à mente; por contraste, a crença consistiria no sentir [*feel*] essa aparência ou, nos termos de Hume, tomar o seu conteúdo como real.⁴³

A meu ver, esta interpretação apresenta, pelo menos, quatro problemas. O primeiro – restrito à proposta de Waxman – é que entra em contradição manifesta com a geografia mental humeana, que prevê que a mente possua apenas impressões e ideias – o que assevera tanto no *Tratado* como na primeira *Investigação*⁴⁴ –, e não concede qualquer espaço para conteúdos proposicionais que não o sejam.

O segundo – notado por Stevenson e Mounce – se relaciona com a possibilidade de variação na vivacidade das nossas crenças. Com efeito, tal opção interpretativa não explica como uma crença pode ser mais ou menos vívida ao longo do tempo, mesmo diante da mesma experiência regular da parte do sujeito. Quer dizer, posso ter crenças de vivacidade esbatida, mesmo que a minha experiência observacional não tenha sofrido alterações, como acontece, por exemplo, ao trabalhar nas ideias deste artigo e, por contraste com o

41 T 1.3.7.7.

42 Entretanto, alguns comentadores argumentam a favor da insuficiência da teoria humeana da crença a partir dos princípios da sua filosofia. A este propósito, cf. Lehrer (que, na esteia de Reid e a despeito de Hume, julga necessário um recurso a princípios da mente, e não conteúdos proposicionais, para explicar a formação de crenças); a este respeito, cf. Lehrer, K., op. cit.; cf. também Williams, M., Hume's Skepticism. In: Greco, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008, p. 84 e p. 92.

43 Ibidem, pp. 80-81.

44 Cf. T 1.1.1.1; T 1.2.6.7-8; T 1.3.7.5; T 1.4.2.47; T 3.1.1.2.

momento futuro, quando pensar sobre os mesmos assuntos ao recordar de o ter escrito.⁴⁵ E tal como Hume admite, tal variação também pode ocorrer nas paixões, que por vezes podem ser confundidas com crenças⁴⁶ – o que sugere algum tipo de afinidade entre elas. Ao invés disso, parece mais simples explicar tal variação pela presença ou ausência dessa impressão de reflexão que constitui a crença – como pretendo argumentar na próxima seção.

O terceiro problema diz respeito à distinção entre crença, memória e imaginação, denunciando a possibilidade de uma indistinção objetiva entre tipos de ideias. Com efeito, Hume elege a força e vividez como critério de distinção entre a memória e a imaginação, tal que, via de regra, as primeiras seriam mais fortes e vívidas que as segundas. Além disso, aquela mantém a ordem e posição dos seus objetos (de que temos ideias na memória), contrariamente a esta, que as associa livremente⁴⁷. Não obstante, estes critérios se mostram débeis diante da impossibilidade de reaver as impressões originais e da possibilidade de que as ideias da memória sejam tão fracas quanto as da imaginação – como, por exemplo quando a memória se esbate de tal maneira que não sabemos mais se um determinado evento ocorreu ou não – ou ainda, diante da possibilidade de as ideias da imaginação serem mais vívidas que as da memória – como, por exemplo, quando uma encenação literária ou cinematográfica nos mostra um cenário fictício que inspira um intenso exercício criativo e sensível. Diante desta fluidez, Hume destaca um terceiro critério para oferecer uma distinção adequada entre as ideias destas faculdades e a crença (que temos em relação aos objetos da memória, mas não aos da imaginação)⁴⁸. Por seu turno, como G. Stevenson bem repara, este também não é suficiente para tal distinção, já que se faz necessário um “sentir [*feeling*] fenomenológico de tempo passado [*pastness*]”⁴⁹ que confira vivacidade a tais ideias. A estes critérios, Flage didaticamente chama de fenomenal, formal e doxástico.⁵⁰

45 Cf. Stevenson, G. *Humean Self-Consciousness Explained*, *Hume Studies*, vol. 24, n. 1, p. 104, 1998; Mounce, H. O., op. cit., p. 36-37.

46 Cf. T 2.3.3.8; T 3.1.2.1.

47 E que, como bem nota J. Noxon, oferece as condições de verdade para as suas ideias. Cf. Noxon, J., *Remembering and Imagining the Past*. In: Livingston, D.; King, J. (Eds.). *David Hume: A Re-evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, p. 273.

48 Cf. T 1.1.3; T 1.3.5.3-7.

49 Stevenson, G., op. cit., p. 103.

50 Cf. Flage, D. *Hume on Memory and Causation*. *Hume Studies*, 10th Anniversary Issue, pp. 168-170, 1984. De fato, há uma longa discussão acerca dos critérios de distinção entre memória e ima-

Ora, se a crença oferece um critério distintivo para a memória e a imaginação, a diferença entre a crença e ficção (que é o mesmo que dizer simplesmente “imaginação”, já que esta designação também exclui aquilo em que não se crê) não se pode reduzir à vivacidade, caso em que este critério se reduziria ao primeiro, a saber, o da vivacidade.⁵¹ Por sua vez, o critério da crença seria ocioso e inoperante para tal distinção, e Hume comprometer-se-ia novamente com a conclusão de que a vivacidade é insuficiente para distinguir a memória da imaginação.

A meu ver, a resposta para esta distinção está na ordem e posição das impressões (terceiro critério enumerado por Hume), na medida em que pode responder à questão da distinção entre crença e ficção, a saber, a presença de uma determinada impressão na formação da crença. Entretanto, essa impressão não pode ser de sensação⁵², pois nesse caso, o escopo das nossas crenças não excederia o da nossa memória – o que, na prática, resultaria numa fusão das duas. Com efeito, embora a crença dirija a objetos que nos estiveram presentes aos sentidos, o cessamento da experiência dos sentidos não aniquila a nossa crença na existência e propriedades dos seus objetos. Quer dizer, nem todas as nossas crenças se baseiam em sensações (testemunho, suposição da possibilidade dessa sensação, caso sejamos colocados sob o ponto de vista adequado para tal), ou seja, nem tudo aquilo em que cremos passou pela sensação – ainda que possamos crer que poderia passar, caso nos colocássemos sob o ponto de vista adequado para tal. Mesmo se considerássemos que todas as crenças têm uma associação, ainda que oblíqua, com uma ou várias sensações, ela excede o seu escopo, dirigindo-se, antes, a todos os objetos causalmente relacionados⁵³ – o que é o mesmo que dizer que todas as crenças são inferenciais (para usar os termos de Radcliffe).⁵⁴

ginação. Para uma leitura mais detalhada sobre este tópico, recomenda-se: Ayer, A. J., op. cit., p. 68; Flage, D. *Perchance to Dream: A Reply to Traiger*. *Hume Studies*, v. 11, n. 2, p. 173-82, 1985; Idem, *Remembering the Past*. *Hume Studies*, v. 15, n. 1, p. 236-46, 1989; Idem, *David Hume's Theory of Mind*. London & New York: Routledge, 1990; Johnson, O. 'Lively' Memory and 'Past' Memory. *Hume Studies*, vol. 13, n. 2, p. 343-359, 1987; Noxon, J., op. cit.; Smith, N. K., op. cit., p. 229-238; Traiger, S. Flage on Hume's Account of Memory, *Hume Studies*, v. 11, n. 2, p. 166-172, 1985.

51 O que também parece ser sugerido por Stevenson (cf. op. cit., p. 104).

52 Cf. também Flage, D. *David Hume's Theory of Mind*, op. cit., p. 180.

53 Cf. T 1.3.9.2; T 1.3.10.10; Ap. 2; IEH 7.

54 Cf. Ayer, A. J., op. cit., p. 69; Russow, L., op. cit., p. 220-224; Radcliffe, E., op. cit., p. 101-122.

A isto, vale acrescentar uma justa perplexidade de Stroud⁵⁵, segundo a qual colocar o ônus da crença meramente na vivacidade com que se concebe uma determinada ideia não explica a distinção entre crença e dúvida. Com efeito, Hume admite que a crença se consolida na mesma medida que a evidência – que é sujeita a graus.⁵⁶ No entanto, o que dizer do sentimento de melancolia cética em que Hume se vê tomado na última seção do livro I do *Tratado*, no momento que costumamos chamar de desespero cético, após tanto explorar argumentos e razões acerca da natureza do conhecimento? Ao invés, como tentarei mostrar na próxima seção, a compreensão da crença como impressão de reflexão – que constituiria o que hoje se designa como atitude proposicional, tais como as de desejar, lamentar, questionar ou duvidar –, parece-me abrigar tais diferenças, ainda que se restrinjam à experiência individual intransmissível.

Deste modo, julgo que contemplar os três critérios distintivos entre a memória e a imaginação, mas também a definição da crença como impressão interna, harmoniza a distinção entre crença, memória e imaginação: a primeira consistiria numa impressão interna derivada do exercício dos princípios de associação e do hábito; a segunda conteria ideias relacionadas espaço-temporalmente a partir de impressões; a terceira consistiria na composição livre dessas associações. Esta pluralidade de critérios também nos livra do problema apontado por Everson, na medida em que é possível distinguir referencialmente as sensações, as paixões. Quer dizer, diante destes três critérios, mesmo que a mente não distinga as ideias, elas são distinguíveis porque possuem condições de verdade independentes da vivacidade e da crença, pelo que pode haver uma referência genuína a impressões ou, quiçá, a objetos externos – e, como bem nota Flage (contrariamente a Waxman), oferece espaço para o erro na indistinção entre tais percepções – por exemplo, ao tomar uma ideia da imaginação por uma lembrança, ou um preconceito por uma crença verdadeira e justificada.⁵⁷

Essas indagações conduzem ao quarto problema dessa interpretação, ligado à distinção entre as percepções e redundante na necessidade manifesta de uma impressão interna para definir a crença. Seria contraditório que Hume

55 Stroud, B., op. cit., p. 76.

56 Cf. T 1.3.6.4; T 1.3.11.2, 9, 13; T 1.3.12.6, 17, 20; T 1.3.13.1-2, 19; T 1.4.1.3, 5, 9; T 1.4.2.21; T 1.4.3.9; T 1.4.7.7; IEH 10.4.

57 Cf. Flage, D. *David Hume's Theory of Mind*, op. cit., p. 168.

levasse a sério a afirmação de que, quando cremos num determinado conteúdo proposicional, sentimos as ideias em questão sem que haja uma nova impressão na mente. Mas, aceitando o primeiro problema enunciado e a valência da distinção supramencionada na epistemologia de Hume, se essa presumível vivacidade não é tal que se gere uma impressão na mente, o filósofo estaria comprometido a admitir que a crença não ultrapassa a dimensão representativa da ideia vivamente concebida, ainda que de modo forte e vívido o suficiente para que a crença se distinga tanto das ficções quanto das impressões.

Por seu turno, esta conclusão tem duas consequências contraintuitivas. Em primeiro lugar, as insistentes afirmações de Hume de que a crença se distingue da ficção por um sentir e pela associação da ideia em questão a uma ‘impressão presente’ perdem sentido, na medida em que ainda estaríamos no campo da representação, e não de uma dimensão que claramente a ultrapassa: a do sentir. E nessa medida, em segundo lugar, a partir da distinção entre impressões e ideias, tomada como ferramenta teórica, não seria possível captar as condições de verdade de proposições sobre crenças, quer dizer, a diferença entre um cenário em que tenho uma crença e aquele em que simplesmente concebo a mesma ideia sem, no entanto, crer no seu conteúdo – por exemplo, acreditar que sou um elfo e simplesmente me imaginar (vivamente ou não) como um.

Ao invés, defender a definição da crença como impressão de reflexão – o que farei na seção que se segue –, e entendendo que a vivacidade como o mecanismo através do qual, no exercício do hábito, se gera a crença na mente, tal distinção torna-se possível – tanto no campo epistêmico quanto no campo semântico – através da presença ou ausência dessa impressão na mente.

4. Definição iv)

Uma terceira interpretação, defendida por S. Hansen⁵⁸, D. Flage⁵⁹ e G. Stevenson⁶⁰, explora a definição (iv), segundo a qual a crença é um sentir (*feeling*) ou um sentimento (*sentiment*), uma impressão (ou forma de sentir) e não uma ideia (ou forma de pensar). Mais concretamente, segundo tal

58 Cf. Hansen, S., op. cit., p. 282-301.

59 Cf. Flage, D., *David Hume's Theory of Mind*, op. cit., p. 180-182.

60 Cf. Stevenson, G., op. cit., p. 99-105.

interpretação, na filosofia de Hume, a crença deve ser compreendida como uma impressão de reflexão.⁶¹

Além de Hume não precisar se a força e vividez que distinguem a crença da ficção residem numa impressão ou numa ideia⁶² (o que gera uma ambiguidade sobre o seu lugar na teoria da crença), há um importante obstáculo à defesa de que a crença se distingue da ficção por “alguma impressão ou sensação [*impression or feeling*] distinguível da concepção”⁶³, que é a sua explícita rejeição da parte de Hume. Resumidamente, os seus argumentos podem descritos da seguinte forma:

1) não estamos conscientes de uma impressão separada da ideia cujo conteúdo é objeto da nossa crença: “ela é diretamente contrária à experiência e a nossa consciência”,⁶⁴

2) não há necessidade de multiplicar entidades na descrição do processo de formação de crenças: “por que procurar mais, por que multiplicar suposições sem necessidade?”⁶⁵

3 e 4) “podemos explicar as *causas* de uma concepção vívida”, assim como “os *efeitos* da crença, sua influência sobre as paixões e a imaginação”, mas não “de uma impressão separada”.⁶⁶

A fim de salvaguardar a razoabilidade desta interpretação, os seus defensores apresentam críticas e contra-argumentos a estes de Hume.⁶⁷

61 Outra questão relevante neste contexto é a de saber se entre a seção dedicada à noção de crença no *Tratado* (T 1.3.7), o Apêndice e a seção dedicada à mesma questão na primeira *Investigação* (IEH 5), Hume teria mudado a sua posição em relação ao tópico. Sobre este assunto, cf. Hansen, S., op. cit., p. 277 e p. 301; Flage, D. *David Hume's Theory of Mind*, op. cit.

62 Cf. Hansen, S., op. cit., p. 295.

63 Ap. 2.

64 Ap. 2.

65 Ap. 5.

66 Ap 6-7. Cf. também Hansen, S., op. cit., p. 292-293; Stevenson, G., op. cit., p. 103.

67 Cf. Hansen, S., op. cit., p. 294-296; Flage, D. *David Hume's Theory of Mind*, op. cit., p. 180-182; Stevenson, op. cit., p. 104-105.

Para tanto, em resposta ao argumento (1), Hansen nota que o próprio Hume oferece um contra-exemplo a esta afirmação, ao conceder que “é objeto de uma clara experiência” que “quando a mente está inquieta em virtude de dúvidas” e “[considera] o objeto de um novo ponto de vista, ou estando de posse de um novo argumento, ela repousa e se fixa em uma única conclusão, com uma crença estável”⁶⁸ – atestando, assim, que podemos sentir diferentes e separadas impressões relativas a uma mesma concepção.

A isto, Stevenson acrescenta outra observação. Com efeito, embora em diversas passagens pareça nunca desconfiar da transparência, infalibilidade e incorrigibilidade da consciência no seu acesso a todos os conteúdos da mente, o comentador nota que aceitar que não temos consciência da presença de uma tal impressão separada implica a admissão de uma operação secreta sobre ela. É, portanto, negar que tal acesso se dê de forma transparente, infalível e incorrigível. Ora, isto não é contraditório com a concepção humeana das impressões de reflexão, que prevê que simples ideias, crenças e paixões apresentem diferentes graus de vivacidade sem perder a sua natureza original na mente. Disto, diz Stevenson, teríamos de concluir a possibilidade de alguma operação misteriosa que explicasse tal impressão. Mas, por sua vez, tal admissão também parece caber na epistemologia humeana, não fosse a declaração de que o hábito – que é causa recorrente da crença – surge de uma “operação secreta”.⁶⁹ De qualquer forma, o comentador conclui que se não podemos identificar exaustivamente todas as instâncias da crença, podemos, ao menos, distinguir o sentir da crença de outros sentires – em conformidade com as razões que darei a seguir.

Em relação ao argumento (2), Flage nota que o interesse numa explicação adequada deveria ser mais importante que uma teoria simples, e Hansen reivindica que independentemente de ser simples ou não, a teoria de Hume não nos diz se a impressão que acompanha a ideia que concebemos vividamente é de sensação ou de reflexão. Para a comentadora, isto significa que a sua teoria da crença abriga espaço para conclusão de que a impressão associada à ideia vívida do objeto em que cremos é uma impressão de reflexão.⁷⁰

68 Ap 4.

69 Cf. T 1.3.8.13.

70 Cf. Hansen, S., op. cit., p. 300.

Sobre os argumentos (3) e (4), Flage observa que, “de acordo com os seus próprios princípios, a declaração de que ‘podemos explicar as causas de uma concepção firme, mas não as de uma impressão separada’, é falsa, salvo se limitada às impressões de sensação”⁷¹, e que “[d]ar tais explicações é precisamente o que [Hume] faz através da sua discussão das impressões de reflexão”⁷², ao descrever de que modo as paixões se relacionam entre si e com os princípios da imaginação.

A isto, Hansen acrescenta que esta explicação das causas de uma crença a partir de uma impressão é tão consistente e plausível quanto a explicação a partir do avivamento das ideias. Além disso, lembra que o próprio Hume admite que é a partir de uma impressão que se dá o “apercebimento [*awareness*] da concepção” do objeto em que se crê⁷³. Com efeito, se a conjunção constante gera o hábito e a vivacidade das ideias decorrentes do seu exercício (tal como Hume admite repetidamente)⁷⁴, por que razão não admitir que essa impressão interna gera outra impressão interna – no caso, a crença?

Além de concordar com todos estes cinco argumentos, complemento-os a partir de outras razões estruturantes na filosofia humeana para defender esta interpretação, relacionadas à consistência interna da divisão das percepções da mente, mais especificamente, à definição das impressões enquanto entidades mentais.⁷⁵

Em ambas as seções anteriores, lembrei que a distinção entre impressões e ideias a partir da restrição do escopo da racionalidade ao do pensamento ou representação estabelece uma distinção de natureza entre impressões e ideias, a partir da cisão entre estados apresentativos – que simplesmente se

71 T 84.

72 Flage, D. *David Hume's Theory of Mind*, op. cit., p. 180.

73 Hansen, S., op. cit., p. 292. Cf. também p. 289.

74 Cf. T 1.3.8 e 9. Alguns comentadores interpretam esta cadeia causal da sensação à crença, através dos princípios de associação e o hábito, como resultando numa impressão interna que caracteriza a definição de causalidade. A este propósito, cf. Laird, J., *Hume's Account of Sensitive Belief*, op. cit., p. 437; Garrett, D., op. cit., pp. 100-101; Beebe, H., *Hume on Causation*, New York: Routledge, 2006, ch. 3.7.

75 Além dos argumentos explanados, Hansen aponta ainda a necessidade de se reconhecer uma dimensão intencional na crença para defini-la exaustivamente ou, pelo menos, de maneira a corresponder às nossas melhores intuições filosóficas (cf. Hansen, S., op. cit., p. 277-278, p. 288-290 e p. 299-300). Mas embora reconheça o valor teórico de contemporaneizar a filosofia de Hume, não pretendo discutir este componente da sua interpretação, dado que o meu interesse neste trabalho reside exclusivamente na compreensão da crença tal como avançada nos termos e restrita aos limites teóricos da sua filosofia, sem recurso a conceitos alheios à mesma.

apresentam à mente, sem representar nada além de si mesmos, não detendo, por isso, valor de verdade – e representativos – que representam uma impressão, em virtude da qual uma proposição que os descreva é verdadeira ou falsa.

Por falta desta referência que confere um caráter racional às ideias, Hume atesta que as impressões são indescritíveis e indefiníveis por palavras, escapando às nossas possibilidades discursivas. Por seu turno, Hume também declara não dispor de “palavras adequadas [ou plenamente satisfatórias] para expressar”⁷⁶ em que consiste a distinção entre crenças e ficções, e que o que as distingue é “um certo *não sei quê* [*je-ne-sais-quoi*], impossível de ser definido ou descrito”⁷⁷. O filósofo afirma claramente que este traço é comum entre a crença, as sensações e as paixões:

*Se fôssemos tentar definir esse sentimento [sentiment], depararíamos talvez com uma tarefa muito difícil, se não impossível; seria o mesmo que esforçarmo-nos para definir a sensação de frio ou a paixão da cólera para uma criatura que nunca teve nenhuma experiência desses sentimentos. A denominação verdadeira e apropriada desse sentimento é crença [...].*⁷⁸

Sendo o sentir de caráter apresentacional e inefável, e a crença, de caráter sensitivo, esta será da mesma natureza. Assim, se a interpretação que avanço estiver correta, pode-se dizer que a crença mantém uma primeira característica comum não apenas com as impressões de reflexão, mas com as impressões no geral, a saber, o seu caráter inefável e impassível de um valor de verdade. Além disso, poder-se-á afirmar que a crença mantém uma outra característica em comum com as impressões de reflexão, a saber, a de provir do fluxo de impressões e ideias presentes à mente que se encadeiam temporal e causalmente. As impressões e ideias que originam o sentimento da crença são as que impulsionam o exercício do hábito, que resulta na transição fácil e suave entre as ideias envolvidas nos raciocínios causais.⁷⁹

76 T 1.3.7.7.

77 T 1.3.8.16.

78 IEH 5.2.12. Cf. também T 1.1.1.9 (sobre a sensação, a partir da ilustração do célebre exemplo do gosto do abacaxi); T 2.1.2.1 (sobre as paixões do orgulho e a humildade); T 2.3.1.2 (sobre a vontade); T 2.1.8.2 (sobre a paixão da beleza).

79 Cf. também Garrett, D. Descobrindo o Valor Humeano na Humanidade Humeana, op. cit., p. 22.

Julgo que esta aproximação possa ser ainda melhor esclarecida se tentarmos ilustrar a sua observância no campo semântico. A este propósito, Stroud – a quem não passou despercebido este paralelo entre a presença de estados emotivos na ação e no raciocínio causal – acertada e brevemente explica, que na medida em que têm um caráter apresentacional, os estados emotivos escapam à observação externa e ao raciocínio por si só, pelo que tanto juízos de valor quanto juízos causais expressam tais estados emotivos.⁸⁰ Entretanto, é a presença deste estado emotivo que permite a distinção entre cenários em que somos sinceros ou mentirosos: no primeiro caso, a proposição em questão expressa um determinado sentir se for acompanhada de tal impressão; se não o for, será equivalente a um simples pensamento. Todavia, o comentador não parece ter suscitado a necessidade de procurar uma interpretação consistente do estatuto da crença na teoria humeana das percepções para explicitar a distinção entre a expressão de crenças e a expressão de paixões.

Não obstante, o próprio escopo das impressões de reflexão permanece indefinido.⁸¹ A este propósito, vale notar que, em passagens ao longo de todo o *Tratado*, o filósofo menciona as paixões como se fossem as únicas impressões de reflexão⁸²; noutra, define tais impressões como “paixões e outras emoções semelhantes”⁸³; noutras ainda, o que designa como tais impressões inclui o que designa como paixões, mas também “afetos ou emoções”⁸⁴ – sem, porém, explicar no que consistem e em que se distinguem, tanto entre si, como das paixões. De fato, as evidências textuais supramencionadas atestam que, de acordo com a geografia mental humeana, a distinção entre crenças e ficções residem num elemento sensitivo, e que a crença tem de ser uma percepção (impressão ou ideia). Porém, diante da indefinição do que ela possa consistir, e malgrado as características comuns entre ela e outras impressões, parece haver espaço teórico para classificar a crença como uma impressão de reflexão.

80 Cf. Stroud, B., op. cit., p. 83 e p. 180-5. Cf. também Garrett, D., Descobrindo o Valor Humeano na Humanidade Humeana, op. cit., p. 17. Para uma discussão mais detalhada destes tópicos, cf. Salgadinho, C. Uma interpretação conciliadora sobre o significado de juízos de valor na filosofia de David Hume, *Principia*, v. 27, n. 3, p. 469-471, 2023; Idem. Ceticismo e valor de verdade na teoria dos valores de David Hume. *Ethic@*, v. 24, p. 3 e p. 12-14, 2025.

81 Cf. Hansen, S., op. cit., p. 303, n. 11.

82 Cf. T 1.1.2.1; 2.1.1; 2.1.9.1; T 2.1.1.3.

83 T 2.1.1.1.

84 Cf. T 1.1.1.1; T 1.1.2.1; T 1.1.6.1; T 2.1.1.3; T 2.1.5.4; T 3.3.1.7.

Entretanto, mesmo não fazendo parte do objetivo deste trabalho averiguar as suas causas, parece-me uma explicação possível para Hume ter feito uma revisão das reflexões sobre a crença no Apêndice, e, no limite, para a sua resposta negativa à questão da definição da crença como impressão de reflexão.

Mas, aceitando que a crença constituiria uma impressão de reflexão, o que a distinguiria das paixões? Para responder a esta questão, julgo interessante examinar um conjunto de considerações de Hume, a partir de evidências textuais que sugerem uma relação (não explicitamente definida) entre a crença, as paixões e as impressões de reflexão no geral – aparentemente insuspeita para Hume⁸⁵ –, que nos oferecem elementos teóricos para fundamentar tal distinção.

Com efeito, Hume afirma, a propósito da influência da crença, que ela “deve aprazer à imaginação mediante a força e vividez que a acompanha”, pois “toda ideia que possui força e vividez se mostra agradável a essa faculdade”⁸⁶. Mais adiante, a propósito do funcionamento da imaginação na concepção de objetos externos, declara que “tudo que se harmoniza com as propensões naturais e favorece externamente sua satisfação [...] produz com certeza um prazer sensível”, e que “qualquer contradição em relação aos sentimentos ou às paixões [produz] um sensível desconforto”⁸⁷. Quer dizer, o curso natural da imaginação causa um prazer à mente, de que alguma interrupção ou ausência desse curso causa-lhe um desprazer ou desconforto, e como a formulação de juízos causais está integrada nos mecanismos naturais da imaginação (no contexto da qual se desenvolvem crenças), indicando uma relação entre a formação de crenças e um certo tipo de prazer.⁸⁸

A meu ver, estas declarações mostram que as paixões se relacionam com uma ação, pessoa ou objeto de uma maneira diferente do modo como a crença se relaciona com juízos causais, a saber: ela torna essa ação, pessoa ou objeto prazeroso ou desprazeroso. Quer dizer, na medida em que tem uma natureza sensitiva, a crença inclina a mente para o curso de eventos em

85 Cf. Stroud, B., op. cit., p. 74.

86 T 1.3.10.7.

87 T 1.4.2.37.

88 Esta consideração de que ter crenças – verdadeiras ou falsas, justificadas ou não – gera naturalmente um prazer na mente está associada à concepção pessimista humeana e moderna do ceticismo ou da dúvida no geral como algo que gera desconforto, dor e sofrimento à mente. Para uma discussão mais detalhada sobre este tópico, cf. Quintero, *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics*, Springer: Switzerland, 2022, ch. 4.2 e Salgadinho, C. Catalina González Quintero e o ceticismo acadêmico de Hume, *Sképsis* (Salvador), v. 14, n. 28, p. 97-101, 2023.

detrimento de outro, de um modo que seria impossível pelo simples pensamento – apresentando, como bem nota Everson, uma “tendência a afetar a mente e influenciar o comportamento”, ao oferecer “o conjunto de condições causais para a ação”.⁸⁹

Em suma, a minha proposta é que a crença seja encarada como uma atitude ou inclinação perante proposições – que, essencialmente, descrevem ou supõem relações causais –, pelo que julgo plausível concluir que a crença se refere aos raciocínios causais da mesma maneira que a vontade ou o desejo se referem a raciocínios práticos. No entanto, esta interpretação denuncia um compromisso incumprido de Hume com uma classificação mais sistemática das impressões de reflexão, que, a meu ver, deveria contemplar a crença como uma impressão que se distingue das paixões por não envolver, por si só, nenhum tipo de agrado ou desgosto, mas antes uma espécie de inclinação a favor de uma proposição.

Referências

ALBIERI, S. Crença e aceitação: a teoria humeana da crença como conhecimento confiável. In: GUIMARÃES, L. (Org.). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Segurac, 2005, p. 79-88.

AYER, A. J. *Hume*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981.

BAXTER, D. A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent. In: MACHUCA, D.E.; REED, B. (Ed.). *Skepticism from antiquity to the present*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018, p. 380-394.

89 Everson, S., op. cit., p. 408-409 (tradução minha). Para uma leitura da discussão em torno do eventual papel motivacional da razão e da crença na ação para Hume, recomenda-se: Shaw, D. Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy. *Hume Studies*, v. 18, n. 2, p. 349-68, 1992; Cohon, R. The Common Point of View in Hume's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 57, n. 4, p. 827-50, 1997; Cohon, R. Hume's Moral Sentiments as Motives. *Hume Studies*, v. 36, n. 2, p. 193-213, 2010; Darwall, S. Motive and Obligation in Hume's Ethics. *Noûs*, v. 27, n. 4, p. 415-40, 1993; Radcliffe, E. How Does the Humean Sense of Duty Motivate?, *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, n. 3, p. 383-407, 1996; Radcliffe, E. Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics. *Synthese*, v. 152, n. 3, p. 353-70, 2006; Shecaira, F. Hume and Noncognitivism. *History of Philosophical Quarterly*, n. 28, v. 3, p. 267-287, 2011; Sturgeon, N. Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise. *Hume Studies*, v. 27, n. 1, p. 3-84, 2001; Sturgeon, N. Hume's Metaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist?. In: Radcliffe, E. (Ed.): *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 513-28; Vogelmann, R. Hume as an Error Theorist. *Analytica*, v. 22, n. 2, p. 84-113, 2018.

BEANBLOSSOM, R. A New Foundation for Humean Skepticism. *Philosophical Studies*, v. 29, p. 207-210, 1976.

_____. Reid and Hume: On the nature of belief. *Reid Studies*, v. 1, n. 2, pp. 17-32, 1988.

BEEBEE, H. *Hume on Causation*. New York: Routledge, 2006.

BENNETT, J. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

COHON, R. The Common Point of View in Hume's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 57, n. 4, p. 827-50, 1997.

_____. Hume's Moral Sentiments as Motives. *Hume Studies*, v. 36, n. 2, p. 193-213, 2010.

COSTA, M. Hume on the Very Idea of a Relation. *Hume Studies*, v. 24, n. 1, p. 71-94, 1998.

DARWALL, S. Motive and Obligation in Hume's Ethics. *Noûs*, v. 27, n. 4, pp. 415-40, 1993.

DICKER, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics*. London & New York: Routledge, 1998.

EVERSON, S. The Difference between Feeling and Thinking. *Mind*, v. 97, n. 387, p. 401-413, 1988.

FLAGE, D. Hume on Memory and Causation. *Hume Studies*, 10th Anniversary Issue, p. 168-88, 1984.

_____. Perchance to Dream: A Reply to Traiger. *Hume Studies*, v. 11, n. 2, p. 173-82, 1985.

_____. *David Hume's Theory of Mind*. London & New York: Routledge, 1990.

FLEW, A. *Hume's philosophy of belief*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

FREITAS, V. V.; SALGADINHO, C. Hume sobre a tese da transparência dos fenômenos da consciência. *Análisis Filosófico*, v. 44, n. 2, p. 245-274, 2024.

FRYKHOLM, E. The ontology of character traits in Hume. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 42, n. S1, p. 82-97, 2012.

GARRETT, D. Two Definitions of Cause. In: *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 96-117.

_____. Descobrimos o Valor Humeano na Humanidade Humeana. Trad. de Carlota Salgadinho. *Revista Estudos Hum(e)anos*, v. 8, n. 2, p. 37-81, 2020.

GUIMARÃES, L. Ceticismo e crença religiosa no *Tratado da Natureza Humana*. *Kriterion*, n. 124, p. 509-528, 2011.

HANSEN, S. Hume's Impressions of Belief. *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 277-304, 1988.

HODGES, M.; LACHS, J. Hume on Belief. *The Review of Metaphysics*, v. 30, p. 3-18, 1976.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

- _____. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. de José Oscar de A. Marques. São Paulo: UNESP, 2004.
- JOHNSON, O. 'Lively' Memory and 'Past' Memory. *Hume Studies*, vol. 13, n. 2, p. 343-359, 1987.
- LAIRD, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. New York: Routledge Revivals, 1932.
- _____. Hume's Account of Sensitive Belief. *Mind*, v. 48, n. 192, p. 427-445, 1939.
- LANDY, D. Hume's Impression/Idea Distinction. *Hume Studies*, v. 32, n. 1, p. 119-140, 2006.
- LEHRER, K. Reid, Hume and Common Sense. *Reid Studies*, v. 2, n. 1, p. 15-26, 1988.
- MAGRI, T. Hume on the direct passions and motivation. In: RADCLIFFE, E. (Ed.). *A Companion to Hume*. Malden (Massachusetts): Blackwell Publ., 2008, pp. 185-200.
- MOUNCE, H. Causation. In: *Hume's Naturalism*. London & New York: Routledge, 1999, p. 32-48.
- NOONAN, H. *Hume on Knowledge*. London & New York: Routledge, 1999.
- NOXON, J. Remembering and Imagining the Past. In: LIVINGSTON, D.; KING, J. (Eds.). *David Hume: A Re-evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, p. 270-295.
- NUYEN, A. T. The Role of Reason in Hume's Theory of Belief. *Hume Studies*, v. 14, n. 2, p. 372-389, 1988.
- PASSMORE, J. *Hume's Intentions*. London: Duckworth, 1968.
- QUINTERO, C. G. *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics*. Springer: Switzerland, 2022.
- RADCLIFFE, E. How Does the Humean Sense of Duty Motivate?. *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, n. 3, p. 383-407, 1996.
- _____. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate. *Hume Studies*, v. 25, n. 1 & 2, p. 101-122, 1999.
- _____. Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics. *Synthese*, v. 152, n. 3, p. 353-70, 2006.
- RUSSOW, L. The concept of truth in Hume's *Treatise*. *Southern Journal of Philosophy*, v. 19, n. 2, p. 217-228, 1981.
- SALGADINHO, C. Uma quasi-objetividade na teoria dos valores de David Hume. *Veritas*, v. 66, p. 1-18, 2021.
- _____. Catalina González Quintero e o ceticismo acadêmico de Hume. *Sképsis* (Salvador), v. 14, n. 28, p. 95-106, 2023.
- _____. Uma interpretação conciliadora sobre o significado de juízos de valor na filosofia de David Hume. *Principia*, v. 27, n. 3, p. 453-474, 2023.
- _____. Ceticismo e valor de verdade na teoria dos valores de David Hume. *Ethic@*, v. 24, p. 1-24, 2025.
- SHAW, D. Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy. *Hume Studies*, v. 18, n. 2, p. 349-68, 1992.
- SHECAIRA, F. Hume and Noncognitivism. *History of Philosophical Quarterly*, n. 28,

v. 3, p. 267-287, 2011.

SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London: McMillan, 1941.

STEVENSON, G. Humean Self-Consciousness Explained. *Hume Studies*, vol. 24, n. 1, p. 95-129, 1998.

STROUD, B. *Hume*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1977.

STURGEON, N. Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise. *Hume Studies*, v. 27, n. 1, p. 3-84, 2001.

STURGEON, N. Hume's Metaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist? In: RADCLIFFE, E. (Ed.). *A Companion to Hume*. Malden (Massachusetts): Blackwell Publ., 2008, p. 513-28.

TRAIGER, S. Flage on Hume's Account of Memory, *Hume Studies*, v. 11, n. 2, p. 166-172, 1985.

VOGELMANN, R. Hume as an Error Theorist. *Analytica*, v. 22, n. 2, p. 84-113, 2018.

WAXMAN, W. Impressions and Ideas: Vivacity and Verosimilitude. *Hume Studies*, v. 29, n. 1, p. 75-88, 1993.

_____. The elements of Hume's philosophy. In: *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WILLIAMS, M. Hume's Skepticism. In: GRECO, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008, p. 80-107.

O corpo e sua ambivalência histórica
na *Dialética do esclarecimento* de
Adorno e Horkheimer

*The Body and Its Historical Ambivalence
in Dialectic of Enlightenment
by Adorno and Horkheimer*

Resumo

O artigo faz uma análise da ambiguidade afetiva referente ao corpo, tal como concebido na *Dialética do esclarecimento* por Adorno e Horkheimer. A ideia de amor-ódio pelo corpo é interpretada no horizonte de uma dialética histórica em que vigora uma forte ambivalência na identidade pessoal quanto ao vínculo entre intelecto e corpo. Na argumentação defendemos a hipótese de que a imagem sexual na cultura de massa também é índice de um amor-ódio pelo corpo, pautando-nos pela ideia de catarse.

Palavras-chave: Corpo; Consumo; Theodor Adorno; Max Horkheimer; *Dialética do esclarecimento*

* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). verlainefreitas@gmail.com

Recebido em: 03/08/2025 Aceito em: 20/10/2026

Abstract

The article offers an analysis of affective ambiguity regarding the body as conceived in Dialectic of Enlightenment by Adorno and Horkheimer. The idea of love-hate toward the body is interpreted within the horizon of a historical dialectic marked by a strong ambivalence in personal identity, in the bond between intellect and body. We aim to develop the argument in support of the hypothesis that the sexual image in mass culture is also an index of a love-hate relationship with the body, drawing on the concept of catharsis.

Keywords: Body; Consumption; Theodor Adorno; Max Horkheimer; Dialectic of Enlightenment

1. Introdução

Adorno fez várias referências ao corpo em sua obra filosófica, particularmente nos contextos em que dialoga com a psicanálise, como no excurso sobre Ulisses na *Dialética do esclarecimento* (escrito em conjunto com Max Horkheimer), em que o conceito de dominação da natureza interna é o princípio fundamental para o delineamento da história primeva da subjetividade¹. Nessa mesma obra, ao falar dos fundamentos histórico-filosóficos do anti-semitismo, Adorno e Horkheimer também abordam questões ligadas ao âmbito somático². Passando pelas *Minima Moralia*, onde o “prazer somático cego” é equacionado à utopia de ultrapassagem da violência infringida ao indivíduo pela sociedade totalmente socializada, chega-se à *Dialética negativa*, em que o sofrimento é concebido como essencialmente físico, como a dor do sujeito em sua condição de ser vivo. Nessa obra, o autor não poderia ser mais eloquente ao dizer que “a

1 Sobre o conceito de dominação da natureza interna, cf. Duarte, R. *Mimesis e racionalidade*. Belo Horizonte: Loyola, 1985.

2 Borges, T. F. *Interesse pelo corpo na Dialética do esclarecimento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer*. Dissertação. 2010.

necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois o sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que este vivencia como o mais subjetivo em si, sua expressão, é mediado objetivamente”³.

No presente artigo, escolhemos focalizar uma das faces da corporeidade como problema central da crítica cultural de Adorno. Trata-se da ambivalência afetiva referente ao corpo, tal como se apresenta em dois momentos na *Dialética do esclarecimento*, a saber: o fragmento intitulado “O interesse pelo corpo” e a abordagem da reprodução tecnológica do objeto de desejo sexual na cultura de massa, ou seja, na pornografia. A argumentação encaminha-se para demonstrar a ideia de que o consumo do corpo consubstancia a ambiguidade fundamental em relação a ele, tal como explicitada por Adorno e Horkheimer com a noção de um amor-ódio [*Haßliebe*]. Seguindo a indicação de Baudrillard de que o consumo implica diversas vezes a consumissão, o aniquilamento do objeto — tal como se diz que o fogo consumiu a casa —, o consumo da imagem sexual nos produtos tipicamente pornográficos da cultura de massa seria uma expressão de amor-ódio ao corpo como um objeto ao mesmo tempo desejado e repellido. Para isso, mobilizaremos o conceito de catarse, refletindo sobre a pertinência de sua aplicação na cultura de massa e no ato sexual.

2. A dialética histórica de submissão do corpo

O fragmento intitulado “Interesse pelo corpo” da *Dialética do esclarecimento* foi tema de diversos estudos⁴, pelo fato de abordar de forma sintética um aspecto conceitual nevrálgico de toda a dialética da racionalidade ocidental, a saber, o exercício violento da conformação social da realidade sobre a natureza humana. O conceito-chave de amor-ódio exprime uma noção psicanalítica

3 Adorno, T. *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol. 2., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 29. Sobre esse tema do sofrimento como princípio filosófico em Adorno, cf. Kieper, D.. *Individualität nach Adorno*. Tübingen: Francke, 1998, p.142: “A exposição das características descritivas da experiência não regulamentada deve preceder a fundamentação da dignidade cognitiva do indivíduo no sofrimento. Este fornece, para Adorno, a base (materialista) do conhecimento individual”. — Todas as traduções de obras em língua estrangeira nesse artigo são de nossa própria autoria.

4 Cf. por exemplo: Schultzer, L.. *Körperlichkeit bei Adorno. Eine Bestimmung anhand des Begriffs der Selbsterhaltung. Soziologiemagazin*, v.12, n.2, p. 38-55(2023); Lee, Y. L.. *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of T.W Adorno*. New York & London: Routledge, 2005; Gruber, A.. *Leiblichkeit und Triebbegriff. Zum Schicksal des Körpers im poststrukturalistischen Dekonstruktivismus*. In: Kirchhoff, C. & Sehrieder, F. (Org.) *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, pp.63-90, 2005, ; Borges, T. F. Op. cit.

extremamente relevante, a saber, a da ambiguidade efetiva, quando dois afetos opostos convergem para um mesmo objeto e, tal como ocorre em inúmeras formações derivadas do recalque de conteúdos inconscientes, o resultado final ora tende para um, hora para outra dos polos do investimento afetivo⁵. O viés psicanalítico da análise por Adorno e Horkheimer evidencia-se já na qualificação inicial de a história dos afetos, demandas, angústias e recusas dirigidas ao corpo ser subterrânea, não explicitada e, assim, não totalmente consciente⁶. A analogia com os processos delineados pela psicanálise desdobra-se na ideia de que tal corrente subterrânea eclode de forma violenta, explosiva, mortífera e avessa aos desideratos de progresso que sempre pautaram o esclarecimento ocidental⁷. O que é dito na primeira frase do primeiro capítulo do livro, a saber, de que a humanidade viveria naquele momento — décadas iniciais do século XX — uma “calamidade triunfal”⁸, pode ser transposto para a problemática do corpo como sua exortação ao mesmo tempo glorificante e mortífera, espetacular e degradante, afirmativa e negadora. Nesse encapsulamento da dialética esclarecida no corpo, três são os planos principais de análise: o trabalho, a religião e o nazi-fascismo, sendo eles atravessados pela lógica da dominação pautada pela divisão entre espírito e natureza, o intelecto e sensibilidade, coletividade e indivíduo. A cada passo argumentativo demonstra-se a ambivalência e na verdade contradição do valor e do desvalor agregados à lógica social de apropriação, domínio, evidenciação orgulhosa e martírio do corpo. — A esses três planos acrescentamos um quarto, o da cultura de massa, que focalizaremos no último item desse artigo.

Os planos do trabalho e da religião entrelaçam-se em vários momentos, em virtude de compartilharem intimamente a afirmação e a negação do corpo em meio à lógica de valorização da coletividade e de desvalorização do indivíduo, cuja promessa de salvação ocorre mediante o sacrifício, seja no

5 Freud, S. Das Unbewußte. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, pp.263-305.1999.

6 DA 265. A *Dialética do esclarecimento* será referenciada com a sigla “DA” (*Dialektik der Aufklärung*), seguida do número de página constante na edição indicada no item das referências bibliográficas. No corpo do texto, esse livro será designado como *Dialética*, para fins de concisão.

7 A ideia de o terror do nazifascismo significar um retorno violento da natureza recalcada foi desdobrada em Jay, M.. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p.38: “O fascismo, argumentaram Horkheimer e Adorno, pode, de fato, ser em parte compreendido como o retorno do passado mítico reprimido do homem e como a vingança da natureza dominada, a qual emprega muitas das ferramentas desenvolvidas pela razão instrumental a serviço dessa própria dominação”.

8 DA 19.

trabalho, seja na renúncia aos prazeres da carne⁹. O valor/desvalor do corpo é índice de uma ambivalência ideológica crassa: o trabalho enobrece, santifica e valoriza enquanto é desprezado por depender do que há de desprezível no ser humano: a dimensão somática, material, física, em oposição ao que há de nobre, elevado e sublime: o espírito, a razão, a alma. Tal dialética, porém, tornou possível as grandes obras literárias, pictóricas, filosóficas, o que ecoa tanto a formulação aristotélica de que o ócio é imprescindível ao exercício da filosofia, quanto a de Walter Benjamin de que “nunca houve um documento da cultura que não fosse, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”¹⁰. Essa ambivalência torna-se especialmente aguda na lógica de autovalorização de cada indivíduo, pois sua identidade se submete a uma clivagem que dificulta, por princípio, uma articulação conciliadora entre os planos do intelecto e do corpo. Afinal de contas, onde reside propriamente a fonte do valor pessoal? A radicalidade da ascese, da renúncia e da elevação espiritual sempre redundam em contradição ao que oferece um prazer, uma satisfação e um preenchimento afetivo incomparavelmente mais concreto, embora efêmero e incerto. Usando uma formulação psicanalítica, esse complexo de coisas torna especialmente difícil a satisfação narcísica do indivíduo, pois seu investimento egóico acaba marcado pelas contradições reinantes na atitude dominadora (e portanto repressora) do corpo individual, realizada por uma espécie de procuração interna em nome do interesse social e suas agências: códigos de ética, religião, trabalho, socialidade etc.¹¹

Como sói acontecer nos escritos de crítica cultural dos membros da assim Escola de Frankfurt, essa dialética ambivalente do corpo é situada na história, sendo lida a partir de suas “figuras” (*Gestalten*), como foi extensivamente feito nas partes principais da *Dialética*. De forma análoga a como o esclarecimento atravessou diversas etapas, cujo início parece coincidir com a própria instituição da cultura e suas formas primitivas de religiosidade, o corpo como algo distinto do espírito, um objeto a ser dominado, submetido a sacrifícios, mutilações, utilizado como instrumento a serviço de ideias, princípios e modelos de pensamento abstratos somente existiu na e pela cultura. Diferente da

9 A parte sobre o nazifascismo será vista no próximo item desse texto.

10 Benjamin, W. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*, vol., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p.696.

11 Grande parte do núcleo argumentativo de Adorno e Horkheimer no excursus sobre Ulisses na *Dialética* baseia-se nessa contradição: o herói homérico se perde para se ganhar, e o alcançado por ele é uma compensação esmaecida para o que foi pedido e é irrecuperável como tal.

natureza externa, porém, o corpo nunca foi apenas objeto, uma coisa passível de ser lida como totalmente alheia o núcleo volitivo e intelectual, pois, como Schopenhauer procurou desenvolver longamente em seu conceito de vontade, temos com o *soma* uma relação imediata, direta, diferente de todos os outros objetos. É preciso, assim, focalizar esses dois aspectos interrelacionados.

A premência da autoconservação sempre exigiu o domínio da natureza externa e interna, e esta última tanto mais se definiu como coisa diferente do espírito, quanto mais a abstração conceitual unificou a sede de comando no intelecto. Tal como o impulso ao saber foi definido no capítulo inicial da *Dialética* não como amor à verdade, mas sim por sua associação ao poder, ao domínio da natureza e do semelhante, o corpo se constitui não em virtude de um impulso cognitivo, não por uma visão de mundo, mas em decorrência do exercício de poder.

Quanto ao segundo aspecto, ligado aos desejos, afetos e toda sorte de complexos excitativos, Adorno e Horkheimer apoiam-se explicitamente na ideia de “recalque orgânico” apresentada por Freud em seu *Mal-estar na civilização*:

*A retração dos estímulos olfativos parece (...) ser ela mesma consequência do afastamento do ser humano em relação à terra, da decisão de adotar a postura ereta, a qual torna visíveis e necessitados de proteção os genitais até então encobertos, provocando assim o surgimento do pudor. No início do funesto processo cultural estaria, portanto, a verticalização do ser humano.*¹²

Esta ideia concebe o recalque de um ponto de vista filogenético, apostando em uma espécie de memória biológica, nos indivíduos posteriores, dos efeitos supostamente vivenciados em épocas longínquas, situadas há milhares de anos. Trata-se de “apenas uma especulação teórica”, como diz o próprio Freud, e já há algum tempo essas hipóteses filogenéticas caíram em desuso no horizonte teórico da psicanálise, e o próprio Freud somente recorria a elas quando esgotava todas as hipóteses relativas aos eventos ontogenéticos, da história dos eventos na vida individual.¹³

12 Freud, S.. *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, 1999, p. 459, nota.

13 Sobre o questionável emprego da noção de filogenia na psicanálise, cf. Laplanche, J.. O filogenético. In: _____. *Novos fundamentos para a psicanálise*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, pp.32-41, 1992, .

Essa temática é extremamente complexa, e demandaria não apenas um, mas vários artigos para sua exposição adequada, mas podemos dizer, em linhas gerais, que o recalque de fato relaciona-se com o corpo de forma crucial. Seguindo as formulações de Jean Laplanche, dizemos que o recalque das excitações corporais decorre da vinculação do recém-nascido com os cuidados maternos, quando a amamentação e todas as trocas corporais, como a micção e defecação, produzem inúmeras formas de estimulações corporais que contêm muitas características do que virá a ser a sexualidade amadurecida, embora ainda sem a suficiente constituição do eu, das formas de identificação e de gênero, da canalização dos impulsos sexuais nos genitais e uma série de outros aspectos, o que caracterizaria essa fase como sexual/pré-sexual. Essa proto-sexualidade seria pervertida e polimorfa, distribuída por todo o corpo do bebê e, precisamente em virtude da precária ou mesmo inexistente instância de seu controle e represamento, o eu, ela teria uma força inapelavelmente traumatizante, constituindo o que Freud chamou de recalque originário. Nesse cenário, é interessante ressaltar a ideia de Laplanche de que o eu, instância recalcante por excelência, resulta de uma derivação tanto metafórica quanto metonímica do corpo: metafórica, porque o eu se forma como imagem especular interiorizada da totalidade corporal, do invólucro epidérmico; metonímica, já que o eu se constitui como uma espécie de prolongamento interno de toda a rede de estímulos sensoriais dispersos pelo corpo, algo como uma protusão coagulada dos nós de excitações proto-sexuais, virtualmente em todos os órgãos, tanto internos quanto periféricos. — Apesar de ainda teóricas, essas formulações não são especulativas, cuja vantagem consiste em localizar a origem dos investimentos afetivos ambivalentes do corpo no complexo histórico de formação de cada indivíduo, tornando possíveis as análises atuais, singulares, atravessando o complexo do psiquismo de cada pessoa¹⁴. — E voltemos agora às formulações de Adorno e Horkheimer.

A dialética histórica do corpo é delineada pelos autores em dois blocos: o ideal do *kalós-agathós* grego e da nobreza feudal, e o corpo mortificado da modernidade capitalista. — Vale notar que se excluiu todo o âmbito das civilizações mitológicas anteriores à Grécia. Seria possível traçar alguns elementos da concepção de corpo nessas épocas ancestrais a partir de pelo menos dois operadores utilizados na *Dialética*: o conceito de mimesis, a assim chamada flutuação mimética do ser humano com a natureza e seu semelhante — quando,

14 Sobre todo esse desenvolvimento temático, cf. Laplanche, J.. *Vida e morte em psicanálise*. Trad. de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

por exemplo, o feiticeiro mimetiza a chuva em uma dança —, e o conceito de sacrifício, em que o sangue individual é derramado para reforçar o poder coletivo, que por sua vez confere dignidade ao sacrificado pelo fato de se vincular, mediante a ação dos sacerdotes, ao poder dos deuses. Apesar de bastante interessantes, essas formulações nos distanciariam do núcleo de nossa argumentação, que desemboca na apropriação do corpo pela indústria cultural.

Como a quase totalidade da abordagem sobre o corpo na *Dialética* é de cunho crítico-negativo, é interessante citar toda a passagem sobre o corpo na Antiguidade grega e medieval, cuja avaliação é positiva:

Entre os senhores da Grécia e no feudalismo, a relação com o corpo ainda era determinada, em parte, pela destreza pessoal no combate como condição do exercício do poder. O cuidado com o corpo possuía, de maneira ingênua, um objetivo social. O kalós kagathós era apenas em parte uma aparência; em parte, o ginásio pertencia à manutenção real do próprio poder, ao menos como treinamento para uma postura condizente com o domínio. (DA 267)

Isso implica dizer que o corpo se mesclava à determinação de si como ser social, constituindo uma unidade simbólica que lhe conferia a suficiente força de determinação do sujeito como um ser de cultura. A excelência corporal se aliava à do intelecto, e suas exigências de destreza, disciplina, contenção, expansão de limites, flexibilidade e demais atributos, em vez de serem uma obrigação ou necessidade de sobrevivência, implicavam o favorecimento da vida não apenas individual, mas também coletiva, cultural e até mesmo filosófica. A continuidade do corpo não corre, por assim dizer, em paralelo às demais determinações de si como ser social, e muito menos as contraria, e essa unidade lhe confere vida em sentido não meramente biológico, orgânico, fisiológico. É precisamente essa totalidade somato-cultural que foi rompida com o advento da modernidade sob o influxo da vida no capitalismo.

A partir da acelerada racionalização científica, com a expansão tentacular dos modos de produção que retiram do trabalhador a vinculação pessoal, individualizada, com o objeto de sua atuação, bem como a concomitante prevalência totalitária do princípio de troca como base universal dos valores, incluindo das relações interpessoais, a lógica valorativa do corpo sofreu uma mutação essencial. Quanto mais o indivíduo se vê impotente diante da acumulação exorbitante do capital, tanto mais insignificante é a percepção de si como possuindo um corpo capaz de fundamentar sua identidade como

pessoa, como ser social e espiritual. A impotência do indivíduo diante da onipotência coletiva, correlata à insignificância do trabalho perante o deslumbrante valor do super-capital acumulado, impregna a percepção de si, convertendo o corpo à mera base material a ser usada e abusada na geração do que efetivamente importa: valores de toda ordem, a começar com, e sobretudo, os econômicos. O corpo-vivo [*Leib*] transforma-se num corpo-meramente-físico [*Körper*], conversível em máquina e instrumento, e a unidade somato-cultural é quebrada ao mimetizar a lógica polarizada da divisão do trabalho, em que os benefícios do planejamento e gerência do lucro ficam de um lado e os prejuízos do desgaste, da fadiga, da insônia, das mutilações, de outro.

3. Glorificação ideológica do corpo e rancor mortífero pela unidade perdida

Passamos agora à realidade do nazifascismo, referida inicialmente, à qual se soma a figura dos criminosos sexuais e homicidas. Trata-se da face mais violenta e mortífera da dialética histórica do corpo, em que a calamidade triunfal do esclarecimento mostra sua face mais sombria.

Como se sabe, o ideário nazifascista apoiou-se em grande medida na ideia de pureza racial, usando como um de seus pilares a apologia do corpo em sua potência vital, seja da besta loura germânica, seja dos esbeltos corpos mediterrâneos¹⁵. Toda essa apologia toma o corpo apenas como um esvaziado símbolo de poder, de supremacia de uma raça que incorpora a ideia de exclusão máxima das diferenças, da solidariedade entre povos, classes, religiões etc. Em vez de uma revivência do corpo, tem-se na verdade o aprofundamento de sua mortificação, de seu aniquilamento como parte de uma unidade viva do ser humano como ser de cultura. Essa idealização coaduna-se perfeitamente com a propaganda de toda a parafernália de cremes, vitaminas, maquiagens, utensílios e demais bens de consumo, vistos como garantindo o acesso de cada indivíduo a este horizonte de valores elevados, circulantes nessa economia que exorta o poder pelo poder.

De forma análoga a como um peixe é consumido por ser “fonte de ômega 3”, uma fruta é traduzida como “rica em vitamina C” ou um doce é rejeitado por “conter X calorias”, a percepção do corpo é filtrada essencialmente por suas medidas: altura, circunferência abdominal, largura dos ombros, percentagem de gordura, tamanho dos seios. Tudo isso demonstra a transformação

15 DA 267.

acelerada da vida em matéria, da totalidade qualitativa em desmembramento quantitativo, do entrelaçamento complexo em unidades discretas, da harmonia tensa na ordenação calculada, da contingência do orgânico na previsibilidade das engrenagens. Situada no complexo geral da sociedade, fundamento de suas estruturas mais significativas — desde a educação básica até os tribunais jurídicos superiores —, essa lógica converge para a mortificação do corpo, e quando as tropas nazifascistas cometem seus homicídios escabrosos, o indivíduo é aniquilado como apenas um corpo que já não era essencialmente vivo, já não era uma parte digna da cultura como uma totalidade de seres concebidos em sua integralidade somato-cultural.

O mesmo princípio de redução drástica do ser vivo à pura matéria desqualificada, morta, aplica-se à lógica motivacional dos torturadores, homicidas, linchadores, membros da Ku Klux Klan, grupos de extermínio e todos aqueles que manifestam a violência mortífera em seu mais alto grau. Agora, porém, outro princípio emerge com clareza, a saber, “o rancor pela reificação, repetindo em uma fúria cega no objeto vivo o que não mais conseguem reverter: a cisão da vida do espírito e seu objeto”¹⁶. A aniquilação violenta da vida, particularmente quando motivada por uma lógica de negação sistemática de determinados grupos, ou em série, de forma contínua e programática, seria o sintoma extremo de uma inveja ressentida, de um despeito rancoroso para com todas aquelas e aqueles que simbolizam a possibilidade de fluidez da vida não apenas em seu substrato orgânico ou meramente físico, mas sim como índice do anseio humano de produzir continuamente formas renovadas de viver e obter legitimação suficiente para elas. A vida humana não quer apenas existir, mas sim progredir rumo a novas possibilidades de assumir a pluralidade de seus desejos, de suas culturas, de suas sexualidades, de suas recusas do *status quo*, e uma série de outras dimensões da existência humana em que corpo, valores, cultura, experiência, história e instituições coexistem e questionam continuamente a lógica e hiper-funcionalizada da maquinaria capitalista¹⁷.

Embora a cultura de massa tenha sido citada no meio do fragmento, os autores não desdobraram o significado da presença do corpo nela, e o motivo certamente é que no capítulo sobre a indústria cultural ele já tenha sido abordado, embora sem muito desenvolvimento (menos de uma página), e é para esse tópico que nos dirigimos agora.

16 DA 268.

17 Essa ideia de busca de legitimidade de formas renovadas de vida aparece em Beauvoir, S.. *Le deuxième sexe*. I Les faits et les mythes. Paris: Éditions Gallimard, 1976, p.32.

4. A amor-ódio pelo corpo na pornografia

Um princípio latente em toda a reflexão de Adorno e Horkheimer sobre o corpo, mas que nos parece muito significativo, é o de que o corpo vivo é o *lócus* da individuação, uma âncora da singularidade, pois nele não nos reduzimos nem ao substrato natural e suas relações de causa e efeito, suas propriedades químicas e biológicas, mas tampouco nos deixamos definir pelo âmbito abstrato dos conceitos, da linguagem, dos símbolos e valores compartilhados socialmente — ele seria uma espécie de força de resistência ao império da racionalidade instrumentalizada.¹⁸ A indústria cultural é criticada por reduzir ao máximo a espontaneidade do desejo que se tem pelos objetos de prazer, como fica claro na ideia de uma manipulação retroativa das necessidades e de que o esquematismo, tal como pensado por Kant, é usurpado pela cultura de massa, eximindo-se as pessoas da “tarefa” de interpretação dos dados sensíveis.¹⁹ Em ambos os casos, a vinculação singular com o objeto é deslocada para a lógica de orquestração sistêmica de exibição, oferta e circulação dos bens culturais, e é a partir deste mesmo princípio que vemos o corpo vendido pela cultura de massa como objeto de consumo, submetendo-o a um processo *catártico*.

A catarse, como estabelecido de forma paradigmática na *Poética* de Aristóteles, significa o processo de passagem e vivência intensa de um mal, tendo como consequência a percepção de alívio. Na tragédia, segundo o estagirita, os espectadores seriam purgados do excesso de terror e piedade, na medida da vivência de tais afetos diante dos espetáculos, quando se presenciavam as reviravoltas do destino dos personagens da felicidade para a infelicidade.²⁰ Muito já se discutiu sobre o quanto essa concepção faz justiça ao significado da experiência estética, seja para os gregos daquela época seja para a era moderna e contemporânea. Alguns comentadores preferem traduzir catarse como purificação no sentido de idealização estética, quando então

18 É difícil exagerar o quanto a ideia de uma verdadeira individuação é importante no pensamento de Adorno. Daniel Kieffer traz uma boa formulação a esse respeito: “A qualificação do sujeito para a experiência verdadeira encontra-se em sua individuação intensificada. A individualização do conhecimento, a possibilidade de uma experiência não regulamentada, permanece dependente do conceito teórico-social e do conceito filosófico da história: o diagnóstico do ‘fim do indivíduo’ é a condição prévia para a valorização do individual enquanto instância de conhecimento capaz de verdade”. Kieffer., *D. op. cit.*, p.141.

19 Sobre esses dois conceitos, cf. Duarte, R. *Indústria cultural*. Uma introdução. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

20 Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

seu significado se voltaria não para os efeitos no espectador, mas sim para a configuração da própria obra de arte.²¹ Adorno e Horkheimer empregaram esse conceito em relação à indústria cultural ao falar de uma catarse da felicidade²². Na *Teoria estética* Adorno compreende a catarse em um sentido puramente estético, próximo à ideia de uma sublimação, de uma refração operada pela lei formal da obra de arte sobre tudo o que é pré-estético.²³ — Tal como o conceito de recalque, trata-se aqui de uma temática muito ampla e complexa, e que não temos o suficiente espaço para seu desenvolvimento adequado. Faremos apenas uma aplicação do conceito de catarse na imagem sexual vendida na cultura de massa.

Nossa ideia é que a *pornografia é o sexo catártico*, e para isso nos servimos da excelente formulação de Jean Baudrillard ao caracterizar a conjuração do real na cultura de massa: “a prática dos signos é sempre ambivalente; ela tem sempre a função de *conjurar* no duplo sentido do termo: de fazer surgir algo a fim de captá-lo por meio de signos (as forças, o real, a felicidade etc.), e de evocar algo para negá-lo e recalá-lo”²⁴. — Nesse sentido, nossa perspectiva é de que a indústria cultural expropria o gozo da individuação ao impregnar o corpo com a evidência do “já-desejado”, diluindo a dialética do ser-si-mesmo na vinculação catártica com o ápice da elevação do contingente ao universal espetacularizado. Na pornografia, embora haja sempre a possibilidade de uma satisfação não-catártica com a imagem sexual, todo o sistema industrializado da extrema positivação do imaginário do corpo indubitavelmente desejado, devido a sua evidência consumada, converge suas forças na configuração de uma sexualidade que conjura, maximaliza e descarrega uma excitação cujo sentido precípua é o de recalcar o gozo com e pela singularidade desejante. Um elemento a ser especificamente recalcado nesse ritual catártico é o sofrimento: a dor da falta, a insuficiência sentida em todo o percurso das relações concretas com o semelhante ao longo do tempo, um sofrer que é, uma vez mais, índice de singularidade.

21 Para um bom panorama das possibilidades de tradução de catarse, cf. Davis, M. *The Poetry of Philosophy*. On Aristotle's Poetics. South Bend: St. Augustine's Press, pp.35-43, 1992, .

22 DA 166,

23 “Enquanto espiritualizada, a obra de arte torna-se, em si mesma, aquilo que outrora se atribuía a ela como efeito sobre outro espírito — como catarse, sublimação da natureza”. Adorno, T. W. *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften, vol.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p.293.

24 Baudrillard, J.. *La société de consommation*. Ses mythes, ses structures. Paris: Denoël, 1970, p.30.

*A produção em série do sexual realiza automaticamente seu recalque. A estrela de cinema, por quem se deve apaixonar, é desde o início, em sua ubiquidade, uma cópia de si mesma. Toda voz de tenor soa quase como um disco de Caruso, e os rostos das moças do Texas já se assemelham, em seu estado natural, aos modelos consagrados segundo os quais seriam tipificadas em Hollywood.*²⁵

Como, por outro lado, o ato sexual e sua culminância no orgasmo implicam uma experiência de descarga afetiva intensa, seria de se perguntar se cabe aí a aplicação do conceito de catarse. Nossa resposta é que *não*, pois nem toda descarga emocional tem seu sentido no recalque e esquecimento do que é vivenciado. Não há como estipular teoricamente o que seja um ato sexual saudável, pois inumeráveis fatores de ordem cultural, geográfica, histórica e suas infinitas variações pessoais dentro de cada um deles impedem a consolidação de princípios prévios. Apesar dessas limitações, podemos dizer que no ato sexual entre duas pessoas está contida a *possibilidade concreta* de uma satisfação positiva derivada da travessia das negatividades dos desejos, dos corpos, dos valores, com suas possibilidades sempre renovadas de trânsito, trocas, leituras e releituras, com a consequente satisfação concreta com o corpo e o complexo de fantasias in- e conscientes a ele vinculadas. Decerto nada disso impede que o ato sexual possa ter sentido catártico em diversos momentos, mas lhe é inerente a possibilidade de não ter esse sentido. Ao fim do fragmento que comentamos acima, os autores apontam o que seria um momento em que o corpo alcança a expressividade da vida em sua integração com o humano em sua totalidade cultural, a saber, o ato sexual: “pois o sexo é o corpo não reduzido, a expressão, aquilo a que aspiram secretamente os homicidas. Na sexualidade livre o assassino teme a imediatidade perdida, a unidade originária na qual ele não pode mais viver. Ela é um morto que levanta e vive”²⁶.

25 DA 162.

26 DA 269.

Referências

- ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften, vol.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BAUDRILLARD, J. *La société de consommation*. Ses mythes, ses structures. Paris: Denoël, 1970.
- BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe*. I Les faits et les mythes. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*, vol., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- BORGES, T F. *Interesse pelo corpo na Dialética do esclarecimento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer*. Dissertação. 2010.
- DAVIS, M. *The Poetry of Philosophy*. On Aristotle's Poetics. South Bend: St. Augustine's Press, 1992.
- DUARTE, R. *Mimesis e racionalidade*. Belo Horizonte: Loyola, 1985.
- _____. Indústria cultural. Uma introdução. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- FREUD, S. Das Unbehagen in der Kultur. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, 1999.
- GRUBER, A. Leiblichkeit und Triebbegriff. Zum Schicksal des Körpers im poststrukturalistischen Dekonstruktivismus. In: KIRCHHOFF, C & SEHRIEDER, F (Org.) *Freud und Adorno*. Zur Urgeschichte der Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos, pp.63-90, 2005 .
- JAY, M. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- KIEPFER, D. *Individualität nach Adorno*. Tübingen: Francke, 1998.
- LAPLANCHE, Jean. *Vida e morte em psicanálise*. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.
- _____. O filogenético. In: _____. *Novos fundamentos para a psicanálise*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, pp.32-41, 1992, .
- LEE, L. Y. *Dialectics of the Body*. Corporeality in the Philosophy of T.W Adorno. New York & London: Routledge, 2005.
- SCHULTZE, L. Körperlichkeit bei Adorno. Eine Bestimmung anhand des Begriffs der Selbsterhaltung. *Soziologiemagazin*, v.12, n.2, p. 38-55, 2023.

Eles são epicúreos¹

They are Epicureans

Resumo

Esse texto examina a questão dos primeiros contatos dos navegadores e colonizadores europeus com os povos do Novo Mundo, levando a um questionamento, que pode ser considerado cético, sobre a universalidade da natureza humana. Para isso são examinados cinco textos representativos que descrevem o impacto dos corpos dos nativos sobre os relatos dos europeus.

Palavras-chave: Novo Mundo; Natureza Humana; Povos Indígenas; Corpo

Abstract

We examine the first contact of European navigators and settlers with the tribes of the New World, which may be considered as leading to a skeptic question on the universality of human nature. Five representative texts are selected and discussed especially regarding the physique of these peoples.

Keywords: New World; Human Nature; Natives; Physique

1 Este texto reproduz a conferência de abertura, de mesmo título, realizada em 06 de Novembro de 2024, dentro do *Colóquio Para além do dualismo: configurações do corpo na Modernidade* (Departamento de Filosofia, PUC-Rio). Agradeço à Comissão Organizadora, particularmente à profa. Clara Castro.

* Universidade Federal Fluminense (UFF). danilosouza filho@gmail.com.

Recebido em: 16/08/2025	Aceito em: 01/10/2025
-------------------------	-----------------------

A chegada dos europeus ao Novo Mundo ao final do século XV provocou um grande impacto sobretudo em relação aos habitantes das terras então encontradas no primeiro momento nas ilhas do Caribe. Discutiremos os vários aspectos das primeiras representações desses povos começando por Américo Vespúcio, procurando mostrar como levaram a questionamentos sobre a universalidade da natureza humana, ao mesmo tempo em que buscavam referências na tradição clássica para entendê-los, donde a expressão “eles são Epicúreos”, empregada por Américo Vespúcio na *Carta a Soderini* de 1504². Pretendo explorar nesse artigo alguns dos principais aspectos dessas representações nos textos e imagens inaugurais, destacando a questão do corpo dos nativos, de seu significado e de seu impacto sobre os europeus.

Essa discussão se insere em um quadro maior em que pretendo examinar se, e até que ponto, a Descoberta do Novo Mundo e a imensa literatura que gerou, podem ser considerados relevantes para a formação do pensamento moderno. À primeira vista parece surpreendente que a história da filosofia, sobretudo no contexto contemporâneo, não tenha dado nenhuma relevância especial a esse fato histórico, nem tenha se preocupado em interpretá-lo como parte da formação e do desenvolvimento do pensamento moderno. Isso se verifica em qualquer breve consulta em algumas das melhores histórias da filosofia moderna disponíveis atualmente.

Mais especificamente, tomo como ponto de partida a interpretação inovadora sobre a formação do pensamento moderno desenvolvida por historiadores do ceticismo como Richard Popkin e Charles B. Schmitt, pioneiros na análise do pensamento moderno como fortemente influenciado pela retomada do ceticismo antigo no contexto do Renascimento, sobretudo no século XVI. Minha hipótese de pesquisa consiste em mostrar que além da Reforma Protestante e da Revolução Científica, a Descoberta do Novo Mundo (1492) constitui um terceiro fator fundamental na transformação do mundo que levará à formação do pensamento moderno, aprofundando a ruptura com a tradição, especialmente com o mundo medieval, mas também com o antigo³. Na verdade, de um ponto de vista cronológico, a Descoberta do Novo Mundo antecipa os outros dois fatores e do ponto de vista conceitual pertence ao mesmo contexto de discussão.

2 Cf. Vespucci, A. *Mundus Novus. Reprints*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1916. A referência é aos membros da escola de Epicuro na Antiguidade que viviam integrados na natureza. O epicurismo foi por isso conhecido como a escola do Jardim (*Kepos*).

3 O termo “descoberta”, embora usado por alguns autores da época, por exemplo Jean de Léry (ver adiante), foi no contexto espanhol designado como termo a ser usado oficialmente por decreto do rei Felipe II.

Trata-se de um fator histórico importante na constituição do solo em que o ceticismo antigo será retomado e levanta questões que serão discutidas por um pensamento fortemente influenciado pelo ceticismo. De certa forma, contudo, já teria havido um conhecimento pelos renascentistas ao menos de algumas fontes céticas da Antiguidade grega, que certamente contribuiu para a formação da mentalidade de muitos dos que escreveram sobre o Novo Mundo e interpretaram o significado das descobertas em relação à tradição clássica e ao mundo europeu. Pode-se dizer assim que, até certo ponto, o pensamento moderno foi influenciado por um primeiro momento da retomada do ceticismo antigo, sobretudo no contexto florentino, sendo que em seguida as grandes transformações pelas quais o mundo europeu passa dão uma nova dimensão à leitura dos céticos antigos. Há assim um segundo momento, ou uma segunda leva, da retomada do ceticismo antigo que recebe um novo sentido quando visto em relação a essas transformações.

Dentre os questionamentos céticos que serão levantados e desenvolvidos no contexto do século XVI, sobretudo como mostrou Popkin ⁴(2002) inicialmente do ponto de vista religioso com a Reforma e epistemológico, e em seguida com a Revolução Científica, podemos considerar que a Descoberta do Novo Mundo traz uma questão nova nesse contexto, de uma importância central para o debate cético e para o desenvolvimento da discussão filosófica do século XVI. Trata-se da questão sobre a natureza humana que o contato com os povos do continente descoberto pelos europeus trouxe para o primeiro plano, levando à discussão sobre um dos conceitos mais fundamentais da tradição filosófica grega, herdado e assumido pelo Cristianismo: a universalidade da natureza humana.

É este aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cética do início do pensamento moderno que denominei de “argumento antropológico”, na medida em que esta questão sobre a natureza humana traz um novo argumento cético – sobre se haveria uma natureza humana universal – neste contexto.

4 Popkin, R. H. *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

A Retomada do Ceticismo Antigo no Pensamento Moderno

É surpreendente que a filosofia cética, que parecia morta e enterrada por mais de mil anos durante o período medieval, tenha sido retomada com força total no início do pensamento moderno, sobretudo no século XVI, como mostrou Richard Popkin⁵.

Mas se a filosofia cética antiga, tanto dos pirrônicos, quanto dos acadêmicos, parecia ter sido abandonada porque a filosofia cristã introduziu um critério de verdade permitindo aos pensadores cristãos superar o ceticismo, tal como mostra Santo Agostinho em *Contra os Acadêmicos* (389 A.D.), o *ceticismo*, se entendermos por isso questões céticas sobre a possibilidade do conhecimento e de sua justificação, permanece presente na discussão filosófica medieval ainda que de forma lateral. Deve-se distinguir nesse sentido, *ceticismo* de *filosofia cética*, o que nos permite entender melhor a questão da permanência ou não de um pensamento cético no período medieval, assim como a possibilidade de sua retomada no início do período moderno.

A retomada do ceticismo antigo no período moderno, examinada inicialmente por Richard Popkin⁶, mostra que embora a filosofia cética tenha sido pouco discutida no Ocidente no período medieval, não desapareceu totalmente, havendo inclusive comentários bizantinos aos céticos antigos, quase sempre na mesma linha dos comentários do início do Cristianismo que recorrem aos céticos para mostrar a fragilidade da filosofia grega, imersa em controvérsias, argumentando que os próprios filósofos gregos não se entendiam entre si. Richard Popkin retoma essa mesma questão já como introdução a sua discussão do ceticismo moderno, situando o ressurgimento da filosofia cética no contexto da crise intelectual da Reforma Protestante.

O que denominei acima de “segunda leva” da discussão cética no período moderno pode ser entendida sobretudo pela maior divulgação de textos dos céticos antigos, principalmente de Sexto Empírico. Quando esses textos se tornam disponíveis, amplia-se e aprofunda-se a discussão de questões céticas que já vinham sendo realizadas, com os conflitos encontrados nesse contexto. Os pensadores que debatiam essas questões, seja porque as consideravam importantes, seja porque visavam refutá-las, encontram novos argumentos para o desenvolvimento deste debate.

5 Ibidem.

6 Cf. Popkin, R. H., *The history of skepticism from Erasmus to Descartes*. Utrecht: Van Gorcum, 1960. Cf. também Schmitt, C. B. *The rediscovery of Ancient Skepticism in Modern times*. In: Burnyeat, M. *The skeptical tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983, cap. 9, p. 225-251.

O marco central da retomada do ceticismo antigo no período moderno é a tradução do grego para o latim e a publicação do texto das *Hipótiposes Pirrônicas* (sob o título de *Pyrrhonianarum Institutionum*) de Sexto Empírico por Henri Estienne (Henricus Stephanus) em 1562, o que permitiu uma maior difusão dessa obra⁷. Em seguida (1569), Gentian Hervet traduziu do grego para o latim e publicou *Contra os Professores (Adversus mathematicos)*⁸. Com isso, as duas principais obras de Sexto Empírico, representando a filosofia cética pirrônica, tornaram-se bastante difundidas nos meios intelectuais europeus. Foi a essas edições que Montaigne teve acesso.

Pesquisas recentes mostraram, contudo, que os manuscritos de Sexto Empírico tiveram uma difusão maior no Renascimento do que de início se supunha⁹. Além disso, a filosofia cética acadêmica era conhecida através dos textos de Cícero, considerado no Renascimento um grande mestre, sobretudo os *Academica*. A família de Américo Vespúcio, especialmente seu tio, pertencia aos círculos intelectuais de Florença com acesso a obras clássicas, inclusive possivelmente a Sexto Empírico.

Há, portanto, toda uma literatura que discute a filosofia cética e formula questões céticas antes da difusão do ceticismo pirrônico pelas traduções e edições de Stephanus e de Hervet. Essa literatura foi fundamental para criar o contexto de debate e o conhecimento sobre a filosofia cética em que a discussão de Montaigne se desenvolveu. Há uma série de autores importantes e influentes no Renascimento francês que escreveram obras sobre questões céticas, ou que discutem o ceticismo por vezes de forma crítica e irônica, a exemplo de François Rabelais.

A influência de Heródoto

Dentre os pensadores da Antiguidade grega que influenciaram o pensamento do século XVI, Heródoto (c.484-c.425 a.C.) merece um destaque especial. Sua importância não se restringe apenas ao fato de ser considerado o “pai

7 Stephanus (1528-1598) foi um autor extremamente influente em sua época como tradutor, editor e pensador. Foi o tradutor para o latim dos diálogos de Platão cuja edição de 1578 se tornou referência para a divisão e numeração do texto de Platão até hoje, a assim chamada “paginação de Stephanus”. Sua *Apologia pro Herodoto* (1566) foi também uma obra importante, inclusive para a discussão sobre o Novo Mundo, como veremos adiante.

8 Gentian Hervet (1499-1584) foi um teólogo católico francês que recorreu aos argumentos céticos (pirrônicos) para combater os calvinistas.

9 Floridi, L. *Sextus Empiricus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

da história” (e segundo alguns também, da mentira), mas sobretudo à sua influência no Renascimento. Embora não fosse um filósofo e sua fama tenha sido bastante controversa já na Antiguidade, Heródoto teve uma grande importância para o ceticismo pirrônico e consiste em uma fonte importante de exemplos nos tropos de Enesidemo nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico¹⁰. Em *Histórias* Heródoto relata suas viagens por diferentes regiões do Mediterrâneo e do Oriente Médio, descrevendo os hábitos culturais desses povos e comparando-os e mesmo contrastando-os com os dos gregos, no que ficou conhecido como “oposições culturais”, termo inspirado no binarismo cultural empregado por Lévi-Strauss.

Sua influência no Renascimento foi muito significativa e seus relatos de viagem e de contato com outros povos, cujos hábitos exóticos descreve, tiveram influência nos relatos das navegações e das primeiras imagens da América.

Textos

Para a discussão do que denominei “argumento antropológico”, baseado na diferença radical entre os primeiros navegadores e colonizadores europeus e os povos nativos, apresento em seguida comentários e análises de uma seleção de textos desse período, ou seja, o século XVI. Escolhi textos das primeiras décadas deste século porque ainda mantêm o que Lévi-Strauss chamou de “frescor do olhar”, “*fraîcheur du regard*”, que também, segundo esse pensador, “vai desaparecer logo em seguida”¹¹. São cinco textos particularmente significativos, selecionados dentre a vasta literatura gerada por esse singular encontro entre povos. São evidentemente textos produzidos de acordo com as expectativas de seus leitores, reis e conselheiros da Corte, mas que, por sua vez, produziram igualmente grandes expectativas sobre as novas terras em seus leitores com grande influência política.

Privilegiei descrições do corpo dos nativos, na linha da temática de nosso Encontro, daí, por exemplo, a ausência do célebre ensaio *Os canibais* (*Ensaio*, I, 31), de Michel de Montaigne, que analisa mais detidamente costumes

10 Sobre essa questão em Heródoto, cf. Pearson, L. Credulity and Scepticism in Herodotus. In: *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 72, p. 335-355, 1941.

11 Lévi-Strauss, C. *Sur Jean de Léry. Entretiens*. In: Léry, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil*. Paris: Librairie Générale Française, 1994, p. 5-14.

e crenças e pouco se refere aos corpos e à aparência física dos povos nativos¹². Montaigne é nesse sentido um caso exemplar das oposições culturais.

A voz dos nativos lamentavelmente não chegou até nós, apenas relatos indiretos de suas impressões sobre os europeus, notadamente portugueses e franceses. Mas esses relatos destacam a perplexidade dos nativos diante das vestes pesadas, mantos e couraças, os pelos no corpo, principalmente as barbas e o receio de a nudez expor o corpo e causar doenças.

O primeiro texto, especialmente relevante para o nosso contexto, consiste na carta de 2 de maio de 1500, de Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota portuguesa, dirigida ao rei de Portugal, D.Manuel I, relatando a chegada de Pedro Álvares Cabral ao sul da região em que hoje temos o estado da Bahia. Os portugueses já tinham tido contatos regulares com povos da África e da Índia desde meados do século XV, mas em relação ao Brasil expressam a visão de uma diferença ainda mais radical. E o impacto da chegada a mais terras ainda desconhecidas com povos desconhecidos.

1. Carta de Pero Vaz de Caminha

A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, nem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. Traziam ambos os beiços de baixo furados e metido por eles um osso branco de comprimento duma mão travessa e de grossura dum fuso d'algodão e agudo na ponta como furador. Metem-no pela parte de dentro do beiço e o que lhe fica entre o beiço e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado, que lhes não dá paixão nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber. Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas d'ave amarela, que seria de comprimento dum coto, mui basta e mui çarrada que lhe cobria o toutuço e as orelhas, a qual andava pegada nos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera e não no era; de maneira que andava a cabeleira mui redonda e mui basta e mui igual, que não fazia minguia mais lavagem para a levantar.

12 Ver a apresentação de Plínio Smith à edição em separado de *Os canibais*. São Paulo: Alameda, 2009.

Caminha começa com uma descrição da cor da pele dos nativos, “pardos”, “avermelhados”, marcando assim uma diferença importante com os portugueses, em seguida refere-se ao rosto dos nativos, ressaltando a beleza desse povo, “bons rostos e bons narizes”. Na sequência, ressalta a nudez sem nenhuma preocupação com a ocultação do corpo, que exibem com a mesma naturalidade com que mostram o rosto. Destaca ainda o uso de adornos e perfurações da pele que, no entanto, não causam nenhum empecilho, nem à fala, nem à alimentação. Descreve os cabelos lisos e bastos e o uso de penas como enfeites. Seu relato procura ser bastante descritivo, informativo mesmo, contido em sua descrição das diferenças, praticamente sem juízo de valor, embora bastante impreciso. Temos que levar em conta que se trata do primeiro contato dos portugueses com as sociedades tribais das terras onde acabavam de chegar, e o texto parece refletir cautela e dificuldade de compreensão diante do novo, da diferença radical.

2. Segundo Texto: Legenda da gravura que ilustra o texto de Américo Vespúcio. (Edição alemã de 1505 das cartas de Américo Vespúcio)¹³.

Esta figura mostra-nos a gente e a ilha descoberta pelo Cristianíssimo rei de Portugal ou por seus súditos.

Estas pessoas são nuas, belas e de cor parda, bem-feitas de corpo. Sua cabeça, pescoço, braços, partes íntimas e os pés dos homens e mulheres, são ligeiramente cobertos de penas. Os homens também usam na face e no peito muitas pedras preciosas. Ninguém possui nada, mas todas as coisas são comuns. E os homens tomam por esposa as que mais lhe agradam, sejam elas suas mães, irmãs ou amigas, pois não fazem nenhuma distinção. Lutam mutuamente, comem-se uns aos outros, mesmo aqueles que massacram, e penduram a carne sob o fumo. Vivem cento e cinquenta anos. E não possuem governo.

Há algumas notáveis semelhanças entre esse texto e o texto da Carta de Caminha, embora certamente não seja possível supor qualquer contato entre ambos os autores. A beleza física e a nudez são também aí ressaltadas: essas pessoas “são nuas, belas e de cor parda, bem-feitas de corpo”. Os nativos

13 Segundo a coletânea *Le Nouveau Monde*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

costumavam nadar da praia até as naus e caravelas para saudar os navegadores, revelando assim curiosidade e desinibição. Sua aparência física, força, vigor, beleza mesmo, causavam espanto. Os corpos nus pareciam desprotegidos, expostos, sem nada que lhes cobrisse a pele, o que parecia surpreendente aos europeus protegidos por roupas grossas, mantos, couraças. Mesmo os marinheiros, mais simplesmente trajados, se surpreendiam, embora acabassem por se sentirem atraídos a esse modo de vida e há muitos relatos de marinheiros que abandonavam os navios e iam viver entre os nativos. O “ligeiramente coberto de penas” possivelmente deve referir-se aos adornos de penas usados no tornozelo, as pedras preciosas são um equívoco, já que não havia pedras preciosas nessa região litorânea, mas parecem corresponder ao mito das riquezas do Novo Mundo. Mais uma vez, esse relato revela o estranhamento do olhar europeu diante da diferença radical.

3. Terceiro Texto: *Carta Mundus Novus* (1504)

A *Carta Mundus Novus*, dirigida por Américo Vespúcio a Piero Soderini, Gonfalonieri de Florença, consagrou essa expressão usada em relação às terras recentemente descobertas.

A imagem que segue ilustra alegoricamente a chegada dos europeus, no caso simbolizada pela seguinte imagem:



Amerigo Vesputi et l'Amérique. Dessin de Jan van der Straet gravé par Théodore Galle, 1589.

<https://archive.org/details/mundusnovuslette00vesp/page/n17/mode/2up>

Essa imagem alegórica é significativa do confronto entre as duas culturas e de uma visão idealizada, produzida a partir disso. Américo Vespúcio desembarca no Novo Mundo, ao qual seu nome será dado posteriormente com base no famoso mapa de Waldseemüller de 1507. Inicialmente está só, o que ressalta sua importância, coragem e liderança. Porta um estandarte com o símbolo da cruz porque traz às novas terras a religião cristã, o que visa legitimar sua conquista e enobrecer seus propósitos. Na outra mão, traz um astrolábio, instrumento de navegação que representa o conhecimento científico que tornou possível essa descoberta. Veste uma túnica que oculta quase que totalmente uma espada. Em contraste, a “América” é uma jovem nativa, nua, que desperta, ou melhor, é despertada pela chegada de Vespúcio de seu sono em uma rede. É significativo o contraste entre o corpo nu da nativa e as vestes pesadas de Vespúcio.

Está também sozinha, porém cercada de animais selvagens, desconhecidos dos europeus, mas que não parecem particularmente ferozes. Embora de início os dois personagens se confrontem, seu gesto em direção a Vespúcio é amigável, parecendo convidá-lo a vir. Ao fundo, há uma cena de canibalismo, mas trata-se de algo longínquo, que ele não parece ver ainda. Apoiada numa árvore, ao lado da “América”, há um tacape ou borduna, arma tradicional dos nativos. Portanto, as armas estão presentes, tanto a espada de Vespúcio, quanto a borduna dos nativos, porém, não de forma ostensiva, porque o primeiro contato parece pacífico; mas, em caso de necessidade, podem recorrer a elas. A imagem pretende representar Vespúcio que traz ao Novo Mundo a civilização, em seus dois grandes símbolos: a religião e a ciência, transforma essa terra incógnita em América, dando-lhe nome e incorporando-a à tradição ocidental. Desperta assim esse povo que parece adormecido até a sua chegada e que parecia esperá-lo, e o recebe com um gesto pacífico, mesmo amigável. Mas os símbolos do perigo e do conflito, do desconhecido e do hostil, o canibalismo, as armas, os animais selvagens se encontram aí, ainda que em um segundo plano, revelando a atitude ambivalente diante dessa nova realidade.

Os tropos se repetem, tais como a beleza dos corpos, a pureza e espontaneidade da nudez, o vigor físico, a longevidade, “vivem cento e cinquenta anos” e a liberdade (“vivem ao som de sua vontade”), revelando o que os europeus valorizam, suas fantasias e o que já foi chamado de visão dos “habitantes do paraíso”, apesar de que “guerreiam-se uns aos outros” e praticam canibalismo, o lado obscuro do modo de vida desses povos.

4. Gabriel Soares de Souza, *Tratado Descritivo do Brasil*, cap.CL, 1587.¹⁴

Ainda que os Tupinambás se dividiram em bandos e se inimizaram uns com os outros, todos falam uma língua que é quase geral pela costa do Brasil e todos têm uns costumes em seu modo de viver e gentilidades, os quais não adoram nenhuma coisa, nem tem nenhum conhecimento da verdade, nem sabem mais que há morrer e viver, e qualquer coisa que lhes digam se lhes mete na cabeça e são mais bárbaros que quantas criaturas que Deus criou. Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres são mui compendiosas na forma da linguagem e muito copiosas no seu orar; mas faltam-lhes três das letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito

14 Souza, G. S. de. *Tratado descritivo do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília INL, 1987.

para se notar; porque se não têm F é porque não têm fê em nenhuma coisa que adorem, [...] E se não têm L [...] é porque não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; cada um faz lei a seu modo, e ao som de sua vontade, sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm R na sua pronúnciação é porque não têm rei que os reja e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som de sua vontade[...].

Gabriel Soares de Souza foi um colonizador português que se estabeleceu na Bahia, vindo ao encontro de seu irmão em busca de riquezas. Permaneceu no Brasil por 17 anos e considera-se que seu texto foi dirigido a D. Cristóvão de Moura, ministro do rei Felipe II, durante a União Ibérica, solicitando concessões e reconhecimento de suas posses no Brasil. O texto, muito citado por sua relevância e abrangência (incluía descrições da botânica e da geografia dessas terras), só foi publicado no século XVIII. Esse gênero de discurso, muito comum no período da colonização, no fundo desde Colombo e Américo Vespúcio, procurava legitimar o pleito por concessões e vantagens da Coroa através da pretensão a um conhecimento privilegiado da região.

É interessante o contraste entre a “muita graça quando falam” com a caracterização dos nativos como bárbaros. É um dos poucos textos nesse período a destacar a questão da linguagem dos nativos, “muito compendiosa”, ou seja, enfatizando sua loquacidade; e o argumento totalmente improcedente da ausência das consoantes F, L, R em sua língua dada a ausência da fé, da lei e do rei, certamente incapaz de explicar a inexistência dessas instituições nas sociedades tribais, sobretudo porque toma como referência a língua portuguesa. Mas é parte do argumento em defesa da superioridade das instituições do colonizador em contraste com o caráter bárbaro da língua.

5. Quinto Texto: Jean de Léry

Jean de Léry (1534-1613) escreveu a *Histoire d'un Voyage fait à la terre du Brésil* a partir de sua experiência na Guanabara como membro da expedição de Nicolau de Villegagnon (1555-1557). Léry era um jovem pastor calvinista enviado como parte do projeto da França Antártica em que católicos e calvinistas poderiam conviver pacificamente no contexto do Novo Mundo, deixando para trás os conflitos religiosos. O projeto fracassou, mas o testemunho de Jean de Léry, publicado primeiramente apenas em 1578, com segunda edição

em 1580, tornou-se um clássico. Claude Lévi Strauss afirma que o segredo de Jean de Léry consistiu em que “*il s’est mis dans la peau des Indiens*”¹⁵. O que foi em toda essa literatura extremamente raro.

O capítulo VIII, intitulado “Sobre o natural, a força, a estatura, a nudez, a disposição e ornamentos dos corpos, tanto dos homens quanto das mulheres selvagens do Brasil, habitantes da América, dentre os quais vivi em torno de um ano”, nos traz a visão dos nativos a partir da experiência de Léry. Sua descrição começa com a famosa expressão, “se mostram nus como quando saíram do ventre de suas mães”, repetida posteriormente em outros textos. Isso parece significar exatamente que continuam a viver segundo a natureza, nesse sentido, epicúreos.

Léry compara os nativos, especialmente os Tupinambás, com os europeus quando afirma que esses nativos “não eram nem mais altos, nem maiores, nem menores do que nós na Europa, nem têm os corpos nem monstruosos, nem prodigiosos”, afastando as referências fantásticas a povos desconhecidos e apenas imaginados. Se mostram nus, “sem cobrir nenhuma parte de seus corpos, nenhum sinal de pudor ou vergonha”. Chama a atenção para as pinturas corporais, “feitas com tinta de jenipapo” e para os adereços colocados no corpo, argolas, perfurações, brincos, pingentes, plumas, colares, mostrando que nesse sentido não são tão nus assim e que assim celebram seus feitos no combate e na caça. O corpo fala e, portanto, cria uma identidade.

Ao mesmo tempo, Léry lembra a nudez de Adão e Eva no Jardim do Éden que em sua inocência, anterior ao pecado original, não tinham consciência disso. Do mesmo modo, os selvagens (*sauvages*, termo usado pelo autor) só estão nus em contraste com os europeus, mas se mostram naturalmente, espontaneamente, sem consciência da nudez. O corpo nu, não encoberto, é o corpo natural, tal como é em seu estágio primário; a vestimenta, o encobrir-se, resulta da consciência do corpo exposto, da necessidade de encobrir-se, de evitar a vergonha do olhar, da autoexposição, do revelar-se. Na iconografia do Renascimento, a nudez frequentemente representa a inocência. Os nativos rejeitavam as vestimentas que lhes davam os europeus, como se comprometessem sua integridade física.

Por outro lado, o uso de adereços, pinturas de pele, penas nos levam a relativizar a nudez, porque são marcas corporais culturais e alteram essa nudez que deixa de ser plenamente “natural”, “como quando saíram do ventre de suas mães”.

15 “Se colocou na pele dos Nativos”.

Comentários Finais

Em seu *Le scandale des corps parlants*, a filósofa francesa Soshana Felman¹⁶ mostra que, para além dos discursos verbais, os corpos falam, usam a linguagem corporal não só com os signos gestuais, o que significa a maneira como os corpos se mostram, se exibem, se manifestam. A nudez dos corpos dos nativos é a manifestação explícita do corpo literalmente descoberto, plenamente visível, sem encobrimentos, que nada oculta, o que foi visto pelos europeus não só como ausência do pudor, mas como corpos desprotegidos. Integrados à natureza, os nativos não viam a menor necessidade de se protegerem dela. Donos de seus corpos, não viam por que ocultá-los. Os europeus precisavam proteger-se contra ferimentos nas lutas, nas guerras, contra doenças e outras ameaças, contra olhares, toques, desejos; ser visto era também algo a ser evitado. A nudez era considerada como uma ameaça; o corpo nu, sentido como frágil. Mesmo nas relações sexuais, os corpos se mantinham cobertos, a intimidade raramente se revelava plenamente, sob o risco do pecado. A nudez despertaria imediatamente o desejo, mas também a admiração como exibição de força e de coragem na exibição dos corpos. Certamente o fator climático foi também determinante nesse caso. Os europeus se apresentavam encobertos por capas, túnicas, couraças, capacetes que os protegiam e designavam também sua função hierárquica em um contexto totalmente inadequado ao clima tropical quente e úmido, o que produzia enorme desconforto, mas ao mesmo tempo parecia algo inevitável pela necessidade de proteção e dificuldade de mudança de hábitos.

Uma das primeiras providências dos colonizadores, portugueses e espanhóis consistiu em obrigar os nativos a se vestirem, em cobrir sua nudez, o que com frequência rejeitavam. Assim, os descobrimentos significaram também o encobrimento dos corpos dos nativos, daquilo que causou desde os primeiros contatos perplexidade e incômodo.

A linguagem corporal dos nativos foi uma das mais importantes evidências, dentre as poucas que nos chegaram, de seus modos de vida.

16 FELMAN, S. *Le scandale du corps parlant*. Paris: Seuil, 1980.

Referências

- AGOSTINHO. *Contra Acadêmicos*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FELMAN, S. *Le scandale du corps parlant*. Paris: Seuil, 1980.
- FLORIDI, L. *Sextus Empiricus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LÉRY, J. de. Disponível em: < Jean de Léry, <https://docs.google.com/file/d/0ByMRQ3bAxEvTZ1lmYmlXUHLUd2s/edit?resourcekey=0-Wt-w8-X6CYNHn-Plovzrcw> >. Acesso em: 20 agosto 2024.
- LE NOUVEAU MONDE. *Le Nouveau Monde*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- LESTRINGANT, F. *Jean de Léry, le premier ethnologue*. Rennes: Press Universitaire de Rennes, 2023.
- LÉVI-STRAUSS, C. Sur Jean de Léry. Entretiens. In: LÉRY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil*. Paris: Librairie Générale Française, 1994, p. 5-14.
- MONTAIGNE, M. *Os canibais*. São Paulo: Alameda, 2009.
- PEARSON, L. Credulity and Scepticism in Herodotus, *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 72, p. 335-355, 1941.
- POPKIN, R. H. *The history of skepticism from Erasmus to Descartes*. Utrecht: Van Gorcum, 1960.
- _____. *The history of skepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SCHMITT, C.B. The rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times. In: BURNYEAT, M. *The skeptical tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 225-252.
- SOUZA, G. S. de. Disponível em: < <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242787> >. Acesso em: 20 agosto de 2024.
- SOUZA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília INL, 1987.
- TODOROV, T. *Le Nouveau Monde*. Les Belles Lettres. Paris, 2004.
- VESPUCCI, A. *Mundus Novus. Reprints*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1916.

Indícios empíricos
de indeterminação
da tradução em estudos
etnográficos brasileiros

*Empirical evidence
of indeterminacy of
translation in Brazilian
ethnographic studies*

Resumo

Willard Quine jamais conseguiu encontrar casos factuais de indeterminação da tradução. Suas razões para afirmar essa tese mantiveram-se abstratas e teóricas, relacionadas ao modo como em geral a linguagem é usada e como se relaciona a observações. Quine inventou alguns exemplos, todos artificiais — o que gera dúvidas quanto ao estatuto empírico da tese. Este artigo responde a essas dúvidas exibindo casos de tradução que atendem aos critérios de Quine para a indeterminação. Eles provêm da etnografia dos povos ameríndios.

Palavras-chave: Quine, indeterminação, tradução, etnografia, ameríndio

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). rogerio.severo@ufrgs.br

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). gilsonolegario@gmail.com

Abstract

Willard Quine never quite managed to find empirical cases of indeterminacy of translation. His reasons for affirming it remained abstract and theoretical, having to do with how language in general is used and how it relates to observations. He did come up with a few illustrations, but they were all contrived — which brings up doubts regarding the empirical standing of the thesis. This paper responds to those doubts by exhibiting actual cases of translations that meet Quine's criteria for indeterminacy. They come from the ethnography of Amerindian peoples.

Keywords: Quine, indeterminacy, translation, ethnography, Amerindian

Quine, o empirista, sempre sustentou que traduções são indeterminadas, mas nunca conseguiu encontrar um caso empírico concreto dessa tese. Em *Palavra e objeto*, ele formula a tese assim:

*manuais para traduzir uma língua em outra podem ser elaborados de modos divergentes, todos eles compatíveis com a totalidade das disposições de fala, mas incompatíveis uns com os outros. Eles divergem em inúmeros lugares, ao fornecerem, como suas respectivas traduções para uma frase dada, frases de outra língua que não têm nenhuma relação plausível de equivalência, por mais frouxa que seja, com a frase original. Quanto mais firmes são as conexões diretas de uma frase com estímulos não verbais, é claro, menos dramaticamente as suas traduções poderão divergir de um manual a outro.*¹

Em textos posteriores, Quine elimina de sua formulação da tese a noção de “equivalência” e caracteriza a incompatibilidade em termos da não intercambiabilidade das frases traduzidas pelos manuais alternativos: “as frases em inglês recomendadas como traduções de uma frase da selva por dois manuais rivais podem não ser intercambiáveis no contexto inglês”.² A razão para essa

1 Quine, W. V. *Word and object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960, p. 27. (tradução nossa)

2 Idem. *Pursuit of truth*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p. 48.

mudança é que a formulação mais antiga sugere, por seu uso da noção de equivalência, uma concepção de significado que a tese coloca em xeque, isto é, a de que há um significado que seria preservado por uma boa tradução.

Em consonância com sua filosofia naturalista, Quine sustentou que essa é uma tese empírica, factual. Ela seria verdadeira não apenas de traduções de uma língua estrangeira, mas também de traduções internas a uma mesma língua, ou “traduções homofônicas”.³ No entanto, todos os exemplos e ilustrações da tese apresentados por Quine são artificiais. Nenhum deles foi extraído de traduções efetivamente propostas por algum linguista ou etnógrafo. No texto mais importante a respeito desse assunto, o capítulo 2 de *Palavra e objeto*⁴, ofereceu traduções inventadas para uma palavra inventada, “gavagai”. Em “Relatividade ontológica”⁵, sugeriu algumas traduções para classificados japoneses, mas depois retratou-se, reconhecendo a inadequação de uma das traduções propostas.⁶ Ele menciona números de Gödel e usos comuns de palavras como “alfa” e “verde”, que teriam traduções alternativas, mas esses também são exemplos artificiais, e de traduções efetivamente empregadas em contextos de fala comuns. Os exemplos fornecidos por Quine motivam a tese e a tornam mais plausível, mas não dão a ela uma base empírica. Em “Das razões para a indeterminação da tradução”, sugeriu um argumento que pressiona “de cima”, baseado na conjectura da subdeterminação de teorias científicas por observações⁷, mas logo em seguida o abandonou, por ser incoerente com sua reformulação da tese da subdeterminação.⁸

Nesse mesmo artigo de 1970, Quine introduziu uma distinção – ausente em trabalhos anteriores – entre a indeterminação da tradução de *frases* e a indeterminação da tradução de *termos* (algo que mais tarde chamaria de

3 A esse respeito, ver Hylton, P. Translation, meaning, and self-knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91, n. 1, 1991, pp. 269-290.

4 Quine, W. V. *Word and object*, op. cit.

5 Idem. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 35 ss.

6 Ver Iida, T. Professor Quine on Japanese classifiers. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, 1996, p. 118.

7 Quine, W. V. On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy*, vol. 67, n. 6, 1970, p. 179 ss.

8 Ver Severo, R.; Schüller, G. Quine's argument “from above”. *European Journal of Philosophy*, vol. 30, n. 2, 2022, pp. 601-607.

“inescrutabilidade da referência” e, por fim, “indeterminação da referência”⁹. As traduções de “gavagai” e dos classificadores japoneses foram propostas apenas como exemplos desta última tese e não da indeterminação da tradução de frases. Para a tese da indeterminação da referência, Quine já havia elaborado uma prova lógica, baseada nas “funções de substituição” (*proxy functions*)¹⁰. Dada essa prova, indícios provenientes de casos empíricos tornaram-se supérfluos. Ainda assim, pode-se perguntar por que nenhum foi oferecido. Se a tese é verdadeira, não deveríamos poder encontrar ao menos alguns? Ao que tudo indica, Quine os procurou e não os encontrou. Quanto à indeterminação da tradução de frases – mais tarde também chamada de “indeterminação holofrástica”, Quine não ofereceu nem prova nem indício empírico direto. Ele a considerava a tese “mais séria e controversa”¹¹, mas seu raciocínio permaneceu conjectural e abstrato, desprovido de indícios empíricos diretos:

*minha tese de indeterminação da tradução aplica-se, antes de mais nada, às frases concebidas de modo holofrástico, mas perdi a esperança de documentá-la [but this I despair of documenting]. A tradução radical é quase um milagre, e não será feita duas vezes para uma mesma língua. Mas, decerto, ao refletirmos sobre os limites dos dados possíveis para a tradução radical, não se deve duvidar da indeterminação.*¹²

Em escritos posteriores, Quine a descreve explicitamente como uma conjectura: “Diferentemente da indeterminação da referência, que tem uma prova simples e conclusiva com funções de substituições, a indeterminação da tradução sempre foi uma conjectura, porém uma conjectura plausível”.¹³ Nesses textos, ele recorre a ilustrações fornecidas por outros autores. Em um livro editado por Davidson e Hintikka, *Words and objections*, Quine endossou um exemplo de indeterminação holofrástica fornecido por Harman “contrastando

9 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 50; ver Hylton, P. Quine. New York: Routledge, 2007, p. 197.

10 Quine, W. V. *Theories and things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, pp. 19-22; ver Idem. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 31.

11 Ibidem, p. 50.

12 Idem. Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 1, 1987, p. 9. (tradução nossa)

13 Idem. Quine's responses. In: Orenstein, A.; Kotakto, P. (eds.). *Knowledge, language and logic: questions for Quine*. Dordrecht: Springer, 2000, p. 409.

explicações de números na teoria dos conjuntos”, ao mesmo tempo em que reconheceu a sua “limitação”, a saber, que “as frases a respeito de números que tomam valores de verdade opostos em explicações diferentes são frases que não têm valores de verdade claros antes da explicação”.¹⁴ Na § 20 de *Pursuit of truth*, Quine ilustra a indeterminação holofrástica com dois exemplos, um de Levy¹⁵, outro de Massey¹⁶. O primeiro, diz Quine, é “artificial”.¹⁷ O segundo oferece traduções alternativas para qualquer frase dada usando um manual de tradução homofônico, que deixa tudo como está, e um manual dual que traduz todo termo geral ϕ em seu termo complementar, ou seja, “ $d(\phi)$ é verdadeiro (ou falso) de algo apenas se ϕ for falso (verdadeiro) desse mesmo objeto”, e faz ajustes compensatórios nos conectivos lógicos e quantificadores.¹⁸ Segundo Quine, o manual dual depende de se “conceber as frases oferecidas pelos nativos como negadas em vez de afirmadas – uma reversão gratuita da orientação convencional do tradutor”.¹⁹ Novamente, esse é um exemplo inventado e artificial, como os de Levy e Harman. Embora a literatura a respeito da tese da indeterminação da tradução seja bem volumosa e Quine a discuta em suas principais obras, não há outros exemplos ou ilustrações de indeterminação da tradução em suas obras publicadas — é possível que haja outros exemplos nos seus manuscritos inéditos, mas isso ainda não foi investigado por ninguém.

A ausência de indícios empíricos concretos da indeterminação da tradução levou ao menos alguns autores a descrevê-la como uma mera possibilidade lógica, não inferida de observações empíricas: “... permanece uma característica marcante da explicação de Quine o fato de que ele apenas argumenta pela possibilidade lógica abstrata da indeterminação da tradução. Jamais ofereceu exemplos sérios extraídos de pesquisas antropológicas ou

14 Idem. *Ontological relativity and other essays*, op. cit., p. 296.

15 Levy, E. Competing radical translations. *Boston Studies in Philosophy of Science*, vol. 8, 1971, pp. 590-605.

16 Massey, G. J. Indeterminacy, inscrutability, and ontological relativity. *American Philosophical Quarterly*, Monograph 12, 1978, pp. 43-55.

17 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 51.

18 Massey, G. J., op. cit., p. 50.

19 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 51.

linguísticas”.²⁰ Nesse mesmo sentido, às vezes o raciocínio de Quine é descrito como um experimento mental.²¹ O restante deste artigo responde a essas dúvidas apresentando exemplos de indeterminação da tradução extraídos de estudos etnográficos brasileiros de expressões ameríndias.

Antes de prosseguir, precisamos esclarecer o que poderia ser considerado um exemplo empírico e factual da indeterminação da tradução. Temos uma formulação inicial da tese no capítulo 2 de *Palavra e objeto*, citada acima, e uma reformulação da tese sem o uso da noção de equivalência em textos posteriores.²² A tese diz que efetivamente usa-se como critério de uma boa tradução a fluência em diálogos e negociações, e não a preservação do significado das expressões originais. Apenas depois de se ter uma tradução é que se pode atribuir algum significado à expressão original. Assim, não faz sentido dizer que uma boa tradução preserva um significado e o veicula em outra língua. Desse modo, em tese, traduções alternativas podem existir que permitem diálogos e negociações igualmente fluentes com os falantes nativos da língua traduzida. Tradutores rivais rejeitariam as traduções uns dos outros de ao menos algumas frases, mesmo se conseguissem obter uma fluência geral em diálogos e negociações com os nativos, usando os seus respectivos manuais. O que isso revela, segundo Quine, é que “o tradutor radical está fadado a impor tanto quanto descobre”.²³

Dado que a fluência em um diálogo admite graus e que diferentes manuais podem variar na fluência geral que suas respectivas traduções proporcionam em diferentes aspectos de uma língua, em diferentes contextos, podemos esperar que os manuais tidos em mente por Quine não possuiriam exatamente o mesmo grau de fluência em todos os contextos, mas, na melhor das hipóteses, um grau de fluência geral aproximadamente igual, mesmo ao fornecerem traduções divergentes para algumas frases específicas. Além disso, dado que diferentes tradutores podem impor à língua traduzida diferentes aspectos das suas próprias disposições de fala preexistentes, podemos esperar que tradutores com teorias divergentes do mundo tenham maior probabilidade de criar manuais de tradução rivais e incompatíveis no sentido especificado por Quine.

20 Collin, F.; Guldman, F. *Meaning, use, and truth: introducing the philosophy of language*. Hampshire, UK: Ashgate, 2005, p. 255.

21 Stuart *et al.* (2018, p. 1); para contraponto, ver Verhaegh, S. Gavagai! The evolution of Quine's indeterminacy theses. *Journal for the History of Analytical Philosophy*. No prelo.

22 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

23 Ibidem, p. 49.

Indícios de traduções rivais que atendem aos critérios de Quine para a indeterminação podem ser encontrados sem muita dificuldade na etnografia contemporânea. Em *Palavra e objeto*²⁴, Quine menciona obras de Lévy-Bruhl e Malinowski, mas não cita nenhum caso factual de tradução. Em vez disso, discute como a imputação de “pré-logicalidade” aos falantes de uma língua estrangeira depende de como sua língua é traduzida. Isso sugere a indeterminação da tradução, mas não chega a ser um indício baseado em casos observados. Na literatura etnográfica mais recente, traduções alternativas de porções significativas de línguas estrangeiras não são difíceis de encontrar, talvez porque muito mais trabalho tenha sido feito nesse campo nas últimas décadas. E é interessante notar que os próprios etnógrafos estão bastante cientes da indeterminação, embora não usem essa palavra para descrever o fenômeno. Aqui estão quatro exemplos:

Diversos estudos de populações ameríndias, especialmente as da região amazônica, têm sistematicamente afirmado que a cosmologia desses povos é perspectivista ou tem uma “qualidade perspectiva”.²⁵ Os ameríndios dizem que o tipo de coisa que algo é — a espécie natural a que pertence — varia conforme quem a percebe. Nós, humanos, nos vemos como humanos, vemos onças como onças, peixes como peixes, macacos como macacos, e assim por diante. No entanto, segundo os ameríndios, as onças também se veem como humanos, e quando olham para nós, veem animais não humanos e que podem ser caçados, como queixadas ou macacos. O mesmo vale para outros animais e também para espíritos. A perspectiva corporal a partir da qual algo é visto determina o tipo de coisa que ela é. O que para nós é sangue, por exemplo, é uma bebida embriagante (cauim, por exemplo) da perspectiva

24 Idem. *Word and object*, op. cit., pp. 58-59 n.; ver também p. 129 n.

25 Ver, por exemplo, Århem, K. Ecosofia makuna. In: Correa, F. (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993, pp. 109-126; Viveiros de Castro, E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), vol. 4, 1998, pp. 469-488; Idem. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22; Idem. *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU Books, 2016; Lima, T. S. The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, vol. 64, n. 1, 1999, pp. 107-131; Idem. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, 2005; Vilaça, A. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), vol. 11, 2005, pp. 445-464; Idem. Conversion, predation and perspective. In: Vilaça, A.; Wright, R. M. (eds.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Surrey, UK: Ashgate, 2009, pp. 147-166; Idem. The devil and the hidden life of numbers: translations and transformations in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8, ns. 1/2, 2018, pp. 6-19.

de uma onça. Larvas são peixe frito da perspectiva de um urubu. Em outras palavras, a espécie natural a que uma entidade pertence não é determinada por suas características intrínsecas (físicas ou biológicas). Em vez disso, ela é relativa à perspectiva corporal de quem a vê.

Isso coloca grandes desafios para a tradução das línguas ameríndias. Tânia Lima²⁶, por exemplo, relata que os jurunas, quando descrevem algo, seguidamente adicionam uma partícula nas frases que proferem, que pode ser traduzida como “para mim”: “isto é bonito para mim”, “está chovendo para mim”, “é uma onça para mim” etc. Eles dizem que é assim que as coisas são: o mundo não é o mesmo para todos os observadores. Não se trata de uma variação nas crenças a respeito do mundo, mas de uma variação na natureza das coisas observadas, no mundo mesmo. Segundo Lima, alguns dos jurunas, ao falar português com ela, traduziam frases como “Amaña ube wi” em algo como: “Está chovendo para mim”. No entanto, ela diz que essas declarações “nunca deixaram de soar estranhas”²⁷, e que ela as interpretava como querendo dizer “Está chovendo onde eu estou”, ou algo desse tipo. Ela também afirma que as duas traduções (a dela e a dos jurunas) não são intercambiáveis:

*Não presumo que todas as categorias gramaticais desempenhem o mesmo papel em uma cultura, nem acredito que haja sequer uma possibilidade remota de que um de nós pudesse se colocar na pele de um juruna para apreender o sentido que a vida humana assumiria em uma situação na qual, para nós, de repente, se tornasse aceitável, ou ao menos perfeitamente válido, dizer: está chovendo para mim.*²⁸

Ela formula essas observações em termos epistemológicos, sugerindo que há um significado ali que ela não pode acessar. Quine diria que não há nada ali para ser acessado, que o que queremos dizer é completamente dado pelo modo como usamos as palavras. Ainda assim, a tradução dela e a dos jurunas para as frases em questão não são intercambiáveis, no contexto da língua portuguesa. Ela também relata que esse é um fenômeno amplo que afeta a tradução da língua juruna em geral. Assim, o manual de tradução juruna-português que ela e outros etnógrafos usam não é o mesmo que o usado

26 Lima, T. S. The two and its many, op. cit.

27 Ibidem, p. 116.

28 Ibidem, pp. 116-117.

pelos próprios jurunas, e as frases traduzidas de acordo com um manual não podem ser usadas alternadamente, de frase a outra, sem gerar sequências incoerentes no texto ou discurso traduzido. É exatamente assim que Quine descreve a indeterminação da tradução em *Pursuit of truth*.²⁹ Portanto, temos aqui um exemplo factual da tese da indeterminação da tradução.

Aparecida Vilaça relata que os wari', do sudoeste amazônico, não têm uma palavra para amor. Em vez disso, usam um verbo que ela própria traduz por “não desgostar” (*om ka nok wa*, em que *om* é “não” e *ka nok wa* é “desgostar”). O amor, ela sustenta, é concebido pelos wari' como “a supressão da indiferença e da raiva”.³⁰ Isso está ligado ao modo como concebem parentesco e consanguinidade. No entanto, os sentimentos humanos, afetos e comportamentos que descrevemos em português com a palavra “amor” decerto não deixam de estar presentes entre os wari'. Temos, então, uma dificuldade na tradução da expressão “*om ka nok wa*”. Vilaça a traduz por “não desgostar” e explica por que isso não significa o que entendemos por amor:

*Embora, de certa forma, não desgostar seja o mesmo que amar, o termo wari' explicita que o ponto de partida das relações é a inimizade, ela mesma ligada ao desgosto. O amor é, portanto, algo a ser construído por meio da agência humana. O mundo primordial é composto por outros, dos quais apenas atos de parentesco podem extrair de sua condição de alteridade. Parentes são fabricados a partir de outros... Isso constitui uma diferença importante entre os mundos cristão e wari'.*³¹

No entanto, isso não impede que se traduza *om ka nok wa* por amor. De fato, como a própria autora relata que essa prática é comum entre os wari' que falam português:

Um episódio que presenciei em primeira mão, durante a visita de Paletó e Abrão à minha cidade natal em dezembro de 2012, parece ilustrar perfeitamente essa ideia. Um artista do Rio de Janeiro nos ofereceu um coração vermelho esculpido em madeira, e sugeri a Abrão que ele o desse à esposa como lembrança de sua visita ao Rio. No dia seguinte, ele veio me mostrar

29 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

30 Vilaça, A. *The devil and the hidden life of numbers*, op. cit., p. 115.

31 *Ibidem*, p. 15.

que havia escrito, com uma caneta, no meio do coração, a seguinte frase: Om ca' noc ca'main xim' Tem Xao' ("Eu não desgosto de você nem um pouco, Tem Xao'"). Essa foi a tradução de Abrão para a expressão "Eu te amo" escrita em corações que ele viu retratados em revistas.³²

Portanto, também neste caso, temos dois manuais de tradução wari'-português que permitem fluência aproximadamente igual em diálogos com os falantes nativos do wari' e do português, mas produzem traduções incompatíveis para ao menos algumas frases. Um desses manuais é o da etnógrafa, que traduz *om ca' nok wa* como "não desgostar". O outro manual é o usado pelos wari' e também (segundo o relato de Vilaça) por missionários cristãos americanos que têm pregado naquela região há mais de trinta anos, e que traduzem *om ca' nok wa* como "amar". Os dois manuais são incompatíveis no sentido indicado por Quine: "Jesus não desgosta de você" soaria estranho aos ouvidos de um cristão, para dizer o mínimo. "Não desgostar" não é intercambiável com "amar" em contextos comuns da língua portuguesa. Se eu disser "Eu te amo" à minha namorada e escutar, em resposta, "Eu também não desgosto de ti", provavelmente concluiria que meus sentimentos não são correspondidos. Assim, os dois manuais não podem ser usados "alternadamente, uma frase a outra, sem resultar em sequências incoerentes".³³ Portanto, novamente, temos aqui um exemplo factual de indeterminação da tradução, segundo os critérios de Quine.

Viveiros de Castro tem muitos estudos publicados a respeito do perspectivismo ameríndio³⁴ e chama a atenção para a natureza relacional e indexical dos predicados usados nas línguas faladas por esses povos. A tradução de frases contendo esses predicados é indeterminada, ou, como ele diz, equívoca. Um exemplo é o conjunto de palavras comumente traduzidas como *ser humano*. Segundo Viveiros de Castro, os ameríndios não concebem os seres humanos como uma espécie natural do mesmo modo como nós, ou seja, como uma espécie definida por predicados biológicos e psicológicos intrínsecos. Em vez disso, usam palavras que funcionam como pronomes, ou

32 Idem. *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016, pp. 115-116.

33 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

34 Viveiros de Castro, E. *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, op. cit.; Idem. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, op. cit.; Idem. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002; Idem, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, *O Que Nos Faz Pensar*, vol. 18, no. 14, pp. 225-254; Idem. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014; Idem. *The relative native*, op. cit.

dêíticos, como a palavra “nós”: palavras cujas referências variam conforme seus contextos de uso. Os wari’ referem-se a si mesmos como wari’, os juruna referem-se a si mesmos como juruna, idem para os araweté e outros grupos ameríndios. No entanto, não usam essas palavras como nomes próprios de suas tribos específicas, mas como indicadores de pessoalidade. Membros de outros grupos (incluindo os brancos), bem como animais e espíritos, quando falam entre si, também se referem a si mesmos como pessoas e usam aquelas mesmas palavras. Ou seja, segundo os araweté, as onças, as queixadas e outros bichos, quando conversam entre si, também se autodesignam “araweté”. Portanto, palavras como essa não denotam um tipo natural como nós, herdeiros do modo de pensar ocidental, o entendemos. Não designam um tipo definido por características físicas, biológicas e psicológicas intrínsecas. Em vez disso, funcionam como o pronome “nós”: “usadas por humanos, elas denotam seres humanos; mas usadas por queixadas, bugios ou capivaras, elas se referem a queixadas, bugios e capivaras”³⁵. Ainda assim, como o próprio Viveiros de Castro salienta, essas palavras são “geralmente traduzidas como ‘ser humano’”³⁶. Sua análise detalhada de como os ameríndios usam esses termos pode ser entendida como um conjunto de manuais de tradução alternativos, um para cada língua ameríndia. Na tradução usual, nossa noção de ser humano como um tipo biológico natural é projetada sobre nativos. Nas traduções de Viveiros de Castro e outros etnógrafos, palavras como “wari’”, “juruna” e “araweté” significam “nós”, quando usadas por falantes nativos desses respectivos grupos. Para os falantes nativos do português, por outro lado, essas palavras nomeiam grupos ameríndios específicos. Os dois manuais não podem ser usados alternadamente, de uma frase a outra, sem resultar em sequências incoerentes de frases. Mas os manuais rivais produzem uma fluência aproximadamente igual em diálogos entre falantes nativos do português e das línguas ameríndias. Assim, mais uma vez, este é um caso concreto de indeterminação da tradução.

A compreensão ameríndia de uma tradução é bem diferente da nossa. Nós a entendemos como uma operação linguística cuja meta é encontrar palavras e frases que sirvam a propósitos semelhantes nas línguas traduzidas. Para ameríndios, trata-se de descobrir como o mundo é a partir da perspectiva corporal do falante. Eles pensam que há apenas uma língua, que todos falam, mas que o mundo em que se vive varia de acordo com o tipo de corpo

35 Idem. *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, op. cit., p. 477.

36 Ibidem, p. 476.

que se tem. Da humana (a nossa), cauim significa cauim. O mesmo vale para uma onça, pois ela também se vê como um humano. Mas aquilo que da nossa perspectiva é sangue, é cauim da perspectiva da onça. Traduzir é encontrar o mundo que se expressa por meio do corpo de outro falante. Isso vale não apenas para a tradução, tipicamente feita por pajés, daquilo que dizem outras espécies (onças, bugios, queixadas etc.), mas também para a tradução do que dizem, por exemplo, os brancos que falam portugueses. Também nesse caso trata-se, para os ameríndios, de tentar descobrir como é o mundo dos brancos. Vilaça comenta que

*o conceito wari' de tradução, como a possibilidade de comunicação entre diferentes tipos de pessoas, envolve, portanto, a passagem de um coletivo de humanos para outro, e ocorre por meio de uma transformação corporal possibilitada por novos alimentos, a proximidade com outros corpos e as novas relações de socialidade como um todo. Assim, a pessoa começa a habitar outro mundo, cuja consequência automática é a capacidade de comunicação verbal com essas outras pessoas.*³⁷

Portanto, para os ameríndios, a indeterminação da tradução não é uma tese controversa. Há tantas traduções para uma frase qualquer quantas forem as perspectivas corporais dos tradutores: se há um manual de tradução, há muitos outros – um para cada tradutor com um corpo específico. Esses manuais de tradução alternativos satisfazem exatamente os critérios de Quine para a indeterminação. Segundo Viveiros de Castro, do ponto de vista ameríndio, “a tradução torna-se uma operação de diferenciação — uma produção de diferença — que conecta os dois discursos na medida exata em que eles não estão dizendo a mesma coisa, na medida em que apontam para exterioridades discordantes além dos homônimos equívocos entre eles”.³⁸ Assim, os manuais de tradução usados pelos ameríndios são múltiplos e relativos à perspectiva corporal da pessoa que traduz, que mudam ao longo do tempo. Para eles, não se trata de capturar ou acessar o significado mental e abstrato do que o outro diz. Em vez disso, trata-se de descobrir como o mundo é a partir da sua perspectiva. Então, se começarmos com algumas frases em português e as traduzirmos para uma língua ameríndia por dois falantes nativos, as traduções

37 Vilaça, A. *Praying and preying*, op. cit., pp. 59-60.

38 Viveiros de Castro, E. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, op. cit., p. 20.

podem ser bem diferentes. E se traduzirmos essas mesmas frases de volta ao português, frequentemente acabaremos com sequências incoerentes, o que é exatamente o que Quine prevê para os casos de indeterminação da tradução.

Muitos outros exemplos poderiam ser adicionados a esses. Vilaça³⁹, Rafael⁴⁰ e Durston⁴¹, para indicar apenas alguns, discutem traduções da Bíblia para línguas indígenas por missionários cristãos na Amazônia, nas Filipinas e no Peru. Os manuais usados em cada caso variaram ao longo do tempo e foram sujeitos a críticas por etnógrafos, que, por sua vez, criaram manuais de tradução próprios. E, novamente, não é evidente que a fluência em diálogos seja melhor em um caso ou noutro, embora os manuais sejam incompatíveis no sentido indicado por Quine. Isso mostra que traduções de línguas faladas por pessoas de culturas radicalmente diferentes e cujo vocabulário teórico é mais divergente têm maior probabilidade de exibir indeterminação nas traduções, como seria de se esperar, dada a descrição (abstrata e teórica) feita por Quine da tese da indeterminação da tradução.

Em conjunto, esses casos oferecem indícios empíricos bastante sólidos para a tese de Quine da indeterminação da tradução e, assim, podem ser vistos como complementares ao seu raciocínio mais teórico e abstrato. Podemos, portanto, concluir que a indeterminação da tradução não é uma mera possibilidade lógica, nem é apenas inferida de experimentos mentais ou de uma descrição idealizada do uso da linguagem. Desde o início, Quine parece ter buscado esses indícios empíricos, uma vez que recorreu (e citou) os trabalhos de etnógrafos como Lévy-Bruhl e Malinowski, e de linguistas como Kenneth Pike. Mas, na ausência de casos reais de tradução, que eram difíceis de encontrar em sua época, Quine parece ter recuado e começado a chamar a tese de uma “conjectura”. Hoje, porém, os estudos etnográficos e as traduções são mais abundantes, e os indícios empíricos e indutivos da verdade da tese da indeterminação da tradução não são difíceis de encontrar. Mas, nesse caso, ela não é uma mera conjectura, mas uma tese empiricamente confirmada.

39 Vilaça, A. *Praying and preying*, op. cit.

40 Rafael, V. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press, 1992.

41 Durston, A. *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: Notre Dame University Press, 2007.

Referências

- ÂRHEM, K. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 109-126.
- COLLIN, F.; GULDMAN, F. *Meaning, use, and truth: introducing the philosophy of language*. Hampshire: Ashgate, 2005.
- DAVIDSON, D.; HINTIKKA, J. (ed.). *Words and objections*. Dordrecht: Reidel, 1969.
- DURSTON, A. *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: Notre Dame University Press, 2007.
- GRÜNBAUM, A. *Philosophical problems of space and time*. New York: A. Knopf, 1963.
- HYLTON, P. Translation, meaning, and self-knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.91, n.1, p. 269-290, 1991.
- HYLTON, P. *Quine*. New York: Routledge, 2007.
- IIDA, T. Professor Quine on Japanese classifiers. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, p. 111-118, 1996.
- LAUGIER, S. Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinoski. *Philosophia Scientiae*, v.6, n.2, p. 31-60, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race and history*. Paris: UNESCO, 1952.
- LEVY, E. Competing radical translations. *Boston Studies in Philosophy of Science*, v.8, p. 590-605, 1971.
- LIMA, T. S. The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, v.64, n.1, p. 107-131, 1999.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, 2005.
- MARSHALL, B. (ed.). The 1986 Stanford conversation between Quine, Davidson, Dreben, and Føllesdal. *Journal for the History of Analytic Philosophy*. No prelo.
- MASSEY, G. J. Indeterminacy, inscrutability, and ontological relativity. *American Philosophical Quarterly*, Monograph 12, p. 43-55, 1978.
- POINCARÉ, H. *Science and hypothesis*. New York: Walter Scott, 1905.
- QUINE, W. V. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- QUINE, W. V. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- QUINE, W. V. On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy*, v.67, n.6, p. 178-183, 1970.
- QUINE, W. V. *Theories and things*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- QUINE, W. V. Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy*, v.84, n.1, p. 5-10, 1987.
- QUINE, W. V. *Pursuit of truth*. ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

QUINE, W. V. Quine's responses. In: ORENSTEIN, A.; KOTAKTO, P. (ed.). *Knowledge, language and logic: questions for Quine*. Dordrecht: Springer, 2000. p. 407-430.

RAFAEL, V. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press, 1992.

SEVERO, R.; SCHÜLER, G. Quine's argument „from above“. *European Journal of Philosophy*, v.30, n.2, p. 601-607, 2022.

STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. Thought experiments: state of the art. In: STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (ed.). *The Routledge Companion to Thought Experiments*. New York: Routledge, 2018. p. 1–28.

VERHAEGH, S. Gavagai! The evolution of Quine's indeterminacy theses. *Journal for the History of Analytical Philosophy*. No prelo.

VILAÇA, A. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v.11, p. 445-464, 2005.

VILAÇA, A. Conversion, predation and perspective. In: _____; WRIGHT, R. M. (ed.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Surrey: Ashgate, 2009. p. 147-166.

VILAÇA, A. *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016.

VILAÇA, A. The devil and the hidden life of numbers: translations and transformations in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 1/2, p. 6-19, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 4, p. 469-488, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O Que Nos Faz Pensar*, vol. 14, no. 18, pp. 225-254.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: UBU, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU Books, 2016.

É possível ser otimista sobre desacordos profundos?

Is it possible to be optimistic about deep disagreements?

Resumo

Neste trabalho, investigaremos algumas dificuldades em se adotar uma posição otimista em relação a desacordos profundos. A visão otimista sustenta que tais desacordos podem ser resolvidos racionalmente, ao passo que a perspectiva pessimista defende o contrário. No entanto, uma das principais controvérsias sobre a origem dos desacordos profundos, presente na obra *Sobre a Certeza* (1969) de Wittgenstein, reside justamente na exata natureza das proposições estruturantes, ou certezas fulcrais. Nesse contexto, argumentamos que a interpretação de cada autor sobre a possibilidade de resolução racional dos desacordos profundos depende diretamente de sua concepção acerca da natureza das certezas fulcrais. Mostraremos que as interpretações não epistêmicas das certezas fulcrais tendem a convergir para uma visão amplamente pessimista quanto à resolubilidade dos desacordos profundos. Apesar de boa parte das interpretações baseadas em Wittgenstein tenderem ao pessimismo, argumentamos que é possível adotar uma perspectiva otimista. Aqui defendemos a possibilidade de um otimismo moderado baseado na sensibilidade ao quadro de referências do interlocutor. Em outras palavras, mostramos, com exemplos práticos, que a disposição especial à imagem de mundo, valores e pressupostos do interlocutor redundam na possibilidade de resolução de desacordos profundos.

Palavras-chave: Desacordos Profundos, Pessimismo, Wittgenstein, Certezas Fulcrais

* Università degli Studi di Milano (UNIMI). alerodriguessf@gmail.com

** Bolsista de Produtividade 1D do CNPq. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
marcossilvarj@gmail.com

Recebido em: 11/06/2025 Aceito em: 16/03/2026

Abstract

*In this paper, we explore some difficulties involved in adopting an optimistic stance toward deep disagreements. The optimistic view holds that such disagreements can be resolved rationally, whereas the pessimistic perspective argues otherwise. However, one of the main controversies concerning the origin of deep disagreements, found in Wittgenstein's *On Certainty* (1969), lies precisely in the exact nature of foundational propositions, or hinge certainties. In this context, we argue that each author's interpretation of the possibility of rational resolution of deep disagreements depends directly on their conception of the nature of hinge certainties. We show that non-epistemic interpretations of hinge certainties tend to align with a broadly pessimistic view regarding the resolvability of deep disagreements. Although many Wittgenstein-based interpretations lean toward pessimism, we argue that it is possible to adopt an optimistic perspective. Here, we defend the possibility of a moderate optimism grounded in sensitivity to the interlocutor's frame of reference. In other words, we demonstrate—through practical examples—that a special openness to the interlocutor's worldview, values, and assumptions leads to the potential resolution of deep disagreements.*

Keywords: Deep Disagreements, Pessimism, Wittgenstein, Hinge Certainties

1. Introdução

Do parlamento à reunião de condomínio, espera-se, com frequência, que indivíduos razoáveis, vindos de diferentes credos e culturas, sejam capazes de alcançar uma posição comum por meio da apreciação mútua de argumentos. Essa expectativa está ligada à ideia de que o diálogo racional é possível mesmo em meio à diversidade de perspectivas, contanto que haja disposição para ouvir e considerar o ponto de vista alheio. Contudo, para que esse diálogo ocorra de forma significativa, é necessário que os interlocutores compartilhem, ao menos em certa medida, um conjunto básico de crenças, valores, convicções e procedimentos que sirvam como terreno comum para a argumentação.

Esses valores e normas fundamentais, ao que tudo indica, não precisam estar ancorados exclusivamente em evidências empíricas. Mais do que isso, parecem constituir o próprio solo a partir do qual um indivíduo é capaz

de reconhecer, interpretar e avaliar proposições sobre o mundo — inclusive aquelas apoiadas por evidências empíricas. Contudo, podemos nos perguntar: quando o conflito diz respeito precisamente a esses valores, normas e convicções fundamentais que tornam o diálogo possível, ainda é viável manter uma conversa racional? Em outras palavras, se os próprios pressupostos que sustentam a comunicação estiverem em disputa, como a autoridade da razão, a confiança na experiência empírica ou a legitimidade de certos princípios morais, o desacordo deixa de ser apenas uma divergência de opiniões e passa a ser uma cisão mais profunda.

Ainda assim, a filosofia contemporânea tem se debruçado sobre esse tipo de conflito e se perguntado se há maneiras de enfrentá-lo sem recorrer à força ou ao silêncio. Fogelin (1985) nos introduz a essas questões ao denominar esse tipo peculiar de discordância entre crenças fundamentais de *desacordo profundo*¹. Esse desacordo pode ser resolvido racionalmente? O que estaria em jogo nesse tipo de desacordo?

A argumentação de Fogelin (1985) se baseia nas reflexões de Wittgenstein na obra *Sobre a Certeza* (1969), onde são exploradas as condições do conhecimento e nossos jogos de linguagem epistêmicos sobre dúvida, certeza e justificação. Ao trazer essa discussão à tona, Fogelin também apresenta o que seria a perspectiva wittgensteiniana sobre desacordos profundos². A ideia central dessa abordagem é que tais desacordos dizem respeito a convicções

1 Convém esclarecer, desde o início, que o presente trabalho adota uma compreensão específica de “desacordos profundos”, a saber, aquela que os caracteriza como desacordos de natureza epistêmica. Em linha com a abordagem de Ranalli (2018), entendemos por desacordos profundos aqueles conflitos que incidem sobre crenças, normas e procedimentos fundamentais que estruturam a avaliação de evidências e a própria prática da justificação racional. Trata-se, portanto, de desacordos que não dizem respeito apenas ao conteúdo de proposições particulares, mas aos próprios critérios que determinam o que conta como evidência, razão ou justificação. Essa delimitação é importante porque permite distinguir os desacordos profundos epistêmicos de outros tipos de desacordo, por exemplo, meramente práticos, morais ou de preferência, evitando, assim, ambiguidades conceituais recorrentes na literatura e assegurando maior precisão analítica ao debate desenvolvido ao longo do texto.

2 Para fins de clareza expositiva, adotamos neste trabalho uma distinção preliminar entre abordagens wittgensteinianas e não wittgensteinianas acerca dos desacordos profundos. De modo geral, a perspectiva wittgensteiniana, tal como desenvolvida a partir de e sistematizada por Fogelin (1985), tende a sustentar uma posição pessimista quanto à possibilidade de resolução racional desses desacordos. Isso porque tais conflitos envolvem certezas fulcrais ou compromissos de fundo que não são passíveis de justificação ou revisão por meio de trocas argumentativas ordinárias, o que limita significativamente o alcance da persuasão racional baseada em razões compartilhadas. Em contraste, abordagens não wittgensteinianas tendem a adotar uma postura mais otimista, defendendo que, mesmo em contextos de desacordo profundo, ainda é possível algum tipo de resolução racional — seja pela ampliação dos recursos argumentativos, seja pela reinterpretação do que conta como racionalidade no contexto do desacordo. Voltaremos a este ponto a seguir.

fundamentais que estruturam nossa imagem de mundo, isto é, crenças tão enraizadas que funcionam como o pano de fundo contra o qual outras crenças fazem sentido e são avaliadas.

Em *Sobre a Certeza*, Wittgenstein introduz a ideia de que há certas crenças que não estão sujeitas à dúvida ou à justificação no curso normal das investigações racionais. Essas crenças operam como um pano de fundo de pressupostos tácitos e estáveis que torna possível o próprio ato de duvidar ou justificar. Ele chama esse conjunto de *imagem de mundo* (*Weltbild*). São exemplos desse tipo de crença: a certeza de que o mundo existe, de que os objetos não desaparecem quando não estamos olhando, ou de que as palavras que usamos hoje significam o mesmo que significavam ontem. Não são proposições empíricas que testamos continuamente; são, antes, o solo em que nossa linguagem e nossas práticas se assentam³. A natureza das chamadas *framework propositions* é um ponto de controvérsia importante entre teóricos da assim chamada epistemologia das certezas.

Neste trabalho, avaliamos em que medida as concepções, inspiradas em Wittgenstein, sobre estes conflitos sustentam aquilo que chamamos aqui de pessimismo sobre desacordos profundos. A posição pessimista defende que desacordos profundos não são racionalmente solucionáveis, ao passo que a visão otimista sustenta o contrário. No entanto, uma das principais controvérsias em torno da obra *Sobre a Certeza* (1969) reside justamente na natureza exata das proposições estruturantes, também chamadas de certezas fulcrais. Investigamos como a interpretação de cada autor quanto à possibilidade de resolução racional de desacordos profundos depende, em larga medida, da concepção que adota sobre a natureza dessas certezas. Assim, discutiremos algumas teorias relevantes acerca das certezas fulcrais, a fim de avaliar, a partir de cada interpretação, em que medida é possível sustentar uma posição otimista sobre a resolução racional dos desacordos profundos.

O presente trabalho está dividido em três seções principais. Na primeira, é apresentada uma exposição do debate em torno dos desacordos profundos, com especial atenção ao problema prático que eles representam e à noção de

3 MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan. 2004. Adotaremos, via de regra, o termo “certeza fulcral” ao nos referirmos a tais proposições estruturantes. Por razões estilísticas, com o objetivo de evitar repetições excessivas, recorreremos ocasionalmente a sinônimos como “certezas” ou “conhecimentos fundamentais”. Cabe destacar que, embora o termo escolhido não faça referência explícita a sistemas ou *frameworks*, este trabalho segue o entendimento de Fogelin (1985), segundo o qual as certezas fulcrais não estão isoladas, mas sim interconectadas em um sistema complexo que forma nossa “visão de mundo” ou “forma de vida”.

resolução racional. A segunda seção analisa as principais teorias epistêmicas e não epistêmicas sobre as certezas fulcrais, avaliando sua coerência interna e identificando se sustentam uma posição otimista ou pessimista quanto à possibilidade de resolução desses desacordos. Por fim, a terceira seção discute em que medida é possível adotar uma perspectiva otimista diante dos desacordos profundos. Argumentamos que há espaço para um otimismo qualificado⁴, especialmente se ampliarmos nossa concepção de racionalidade para além dos limites da justificação evidencial. Nesse sentido, propomos aqui que a persuasão racional, quando compreendida como um processo que envolve a sensibilização do interlocutor ao quadro de referência do outro, pode funcionar como um caminho viável para o avanço em certos desacordos profundos.

1. Desacordos profundos e a possibilidade de resolução racional

Antes de prosseguirmos, é fundamental caracterizar o que são os desacordos profundos, suas particularidades e como distingui-los dos desacordos comuns. Para que uma discussão significativa ocorra, é necessário que os interlocutores compartilhem um conjunto básico de crenças e procedimentos sobre como argumentar — por exemplo, sobre o que conta como evidência para sustentar uma tese, os valores relevantes, os critérios de avaliação e as regras gerais de argumentação. Esse conjunto compartilhado constitui o solo comum que torna possível o diálogo racional. Um desacordo profundo, segundo Fogelin (1985), ocorre precisamente quando há uma divergência sobre essas crenças e procedimentos fundamentais. Sua análise se baseia nas

4 Cabe observar que, embora o presente trabalho defenda a possibilidade de uma forma moderada de otimismo em relação aos desacordos profundos, não ignoramos que essa linha de investigação possui antecedentes importantes na literatura. Em particular, o artigo de Lugg (1986) pode ser considerado um dos primeiros esforços sistemáticos de reação à leitura pessimista de Fogelin, ao sustentar que, mesmo na ausência de um pano de fundo compartilhado robusto, a argumentação, o debate e a investigação podem contribuir, ao menos gradualmente, para a aproximação entre posições divergentes e, eventualmente, para a formação de algum tipo de consenso. No entanto, uma análise comparativa detalhada entre a proposta de Lugg e a perspectiva desenvolvida neste trabalho extrapola os objetivos do presente texto. Isso se deve, sobretudo, ao fato de que a abordagem de Lugg mobiliza recursos teóricos que não são diretamente compatíveis com o recorte adotado aqui — em especial, (i) sua crítica ao papel central atribuído a princípios lógicos na caracterização da argumentação e (ii) sua adoção sistemática de uma concepção deweyana de deliberação, investigação e prática racional. Esses elementos não se desenvolvem em diálogo direto com a tradição wittgensteiniana que orienta a presente análise dos desacordos profundos. Assim, embora reconheçamos Lugg como um precursor relevante de abordagens não pessimistas, deixamos para trabalhos futuros a tarefa de explorar de forma mais aprofundada as convergências e divergências entre essas propostas.

reflexões de Wittgenstein em *Sobre a Certeza* (1969), e a partir dela ele formula o que ficou conhecido como a perspectiva wittgensteiniana dos desacordos profundos⁵.

É justamente quando duas pessoas ou grupos possuem *imagens de mundo* suficientemente distintas que emerge aquilo que Fogelin denomina “desacordo profundo”. Diferentemente dos desacordos ordinários, que podem ser resolvidos com a apresentação de novas evidências, melhores argumentos ou apelos à experiência comum, os desacordos profundos carecem de um conjunto compartilhado de critérios para avaliação mútua. O conflito, nesse caso, não é apenas sobre o conteúdo de uma proposição, mas sobre os próprios fundamentos que definem o que conta como justificativa, evidência ou realidade. Assim, não se trata apenas de discordar sobre *o que é o caso*, mas sobre *como* o mundo deve ser interpretado e *quais* fundamentos são legítimos. Por isso, os desacordos profundos desafiam os modelos tradicionais de resolução racional, colocando em questão a própria possibilidade de mediação argumentativa entre formas de vida distintas.

Assim, a ideia central dessa perspectiva é que os desacordos profundos são conflitos que envolvem convicções fundamentais, ou seja, discordâncias sobre proposições que estruturam nosso sistema de crenças. Fogelin utiliza o termo técnico *framework propositions* (proposições estruturantes) para se referir a essas certezas básicas. Exemplos típicos incluem proposições como:

5 A literatura recente sobre desacordos profundos têm buscado refinar tanto sua caracterização conceitual quanto suas implicações normativas, o que contribui diretamente para o debate entre posições pessimistas e otimistas. Adams (2005), por exemplo, propõe critérios para identificar quando um desacordo deve ser considerado genuinamente profundo, enfatizando seu enraizamento em compromissos de fundo e, nesse sentido, aproxima-se de uma leitura mais restritiva — frequentemente associada ao pessimismo — quanto à possibilidade de resolução racional. Por outro lado, trabalhos mais recentes, como Aikin (2019), ao analisar fenômenos contemporâneos (como a retórica da “red pill”), tendem a deslocar o foco para os aspectos retóricos, sociais e pragmáticos dos desacordos, sugerindo que, mesmo em contextos de polarização intensa, há espaço para formas ampliadas de engajamento argumentativo — o que pode ser interpretado como uma abertura a perspectivas menos pessimistas. No contexto brasileiro, Xavier e Silva (2023) questionam a tese da inefabilidade das *hinge propositions*, argumentando que, se tais certezas fossem totalmente imunes à articulação e à crítica, seria difícil explicar a própria ocorrência de desacordos entre sistemas rivais de certezas. Essa crítica enfraquece versões mais fortes do pessimismo wittgensteiniano, ao sugerir que há, ao menos em alguma medida, espaço para tematização e revisão desses compromissos fundamentais. Dessa forma, o conjunto dessas contribuições pode ser interpretado como um movimento na literatura contemporânea em direção a formas mais nuançadas de análise, que não abandonam completamente a intuição pessimista — especialmente quanto às limitações da justificação evidencial —, mas tampouco excluem a possibilidade de avanço racional em desacordos profundos. É nesse contexto que se insere a proposta desenvolvida neste trabalho, que busca articular uma forma de otimismo moderado, sem desconsiderar as dificuldades estruturais destacadas pela tradição wittgensteiniana.

“A Terra existia muito antes de meu nascimento”, “Eu sou um ser humano” ou “Todos os seres humanos possuem cérebros”. Tais proposições não são apenas crenças isoladas, mas formam o pano de fundo a partir do qual interpretamos o mundo, desenvolvemos nossos valores, formulamos teorias e orientamos nossas ações. É importante, no entanto, distinguir os desacordos profundos de outros tipos de desacordo que, embora possam ser insolúveis ou persistentes, não atingem esse nível estrutural. Um desacordo sobre gosto musical, por exemplo, pode ser insolúvel, mas não é profundo, pois não compromete os fundamentos da racionalidade ou da compreensão mútua. Da mesma forma, um desacordo pode ser persistente por causa de teimosia, falta de informação ou má-fé, sem ser necessariamente profundo. O que caracteriza o desacordo profundo, portanto, não é sua insolubilidade ou duração, mas o fato de envolver divergências sobre certezas fundamentais que organizam nossa visão de mundo. É esse tipo de conflito que coloca em xeque os próprios critérios a partir dos quais avaliamos argumentos, evidências e formas de vida.

Um exemplo relevante de desacordo profundo são as discordâncias em torno da idade da Terra. Alguns criacionistas acreditam que a Terra tenha pouco mais de 10.000 anos e sustentam que a comunidade científica participa de uma grande conspiração para encobrir esse suposto fato. Nesse caso, os criacionistas divergem profundamente de pessoas com treinamento científico quanto ao que deve ser considerado evidência válida para uma tese e quanto aos métodos mais adequados para o avanço e a avaliação do conhecimento. Em última instância, não há evidência ou argumento que possa ser eficaz para convencer um criacionista de que a Terra tem bilhões de anos, pois eles operam, aparentemente, a partir de um conjunto radicalmente distinto de premissas e procedimentos de avaliação. É justamente essa ausência de uma base comum de crenças fundamentais que faz com que debates entre criacionistas e cientistas, por exemplo, se enquadrem na categoria de desacordo profundo. Tais conflitos não são resolvíveis por meio de simples apelos à evidência empírica ou à lógica argumentativa, pois o que está em disputa é, precisamente, o que conta como evidência e qual é o papel da razão na construção do conhecimento.

É importante destacar duas características centrais que precisam estar presentes para que um desacordo seja classificado como verdadeiramente profundo. Em primeiro lugar, o desacordo deve ser simétrico — ou seja, a crença ou o procedimento em questão deve ser reconhecido como uma *certeza fulcral* por todos os envolvidos. Em segundo lugar, os participantes da discordância devem ser agentes racionais, dispostos a considerar de forma

justa, clara e honesta os argumentos contrários. Desacordos motivados por teimosia, dogmatismo ou irracionalidade não devem ser enquadrados como desacordos profundos, pois carecem dos elementos de simetria e racionalidade que caracterizam esse tipo de conflito. Dessa forma, é possível identificar casos mais sutis e complexos de desacordos profundos. Fogelin (1985) menciona, como exemplo, o debate sobre o aborto. Trata-se de uma questão densa e multifacetada, mas, em termos contemporâneos, é possível descrever dois polos moderados dessa discussão. De um lado, há aqueles que priorizam a liberdade da mulher de interromper a gestação, ainda que isso implique a negação do direito à vida do feto. De outro, há os que priorizam o direito à vida do feto, mesmo que isso limite a liberdade da mulher. No fundo, ambos os grupos operam a partir de *imagens de mundo* (*Weltbilder*) profundamente distintas e, em muitos aspectos, incompatíveis, que moldam estruturalmente a forma como interpretam evidências, valores e julgamentos morais.

Na perspectiva de Fogelin, esse tipo de desacordo é, por natureza, insolúvel. Para o autor, as certezas fulcrais constituem o meio ou fundamento necessário para a realização de qualquer discussão racional. Assim, quando ocorre uma discordância sobre esse tipo fundamental de crença, segundo o autor, desaparecem as condições mínimas para que o diálogo se mantenha possível. No entanto, uma das principais controvérsias em torno da obra *Sobre a Certeza* (1969), de Wittgenstein, diz respeito precisamente à natureza dessas certezas fulcrais. Como será demonstrado a seguir, a interpretação de cada autor quanto à possibilidade de resolução racional dos desacordos profundos depende, em grande medida, da concepção que adota acerca da natureza dessas certezas.

Além do interessante desafio teórico que representam, os desacordos profundos colocam também um problema prático significativo. Como observa Kappel (2018):

“Deep disagreement is a practical problem in cases where groups of individuals need to decide what to do in common, or what policies to impose on everyone, and where these decisions depend on what we take the facts to be, and when disputes about the relevant facts involve symmetrical deep disagreement”⁶

6 KAPPEL, K. The Problem of Deep Disagreement. *Discipline Filosofiche* 22 (2):7-25, 2018. p.9.

Como proposto no início deste trabalho, desde o parlamento até a reunião de condomínio, espera-se que indivíduos razoáveis sejam capazes de chegar a uma posição comum sobre decisões que afetarão a todos, a partir da apreciação mútua de argumentos. O problema prático surge quando os indivíduos discordam profundamente sobre os valores, critérios e procedimentos relevantes para a deliberação. Nessas circunstâncias, os fundamentos necessários para o diálogo — como a noção de evidência, os fins a serem perseguidos ou os meios legítimos de decisão — deixam de ser compartilhados.

Esse problema se manifesta, por exemplo, em parlamentos e congressos, quando é necessário decidir sobre uma política pública que terá impacto nacional, mas os parlamentares ou partidos envolvidos discordam profundamente quanto a fatos e valores fundamentais. Debates sobre temas polêmicos, como o aborto ou as políticas afirmativas, frequentemente provocam desacordos profundos entre diferentes setores da sociedade. Ao ilustrar um caso desse tipo relacionado às ações afirmativas, Fogelin (1985) afirma que:

“I want to say that we are here dealing with a deep disagreement because the parties on both sides might agree on all historical and statistical matters, but still disagree. The dispute is, in fact, one concerning moral standing. The anti-quota argument rests on the assumption that only individuals have moral claims. The pro-quota argument rests upon the assumption that social groups can have moral claims against other social groups. The arguments on each side are carried on within the framework of such commitments”⁷.

Nessa passagem, o autor parece argumentar que desacordos dessa natureza podem ser considerados profundos justamente porque envolvem valores morais fundamentais, os quais estruturam uma *imagem de mundo*. Fogelin (1985) sugere que nossos valores morais também funcionam como certezas fulcrais, na medida em que articulam e organizam nosso sistema de referências. Não pretendemos, neste trabalho, adentrar o debate entre realismo e antirrealismo moral⁸. Adotamos, aqui, o que nos parece ser uma posição

7 Fogelin, R. The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, 2005, p.10.

8 Dentro da metaética, existe um debate em torno da natureza dos valores morais. Nesse debate existem duas posições antagônicas, a saber, os realistas e antirrealistas. Os realistas, defendem a posição que existem fatos morais, independentemente de agentes ou de conteúdos mentais. Já os antirrealistas sustentam o contrário, isto é, que não existem fatos morais objetivos, e que só é possível discutir moralidade dentro de um contexto específico de práticas sociais.

wittgensteiniana mais geral, segundo a qual as certezas fulcrais estão interconectadas em um sistema complexo que compõe nossa *imagem de mundo*, sendo os valores morais uma parte indissociável desse mesmo sistema.

Antes de prosseguirmos com a análise das diferentes teorias epistemológicas sobre as certezas fulcrais, é necessário esclarecer, preliminarmente, o que significa, exatamente, resolver racionalmente um desacordo profundo. Ranalli (2018) identifica três formas distintas de se compreender a noção de resolução racional, a saber i) resolubilidade racional, ii) resposta racional, e iii) persuasão racional. No que se segue apresentamos cada noção.

A resolubilidade racional, segundo Ranalli (2018), designa um desacordo entre A e B sobre uma proposição P é racionalmente resolvível se, e somente se, houver um estado doxástico D que A e B possam adotar em relação a P , o qual corresponda (unicamente) à atitude racional que ambos deveriam ter a respeito de P . É importante destacar que a noção de resolubilidade racional, por si só, não garante a superação efetiva de um desacordo profundo. O fato de dois indivíduos adotarem o mesmo estado doxástico em relação a uma proposição P não implica necessariamente a resolução do conflito. Pode ocorrer que ambos reconheçam, de maneira mútua, que possuem boas razões para sustentar posições divergentes — ou seja, que concordem em discordar. Nesse caso, embora compartilhem um entendimento racional sobre a estrutura do desacordo e adotem atitudes compatíveis com a racionalidade, o desacordo permanece, uma vez que não há convergência quanto ao conteúdo da crença em disputa.

Um exemplo aqui poderia ser o seguinte: duas pessoas, A e B, discordam sobre a proposição P : “A vacina X é eficaz contra a doença Y”. Inicialmente, A acredita que a vacina não é eficaz, com base em dados desatualizados. B, por sua vez, acredita que ela é eficaz, apoiando-se em estudos clínicos recentes e revisados por pares. Após uma análise conjunta das evidências mais confiáveis, A atualiza sua crença com base nas novas informações e adota a mesma atitude doxástica de B: ambos passam a acreditar racionalmente que P é verdadeira. Nesse caso, o desacordo é racionalmente resolvível, porque A e B convergem para o mesmo estado doxástico diante das evidências relevantes, reconhecendo que há uma atitude racional única a ser adotada em relação a P .

Segundo Ranalli, a resposta racional pode ser apresentada da seguinte forma: A e B respondem racionalmente a um desacordo sobre uma proposição P se, e somente se, houver uma atitude doxástica $D(a)$ que A adote em relação a P , a qual corresponda à atitude que A deve ter racionalmente sobre P , e o mesmo valha para B. A noção de resposta racional é a mais comum na chamada *epistemologia do desacordo*, área da epistemologia que investiga como

indivíduos devem reagir ao descobrir que pessoas igualmente informadas e racionais sustentam crenças opostas às suas. Entre os temas tratados nessa área, estão questões como: quais são as respostas epistêmicas adequadas ao desacordo? Que procedimentos racionais podem (ou devem) ser adotados para resolvê-lo? Essa concepção, centrada na resposta racional, assegura apenas que cada indivíduo adotará o estado doxástico que *deve* adotar, segundo seus próprios critérios epistêmicos. Ou seja, é possível que A acredite que *P* e que B não acredite que *P*, e que ambos estejam, ainda assim, respondendo racionalmente ao desacordo. Em casos como esse, apesar de haver racionalidade nas atitudes de ambas as partes, o desacordo persiste. Isso evidencia que a resposta racional, embora epistemicamente satisfatória, não implica resolução do conflito. Diante disso, esse modelo de resposta mostra-se insuficiente como solução para desacordos profundos, nos quais os próprios critérios de racionalidade estão em disputa.

Um exemplo aqui poderia ser o seguinte: duas pessoas, C e D, discutem a proposição *P*: “É moralmente aceitável usar animais em testes científicos para fins médicos”. C adota uma postura utilitarista, acreditando que o bem-estar humano gerado por tais pesquisas justifica o sofrimento animal. D segue uma perspectiva deontológica, considerando que os animais possuem direitos morais invioláveis, independentemente das consequências. Ambos conhecem os principais argumentos da bioética, analisam cuidadosamente os dados empíricos e as teorias normativas, e concluem que devem manter suas posições originais. C acredita que *P* é verdadeira, D acredita que *P* é falsa. Ambos agiram de forma racional — ou seja, adotaram as atitudes que, segundo suas respectivas teorias morais e avaliações de evidência, são as corretas. Aqui teríamos um caso de resposta racional sem resolução, porque o desacordo não foi superado, embora ambos os envolvidos tenham agido de maneira epistemicamente apropriada. Esse exemplo mostra que responder racionalmente a um desacordo não implica, por si só, que o conflito será resolvido — especialmente quando envolve valores, pressupostos ou sistemas de justificação distintos, como ocorre em muitos desacordos profundos.

Já a persuasão racional, segundo Ranalli, pode ser definida da seguinte forma: B é racionalmente persuadido por A a adotar o estado doxástico *D(a)* em relação a uma proposição *P* se, e somente se, houver um conjunto de premissas aceitas por A que A possa utilizar em um argumento que comprometa B a adotar esse mesmo estado doxástico *D(a)* sobre *P*. Em outras palavras, trata-se de um processo no qual um indivíduo se vale de premissas que são aceitáveis para seu interlocutor, a fim de construir um argumento que o leve, de forma

racional, a mudar sua atitude doxástica em relação a uma determinada proposição. Como formula Lynch (2016): “Você persuade racionalmente alguém de uma proposição quando a move a mudar seu estado de compromisso com base em uma razão que faça sentido internamente a partir da perspectiva dela” (p. 252). Dessa forma, em uma discussão, persuadir racionalmente implica que o indivíduo deve recorrer a um conjunto de premissas compartilhadas ou aceitáveis para o outro, e não apenas válidas segundo seu próprio sistema de crenças. A eficácia persuasiva, nesse caso, depende menos da verdade objetiva das premissas e mais de sua aceitabilidade intersubjetiva, ou seja, de sua capacidade de gerar compromisso racional dentro da estrutura de crenças do interlocutor.

Tome como exemplo a seguinte situação: C e D discutem a proposição *P*: “É moralmente errado consumir carne proveniente da pecuária industrial”. D consome carne regularmente, mas afirma valorizar o bem-estar animal. C, conhecendo esse valor de D, propõe o seguinte argumento:

Premissa 1 Causar sofrimento desnecessário a animais sencientes é moralmente errado (premissa aceita por D).

Premissa 2 A pecuária industrial causa sofrimento desnecessário a animais sencientes (documentado por estudos, vídeos e investigações).

Conclusão Logo, é moralmente errado consumir carne proveniente da pecuária industrial.

D reconhece que aceitar as premissas exige o reconhecimento da conclusão. D pode não se tornar vegetariano de imediato, mas reconhece racionalmente que há um conflito interno em seu sistema de crenças. Isso o leva a adotar uma nova atitude doxástica: ao menos passa a acreditar que *P* é plausível ou moralmente relevante. Nesse caso, a persuasão racional ocorre porque C se apoia em premissas morais que já fazem sentido para D, construindo um argumento que leva à mudança racional de atitude. Esse exemplo mostra que persuasão racional exige mais do que bons argumentos: exige também sensibilidade ao quadro de referência do interlocutor — ou seja, uma atenção à sua imagem de mundo, valores e pressupostos. Em contextos de desacordo profundo, essa forma de persuasão torna-se especialmente difícil, justamente porque os interlocutores não compartilham premissas básicas⁹.

9 Voltaremos a este problema da sensibilização do interlocutor na terceira seção deste trabalho.

Diante do problema prático apresentado pelos desacordos profundos, a noção de persuasão racional parece ser a forma mais pertinente de compreender uma resolução possível. Retomando o exemplo do parlamento, é comum que legislações controversas sejam aprovadas por meio de negociação e acordos entre grupos com visões muitas vezes antagônicas. Nesses contextos, os interlocutores não necessariamente passam a compartilhar o mesmo estado doxástico em relação à proposição em disputa, mas chegam a um consenso prático a partir de um conjunto de premissas aceitas por todos os envolvidos. Essa forma de deliberação política — mesmo que não produza concordância plena — evidencia que a persuasão racional pode, em certas circunstâncias, permitir a superação prática de um desacordo profundo.

Com base nisso, adotaremos o critério de que serão consideradas otimistas as teorias epistemológicas das certezas fulcrais que permitam a resolução racional dos desacordos profundos por meio da persuasão racional. Por outro lado, aquelas teorias que, por sua estrutura, inviabilizam esse tipo de resolução serão classificadas como pessimistas. Essa distinção permite avaliar o potencial prático de cada teoria diante do desafio de lidar com conflitos fundamentais em contextos democráticos e deliberativos.

A partir do que foi discutido, torna-se relevante investigar como algumas teorias epistemológicas das certezas fulcrais podem ser classificadas como otimistas ou pessimistas, considerando não apenas os desacordos profundos em geral, mas também aqueles analisados à luz do problema prático que tais desacordos representam. Até este ponto, examinamos o conceito e as principais características dos desacordos profundos, o problema prático por eles gerado e as diferentes concepções de resolução racional — com ênfase na noção de persuasão racional como critério mais promissor de superação.

Na próxima seção, será apresentado o argumento geral que fundamenta as interpretações não epistêmicas das certezas fulcrais. Em seguida, à luz dos marcos teóricos anteriormente estabelecidos, será avaliada a *Non-Belief Theory*, desenvolvida por Pritchard (2011; 2016), com o objetivo de determinar em que medida ela pode ser considerada compatível com uma abordagem otimista da resolubilidade dos desacordos profundos.

2. Sobre teorias epistêmicas e não epistêmicas e a sua relação com o pessimismo e otimismo sobre desacordos profundos

As teorias que tratam das certezas fulcrais podem ser agrupadas, de modo geral, em duas categorias principais: as teorias epistêmicas e as teorias não epistêmicas. As primeiras — representadas por autores como Wright (2004, 2014), Hazlett (2013), Williams (1991, 2007) e Pritchard (2018) — sustentam que as certezas fulcrais são passíveis de avaliação racional. Segundo essa perspectiva, tais certezas podem ser justificadas ou não, dependendo da autorização epistêmica¹⁰ que temos para aceitá-las, mesmo na ausência de evidências empíricas. Nesse sentido, a confiança depositada em uma certeza fulcral pode ser vista como racionalmente legítima, ainda que não fundacional no sentido tradicional.

Por outro lado, as teorias não epistêmicas — como as desenvolvidas por Moyal-Sharrock (2004, 2016¹¹) e, em outra formulação, pelo próprio Pritchard (2016) — afirmam que as certezas fulcrais não são suscetíveis à avaliação racional. Nessa abordagem, essas certezas não podem ser consideradas justificadas ou injustificadas, pois estão fora do escopo da justificação epistêmica propriamente dita. Elas operam como condições práticas do pensamento e da linguagem, funcionando mais como regras de uso do que como proposições avaliáveis. Assim, seriam, por natureza, insusceptíveis de confirmação ou refutação, e por isso não se enquadram nas categorias usuais da epistemologia.

De modo geral, as teorias não epistêmicas sustentam que as certezas fulcrais não são passíveis de avaliação racional. Em resumo, a posição pessimista pode ser formulada da seguinte maneira: (1) a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, os desacordos profundos são desacordos que envolvem certezas fulcrais; (2) segundo a abordagem não epistêmica, tais certezas não são suscetíveis à avaliação racional; portanto, (3) desacordos profundos, sob essa perspectiva, não podem ser racionalmente resolvidos. Assim, mostraremos, a seguir, que as interpretações não epistêmicas tendem a convergir para uma visão amplamente pessimista quanto à resolubilidade dos desacordos profundos.

Tendo isso em vista, passaremos agora à análise da *Non-Belief Theory*, tal como desenvolvida por Pritchard (2011, 2016). A seguir, essa teoria será examinada quanto à sua coesão interna e ao grau de pessimismo que implica,

10 Esse termo foi traduzido da expressão em inglês “default entitlement”. Ela expressa, de forma mais geral, a ideia de uma “autorização inicial” ou de uma “autorização padrão”.

11 Para uma crítica recente à tese da inefabilidade das certezas fulcrais defendida por Mayol-Sharrock, ver Xavier e Silva (2023).

à luz dos critérios discutidos anteriormente, especialmente no que diz respeito à possibilidade de resolução racional por meio da persuasão racional.

A *Non-Belief Theory*¹², tal como desenvolvida por Pritchard (2011, 2016), é uma teoria não epistêmica que sustenta a tese de que as certezas fulcrais não são suscetíveis nem à dúvida nem à crença racional. Para Pritchard — ou, mais precisamente, para a leitura que ele propõe de Wittgenstein — as certezas fulcrais constituem um tipo de certeza não fundamentada e não racional, no sentido tradicional da epistemologia. Em sua formulação, essas certezas não funcionam como crenças ordinárias, mas como condições práticas que tornam possível o próprio exercício da dúvida e da justificação.

A posição de Pritchard pode ser resumida nos seguintes termos: toda dúvida racional precisa se apoiar em alguma razão. Em outras palavras, só é possível duvidar racionalmente de uma proposição *P* se houver um motivo *R* que fundamente essa dúvida. Para que *R* funcione como base racional para que um sujeito *S* duvide de *P*, *S* precisa estar mais certo de *R* do que de *P*. Isto é, a razão que motiva a dúvida deve ter, para o sujeito, um grau de certeza superior à proposição questionada. A partir dessa estrutura, Pritchard argumenta que é virtualmente impossível duvidar racionalmente daquilo que consideramos como certo de forma absoluta. Questionar uma certeza fulcral exigiria uma base ainda mais sólida, o que conduz a um regresso epistêmico que não pode ser sustentado indefinidamente. Por isso, ele conclui que as certezas fulcrais estão, por definição, fora do alcance da dúvida racional, o que reforça sua posição como elementos não epistêmicos em nosso sistema de crenças.

O mesmo argumento utilizado por Pritchard em relação à dúvida aplica-se também à ideia de crença. Crenças racionais, segundo o autor, são aquelas fundadas em razões. Para que um indivíduo *S* tenha uma razão *R* como base ou fundamento para sustentar uma crença *P*, é necessário que *S* esteja mais certo de *R* do que de *P*. Em outras palavras, o grau de certeza atribuído à razão *R* precisa ser superior ao atribuído à proposição *P*. Desse modo, não é possível acreditar racionalmente em nossas certezas fulcrais, justamente porque não possuímos — e nem poderíamos possuir — razões que as fundamentem. Elas constituem, por definição, o ponto de partida do nosso sistema de justificação, e não seu resultado.

12 É importante ressaltar que o nome “Non belief theory” foi dado por Ranalli (2018) e não por seu autor da teoria propriamente dita (Pritchard 2011; 2016).

A partir desses dois argumentos, a saber, a impossibilidade de dúvida racional e a impossibilidade de crença racional, é possível avaliar a posição de Pritchard quanto ao estatuto epistêmico das certezas fulcrais. Em resumo, o autor sustenta que tais proposições não podem ser objeto de dúvida ou crença racional. Isso porque, para ele, a crença (ou qualquer outro estado doxástico) está sujeita à racionalização e à revisão: podemos analisar, criticar, modificar ou até abandonar crenças à luz de novas razões. No entanto, como argumentado anteriormente, as certezas fulcrais parecem estar fora do escopo da racionalização epistêmica, isto é, não podem ser justificadas, postas em dúvida ou mesmo acreditadas nos termos usuais. Por essa razão, Pritchard (2011; 2016) conclui que nossa atitude em relação às certezas fulcrais não pode ser descrita nem como uma crença, nem como qualquer outro estado doxástico tradicional.

Ranalli (2018) apresenta críticas relevantes à posição defendida por Pritchard. A principal delas diz respeito a uma possível consequência indesejada da *Non-Belief Theory*: se levada às últimas consequências, essa teoria colocaria em xeque a própria possibilidade de desacordos profundos. Como discutido anteriormente, a *Non-Belief Theory* sustenta que nossa atitude em relação às certezas fulcrais não pode ser descrita como uma crença no sentido epistêmico tradicional. Para Pritchard (2016), nosso sistema de crenças pressupõe um conjunto de certezas fulcrais que, embora sejam tidas como absolutamente certas, são ao mesmo tempo imunes ao suporte racional e à dúvida fundamentada.

Com efeito, Pritchard afirma que temos essas convicções como certas, mas não dispomos de fundamentos racionais para crer nelas ou questioná-las. O problema identificado por Ranalli surge quando tentamos aplicar essa concepção a um cenário de desacordo profundo. Em tal contexto, dois indivíduos apresentam atitudes doxásticas antagônicas em relação à mesma proposição *P*. No entanto, se ambos devem admitir, com base na *Non-Belief Theory*, que consideram *P* como certa sem fundamento racional, então não parece haver espaço conceitual para que ocorra uma discordância significativa. Afinal, discordar de outra pessoa pressupõe que haja uma pretensão de racionalidade — mesmo que mínima — por parte de cada interlocutor. Se essa pretensão for retirada, como faz a *Non-Belief Theory*, torna-se obscuro em que sentido se pode falar, propriamente, de desacordo.

Podemos retornar aqui ao exemplo do debate em torno da idade da Terra. Nos termos da teoria de Pritchard (2011; 2016), a posição contrária ao criacionismo poderia ser formulada da seguinte maneira: “A Terra tem milhões de anos, mas não tenho um fundamento racional para essa crença”. Acrescentando o componente de convicção, teríamos: “Estou certo de que a Terra tem milhões

de anos, mas não tenho razões para sustentar essa convicção”. Tais afirmações soam, à primeira vista, inadequadas. Ao se depararem com o desacordo, os interlocutores seriam levados a reconhecer que não possuem fundamentos racionais para suas certezas e, conseqüentemente, que há pouca diferença, do ponto de vista epistêmico, entre a própria posição e a do seu oponente. Se ambas as crenças são igualmente desprovidas de justificação, ambas seriam igualmente irracionais. Diante desse reconhecimento, pareceria não haver razões suficientes para sustentar qualquer forma significativa de discordância.

Ranalli (2018) também dirige uma crítica à tese central de Pritchard, segundo a qual, para que uma razão *R* possa fundamentar racionalmente uma crença (ou uma dúvida) em relação a uma proposição *P*, é necessário que o sujeito esteja mais certo de *R* do que de *P*. O contraponto de Ranalli é que, na prática, muitas vezes temos motivos para questionar ou enfraquecer nossa confiança em uma crença, mesmo quando esses motivos são menos certos do que a própria crença. O autor ilustra essa objeção com o caso de um indivíduo *A*, que confia normalmente em seus sentidos e percebe que uma parede próxima à sua casa é vermelha. No entanto, uma amiga o informa que há luzes vermelhas projetadas sobre a parede e que, na verdade, ela é branca. Ainda que *A* esteja mais certo de sua percepção visual do que da nova informação recebida, o testemunho de sua amiga é suficiente para abalar sua crença original.

Esse exemplo demonstra que uma razão *menos certa* pode, ainda assim, ter força suficiente para fragilizar uma crença previamente sustentada com confiança. Portanto, o critério de “maior certeza” proposto por Pritchard como condição para dúvida ou crença racional parece ser excessivamente restritivo. A mesma crítica pode ser estendida à concepção de crença na *Non-Belief Theory*: mesmo que nossas certezas fulcrais não estejam ancoradas em razões mais básicas, isso não significa necessariamente que estejam fora do alcance da racionalidade ou da revisão.

Por fim, como foi observado anteriormente, a *Non-Belief Theory* desafia, em sua formulação mais estrita, a própria possibilidade de haver desacordo em torno de certezas fulcrais. No entanto, mesmo admitindo, para fins de análise, que esse tipo de desacordo seja possível dentro do modelo proposto por Pritchard, é correto afirmar que a teoria sustenta de forma coerente uma posição pessimista. Isso porque, ao excluir as certezas fulcrais do domínio da avaliação racional, a *Non-Belief Theory* impossibilita a resolução racional dos desacordos profundos, especialmente na modalidade de persuasão racional, considerada aqui como o critério mais promissor para a superação do problema prático.

Tendo concluído a exposição e análise da interpretação não epistêmica de Pritchard, seguiremos agora para a apresentação das teorias epistêmicas das certezas fulcrais. A *Entitlement Theory*, desenvolvida por Wright¹³ (2004; 2014), será nosso caso paradigmático de interpretação epistêmica de certezas fulcrais. Ela propõe uma forma de justificação não evidencial para certos tipos de crença fundamental. De modo geral, como essas teorias epistêmicas sustentam, em diferentes termos, que as certezas fulcrais são passíveis de algum tipo de racionalização, elas parecem oferecer um caminho mais promissor para uma abordagem otimista diante dos desacordos profundos.

Dentro das interpretações epistêmicas das certezas fulcrais, a *Entitlement theory*, se encontra como uma das teorias mais bem estabelecidas, e, ao mesmo tempo, mais controversas. Wright¹⁴ propõe a *Entitlement Theory* como uma solução para os dois maiores paradoxos céticos, a saber, o paradoxo cético cartesiano e humeano. Em resumo, ambos os paradoxos questionam, em diferentes termos, a circularidade comum a muitos sistemas de justificação epistêmica. No caso do paradoxo cartesiano, quando se questiona, por exemplo, a existência do mundo externo, não raro, evidências empíricas são usadas para contrapor esse tipo de posição. O argumento cartesiano, em linhas gerais, parece ser, justamente, que na medida em que não se tem uma justificação adequada para crenças do tipo “existe um mundo externo”, argumentos que levam em consideração ou tomam como certo que “existe um mundo externo” também não são adequadamente justificados. No entanto, ao coletar evidências para se contrapor a uma posição cética, é preciso tomar como certo aquilo que está sendo questionado.

O segundo paradoxo cético, segundo Wright, foi elaborado por Hume e diz respeito ao método indutivo. Em resumo, Hume parece afirmar que, a única forma de se justificar o princípio da uniformidade (todos os F's observáveis são B, logo, todo F é B) é através da inferência indutiva, contudo, só é possível justificar o método da inferência indutiva a partir da tese da uniformidade. A fim de propor uma solução para esses dois paradoxos céticos, Wright propõe a *Entitlement Theory*.

A *Entitlement Theory* gira em torno de duas ideias centrais, a saber, o conceito de projeto cognitivo e o conceito de condição de autenticidade.

13 WRIGHT, C. *Wittgensteinian certainties*. In D. McManus (Ed.), *Wittgenstein and Scepticism* (pp. 22–55). London: Routledge, 2004. Idem. *On Epistemic Entitlement (II)*. *Scepticism and Perceptual Justification*, n. li, p. 213–247, 2014.

14 Idem. *Ibidem*.

Um projeto cognitivo é a combinação de uma pergunta com o procedimento necessário para responder a essa pergunta. Por exemplo, imagine que um indivíduo pretende caminhar e quer saber se vai precisar de um guarda-chuva, o procedimento utilizado para responder essa pergunta normalmente consiste em simplesmente olhar para o céu e avaliar o tempo.

A condição de autenticidade, por sua vez, diz respeito ao que precisa ser verdade ou, ao menos, aceito como verdadeiro, para que o procedimento adotado para a resolução da questão seja tido como uma forma legítima ou viável de respondê-la. No exemplo do clima já citado, a condição de autenticidade seria o fato de que existe um mundo externo e que a visão e os sentidos em geral são uma forma confiável de se obter conhecimento. Essas são as condições necessárias para que o procedimento adotado seja considerado viável para a resolução da questão a respeito do clima.

O argumento central de Wright (2004; 2014) é que as certezas fulcrais funcionam como critérios gerais ou globais de autenticidade, os quais são compartilhados por um grande número de projetos cognitivos distintos. Baseando-se na leitura de *Sobre a Certeza*, de Wittgenstein, Wright sustenta que faz parte da própria natureza de nossas práticas epistêmicas que algumas proposições sejam tratadas como certas. Para que possamos formar crenças justificadas, é necessário pressupor certos critérios de autenticidade — isto é, padrões que tornam possível a aplicação confiável de procedimentos cognitivos. Esses procedimentos, por sua vez, são os instrumentos por meio dos quais levamos adiante nossos projetos de investigação, raciocínio e ação no mundo.

Colocar em dúvida um critério de autenticidade geral implicaria gerar uma forma de dúvida universal ou radical, pois comprometeria não apenas uma crença isolada, mas toda uma rede de inferências e práticas. Retomando o exemplo do clima: se um sujeito começa a duvidar de que a visão é uma fonte confiável de conhecimento, ou de que o mundo externo existe, isso não afeta apenas a previsão de que “o céu está azul” — compromete, mais amplamente, a possibilidade de confiar em qualquer informação sensorial e, por extensão, na própria estrutura da experiência empírica.

É importante destacar, no entanto, que Wright (2004; 2014) não defende que seja possível obter evidência ou justificação tradicional para esses critérios gerais de autenticidade. Para esclarecer essa distinção, podemos retomar o exemplo do clima. Suponha que um indivíduo possua: (i) um conjunto de evidências perceptuais *E* (adquiridas por meio da experiência sensorial); (ii) uma crença *P* (de que o céu está azul e, portanto, não será necessário levar um guarda-chuva); e (iii) um critério de autenticidade *A* (de que a visão é uma fonte confiável de conhecimento e de que o mundo externo existe).

A crença *P* depende logicamente de *E*, mas só pode funcionar como conhecimento se *A* for aceito, mesmo sem uma justificação epistêmica tradicional. Assim, os critérios como *A* não são justificados empiricamente, mas permitem que a justificação empírica ocorra.

Wright (2004) distingue duas formas principais de compreender o mecanismo de justificação que envolve critérios gerais de autenticidade. De um lado, estão os conservadores, que defendem que *E* (um conjunto de evidências perceptuais) justifica a crença em *P* apenas se o indivíduo já tiver razões independentes para acreditar em *A* — o critério de autenticidade que sustenta a confiabilidade de *E*. Por outro lado, os liberais sustentam que *E* pode justificar *P* desde que não haja motivos para duvidar de *A*. Ou seja, na ausência de objeções específicas ao critério, a inferência de *E* para *P* permanece válida.

A posição conservadora, nesse contexto, conduz a uma forma de ceticismo estrutural. Retomando o exemplo já citado: para que a crença *P* (“o céu está azul e não será necessário levar um guarda-chuva”) seja justificada com base em *E* (a percepção visual do céu), o conservador exige que haja uma justificação independente para *A* — por exemplo, “a visão é uma fonte confiável de conhecimento” ou “o mundo externo existe”. O problema, como Wright observa, é que esse tipo de critério é precisamente o que está em jogo em cenários céticos. Um cético poderia, por exemplo, apresentar a hipótese de que estamos em uma realidade simulada ou de que somos cérebros em um tanque — chamemos essa proposição cética de *A**.

No entanto, tentar refutar *A** com base em *E* ou em *P* seria circular, pois tanto a evidência quanto a crença dela derivada já pressupõem *A*. Assim, como Wright observa, se aceitarmos as exigências conservadoras, não conseguimos evitar o ceticismo sem recorrer a uma petição de princípio. Segundo o autor:

The difficulty with the ‘heavyweights’, or cornerstones—the big, general hinges of the ilk [...] is that the very possibility of independent investigation is itself shrouded in sceptical doubt [...] What cognitive project can I undertake in order to engage the question whether there is an external material world save one which assigns to my apparent perceptual experience the very evidential significance for which the existence of an external material world is an authenticity-condition? But, then, if, as conservatism may seem to require, I need to investigate that condition independently, I am stuck¹⁵.

15 WRIGHT, C. On Epistemic Entitlement (II). *Scepticism and Perceptual Justification*, n. II, p. 213–247, 2014. p. 221).

Nesta passagem, Wright (2014) reconhece que a adoção de uma posição cética em relação a formas mais fundamentais de conhecimento tende a paralisar qualquer tentativa de justificação racional, uma vez que os critérios gerais de autenticidade operam como o meio necessário por meio do qual é possível justificar e analisar nossas crenças. Exigir uma justificação independente para esses critérios equivaleria a impor uma condição que tornaria inviável qualquer forma de investigação racional coerente. A tentativa de justificar *a partir de fora* os fundamentos que tornam a justificação possível resulta, inevitavelmente, em circularidade ou regressão infinita.

A solução proposta por Wright¹⁶ é engenhosa e representa um afastamento da postura conservadora, assumindo uma posição mais liberal. O autor argumenta que o problema cético não implica, necessariamente, que carecemos de qualquer justificação para crenças do tipo A (por exemplo, “o mundo externo existe”). Em vez disso, ele defende que estamos autorizados a aceitar certas proposições fundamentais mesmo na ausência de evidência empírica. Essa forma alternativa de justificação é chamada por ele de *epistemic entitlement* — um tipo de autorização epistêmica que permite considerar algumas proposições como certas, independentemente de qualquer evidência disponível.

Estar epistemicamente autorizado a aceitar *P*, nesse sentido, significa que há uma razão não evidencial para mantê-la como base de nossos julgamentos e ações. Como já observado, esse tipo de autorização decorre do argumento segundo o qual faz parte da própria estrutura de nossas práticas investigativas e cognitivas que determinadas proposições sejam tratadas como certas. Duvidar de proposições do tipo A comprometeria radicalmente a possibilidade de qualquer forma de inquirição racional. Por exemplo, é virtualmente impossível operar no mundo de modo eficaz e coerente sem assumir como certo que “existe um mundo externo”.

Importa destacar que isso não significa que as certezas fulcrais devam ser consideradas verdadeiras ou falsas nos termos tradicionais da epistemologia. A posição de Wright é mais modesta — ele sustenta que tais proposições são necessárias, na medida em que constituem os pressupostos práticos indispensáveis para a atividade cognitiva e para a justificação de qualquer outra crença.

Wright (2004; 2014) argumenta que o estatuto epistêmico das certezas fulcrais está mais proximamente vinculado à noção de confiança do que às categorias tradicionais de crença ou verdade. Isso se deve ao fato de que, ao aceitarmos um critério de autenticidade geral — ou *hinge commitment* — como

16 Idem. Ibidem. p. 221.

certo, mesmo na ausência de justificativas evidenciais, a atitude epistêmica mais apropriada não é propriamente a de crença, mas a de confiança fundamentada. Em outras palavras, quando adotamos proposições fulcrais como pressupostos indispensáveis para a prática cognitiva, não estamos fazendo uma afirmação proposicional revisável, mas assumindo uma posição prática que sustenta o funcionamento do nosso sistema epistêmico.

Wright expressa essa concepção de forma clara na seguinte passagem:

Of course it is often, perhaps normally, irrational to confidently assume or take the truth of propositions on trust. But the basic insight behind the entitlement project—Wittgenstein’s insight, I believe—is that all reflective enquiry, and all reflective cognitive accomplishment, is essentially situated in trusting acceptances, some general, others specific to the particular context of enquiry, for which we lack evidence. [...] It is in the nature of rational reflective inquiry that this should be so. [...] The accumulation of evidential reason to believe is possible only within the framework set by trusting acceptances.

Seguindo a análise de Ranalli (2018), pode-se argumentar que o fato de a confiança nas certezas fulcrais não estar submetida à avaliação evidencial implica a possibilidade de que um sujeito esteja epistemicamente autorizado a confiar em uma proposição *P* — sendo *P* um *hinge commitment* — mesmo quando *P* é falsa. Considere o seguinte exemplo ilustrativo: imagine que um indivíduo *A* pertença a uma tribo localizada em uma ilha remota, completamente isolada do mundo exterior. Desde cedo, *A* aprendeu que sua civilização mantém uma relação especial com entidades superiores, que lhes concederam uma pedra sagrada capaz de prever o clima. Para saber se vai chover, basta lançar a pedra no chão e interpretar sua posição ao cair. Quando a pedra “falha” em prever corretamente o tempo, a responsabilidade costuma ser atribuída ao indivíduo que a lançou, com a explicação de que ele não estava em sintonia com os deuses.

Essa crença sobre a pedra — e sobre a relação com os deuses — constitui uma certeza fulcral no sistema de crenças da tribo, sustentando não apenas previsões climáticas, mas diversas práticas e normas culturais¹⁷. O indivíduo *A*, por sua vez, tem uma disposição cética e procura avaliar criticamente as crenças do seu povo. No entanto, por viver em completo isolamento, *A* nunca teve acesso a evidências que contestassem ou colocassem em dúvida essas

17 Idem. Ibidem. p. 242.

práticas culturais. Dentro desse contexto, A estaria epistemicamente autorizado, segundo a noção de *entitlement*, a confiar na eficácia da pedra como critério de previsão — mesmo que, de um ponto de vista externo, saibamos que essa crença é falsa.

Nesse exemplo, o indivíduo A está, segundo a concepção de *epistemic entitlement*, plenamente autorizado a sustentar sua crença *Pa* (de que a pedra dos deuses é uma fonte confiável para a previsão do tempo). Desde a infância, A foi ensinado a confiar nas supostas propriedades místicas da pedra, aprendendo relatos sobre como ela, em inúmeras ocasiões, previu corretamente o clima e permitiu que a tribo se preparasse para chuvas intensas. Nesse contexto cultural e epistêmico isolado, *Pa* funciona como uma certeza fulcral — um critério de autenticidade que estrutura diversas práticas cotidianas e rituais.

Assim, A está epistemicamente autorizado a confiar em *Pa*, mesmo que *Pa* seja, do ponto de vista da ciência contemporânea, uma proposição falsa — ou, ao menos, altamente improvável. Afinal, séculos de investigação meteorológica sugerem que os fenômenos climáticos dependem de uma complexa interação entre variáveis como umidade, correntes atmosféricas, temperatura e pressão — e não de forças sobrenaturais ou entidades divinas. Portanto, ainda que *Pa* exerça uma função estruturante no sistema epistêmico e social de A, é possível afirmar, com base em nosso atual conhecimento científico, que *Pa* é falsa.

Entretanto, é importante destacar que os defensores da *Entitlement Theory* não fundamentam a confiança nas certezas fulcrais unicamente em termos de sua função como condições de autenticidade necessárias, totalmente alheias à racionalização ou à justificação. Hazlett (2013), por exemplo, argumenta que o *entitlement* para confiar em uma proposição depende de dois requisitos adicionais que introduzem elementos epistêmicos relevantes no processo.

O primeiro requisito é a abertura à revisão: trata-se de uma constante disposição para observar e considerar evidências contrárias à crença na qual se está autorizado a confiar. Assim, no caso anteriormente discutido, o indivíduo A está, de fato, autorizado a acreditar em *Pa* (que a pedra sagrada é uma fonte confiável para previsão do tempo), mas essa autorização se mantém porque ele nunca teve contato com evidências que contestam diretamente essa crença. O segundo requisito refere-se à ausência de vícios epistêmicos, como dogmatismo, teimosia ou má-fé intelectual. Um sujeito que sustenta uma crença *P* de forma dogmática, recusando-se a avaliar de maneira justa e imparcial as evidências que a contradizem, não pode ser considerado epistemicamente autorizado a confiar em *P*, mesmo que esta funcione como um *hinge commitment*.

A partir desses dois critérios, é possível concluir que, embora a autorização inicial para adotar uma certeza fulcral como *hinge commitment* possa ocorrer à revelia de evidências, essa autorização não é absolutamente imune à racionalização. Há, portanto, um espaço conceitual para uma verificação indireta ou uma forma de justificação retrospectiva. Em outras palavras, *hinges* não são completamente opacos à avaliação racional: eles permanecem, em alguma medida, suscetíveis à revisão crítica, o que os torna compatíveis com uma concepção moderadamente epistêmica das certezas fulcrais.

Podemos aqui nos perguntar como a *Entitlement Theory* de Wright se relaciona com o problema da possibilidade de resolução de desacordos profundos. Wright argumenta que a posição epistemicamente racional que se deve ter em relação às certezas fulcrais é a de confiança, e não crença. A partir desse argumento, Ranalli (2018) avalia se a posição de confiança, sustentada pela *Entitlement Theory*, é epistemicamente robusta o suficiente para permitir desacordos. Para avaliar essa questão voltemos ao exemplo da pedra mágica:

O indivíduo A faz parte de uma tribo situada em uma ilha remota, completamente isolada do mundo exterior. Desde a infância, aprendeu que, para saber como estará o clima, basta lançar no chão uma pedra mágica — um artefato sagrado cuja posição ao cair indica, de acordo com a tradição local, se choverá ou não. Quando a previsão falha, a responsabilidade costuma ser atribuída à falta de sintonia espiritual do lançador com os deuses protetores da tribo.

Agora considere o indivíduo B, criado em um ambiente profundamente diferente: filho de geógrafos, educado dentro de uma perspectiva científica rigorosa, B foi treinado desde cedo a compreender os fenômenos naturais por meio de observação empírica, inferência racional e metodologias verificáveis. Ao se perguntar como estará o tempo, B observa o céu, mas também consulta modelos meteorológicos baseados em dados de centros de estudos climáticos. Quando uma previsão falha, B a interpreta como uma variação estatística inevitável, dado o grau de complexidade envolvido na modelagem climática.

Suponha agora que, durante uma viagem de barco, B é surpreendido por uma tempestade e levado até a ilha habitada por A. Por um acaso do destino, os dois se encontram e, após uma breve conversa, acabam confrontando um desacordo fundamental: qual é a forma mais confiável de prever o clima? Enquanto A recorre à tradição espiritual e ao ritual com a pedra, B recorre a dados empíricos e modelos matemáticos. A situação se agrava quando B, ainda com planos de consertar seu barco e retomar a viagem, precisa obter informações confiáveis sobre as condições climáticas nos dias seguintes.

Antes de avançar, é válido questionar, no exemplo acima, se os indivíduos *A* e *B* estão de fato engajados em um desacordo genuíno. *Prima facie*, eles parecem sustentar visões incompatíveis sobre qual é a forma mais confiável de prever o clima. Nos termos da *Entitlement Theory*, o desacordo pode ser esquematicamente representado da seguinte forma:

A confia que *P* (a pedra dos deuses é uma fonte confiável para a previsão do tempo);

B confia que $\sim P$ (a pedra dos deuses não é uma fonte confiável para a previsão do tempo).

Nesse sentido, tudo indica que há, sim, um desacordo real em jogo. O conflito é simétrico, na medida em que a proposição em disputa (*P*) parece funcionar como uma certeza fulcral para ambos os interlocutores. Ou seja, trata-se de uma crença estruturalmente enraizada em cada sistema epistêmico, da qual derivam práticas e avaliações distintas. Os dois indivíduos mantêm posições antagônicas e inconciliáveis, e isso, à primeira vista, satisfaz as condições mínimas para caracterizar um desacordo profundo. A questão sobre o estatuto epistêmico dos interlocutores — ou seja, se ambos são agentes racionais autorizados — será abordada adiante.

No entanto, Ranalli (2018) problematiza esse tipo de leitura ao argumentar que a confiança (ou a autorização para confiar) em uma proposição *P* não é uma atitude epistêmica suficientemente robusta para sustentar um desacordo genuíno. O cerne do argumento de Ranalli é que estar epistemicamente autorizado a aceitar *P* não implica crer efetivamente em *P*. Assim, seria conceitualmente possível que um indivíduo confie — no sentido de *estar autorizado* — em *P*, mas não creia de fato em *P*. Com base nisso, Ranalli sugere que há casos em que a atitude de confiança em relação a uma proposição fulcral não é suficiente para configurar uma crença, e, portanto, não sustenta desacordo no sentido forte do termo.

Wright¹⁸ oferece um contra-argumento importante à crítica inicialmente formulada por Pritchard (2007) e posteriormente adotada por Ranalli (2018). Essa crítica parte da suposição de que existe uma distinção clara entre dois tipos de razões: (1) razões para querer acreditar e (2) razões para acreditar. O primeiro tipo corresponde a razões prudenciais ou pragmáticas — isto é,

18 Idem. Ibidem. p. 238

razões para considerar certas proposições como verdadeiras a fim de evitar a paralisia cognitiva provocada por um ceticismo radical. Já o segundo tipo está ligado à justificação epistêmica propriamente dita, ou seja, à existência de evidências que sustentem racionalmente uma crença.

Segundo a crítica de Pritchard e Ranalli, a *Entitlement Theory* fornece apenas o primeiro tipo de razão — uma motivação pragmática para aceitar certas certezas fulcrais como verdadeiras — e, portanto, não atende à demanda cética por uma justificação epistêmica mais robusta. A adoção dessas proposições como certezas se explicaria, nessa leitura, por sua utilidade funcional, e não por sua justificabilidade racional.

Wright (2014), no entanto, contesta a suposta nitidez dessa distinção. Ele argumenta que a separação entre “razões para querer acreditar” e “razões para acreditar” não é tão clara quanto Pritchard sugere. Para Wright, os motivos prudenciais que fundamentam a noção de *entitlement* — como a necessidade de evitar a estagnação epistêmica ou de sustentar práticas cognitivas básicas — não são meramente subjetivos ou contingentes. Pelo contrário, tratam-se de razões instrumentais objetivamente ligadas à possibilidade de exercer o pensamento racional. Ou seja, não se trata apenas de uma vontade psicológica do agente, mas de uma condição prática para o funcionamento da racionalidade.

A crítica que Wright dirige à posição de Pritchard pode ser resumida assim: considerar os *entitlements* como meras razões para “querer acreditar”, e não como razões para “acreditar”, ignora o fato de que tais razões são constitutivas da própria prática epistêmica. Em suas palavras:

The key point about pragmatic reasons is that they are contingent on the goals of the agent— the rational explanation of an action performed in the light of a pragmatic reason will take the form of an ordinary practical syllogism involving belief and desire. There is therefore no good cause to deny certain kinds of pragmatic reasons for the title ‘epistemic’. This will be the case where, in the slot in the structure of the reasons for an action that is to be filled by the desires of the agent, the relevant desires are focused on epistemic goods and goals. In this sense, to show that certain trustings and unevicted acceptances further the attainment of epistemic goods—of truth, understanding, and the anticipation of future experience, for example—is to provide epistemic reason for those acceptances. There is no point in denying the title¹⁹.

19 Idem. Ibidem. p.239

Em suma, a razão pragmática ou prudencial que nos autoriza a confiar em certas proposições decorre de um ideal epistêmico mais amplo: o de maximizar a obtenção de crenças verdadeiras e úteis. Segundo Wright (2014), esse tipo de razão não deve ser entendido como meramente subjetivo ou psicológico, mas como uma razão epistêmica legítima. Confiar — ou aceitar — certas proposições fulcrais promove a realização de bens epistêmicos fundamentais, como a possibilidade de formar e revisar outras crenças, conduzir investigações, tomar decisões racionais, entre outros. Por isso, a confiança em certezas fulcrais é perfeitamente racional e justificada, ainda que não esteja baseada em evidências no sentido tradicional.

Wright²⁰ apresenta ainda uma segunda linha argumentativa para responder às críticas que exigem um fundamento evidencial mais robusto. Ele contesta a validade do ideal cético, segundo o qual um indivíduo só estaria justificado a crer naquilo para o qual possui evidências empíricas ou justificações explícitas. Esse ideal, segundo o autor, parte de uma concepção imprecisa da lógica que governa nossas práticas investigativas. Em contraste, seguindo a leitura de Wittgenstein, Wright sustenta que faz parte da própria natureza da investigação racional o fato de que certas proposições devem ser tomadas como certas desde o início — não porque tenham sido previamente justificadas, mas porque funcionam como pressupostos necessários à própria atividade de justificar.

Wright ilustra essa posição com uma analogia irônica: lamentar o fato de que a construção de crenças racionais repousa sobre um tipo não evidencial de conhecimento não é muito diferente de lamentar que nem todos possam ser os primeiros da fila²¹. Ou seja, não há qualquer demérito epistêmico no fato de que, nas fundações do processo de formação de crenças racionais, encontremos apenas autorizações práticas para confiar em certas proposições — e não evidências formais.

A partir dos dois argumentos discutidos, é possível retomar a questão sobre se a noção de confiança ou aceitação, tal como defendida pela *Entitlement Theory*, é suficientemente robusta para sustentar um desacordo profundo. Conforme argumentado, não há uma distinção epistemicamente relevante entre “razões para querer acreditar” (ou “esperar que”) e “razões para acreditar”, como sugerem Pritchard (2007) e Ranalli (2018). Ambas as formas de razão estão, de fato, intrinsecamente ligadas a um objetivo epistêmico

20 Idem. Ibidem. p. 243

21 Idem. Ibidem. p. 243

mais amplo: a obtenção e preservação de bens epistêmicos, como a coerência, a estabilidade e a funcionalidade de um sistema de crenças.

A autorização para confiar — ou simplesmente tomar certas proposições como certas — é, mesmo na ausência de evidência, a atitude epistêmica racionalmente apropriada, segundo Wright²², quando lidamos com certezas fulcrais. Retomando o exemplo da pedra mágica, dizer que o indivíduo A “confia” em *P* (a pedra é uma fonte confiável para previsão do tempo) significa que ele: (i) aceita *P* como certo; (ii) não dispõe de evidências contrárias a *P*; (iii) **age com base na pressuposição de que P é verdadeiro*. Essa atitude não se reduz, portanto, a uma simples “esperança”, como sugerido por Ranalli (2018), mas constitui uma forma prudencial e racionalmente justificada de aceitação epistêmica.

Desse modo, não há razão para negar que tal mandato, o direito de ter certas proposições como certas, seja robusto o suficiente para sustentar um desacordo profundo. Tanto A quanto B estão convictos da correção de suas crenças, baseiam-se em sistemas de evidência e prática que lhes conferem autorização epistêmica, e agem sob a pretensão de estarem corretos. Como observa Wright (2014), ao pegarmos um copo de água, não “esperamos” ou “imaginamos” que temos duas mãos — simplesmente agimos sob a pressuposição de que temos. Essa atitude prática, fundada numa certeza fulcral, é suficiente para embasar decisões, ações e, no presente caso, desacordos.

Portanto, nos parece evidente que a noção de confiança epistêmica, tal como concebida pela *Entitlement Theory*, é epistemicamente significativa e suficientemente robusta para sustentar um desacordo profundo, inclusive diante dos critérios de simetria e racionalidade discutidos anteriormente. Assim, podemos nos direcionar na próxima seção à resposta da pergunta central deste trabalho a partir do já discutido sobre interpretações epistêmicas e não epistêmicas sobre certezas fulcrais e sua relação com o otimismo e o pessimismo em relação a desacordos profundos.

3. É possível sermos otimistas sobre desacordos profundos?

Considerando que é possível haver desacordo profundo nos termos da *Entitlement Theory*, cabe perguntar, em seguida, se tal desacordo é racionalmente solucionável. Naturalmente, antes do desacordo, ambos os indivíduos estão

22 Idem. Ibidem.

epistemicamente autorizados a confiar em suas respectivas certezas fulcrais. A questão que se impõe é: depois de confrontarem posições incompatíveis, os interlocutores ainda estariam justificados em manter essa confiança?

De acordo com a literatura da epistemologia do desacordo, a resposta racional diante de um conflito depende do estatuto epistêmico atribuído ao interlocutor. Um indivíduo pode perceber o outro como epistemicamente superior, inferior ou como epistêmico par. Essa avaliação diz respeito à capacidade percebida do interlocutor de avaliar racionalmente as evidências disponíveis. No primeiro caso (superioridade epistêmica), o indivíduo estaria racionalmente autorizado a diminuir sua confiança ou suspender o juízo. No segundo (inferioridade epistêmica), estaria justificado em manter sua crença. No terceiro caso (interlocutores como pares), ambos estariam autorizados a reavaliar suas posições, diminuindo o grau de confiança ou suspendendo o julgamento.

No entanto, no cenário apresentado — o desacordo entre *A* e *B* sobre a pedra mágica — é difícil imaginar que um dos interlocutores veja o outro como epistêmico par. Do ponto de vista de *A*, o desacordo com *B* não constitui uma razão para reavaliar sua confiança em *P* (a confiabilidade da pedra); ao contrário, pode ser interpretado como sinal de que *B* está errado ou é incapaz de avaliar racionalmente as evidências relevantes. A mesma lógica se aplica ao ponto de vista de *B*. Portanto, embora haja uma resposta racional possível ao desacordo (isto é, manter a confiança em *P* ou $\sim P$ com base na avaliação do interlocutor), não há resolução racional do desacordo nos moldes tradicionais, ou seja, não há convergência nem revisão mútua de posições.

Dessa forma, pode-se concluir que, embora a *Entitlement Theory* permita uma forma de resposta racional ao desacordo profundo, ela não permite sua resolução racional. Isso se aplica tanto a casos abstratos quanto àqueles que envolvem o problema prático da deliberação conjunta, como nos exemplos parlamentares ou decisões comunitárias discutidas anteriormente.

Assim, com base nos argumentos desenvolvidos nesta seção, concluímos que mesmo a interpretação epistêmica de Wright²³ parece sustentar, ao fim e ao cabo, uma posição pessimista quanto à possibilidade de resolução racional dos desacordos profundos — inclusive nos casos em que está em jogo a necessidade de cooperação e tomada de decisão prática.

É esperado que interpretações wittgensteinianas sustentem que a existência de desacordos profundos acarreta uma espécie de problema da incomensurabilidade entre os interlocutores e, por extensão, leva a uma forma

23 Idem. Ibidem.

de relativismo epistêmico. A ideia central por trás desse problema é que, em contextos de desacordo profundo, os interlocutores operam com sistemas epistêmicos mutuamente incompatíveis, de tal forma que não haveria critérios neutros ou partilhados para avaliar qual desses sistemas é mais preciso, coerente ou justificado. Essa ausência de um critério de verificação ou falseabilidade intersubjetivo parece, por si só, incitar uma leitura relativista: se não há como arbitrar entre dois sistemas, então cada um seria “correto” apenas segundo seus próprios termos.

No entanto, essas questões podem ser abordadas e, em certa medida, dissolvidas a partir da perspectiva da epistemologia das certezas fulcrais. Acreditamos que, quando corretamente compreendida, a posição de Wittgenstein sobre a natureza das certezas fundamentais não leva ao relativismo, tampouco sustenta a incomensurabilidade como um impasse inevitável. Ao contrário, ela oferece recursos conceituais para superar tais problemas e, além disso, fundamentar uma posição otimista quanto à possibilidade de resolução racional de desacordos profundos.

Um ponto fundamental a ser destacado é que, embora as certezas fulcrais possam parecer heterogêneas e culturalmente situadas, todas elas compartilham uma característica comum: são expressões de um comprometimento epistêmico mais geral, a saber, o comprometimento com a ideia de que não estamos fundamentalmente equivocados em nossas crenças e práticas cognitivas mais básicas. Esse comprometimento pode ser descrito como uma forma de “certeza fulcral global”, ou como um meta-hinge que estrutura todos os demais *hinges* específicos.

Essa concepção não está distante da proposta de Wright, segundo a qual as certezas funcionam como critérios de autenticidade gerais para os projetos cognitivos. A ideia central aqui é que esse comprometimento global, aliado ao nosso conjunto de crenças empíricas, se manifesta em diversos comprometimentos locais, isto é, em *hinges* específicos que orientam práticas epistêmicas situadas.

Podemos mostrar que é possível explicar como uma certeza fulcral parece variar quanto ao seu status de certeza, dependendo do contexto. Por exemplo, a afirmação “Eu nunca fui à lua” parece ser uma certeza fulcral para a maior parte das pessoas. Contudo, no futuro, quando as viagens espaciais se tornarem corriqueiras, um indivíduo pode se esquecer de que foi a lua, da mesma forma que nós nos esquecemos se já visitamos uma cidade quando éramos mais jovens. Nesse caso, a mudança no sistema mais geral de crenças fez com que a *certeza fulcral geral* não se manifestasse mais na forma dessa crença específica, a saber, «eu nunca fui à lua». Quando se coloca de lado as diferenças superficiais, todas as certezas fulcrais são uma manifestação da certeza fulcral geral.

Ainda que as certezas fulcrais possam variar quanto ao seu conteúdo específico — isto é, diferentes indivíduos ou culturas podem se comprometer com proposições distintas — essa diversidade é, segundo uma leitura mais cuidadosa de Wittgenstein, superficial, e não compromete a possibilidade de compreensão mútua nem leva necessariamente ao problema da incomensurabilidade. Isso ocorre porque essas certezas compartilham uma função epistêmica comum: todas operam como fundamentos estruturantes de sistemas de crença e práticas racionais. A partir dessa perspectiva, o contraste entre sistemas epistêmicos distintos não implica a ausência de qualquer ponto de contato racional ou comunicativo.

Podemos ilustrar essa ideia com uma conhecida metáfora apresentada por Wittgenstein em *Sobre a Certeza* (1969), na qual ele compara o papel das certezas ao leito de um rio:

It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid. The mythology may change back into a state of flux, the river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. But if someone were to say “So logic too is an empirical science” he would be wrong. Yet this is right: the same proposition may get treated at one time as something to test by experience, at another as a rule of testing. And the bank of that river consists partly of hard rock, subject to no alteration or only to an imperceptible one, partly of sand, which now in one place now in another gets washed away, or deposited²⁴.

A partir da metáfora do leito do rio, é possível derivar algumas propriedades relevantes das certezas fulcrais. Em primeiro lugar, a imagem sugere que essas certezas não são absolutamente fixas ou imutáveis, mas sim relativamente estáveis, isto é, podem mudar ao longo do tempo, de forma gradual e quase imperceptível. Essa maleabilidade estrutural implica que mesmo as proposições que operam como fundamentos de um sistema epistêmico não estão além de toda revisão, embora tal revisão seja rara e profundamente contextual.

24 WITGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, (§ 96–99)

Em segundo lugar, pode-se destacar a ideia de comunalidade. Como Wittgenstein aponta em diversas passagens de *Sobre a Certeza*, muitas de nossas certezas fundamentais são adquiridas por meio da educação, da linguagem e da participação em formas de vida compartilhadas. Assim, é natural concluir que essas certezas não são puramente idiossincráticas ou subjetivas, mas socialmente distribuídas e publicamente reconhecíveis. Elas formam o pano de fundo comum que permite não apenas o funcionamento da comunicação ordinária, mas também o próprio exercício da racionalidade.

A partir dessas observações, podemos concluir que, embora haja diferenças significativas entre certezas fulcrais, diferenças que podem, em casos extremos, culminar em desacordos profundos, tais divergências ocorrem dentro de um quadro mais amplo de crenças e práticas compartilhadas. Essa ideia de comunalidade, aliada à possibilidade de transformação gradual dos *hinges*, dissolve ou, ao menos, mitiga o problema da incomensurabilidade e do relativismo epistêmico. Mesmo quando há desacordo profundo, os interlocutores ainda compartilham uma quantidade considerável de pressupostos que podem servir como ponto de partida para uma resolução racional.

Por fim, embora Wittgenstein sustente que as certezas fulcrais não são adquiridas por meio de avaliação racional, ele não afirma que elas sejam inteiramente imunes à racionalização. Pelo contrário, há indícios de que *hinges* podem ser objeto de revisão indireta — por exemplo, quando seu papel dentro de um sistema de crenças mais amplo entra em conflito com outras práticas ou compromissos racionais. Assim, é possível defender que, mesmo no caso de desacordos profundos, as certezas fulcrais sejam, em alguma medida, sensíveis a formas limitadas de justificação, revisão ou persuasão racional.

Mesmo que os desacordos profundos constituam um tipo particularmente difícil de ser resolvido, nada na epistemologia das certezas fulcrais — tal como delineada por Wittgenstein — exclui, em princípio, a possibilidade de uma resolução racional. Considerando que tais desacordos frequentemente emergem dentro de um quadro mais amplo de crenças e práticas compartilhadas, é plausível inferir que, a partir de pontos de contato epistêmicos minimamente comuns, seja possível iniciar um diálogo significativo. Esse diálogo, ainda que exigente, pode abrir caminho para uma persuasão racional gradual, baseada em confiança mútua, imparcialidade e disposição para revisar premissas fundamentais.

Sem dúvida, trata-se de um processo lento, delicado e fortemente dependente de disposições morais e intelectuais, como a boa vontade e a honestidade argumentativa. No entanto, o fato de ser difícil não implica que seja

impossível. Pelo contrário, essa possibilidade reforça uma posição epistemicamente otimista quanto à resolução racional de desacordos profundos, tanto em seus aspectos mais teóricos quanto na sua dimensão prática — como nos casos de deliberação democrática, decisões institucionais ou debates culturais sobre valores fundamentais.

Essa perspectiva alinha-se à proposta de Pritchard (2018), desenvolvida na chamada *Über Hinge Commitment Theory*, que busca justamente preservar a viabilidade de um espaço comum para a racionalidade, mesmo diante de profundas divergências epistêmicas. No entanto, acreditamos que há uma questão importante que não é devidamente discutida por Pritchard — e que precisa ser tratada com mais atenção.

Como já discutido anteriormente ao tratar da *Entitlement Theory*, segundo a epistemologia dos desacordos, a resposta racional a um desacordo depende do modo como cada interlocutor avalia o status epistêmico do outro. Um indivíduo só estaria epistemicamente justificado a enfraquecer sua confiança em determinada crença, ou mesmo suspender o juízo, nos casos em que reconhecesse seu interlocutor como um par epistêmico ou como epistemicamente superior. Em contraste, diante de um interlocutor considerado epistemicamente inferior, o indivíduo estaria justificado a manter sua confiança na crença originalmente sustentada.

No contexto de desacordos profundos, porém, torna-se especialmente difícil imaginar como os interlocutores poderiam se reconhecer mutuamente como pares epistêmicos. O próprio fato de estarem engajados em um desacordo desse tipo parece fornecer, para cada um, razões para duvidar da racionalidade do outro. Isso porque o desacordo profundo não se limita ao conteúdo de uma crença isolada, mas envolve diferenças estruturais nos critérios de evidência, justificação e avaliação racional. Nessa situação, é natural que cada indivíduo veja o outro como alguém que não é capaz de avaliar adequadamente as evidências disponíveis — ou seja, como epistemicamente inferior.

Essa assimetria percebida no status epistêmico dos interlocutores constitui um dos principais obstáculos para a posição otimista. Afinal, se cada parte do desacordo profundo considera a outra incapaz ou desqualificada epistemicamente, então não há motivação racional suficiente para enfraquecer suas próprias convicções ou para buscar um ponto comum de persuasão. Contornar esse impasse, ou explicar como ele pode ser superado, talvez seja o maior desafio enfrentado pelos teóricos que defendem a possibilidade de uma resolução racional para os desacordos profundos.

Contudo, nos parece ser possível uma saída otimista para os desacordos profundos, com base na possibilidade de persuasão racional ancorada na sensibilidade epistêmica ao quadro de referência do outro. O nosso argumento toma como ponto de partida a dificuldade central, a percepção de assimetria epistêmica entre os interlocutores, e mostra como ela pode ser superada em condições específicas.

Uma saída promissora para o impasse envolvido nos desacordos profundos, dentro de uma perspectiva otimista, deve passar, então, por uma concepção ampliada de persuasão racional. O que está em jogo, nesse tipo de desacordo, não é apenas o conteúdo de proposições divergentes, mas o quadro de referência mais amplo — o conjunto de práticas, valores e critérios que dão suporte a determinadas certezas fulcrais. A chave, portanto, não está em encontrar evidências neutras ou universais (como exige uma abordagem tradicional de justificação), mas sim em tornar-se sensível à lógica interna do sistema epistêmico do outro.

Nesse sentido, a persuasão racional não exige que os interlocutores reconheçam de imediato o outro como um par epistêmico, mas sim que envolvam uma atenção reflexiva à forma como o outro estrutura e interpreta o mundo. Esse movimento pode ser descrito como um exercício de deslocamento parcial de perspectiva, no qual um sujeito é capaz de simular ou compreender o funcionamento de um sistema epistêmico diferente do seu. Essa sensibilidade ao quadro de referência do outro, ainda que provisória e parcial, pode permitir que se construam pontes argumentativas baseadas em premissas comuns mínimas, ou ao menos na compreensão do que seria considerado persuasivo pelo outro.

Importante destacar que essa forma de persuasão não se apoia apenas na lógica formal dos argumentos, mas também em elementos éticos e intersubjetivos, como a disposição para o diálogo, a escuta ativa, e a humildade epistêmica, a saber a virtude de reconhecer os limites do próprio sistema de crenças. Ao longo do tempo, essa abertura pode permitir ajustes graduais nas *hinges* fundamentais, tanto por exposição a novas práticas, quanto por fricções internas no próprio sistema de crenças.

Portanto, mesmo que os desacordos profundos envolvam sistemas epistêmicos aparentemente inconciliáveis, a possibilidade de persuasão racional não está excluída. Ela exige, no entanto, uma concepção mais ampla de racionalidade, que vá além da mera inferência lógica e inclua a capacidade de atenção sensível ao outro, à sua história, linguagem e formas de vida. A racionalidade aqui é concebida não como um conjunto fixo de regras universais, mas como uma prática situada, que pode se ampliar a partir do contato entre mundos distintos.

Podemos ilustrar a nossa posição a respeito da possibilidade de persuasão racional em desacordos profundos a partir de dois exemplos. É importante notar que nestes exemplos de persuasão racional em casos de desacordo profundo, a resolução parcial ou o progresso no diálogo ocorre graças à sensibilização do interlocutor a um novo quadro de referência. Em seguida, apresentamos uma conclusão crítica, reconhecendo os limites dessa abordagem.

Considere o caso de debates sobre o uso de medicamentos homeopáticos. Um indivíduo A acredita firmemente na eficácia da homeopatia com base em experiências pessoais, tradições familiares e uma concepção holística da saúde. Já o indivíduo B, com formação em medicina baseada em evidências, rejeita categoricamente a eficácia da homeopatia, apontando a ausência de respaldo científico. Trata-se de um desacordo profundo, pois os interlocutores operam com critérios diferentes de evidência e pressupostos distintos sobre o que conta como “funcionar”.

A persuasão racional pode ocorrer aqui não por meio de uma simples apresentação de dados estatísticos (que A pode considerar irrelevantes), mas por meio de uma sensibilização gradual ao modo como os modelos biomédicos entendem causalidade, validação empírica e placebo. Se B consegue traduzir seus argumentos para termos que A compreenda, por exemplo, explicando que o efeito placebo pode ser real e útil, mesmo que não envolva princípios ativos, A pode começar a reconhecer que existe um valor na abordagem científica, ainda que não abandone totalmente suas crenças. O avanço ocorre quando A é capaz de ver o mundo pela lente de B, ainda que momentaneamente.

Outro exemplo está em debates sobre práticas culturais envolvendo punições corporais na educação de crianças. Um sujeito A, de uma cultura em que esse tipo de disciplina é considerado aceitável, defende sua eficácia como prática educativa. Um sujeito B, formado em psicologia contemporânea, rejeita essa prática com base em estudos sobre os danos psíquicos a longo prazo. A persuasão racional aqui dependeria menos da apresentação imediata de estudos e mais da capacidade de B em sensibilizar A para uma concepção mais ampla de cuidado, desenvolvimento emocional e dignidade infantil. Ao descrever situações específicas, evocar empatia ou apresentar relatos de indivíduos impactados negativamente, B pode gerar em A um deslocamento de perspectiva que permita repensar sua posição à luz de valores mais amplos com os quais talvez já concorde (como o bem-estar da criança).

Esses exemplos mostram que a persuasão racional mediada pela sensibilização ao quadro de referência do outro é possível, mas exige mais do que argumentos: requer imaginação moral, escuta ativa e um tipo de tradução intercultural ou interepistêmica.

No entanto, é preciso reconhecer os limites dessa abordagem. Em primeiro lugar, essa forma de persuasão é altamente dependente do contexto: exige tempo, disposição afetiva e uma base mínima de confiança entre os interlocutores. Em segundo lugar, ela não pode ser sistematizada ou garantida por procedimentos formais, justamente porque opera em níveis muitas vezes pré-reflexivos, afetivos ou ligados à forma de vida. Por fim, há casos em que os quadros de referência são tão distantes ou rígidos que nenhuma abertura mínima é possível, tornando o desacordo intratável.

Portanto, embora essa saída ofereça uma alternativa realista e humanamente rica para certos tipos de desacordo profundo, ela provavelmente só é viável em casos específicos e contextualmente favoráveis, e não deve ser vista como uma solução universal para o problema dos desacordos profundos.

Conclusão

Tomando como ponto de partida a posição Wittgensteiniana a respeito dos desacordos profundos - tal como desenvolvida por Fogelin (1985) - vimos que a interpretação de cada autor quanto à possibilidade de resolver desacordos profundos racionalmente depende, em grande medida, da sua posição acerca da natureza das certezas fulcrais.

Ao longo deste trabalho, analisamos a possibilidade de resolução racional dos desacordos profundos à luz da epistemologia das certezas fulcrais, especialmente nas leituras wittgensteinianas. Discutimos como diferentes abordagens — não epistêmicas e epistêmicas — tratam o estatuto epistêmico das certezas fundamentais e como isso impacta a forma como compreendemos a racionalidade em contextos de conflito. Como vimos, muitas interpretações tradicionais sugerem que os desacordos profundos estão imunes a qualquer tipo de resolução racional, conduzindo a uma posição pessimista. Nossos exemplos mostraram que persuasão racional exige mais do que bons argumentos: exige também sensibilidade ao quadro de referência do interlocutor — ou seja, uma atenção à sua imagem de mundo, valores e pressupostos. Em contextos de desacordo profundo, essa forma de persuasão torna-se especialmente difícil, justamente porque os interlocutores não compartilham premissas básicas.

Contudo, argumentamos que há espaço para um otimismo qualificado, especialmente se ampliarmos nossa concepção de racionalidade para além dos limites da justificação evidencial.

Nesse sentido, propusemos que a persuasão racional, quando compreendida como um processo que envolve a sensibilização do interlocutor ao quadro de referência do outro, pode funcionar como um caminho viável para o avanço em certos desacordos profundos. Isso foi ilustrado com dois exemplos. No primeiro, vimos como um indivíduo defensor da homeopatia pode ser persuadido, não por dados estatísticos, mas por uma reinterpretação do conceito de “eficácia” à luz do efeito placebo. No segundo, mostramos como um defensor de práticas disciplinares tradicionais pode reconsiderar suas crenças diante de uma argumentação empática que o sensibilize para o bem-estar infantil como valor comum. Em ambos os casos, a mudança não depende de refutação direta, mas de uma abertura ao modo de ver e sentir do outro.

Contudo, é importante reconhecer os limites dessa abordagem. Esse tipo de persuasão racional não pode ser sistematizado, tampouco generalizado como solução universal. Ele depende de fatores contingentes como disposição afetiva, humildade epistêmica, confiança interpessoal e contextos favoráveis de diálogo. Em casos onde os quadros de referência são demasiadamente rígidos ou incomunicáveis, nenhum esforço argumentativo será suficiente para gerar mudança.

Ainda assim, sustentar uma postura de otimismo moderado diante dos desacordos profundos pode ser mais filosófica e praticamente frutífera do que o ceticismo absoluto. Mesmo quando a resolução parece improvável, o esforço de compreender o outro em sua forma de vida já representa um gesto racional, e ético, de resistência ao fechamento dogmático. Desse modo, ao reconhecer os limites da razão, não estamos renunciando a ela, mas ampliando sua atuação para incluir o que há de mais humano no exercício do pensamento: a escuta, a sensibilidade e a abertura ao outro.

Referências

ADAMS, D. M. Knowing when disagreements are deep. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, 2005. DOI: 10.22329/il.v25i1.1045.

AIKIN, S. F. Deep disagreement, the dark enlightenment, and the rhetoric of the red pill. *Journal of Applied Philosophy*, v. 36, n. 3, p. 420–435, 2019. DOI: 10.1111/japp.12331.

HAZLETT, A. Entitlement and Mutually Recognized Reasonable Disagreement. *Episteme* (1): 1-25. 2013

- KAPPEL, K. The Problem of Deep Disagreement. *Discipline Filosofiche* 22 (2):7-25, 2018.
- KAPPEL, K., & JONCH-CLAUSEN, K. Social epistemic liberalism and the problem of deep epistemic disagreements. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(2), 371–384, 2015.
- LYNCH, M. *Epistemic circularity and epistemic disagreement*. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Social epistemology*. Oxford: Oxford University Press. 2010.
- LUGG, Andrew. *Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm*. *Informal Logic*, v. 8, n. 1, p. 47–51, Winter 1986.
- MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan. 2004.
- MOYAL-SHARROCK, D. The animal in epistemology. *International Journal for the Study Of Skepticism*, issue 6, pp 97-119, 2016.
- PRITCHARD, D. Epistemic Angst. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 96, n. 1, p. 70–90, 2018.
- PRITCHARD, D. *Wittgenstein on Scepticism*. In O. Kuusela & M. McGinn (Eds.), *The Oxford handbook of Wittgenstein* (pp. 521–547). Oxford: Oxford University Press. 2011.
- RANALLI, C. Deep disagreement and hinge epistemology. *Synthese*, 2018.
- FOGELIN, R. The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, 2005.
- WILLIAMS, M. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell. 1991.
- WITGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- WRIGHT, C. *Wittgensteinian certainties*. In D. McManus (Ed.), *Wittgenstein and Scepticism* (pp. 22–55). London: Routledge, 2004.
- WRIGHT, C. On Epistemic Entitlement (II). *Scepticism and Perceptual Justification*, n. li, p. 213–247, 2014.
- XAVIER, Paloma de Souza; SILVA, Marcos. Contra a Inefabilidade das Hinges Propositions: uma leitura neo-pragmatista. *Revista Ideação*, Feira de Santana, v.1, n.47, p.104-121, 2023

A capoeira e a produção de cenas de dissenso: um panorama bibliográfico¹

Capoeira and the production of scenes of dissensus: a bibliographic overview

Resumo

Este artigo tem como objetivo identificar de que modo a capoeira pode produzir dissensos, considerando os trabalhos publicados nas últimas 3 décadas (de 1993 a 2023). A pesquisa bibliográfica foi realizada no Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e orientou-se pela poética do conhecimento e pela literariedade, inspirada no método da cena. As cenas produzidas remetem às formas com que a capoeira pode provocar aberturas de fendas e rasgos no tecido social dominante, às formas de reconfiguração da participação das mulheres na capoeira e aos dissensos que as pernadas e rasteiras provocam(ram) no racismo. Nessas cenas, o dissenso vai participando do jogo da capoeira e atua na construção de novas paisagens do possível.

Palavras-chave: cultura afro-brasileira; emancipação social; política; estética; imaginação.

1 Este artigo conta com o apoio institucional do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

* Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS). douglas.rossa@vacaria.ifrs.edu.br

** Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). maheirie@gmail.com

Abstract

The aim of this article is to identify how capoeira can produce dissent, taking into account the works published over the last 3 decades (from 1993 to 2023). The bibliographical research was carried out on the Journal Portal of the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) and was guided by the poetics of knowledge and literariness, inspired by the scene method. The scenes produced refer to the ways in which capoeira can cause cracks and tears in the dominant social fabric, the ways in which women's participation in capoeira can be reconfigured and the dissent that pernadas and rasteiras provoke in racism. In these scenes, dissent takes part in the game of capoeira and acts in the construction of new landscapes of the possible.

Keywords: afro-brazilian culture; social emancipation; politics; aesthetics; imagination.

Introdução

Neste artigo vamos tratar das possibilidades de produção de dissensos no contexto da capoeira, utilizando como fonte os textos e as informações de trabalhos publicados sobre o tema. A roda de capoeira é caracterizada como uma performance de caráter multidimensional que congrega práticas de arte, jogo, musicalidade, luta, dança e ritual. Ela “mantém ligações com práticas de sociedades tradicionais, nas quais não havia a separação das habilidades nas suas celebrações, característica inerente à sociedade moderna”². A capoeira, cultura de origem afro-brasileira, foi se modificando e se diversificando em seu processo histórico, tanto em seus estilos e compreensões de jogo, quanto em relação às pessoas participantes de suas rodas e treinos. Diante deste contexto, o objetivo deste artigo é, então, identificar de que modo a capoeira pode produzir dissensos.

2 Iphan. Dossiê: Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil. Brasília, DF: IPHAN. 2007, p. 11.

No processo de compreensão do dissenso a partir de Rancière, vamos reconstituir brevemente a cena do Monte Aventino mencionada pelo autor na obra *O Desentendimento*³. No livro, está presente a cena dos plebeus romanos que, no século V a.C., se retiraram coletivamente para o Monte Aventino como forma de contestação e dissenso frente à exclusão política e social da ordem hierárquica dos patrícios que os definia como não-participantes da sociedade, deixando a cidade paralisada, sem trabalhadores.

Após a saída dos plebeus, os patrícios se interessam em saber o que se passava no Monte Aventino, visto que a situação gerou uma questão desafiadora para eles; estes consideravam que os plebeus eram pessoas sem nome, que não tinham inscrição simbólica na pólis, que não transmitiam nada, a não ser a vida individual, limitada à sua faculdade reprodutiva. Nesse contexto, o deputado Menênio Agripa vai até o Monte Aventino e lê seu apólogo - que expressava a desigualdade vital entre os patrícios e plebeus. Entretanto, os plebeus o escutaram educadamente e, ao final, propuseram-lhe fazer um tratado, ao que Menênio protestou, dizendo ser algo logicamente impossível. Esse ato de verificação da igualdade dos plebeus gerou intensos debates no Senado Romano, quando se considerou que Menênio devia ter se iludido ao ouvir palavras dos plebeus, pois afirmavam que não havia possibilidade dessa negociação ocorrer, visto que os plebeus não tinham as mesmas regras e normas para constituir uma comunicação, pois estes sem-nomes e sem contagem na sociedade romana emitiam apenas mugidos e/ou ruídos, enquanto aqueles, palavras⁴. Essa forma de visibilidade “exprime estritamente a ordem do sensível que organiza sua dominação, que é essa própria dominação”⁵.

Diante de tal situação, o que fazem os plebeus reunidos no Aventino? Não armam trincheiras, a exemplo dos escravos dos citas. Fazem o que para estes era impensável: instituem uma outra ordem, uma outra divisão do sensível, constituindo-se não como guerreiros iguais a outros guerreiros, mas como seres falantes repartindo as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles. Executam assim uma série de atos de palavra que mimetizam os dos patrícios: proferem imprecações e celebram apoteoses; delegam um dos seus para ir consultar seus oráculos; outorgam-se representantes

3 Rancière, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução: Ângela Leite Lopes. São Paulo; Editora 34, 2006.

4 Idem.

5 Ibidem, p. 37.

*rebatizando-os. Em suma, comportam-se como seres que têm nomes. Descobrem-se, ao modo da transgressão, como seres falantes, dotados de uma palavra que não exprime simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifesta a inteligência*⁶.

Nessas cenas, conforme Rancière, a política passa a ocorrer quando a contagem da palavra altera a configuração dos lugares e funções previamente definidas do corpo coletivo e afirma que “o poder pertence a quem não tem qualificação para governar – o que equivale a dizer que não há fundamento algum para o exercício do poder”⁷. Entretanto, os interlocutores da cena do conflito não a veem e não teriam motivos para vê-la, pois, para eles a referida cena ainda não existe. Portanto, as partes não existem de forma prévia à ocorrência do conflito e é nesse processo que passam a ser contadas como partes⁸. Para Rancière, “a política é um assunto de imaginação”⁹, do poder de criar formas para além de poemas ou imagens: “A maneira como se ocupa uma rua, uma universidade, uma fábrica, cada vez é um novo desafio, e não só invenções ou fantasias. A imaginação entra em ação para construir, delimitar, organizar um espaço, dar outro ritmo ao tempo.”¹⁰

Rancière argumenta que política é mais do que a luta pelo poder ou o exercício do poder, mas a configuração de uma forma específica de experiência, “não como um mundo específico e único, mas como um mundo conflituoso: não um mundo de interesses ou valores concorrentes, mas um mundo de mundos concorrentes”¹¹. A ocorrência da política, com a inauguração do processo de contagem, institui uma comunidade que tem em comum o próprio enfrentamento e a contradição entre dois mundos concomitantes: o mundo em que partilham como contáveis e outro mundo onde não existem como partícipes legítimos do comum. Em síntese, o que unifica a comunidade política é o dano¹².

6 Ibidem, p. 37 -38

7 Rancière, J. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. In: Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), Reading Rancière, Continuum, Londres y N. York, 2011, p. 3, tradução nossa.

8 Rancière, J., op. cit., 2006.

9 Rancière, J. “A política é imaginação”. Entrevista com Jacques Rancière. IHU-Unisinos, 27 jul. 2018, p. 5.

10 Idem, p. 5.

11 Rancière, J. op. cit., 2011, p. 7, tradução nossa.

12 Rancière, J., op. cit., 2006.

Para Rancière (2006), há uma relação intrínseca entre política e estética, que coexistem na partilha do sensível na medida em que há uma distribuição de lugares de visibilidade ou invisibilidade e uma organização normativa de modos de ser, dizer e fazer destinada a cada um, com uma definição de parcelas para cada parte. Para o autor, a estética é um “sistema de formas ‘a priori’ determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”¹³.

Disso resulta que a política é sempre estética, pois quebra a harmonia do regime vigente na partilha do sensível, reconfigurando-a. Este processo é permeado pelo “poder da imaginação [que] é também o de criar sínteses, conclusões rápidas, frente ao que poderíamos chamar uma visão sociológica da política”¹⁴. A ação política ocorre quando as diferentes mediações focadas pela visão sociológica entram em curto-circuito, desfazendo a suposta separação entre a ação local da ação global.

Esta reconfiguração, de natureza incisiva, corresponde à inserção, no comum, de sujeitos novos e objetos inéditos, de modo a dar visibilidade àquilo que até então não se fazia aí visível, e de modo a se fazer perceber como seres falantes, os que eram tidos como “animais ruidosos”¹⁵.

O dissenso quebra com a ideia consensual de acordo entre sentido e sentido, que significa um modo de apresentação sensível correspondente a um regime de interpretação de seus dados, como se, independentemente das divergências de concepções, percebêssemos as mesmas coisas e lhes dêssemos os mesmos significados¹⁶. Desse modo, cenas de dissenso

podem surgir em qualquer lugar, em qualquer momento. Dissenso é uma organização do sensível na qual não há realidade escondida sob as aparências, nem sistema único de apresentação e interpretação do dado impondo a todos a sua evidência. É que qualquer situação é passível de ser fendida

13 Rancière, J. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo, Editora 34, 2005. p. 16.

14 Rancière, J. 2018, op. cit., p. 5.

15 Pallamin, V. Aspectos da relação entre o estético e o político em Jacques Rancière. Risco - Revista De Pesquisa Em Arquitetura E Urbanismo (Online), 12, 2010, p. 7.

16 Rancière, J. O espectador emancipado. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

por dentro, reconfigurada sob um outro regime de percepção e significado. Reconfigurar a paisagem do perceptível e do pensável é modificar o território do possível e a distribuição das capacidades e incapacidades. O dissenso põe em jogo, ao mesmo tempo, a evidência do que é percebido, pensável e factível e a partilha daqueles que são capazes de perceber, pensar e modificar as coordenadas do mundo comum. É nisso que consiste um processo de subjetivação política: na ação de capacidades não contadas que vão fender a unidade do dado e a evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível. A inteligência coletiva da emancipação não é a compreensão de um processo global de subjugação. É a coletivização das capacidades investidas nessas cenas de dissenso. Ela é a implementação da capacidade de qualquer pessoa, da qualidade dos homens sem qualidade¹⁷.

Considerando todo o contexto supracitado, a investigação de cenas de dissenso no contexto da capoeira pode possibilitar novas inteligibilidades e novas sínteses ou até mesmo reconfigurar os entendimentos já presentes. Mas tal caráter dissensual ainda tem pouca visibilidade nas investigações científicas em torno desta temática.

Método

O procedimento utilizado para a produção de informações foi a realização de uma pesquisa bibliográfica, visando a uma revisão sistemática do que foi produzido especificamente por meio de artigos publicados em periódicos científicos para, a partir dela, traçar diálogos e construir novas constelações orientados pelas contribuições de Jacques Rancière. Interessou-nos, neste momento, identificar e dialogar com a produção científica existente sobre o tema, uma vez que, estando em um programa de pós-graduação brasileiro, entendemos a importância de dar visibilidade ao já produzido neste âmbito e contribuir com esta produção para o avanço do conhecimento científico.

A estratégia de busca das informações ocorreu através da base de dados do Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a partir das publicações de 1993 até final de 2023, tomando como mês de sua realização janeiro de 2024. Utilizou-se a

17 Ibidem, p. 48-49.

especificação dos seguintes descritores e operadores booleanos: no primeiro campo [qualquer campo contém: capoeira] e no segundo campo [AND qualquer campo contém: politic? OR conflito OR conflict* OR resistência OR *resistance* OR enfrentamento OR *enfrentamiento* OR *confrontation* OR terror* OR urban? OR racis* OR “desigualdade racial” OR “*desigualdad racial*” OR “*racial inequality*”].

O critério de exclusão utilizados na pesquisa apontaram textos que tratam de temáticas relacionadas à capoeira como vegetação, a partir de análises provenientes das ciências rurais e biológicas. Já para a seleção dos artigos a serem incluídos o critério indicou tratarem de temáticas diversas relacionadas à capoeira em quaisquer idiomas encontrados, até a data da realização da pesquisa. Inicialmente, nossa busca encontrou 384 itens, que foram reduzidos para 243 após a análise de artigos duplicados e da aplicação dos critérios de exclusão com o auxílio do *software* Zotero.

Após esta primeira etapa de seleção, iniciamos o processo de classificação dos artigos através da leitura atenta de seus resumos dentro do referido *software*, buscando aqueles que destacavam aspectos de expressiva convergência com nossa temática de investigação. Terminada essa etapa, foram identificados 62 artigos para os quais procedemos a leitura completa e seus respectivos fichamentos e, posteriormente, a construção de tabelas para facilitar a identificação, por cores, das temáticas encontradas e de suas relações e convergências.

Nos artigos selecionados, nossa busca foi direcionada para elementos e/ou trechos neles presentes que pudessem possibilitar articulações entre diferentes experiências estéticas dissensuais, de modo a constituírem redes e constelações de sentidos que expressassem, de diversos modos, conflitos entre mundos concorrentes que foram agrupadas de forma temática. Após o processo de tratamento das informações, elegemos 20 artigos.

Para este trabalho, nos inspiramos no método da cena, desenvolvido por Rancière. Este se configura como uma rede constituída em torno de um evento singular que inscreve seus elementos na forma de

uma constelação em movimento na qual modos de percepção e afeto e formas de interpretação que definem um paradigma de arte tomam forma. A cena não é a ilustração de uma ideia. É uma pequena máquina óptica que nos mostra o pensamento ocupado tecendo percepções, afetos, nomes e ideias, constituindo a comunidade sensível que essas ligações criam e a comunidade intelectual que torna essa tecelagem pensável. A cena captura

*conceitos em ação, em sua relação com os novos objetos dos quais procuram se apropriar, com os objetos antigos que tentam reconsiderar e com os padrões que constroem ou transformam para esse fim*¹⁸.

A construção da cena consiste na condensação do máximo de significações presentes na partilha do sensível que pode ocorrer através de uma maquininha, como um telescópio que possibilite que cada pessoa veja a rede ligada à experiência em questão¹⁹. “Identifico uma cena na medida em que ela constrói uma diferença numa situação e, ao mesmo tempo, cria uma homogeneidade em relação à hierarquia dos discursos e das contextualizações históricas”²⁰.

Nesse sentido, a cena é uma operação imaginativa construída para interrogar os discursos e conceitos, para questionar as ficções que definem quem pode ou não pensar, quem tem ou não tem tempo para isso. Para Rancière (2014), há diferentes modos de descrever uma cena que podem ocorrer direta, indireta, explícita ou implicitamente. Além disso há outras possibilidades de exposição quando a cena já está constituída, nesse caso

*o que pode ser posto em jogo é uma questão de intensidade ou de maximização de sentidos, de multiplicidade de cenas, de registos de discursos que podem intervir e também a capacidade de uma transversalidade, que faz da história concreta tanto material para a escrita literária como material para uma moral filosófica, que permite aproximar imediatamente o discurso do filósofo e o discurso daquele que, por definição, não pode filosofar, isto é, o trabalhador*²¹.

Na etapa final, após o tratamento das informações, o processo de construção e apresentação da cena, orientou-se pela literariedade e pela poética do conhecimento. A literariedade é produzida pelos seres humanos por se constituírem enquanto animais políticos: primeiramente por colocarem em

18 Rancière, J. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Ed. Verso, 2013, p. 11, tradução nossa.

19 Rancière, J. *Pequena máquina anti-hierárquica: entrevista sobre o método da cena* Jacques Rancière. Org: Marques, A., Prado, M. A. M.. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2021.

20 Rancière, J. *El método de la igualdad*. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión, 2014, p. 99, tradução nossa.

21 *Ibidem*, p. 100, tradução nossa.

circulação palavras “inéditas”, que não correspondem a designações rígidas já estabelecidas; e, também, porque essa capacidade de criação e circulação das palavras “é incessantemente contestada por aqueles que afirmam ‘falar corretamente’ - isto é, pelos mestres da designação e da classificação que, por quererem manter o seu estatuto e poder, negam terminantemente esta capacidade de falar”²².

Esse “excesso de palavras” que chamo de literariedade rompe a relação entre uma ordem de discurso e sua função social. Isto é, a literariedade refere-se, simultaneamente, ao excesso de palavras disponíveis em relação à coisa nomeada; a esse excesso relativo às exigências da produção da vida; e, finalmente, a um excesso de palavras face aos modos de comunicação que funcionam para legitimar “o próprio”²³.

O fato de a palavra estar circulando sem um orador legítimo ou um interlocutor legítimo desordena a lógica, defendida por Platão, de que cada pessoa tem seu próprio lugar na sociedade e deve responder apenas a assuntos que lhe são pertinentes. Nesse sentido, para expressar o dissenso e a poética da política, a invenção de uma cena torna-se necessária para que se tornem visíveis os objetos em disputa, se tornem audíveis as palavras e se tornem reconhecíveis as pessoas falantes.

Desse modo, para a construção de uma cena é demandada uma poética do conhecimento, ou seja, “uma operação sobre os objetos de conhecimento e sobre os modos de conhecer que os levam ao nível de uma linguagem comum e da invenção, dentro desta linguagem comum, de vários modos de argumentação e manifestação”²⁴. Neste sentido, caminha-se para um roteiro que evita aprisionar as possibilidades de interpretação da questão estudada e que pretende construir

uma leitura que entrelaça sentidos diferentes, que busca conexões não planejadas dentro do texto, fazendo-o conectar-se horizontalmente a outros, sejam eles científicos, políticos, literários, conferindo textura e

22 Rancière, J. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière, by Davide Panagia. *Diacritics*, v. 30(2), 2000, p. 115, tradução nossa.

23 Idem.

24 Ibidem, p. 116, tradução nossa.

*densidade ao enunciado em questão. A poética do conhecimento coloca em relação de igualdade diferentes enunciados. Mas não se trata de relação causal, determinada, pré-configurada: trata-se do livre jogo entre textos, nomes, racionalidades*²⁵.

Buscamos trabalhar o material pesquisado no Portal de Periódicos da CAPES de uma forma um pouco diferente do habitual. Nós buscamos olhar para as informações presentes nesses documentos, assim como para as reflexões de seus autores, visando entrelaçá-las a uma rede ampla de outras palavras. Tais palavras encontram muitas outras palavras, como teorias, palavras analíticas, palavras de sujeitos pesquisados, nossas palavras e tantas mais. Este movimento de palavras, como um caleidoscópio, produz um mosaico de significações permeadas e retotalizadas, dando visibilidade a uma singularidade que mostra e performa um dissenso. Esta singularidade será aqui nomeada de cena.

Os resultados serão apresentados, então, a partir de três cenas compondo a constelação movente das temáticas em questão, performando as seguintes fabulações: “Abrindo fendas e rasgos no tecido social dominante”; “Mulheres gingando (n)a tradição”; e “Capoeiristas construindo novos possíveis: pernas e rasteiras contra as violências racistas”.

Resultados

Cena 1: Abrindo fendas e rasgos no tecido social dominante

Nos resultados encontrados, observamos a capoeira e os/as capoeiristas em movimento, porém a direção escolhida não foi o Monte Aventino, como os plebeus, mas a ocupação de inúmeros espaços públicos com suas rodas. Nelas, pode ser identificada uma constelação de sentidos dissensuais demonstrados pela própria reconfiguração do tempo, do espaço e das relações sociais do contexto colonial-capitalista, que abrem novas possibilidades de ser, fazer e dizer. No artigo de Portella et al. (2022), encontramos olhares para os fatos e as formas pelas quais este movimento se faz possível:

25 Marques, A. C. S., Prado, M. A. M. O método da igualdade em Jacques Rancière: Entre a política da experiência e a poética do conhecimento. Revista Mídia e Cotidiano, Vol. 12, N. 3, 2018, p. 17.

*A música e o “gingado” revitalizam a praça com aqueles que moram nela. Parece que a rua e as suas formas brincam com o berimbau mesclando a fantasia e o real. Nessa encruzilhada, a capoeira se apresenta como um campo de possibilidades. Ela rompe constâncias e preenche o vazio com os toques, palmas e cantos. Para muito mais do que rabos-de-arraias e negativas, ela tece, através do olhar atento uns para os outros, uma rede de troca e de afeto. Essas trocas e afetos trazem a sensação de fazer parte de uma experiência coletiva, rompem uma barreira que isola esses sujeitos em um extremo de vulnerabilidade e imobilidade. No espaço-tempo da roda, as pessoas em situação de rua, a classe média do bairro de Laranjeiras e os outros ao redor são tocados pelo mesmo ritual que rompe barreiras sociais.*²⁶

As possibilidades de ressignificação dos lugares sociais das relações coloniais-capitalistas, através, por exemplo, da coletividade e da camaradagem, podem ocorrer conjuntamente com a ressignificação dos espaços-tempos urbanos na vivência do espaço comum da roda de capoeira. Este conjunto de reconfigurações pode provocar descontinuidades e deslocamentos e abrir possibilidades de novas miradas para as questões já presentes e que nem sempre costumam estar em foco.

Na experiência da roda de capoeira, pode haver uma reapropriação e (re) criação do tempo pela ação da vadiação, em que as pessoas participantes dizem: “Nós somos o tempo e não escravos dele, escravos dos ponteiros. Por isso, os[as] capoeiras falam tanto sobre o direito de ‘vadiar’, ou seja, de um tempo que não está sujeito ao tempo do relógio da produtividade da exploração”²⁷.

Nessa direção, na roda, pode-se experienciar a capoeira sem reservas e sem economizar qualquer energia possível que deveria, segundo os ideais coloniais-capitalistas, ser direcionada ao contexto de produtividade no trabalho. As performances explosivas na roda confrontam com os ideais burgueses brancos de sobriedade e de uma ética do trabalho²⁸. Nesse sentido, o ato de jogar capoeira mostra caminhos alternativos “à lógica de temporalidade do

26 Portella, L. O., Torres, M. P., Oliva, V. F. Toda quarta-feira tem. Ensaios de Geografia. Universidade Federal Fluminense, v. 8(17), 2022, p.183.

27 Fernandes, F. A. Quando a arte e o artista se misturam: a capoeira angola e a luta pela liberdade. Revista Científica de Artes/FAP, Curitiba, v.28(1), 2023, p. 104.

28 Joseph, J. The practice of capoeira diasporic black culture in Canada Sports Matters Politics, Identity and Culture. Ethnic and Racial Studies, v. 35(6), 2012.

projeto de escravidão e de exploração capitalista da força de trabalho, que era inclusive regida pela punição da lei, do código penal de 1890, acerca dos vadios e capoeiras”²⁹.

Ao encontro desse processo, a prática da capoeira pode romper com a noção de separação cartesiana entre corpo e alma, usada frequentemente como forma de sujeição no contexto colonial-capitalista, ao indicar que “o corpo é elemento indispensável para o pensar; não há pensamento sem corpo e corpo sem pensamento”³⁰. Nessa mesma linha, Rotundo (2007) enfatiza que a mandinga, que remete à dimensão religiosa e espiritual da capoeira, provoca a confluência de diferentes elementos que levam a capoeira a superar as dualidades coloniais-capitalistas. A roda de capoeira se apresenta como “um espaço de sacralidade circular onde se superam dualismos e se conjugam o início e o fim, o passado e o presente, o céu e a terra, o bem e o mal, a vida e a morte, a morte como uma possibilidade sempre latente”³¹.

O próprio trabalho dos e das mestras de capoeira também é tensionado, observando-se ações que buscam “transgredir, resistir ao modelo mercadológico dominante, mantendo uma arte que é diferente do que é vendido nos meios de comunicação de massa; fazer da tradição uma força de transformação”³². Além disso, outro aspecto presente é a questão das dificuldades financeiras para a própria sobrevivência dos e das mestras que buscam sustentar os princípios dissensuais da capoeira ao “resgatar a história e manter vivos os ideais de uma sociedade do povo, gerida pelo povo com as capacidades e qualidades de nossa época, ou seja, democratizando a tecnologia, a ciência, a renda e a cultura”³³.

A partir desse contexto, com ressignificações e reconfigurações dos tempos, espaços e relações, que se encontram as pessoas em situação de rua na roda de capoeira, nela

29 Ibidem, p. 104.

30 Ibidem, p. 107.

31 Rotundo, J. C. C. Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad. *Nômade*. (26), 2007, p. 133, tradução nossa.

32 Santos, L. M. C., Sawaia, B. B. (2016). Um mergulho no “morro do querosene” e o encontro com os artistas do invisível: reflexões sobre arte, comun(idade), afeto e práxis psicossocial. *Revista de Ciências Humanas, Florianópolis*, v. 50(2), 2016, p. 324.

33 Pinto, F. M. Movimento/Cultura Popular: a luta continua camara... *Motrivência*, Ano XI(14), 2000, p. 128.

*todos[as] são cativantes, pegam os instrumentos e se divertem encantando a rua. E nesse espaço, nesse momento de ressignificação da praça, a emoção que é despertada em seus corpos é a sensação de que, naquele momento, estão sendo localizados na sociedade de outra forma. Os afetos e as trocas são diferentes daqueles convencionais, parecem mais íntimos, no sentido de encontrar um espaço comum em tanta diversidade. O ponto de conexão é a diferença. São histórias que não se repetem*³⁴.

A constante negação do direito à cidade é temporariamente suspensa na participação das pessoas em situação de rua na roda de capoeira “e nesse processo inventam outras formas de existir, inventam múltiplas narrativas para as suas vidas, e os espaços onde eles[elas] se sentem incluídos[as], promovem emoções que são como frestzas, festas e escapes dessa experiência urbana tão... imobilizante. E assim vão vivendo na cidade”³⁵.

Aliados ao debate das reconfigurações das questões urbanas, Siqueira e Zanirato (2020) tratam da necessidade de considerar a relação da capoeira com a proteção ambiental, a partir do cuidado e da preservação das florestas, a exemplo da Mata Atlântica, de onde geralmente se originam as madeiras utilizadas na produção dos próprios instrumentos necessários para a sonoridade da roda de capoeira.

A roda de capoeira possibilita dissensos nas relações sociais das pessoas praticantes, “a expressividade que se realiza no corpo do [a] capoeira transborda para sua vida, transformando o[a] capoeira, seu modo de ver/estar no mundo e, conseqüentemente, até o mundo”³⁶. O processo de “encontrar esse[a] outro[a] passa por deixar-se impregnar por suas intensidades e, por conseguinte, modificar o regime das intensidades de nosso próprio corpo”³⁷.

A roda de capoeira, como prática coletiva, também afeta as pessoas de fora dela. “A roda tem o poder de convidar/convocar o[a] ‘espectador’[a]. Mas, diferente de outras formas de teatro ou danças clássicas, não preciso derrubar a ‘quarta parede’, porque sequer há paredes. A estrutura de roda é convidativa”³⁸.

34 Portella, L. O., Torres, M. P., Oliva, V. F., op. cit, p. 182- 183.

35 Ibidem, p. 184.

36 Fernandes, F. A., op. cit., p. 82 -83.

37 Conceição, H. G. Quem vem lá sou eu: o corpo como território intercultural; a cena como espaço de assombração. Concept., Campinas, SP, v. 4(1), 2015, p. 10.

38 Fernandes, F. A., op. cit., 94 -95.

No próprio contexto da roda pode ser construída a proposta de “um modelo da capoeira como uma relação intersubjetiva que colapsa a própria unidade da subjetividade, através de uma forma específica de se relacionar com a alteridade”³⁹.

As experiências estéticas vivenciadas pelas pessoas praticantes de capoeira podem reconfigurar suas convicções e abrir caminhos de novas possibilidades de ação no mundo, visto que há um processo de incorporação na sua prática. Ao encontro dessa ideia, retomamos a posição de Fernandes (2023) de que a capoeira “é tanto o [a] praticante quanto a coisa praticada. O [a] artista torna-se a sua própria obra. Não é possível separar a arte capoeira do artista capoeira, como se separa, por exemplo, o quadro do pintor, ou a escultura do escultor, ou a poesia do poeta”⁴⁰. O suporte da capoeira é a pessoa praticante, “é no movimento que se materializam autor[a] e obra. E isso não ocorre de forma individual. Esta não é uma arte do Ego, da autoria isolada. É uma arte que só é possível coletivamente”⁴¹.

A imbricação das pessoas participantes com o território, no momento das rodas de capoeira, produz novas miradas que os modificam concomitantemente. Porém, Portella et al. (2022) apontam que essa experiência de vadiagem na roda de capoeira ocorre como uma forma de necessidade que emerge do próprio modo de funcionamento da sociedade colonial-capitalista. Como já diz o bordão: “A gente não brinca e festeja porque a vida é mole, a gente faz isso porque a vida é dura. É a vida que pede um repouso nas alegrias, porque se não, ninguém segura o rojão”⁴².

A coletividade é um elemento fundante para a própria existência da roda capoeira e implica aprendizagens de ações que a alimentem para além do individualismo presente na lógica colonial-capitalista, podendo abrir frestas para a denúncia e visibilização de danos presentes dentro e/ou fora da capoeira. Nesse sentido, encontramos a perspectiva de De Jesus e Gruber (2018), que destacam o conceito

da camaradagem, que leva à metafísica da existência, a filosofia do nós, ensinada pelo filósofo Mogobe Ramose ao proferir o aforisma “motho ke motho ka batho” (na língua africana nativa do Sotho do Norte), que tem

39 Conceição, op. cit, p. 10.

40 Fernandes F. A., op. cit., p. 97.

41 Idem.

42 Portella, L. O., Torres, M. P., Oliva, V. F., op. cit., p. 184.

*como significado o reconhecimento do outro em si mesmo e de si mesmo no outro. Nesse sentido, se o outro sou eu e eu sou o outro, temos que desfrutar juntos dessa interdependência de existência e também existencial, por uma questão ética, mas também pelo gozo do bem-estar, da felicidade e do aprendizado viabilizados nos bons encontros*⁴³.

A perspectiva da camaradagem possibilita práticas de acolhimento que proporcionam novas formas de visibilidade para corpos muitas vezes estereotipados e marginalizados. O reconhecimento de que todas as pessoas praticantes são indispensáveis e associadas ao próprio andamento do jogo, pois, como relata Corvalán (2012), é necessário “Olhar para aprender, aprender a olhar”⁴⁴.

A perspectiva de acolhimento e camaradagem também é parte fundamental da própria dinâmica interna da capoeira, que não pode se realizar de forma individual, mas com respeito às pessoas. “Esta solidariedade que se gera na relação com o outro repercute na produção de espaços de caráter comunitário e de tecidos sociais transnacionais”⁴⁵. O autor ainda reforça esse aspecto ao mencionar os conhecimentos de Mestre Poloca de que “‘o olhar é o golpe mais perigoso da capoeira’ (Mestre Poloca, nota de campo, 01/09/2010)”⁴⁶. Característica esta que nos provoca a pensar na própria configuração do que está visível ou invisível, de quem pode ou não ser, dizer ou fazer.

A abertura para novos modos de olhar (n)o jogo da capoeira permite reconhecer as diferentes formas de comunicação, às vezes ambíguas, presentes na roda, junto às suas técnicas e táticas e a aprendizagem de novas maneiras de expressá-las pelos cânticos e demais formas corporais. “A improvisação e o repertório do[a] cantor[a] proporcionam variações em torno de tais textos, assim como o contexto ritual oferece chaves de variadas interpretações para os capoeiristas atentos[as]”⁴⁷.

43 De Jesus, F. S., & Gruber, V. O mestre de capoeira: fortalecendo filosofias e práticas de (re) existência negra perante desigualdades sociorraciais. Outros Tempos: Pesquisa Em Foco - História, 15(26), 2018, p. 130.

44 Corvalán, M. L. O umwelt da capoeira angola. Artciencia.com, Ano VII(15), 2012, p. 12.

45 Rotundo, op. cit., p. 133, tradução nossa.

46 Corvalán, op. cit. p. 10.

47 Tamplenizza, C. A capoeira Angola: corpo, arte e conhecimento. Extraprensa, São Paulo, v. 12,(1), 2018, p. 205.

No exercício de (re) aprender a olhar, está havendo uma maior participação de mães capoeiristas reconfigurando os próprios treinos. “Ao levar o/a filho/a para a capoeira, a mãe tece uma ruptura com a visão tradicional de ‘maternidade’, ela vai enfrentar o espaço público, vai sair de sua casa para ir treinar”⁴⁸.

Cena 2: Mulheres gingando (n)a tradição

Encontramos nos artigos que, no contexto das rodas de capoeira e em seus treinos de preparação, apareceram dissensos e denúncia de dano quanto à igualdade de gênero, por mulheres em diferentes processos dentro de suas trajetórias na capoeira.

O garoto me falou que somente os homens podiam fazer capoeira, mulher não podia fazer capoeira, no caso eu menina não podia fazer. Eu tinha o cabelo bem grandão, tinha uma cabeleira. Comecei a pensar, como é que eu poderia jogar capoeira? [...] Fiquei toda feliz. Eu realmente comecei a fazer capoeira como menino. Eles me tratavam como homem, naquele momento ninguém descobriu que eu era uma menina. Tinha nove anos quando eles descobriram, eu fiquei um ano com eles sem saberem que eu era menina (Narrativa 2)⁴⁹.

Uma situação que eu vivenciei, foi de um cara durante a roda de capoeira, ele queria a todo custo tocar o berimbau, não tinha graduação para isso e tinha outros berimbaus com dois homens, mas ficou claro que ele só tentou pegar porque era comigo, ao ver uma mulher que estava tocando. Nessa situação eu não dei o berimbau mesmo (Narrativa 1)⁵⁰.

Neste processo, observamos a presença de um dissenso quanto à possibilidade de ser, dizer e fazer da menina e da mulher capoeirista, as quais demonstram ações que modificam o território do possível e a distribuição das capacidades e incapacidades, inaugurando um processo de contagem da partilha do sensível da capoeira.

48 Pinheiro, C. M. G. “Mulher na roda não é pra enfeitar”! A ginga feminista e as mudanças na tradição da Capoeira Angola. *Caminhos Da História*, 24(1), 2019, p. 93.

49 Silva, M. P., Trindade, N. Narrar e descolonizar: Memórias de mestras de capoeira e percurso educacionais formativos. *Rev. FAEEBA - Ed. e Contemp.*, Salvador, v. 32(72), 2023, p. 180.

50 Idem, p. 180.

Ao encontro desses relatos, as mulheres que permanecem na capoeira por um longo tempo e se profissionalizam também denunciam e enfrentam o dano quando se propõem a ensinar capoeira, modificando a paisagem do pensável e do perceptível:

Eu devo ter passado muita coisa por ser uma mulher com um trabalho na capoeira, mas como eu comecei muito cedo não me lembro, mas se analisar como essas questões aparecem nos dias de hoje, eu consigo ter outra visão. Quando eu abri o trabalho em São Paulo foi evidente, antes eram somente mestres homens, todos os grupos de capoeira angola estão em São Paulo conduzidos por homens. Eles pensaram: “O que essa menina ainda treinel, primeiro nível de formação, tá achando que é quem pra dar aula de capoeira?”. Alguns homens mestres de capoeira mudaram a relação comigo, começaram a olhar para mim diferente e pensando: “Você deveria estar fazendo aula comigo e não dando aula”. Eu percebi essa questão do machismo ao abrir o trabalho aqui (Narrativa 6)⁵¹.

Tem uma coisa que eu acho errado como mulher, eu não sou feminista, eu só acho que uma coisa que não concordo, o mestre tem o mesmo tempo de categoria que eu, mas pagar quinhentos reais para ele ou não pagar para mim, ou só cem reais pra mim. Eu não vou porque eu sou uma profissional da área, eu também tenho que ser respeitada. [...] mas você vai pegar o mesmo cara que tem o mesmo tempo que eu de capoeira e por que que ele vai me dar somente cem reais? Então, também na capoeira a mulher é desvalorizada quando ela é chamada para o evento (Narrativa 5)⁵².

Nessa direção, na capoeira, “há ainda um caminho de reconhecimento da mulher, nesse espaço, a ser conquistado. Para que sejam valorizadas como igualmente pertencentes a essa manifestação”⁵³. Nesse processo, torna-se necessário que as mulheres praticantes “passem a apoiar umas as outras. Atitude esta que a Mestra Violeta já apresenta em sua busca em prol das mulheres e

51 Idem.

52 Ibidem, p. 182.

53 Martins, S. E., Luiz, M. E. T., Franzoni, W. C. C., Tavares, L. M., Marinho, A. Um Olhar Feminino sobre a Mestria e a Participação da Mulher na Capoeira da Grande Florianópolis. LICERE - Revista Do Programa De Pós-graduação Interdisciplinar Em Estudos Do Lazer, 24(1), 2021, p. 403.

da equidade de gênero na capoeira, contribuindo para uma sociedade mais justa e igualitária”⁵⁴.

Nesta questão, aliado ao apoio das mulheres entre si, “para Rosângela Araújo, mestra Janja, a mudança começa na reflexão sobre o reconhecimento da mulher como um sujeito que pensa, que sente, que age e que transforma o mundo e a capoeira”⁵⁵. Com suas lutas e dissensos, as mulheres vêm conquistando sua parte na contagem da partilha do sensível, também no âmbito da capoeira.

*As mudanças na tradição são provenientes da atuação de algumas mulheres nos espaços de poder, liderando os grupos e assumindo o seu lugar nos discursos. A atuação dessas “mulheres” tem provocado tensões nas estruturas dominantes da capoeira. O que chamo de estruturas dominantes são as formas enrijecidas, onde discursos e práticas, combinados, contribuem para a reprodução das desigualdades de gêneros como naturais*⁵⁶.

A participação das mulheres na transformação do contexto machista “está associada à construção de outras narrativas com novos sujeitos políticos, reconstruindo as categorias ‘mulher’ e ‘homem’, ‘feminilidade’ e ‘masculinidade’, não como unidades homogêneas e isoladas” (Pinheiro, 2019, p. 94). Estas ideias compõem a proposta do feminismo angoleiro, que aponta no sentido de ressignificar as categorias de sexo e gênero atuais em favor de uma aposta na diversidade de vivências dentro da capoeira. Neste caminho,

*Mestra Janja, afirma que o feminismo angoleiro é uma possibilidade de reestruturação, identificação e re-identificação social. Refletir sobre a contribuição dessa prática política é justamente pensar em um feminismo que agregue, como a formação de coletivos entre pessoas, sem binarismos e sexismos, que não isole as mulheres. É uma proposta de feminismo feito junto, com homens e outros sujeitos que não se reconhecem e nem se identificam nos papéis padronizados socialmente e estabelecidos para os comportamentos de ser masculino e ser feminino*⁵⁷.

54 Idem.

55 Pinheiro, C. M. G., op. cit., p. 89.

56 Ibidem, p. 90.

57 Ibidem, p. 94.

Dentre os exemplos de ações possíveis de produção de narrativas divergentes, encontramos a ressignificação das próprias representações da ancestralidade, que na capoeira Angola geralmente estão centradas em figuras masculinas, como Zumbi. No grupo Nzinga, a ancestralidade torna-se “um fator elementar no fortalecimento do poder para as mulheres, de modo que traz para a roda a formação de uma tradição reconstruída através das narrativas de personagens femininas, como Iemanjá e a rainha Nzinga”⁵⁸.

A luta pela participação e permanência das mulheres na capoeira age também pela forma do exemplo, como no relato do dia em que foi realizada uma homenagem para uma capoeirista, em que ela diz: “não sabia que eu era tão importante, eu só vivi a capoeira. E vi várias meninas me olhando e me admirando. Elas levantaram a minha história na capoeira, fotos que eu nem sabia que existiam e me dei conta que em São Paulo eu sou uma referência (Narrativa 5).”⁵⁹. Nesse sentido de afirmação de dissensos, encontramos o relato de uma mestra de capoeira:

*Por isso que eu sempre digo que para ser quem eu sou foi dentro da capoeira, a capoeira que meu deu essa força, essa vontade de falar, eu vou estar nesse ambiente sim, esse ambiente é a minha história também. A capoeira tem toda essa questão da ancestralidade que fortalece a gente enquanto mulher. Então, assim, essa força que eu tenho foi a capoeira que me deu, se eu fizesse qualquer outra coisa eu não teria a força que eu tenho hoje de estar, de entrar e sair de qualquer lugar de cabeça erguida, eu não sou uma mestra de capoeira escondida, eu sou mestra de capoeira com muito orgulho (Narrativa 3)*⁶⁰.

A luta interseccional é parte do feminismo angoleiro, de forma a se contrapor a diferentes tipos de opressões enfrentadas pelas mulheres

E como lidar com o outro? Nesse aspecto entendo que a perspectiva do Nzinga é trabalhar com a diferença. Questiona-se o problema do ser “feminino”, pensar a mulher na capoeira, mas avançar no debate e na discussão em relação a pluralidade de mulheres. Não se fala de um tipo de mulher, mas de uma diversidade, idosa, com ou sem deficiência física, mental,

58 Ibidem, p. 92.

59 Silva, M. P., Trindade, N. op. cit., p. 186.

60 Ibidem., p. 185.

gorda, magra, preta, branca, mãe, solteira, filha. A heteronormatividade e o sexismo utilizados por muitos mestres e grupos como regra justificável para as inúmeras situações de discriminação e silenciamento, colocam as mulheres como prisioneiras da tradição. Essas “grades” não aprisionam os homens. No entanto, as correntes são quebradas a partir do enfrentamento de obstáculos pelas mulheres, como a saída delas do espaço privado para o lugar público. Quando a mulher escolhe ir para a capoeira, ela afirma seu poder de decisão⁶¹.

Dentre as diferentes experiências da diversidade de mulheres, encontramos o relato de uma mulher capoeirista que sobrevive do trabalho com a capoeira:

Ser uma mulher negra já carrega uma série de preconceitos, essas dificuldades já vão bem além quando se pensa numa mulher negra que mora na periferia, pobre, lésbica e vai mais além, o caldo vai entornando ainda mais, é tudo muito difícil, eu sou mulher negra que faz capoeira, que vive de capoeira, me alimento de capoeira (Narrativa 3)⁶².

A experiência supracitada faz ressonância com a declaração a seguir: “Acho que ‘ser capoeira’ é você assumir a sua história no mundo (Narrativa 4)”⁶³ de forma que cada mulher pode “ela mesma contar sobre suas experiências (Narrativa 4)”⁶⁴, não sendo possível colocar todas “num pacote, numa caixinha, o próprio universo da capoeira é complexo. E falar como capoeirista angoleira ou capoeirista regional é falar de caminhos, de giras que são completamente diferentes, de preciosidades gigantescas (Narrativa 4)”⁶⁵.

61 Pinheiro, C. M. G., op. cit., p. 92-93.

62 Silva, M. P., Trindade, N. op. cit., p. 181.

63 Idem.

64 Idem.

65 Idem.

Cena 3: Capoeiristas construindo novos possíveis: Pernadas e rasteiras contra as violências racistas

Os achados trataram de muitos fatos históricos e/ou atuais de dissenso sobre as questões raciais, pelas frestas possíveis que encontraram nas diferentes frentes do sistema, na tentativa de serem protagonistas de suas histórias, tendo em vista que “nas primeiras décadas do século XIX, a capoeira figurou nos discursos estatais, jornalísticos e literários como ‘um obstáculo à constituição de uma sociedade civil no Brasil’”⁶⁶.

Neste contexto, “no imaginário das elites, os Maltas, as atividades ilegais que praticavam e a cultura física da capoeira faziam parte de um mesmo fenômeno que os assustava e que deveria ser combatido com violência enérgica”⁶⁷. Entretanto, “as Maltas permitiram que os escravos adotassem uma estratégia de redefinição de seu papel social”⁶⁸ frente às violências que sustentavam o próprio sistema escravocrata “permitindo-lhes assumir o estatuto de ‘produtores de violência’ através da subversão da coerção física a que estavam constantemente expostos”⁶⁹.

Nesse sentido, os jornais da elite branca faziam uma incessante propaganda para gerar medo em relação à população negra, com constantes publicações jornalísticas, a exemplo da Figura 1:

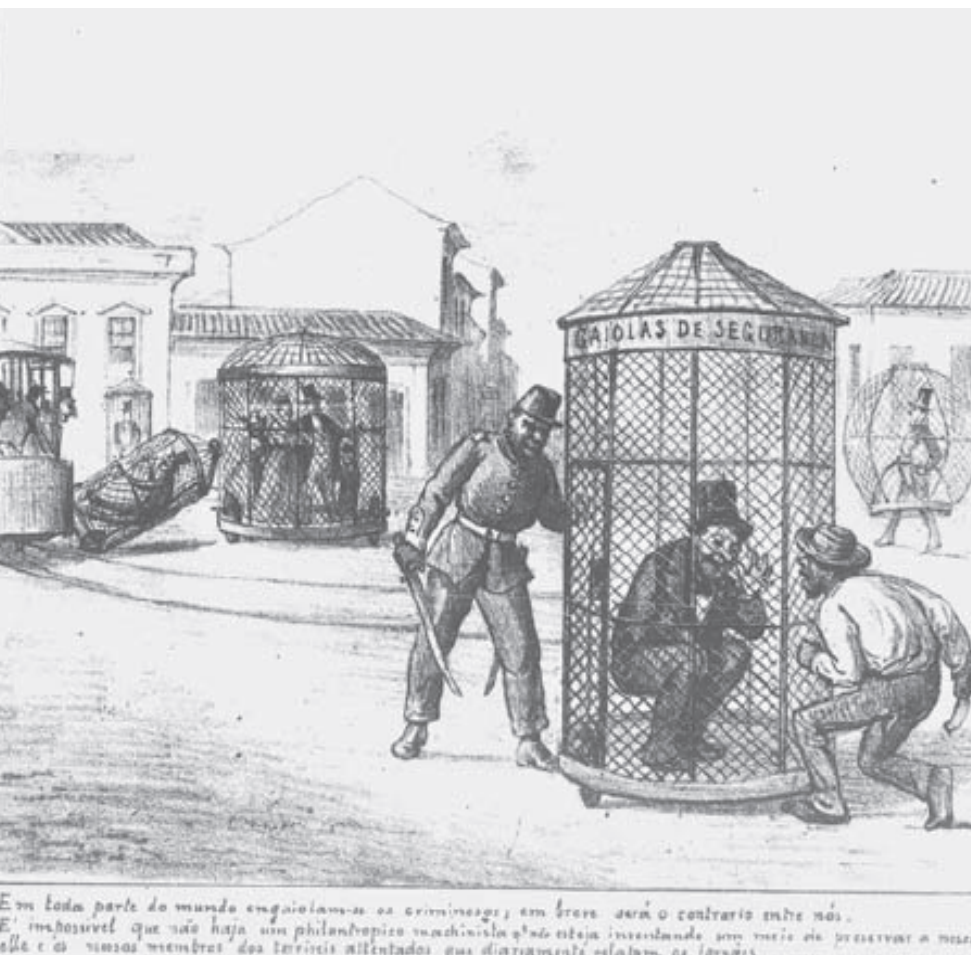
66 Guizardi, M. L. “Genuinamente brasileiro”. A nacionalização e expansão da capoeira como prática social no Brasil. Araucária. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 13 (26), 2011., p. 82, tradução nossa.

67 Idem.

68 Idem.

69 Idem.

Figura 1 – Capa da Revista Ilustrada (nº 174, de 1889)



Fonte: Balaban (2015, p. 198)

Dentre as possibilidades de interpretação abertas pela caricatura, Balaban (2015), em sua contextualização, opta por focar no jogo com os temas da liberdade, segurança e mobilidade que a imagem produz, os quais produzem um paradoxo nos seguintes termos:

Trata-se de uma caricatura clássica, o desenho é uma ficção exagerada. Como em qualquer caricatura, o exagero tem sentido forte e é fundamentado em observação. Nos detalhes encontram-se os elementos centrais da estampa. A cena é construída pela inversão. De um lado, cidadãos honestos são engaiolados, enquanto criminosos desfrutam a liberdade. As gaiolas, na verdade, seriam um meio de garantir a segurança e a mobilidade de homens de bem, que com esse artifício poderiam transitar tranquilamente pelas ruas, gozar sua liberdade, por paradoxal que possa parecer⁷⁰.

A perspectiva das elites produtoras da violência escravocrata era a de tentar manter a população negra em um lugar social de completa e irrestrita submissão e de que sua presença gerasse a produção de constante medo social, por meio do estigma de serem seres agressivos. Porém, demonstrando o dissenso quanto à posição social desumana a que estavam submetidos, os/as capoeiristas se utilizaram de suas habilidades na capoeira para confrontar a própria violência que sofriam, expressando seu dano, alterando a paisagem das capacidades e incapacidades que lhes eram atribuídas, processo similar ao que ocorrera com os plebeus, para reconfigurar a partilha do sensível.

A imprensa estimulava a produção de constante medo social em relação à população negra. Este medo passou a ser utilizado por capoeiristas para que pudessem pautar seus anseios e serem ouvidos como partícipes da sociedade de então.

A insegurança produzida por situações como essa interessava a capoeiras, quiçá fosse intenção deles provocar esse tipo de sensação. Observando imagens como essas, lendo narrativas que reforçavam um possível receio de leitores, salta aos olhos que eles alimentavam e, em certos casos, até produziam o medo. Em uma palavra, esse medo era produto tanto da imprensa - ilustrada e diária - quanto da ação dos[as] capoeiras. Com ele, poderiam conquistar um lugar naquela sociedade, onde ser temido correspondia a ser respeitado⁷¹.

Uma das táticas utilizadas por capoeiristas era ter como alvo de suas investidas uma parte do corpo humano que tinha destaque na elite branca da época: as barrigas. Esta escolha ocorria também pelo simbolismo que tal parte

70 Balaban, M. "Quem tem... barriga tem medo": Imagens de capoeiras na imprensa ilustrada da corte. *Afro-Ásia*, (51), 2015, p. 198.

71 *Ibidem*, p. 208

representava na sociedade de então, que “estava diretamente associada a uma vida confortável”⁷² ou aos sentidos da expressão ainda comum atualmente: “estar com o rei na barriga” que “serve para designar pessoas cheias de si, quicá um tanto petulantes, com uma postura que mistura confiança e soberba. Essas qualidades, possivelmente, traduziam-se em manifestações francamente racializadas”⁷³. Nessa direção, há o registro da “opinião manifestada em 1838 por Graciano, capoeira e escravo de Jacomo Rombo, vindo da costa da Mina. Ao ser preso, após repetidas fugas, Graciano explicou suas ações: queria afrontar a teimosia dos brancos”⁷⁴.

*Os [as] capoeiras gostavam de ser temidos [a], se empenhavam em alimantar essa fama. Nesse sentido, miravam uma parte da anatomia humana que recorrentemente servia para caracterizar o burguês na imprensa brasileira e estrangeira. Por esta razão, ter barriga, um tipo de marca de distinção de classe, era também motivo para ter medo*⁷⁵.

O destaque de fatos históricos da capoeira se entrelaça com as próprias lutas do presente de forma a direcionar quais desafios precisam ser superados nesse tempo. Nesse sentido, Pinto (2000) pontua que “ao contrário, para o [a] capoeira que entendeu a história, a lembrança de seus antepassados não é uma abstração teórica, é vida consumada. Cabe a eles reassumirem a história, e com ela nas mãos construir uma sociedade livre da opressão e da violência”⁷⁶. Desse modo, inspirado no pensamento sartreano, Pinto destaca que

O jogo apertado não é violento, mas perigoso porque exige habilidade e bom senso de quem joga. Porém, prepara o capoeirista para as voltas que o mundo dá, ensinando na prática e na teoria o quanto é arriscado e desafiador viver num mundo onde as pessoas estão vivas a sua volta e fazem resistência, colocam limites, escolhem-se de diversas formas e se tecem a partir destas escolhas. [...] Certa vez, perguntaram ao seu Pastinha: o que era a Capoeira [...] Capoeira é um jogo, e um jogo um brinquedo. É desprestigiar o medo,

72 Ibidem, p. 210.

73 Ibidem, p. 210.

74 Ibidem, p. 210 - 211.

75 Ibidem, p. 211.

76 Pinto, F. M., op. cit., p. 124.

e dosar bem a coragem. É luta de mandingueiro, um gemido na senzala [...] Enfim, aceitar o desafio com vontade de lutar. Capoeira é um navio, solto nas ondas do mar (MESTRE TONI - RJ). A capoeira que desconsidera a existência de violência na sociedade trai a sua essência. Essência de luta contra todas as formas de opressão. “Escolher essa luta ou não” é responsabilidade dos homens que fazem a capoeira. Esta cultura é construída por homens e mulheres, com desejos, valores, ideais, projetos, sentimentos, em relação com o mundo, com as coisas, com outros homens, com o passado e com o futuro e determinada pela angústia que estes vivem diariamente⁷⁷.

A perspectiva de considerar a combatividade dos[as] capoeiristas do passado, que se rebelaram contra suas opressões, revive-se no tempo presente, tanto nos jogos como nas lutas mais amplas que são assumidas no contexto da capoeira, ainda que ela seja como um “navio solto no mar”. Dessa forma, as possibilidades da capoeira dependem das pessoas que a cultivam cotidianamente e das lutas que assumem dentro e fora da roda. Nesse sentido, outro ponto relevante é destacado pelo

Contra-mestre Alemão [que] reforça a tese de Chaui e os exemplos de Barbieri de forma muito simples: “a capoeira é um instrumento, não é bom, nem ruim, os [as] capoeiras é que fazem a capoeira, ela pode ser usada para qualquer fim, isso depende dos sujeitos que a fazem”. Muitos[as] foram os[as] capoeiras que continuaram a luta dos escravos quilombolas por uma outra sociedade. Buscaram e buscam ainda hoje unir a luta de raças a de classes, ser resistência, ter uma identidade cultural rebelde numa sociedade onde a tendência é globalizar uma determinada racionalidade individualista e contraditoriamente massificadora, fazendo com que todos consumam modelos tipo “Mac Donalds ou Coca-cola”, ocupando seus lugares na “série”⁷⁸.

Essas considerações tornam-se cruciais pois, dentre outras questões, a democracia racial ainda não passa de um mito. Balaguer (2016) faz um alerta sobre as versões “oficiais” que circulam tratando sobre as práticas culturais de origem afro-brasileira que podem servir para negar o mito, ressaltando que

77 Ibidem, p. 124- 125.

78 Ibidem, p. 123.

*o fato de o mito ter sido desmentido não impede que ele continue produzindo seus efeitos na realidade a tal ponto de ser retomado pelos discursos oficiais como forma de declarar: “naquela época a democracia racial era mito, hoje em dia ela está no caminho correto para se tornar realidade.” Curiosamente, é pela ação política sobre os objetos culturais tipicamente de origem negra que o ajuste dessa engrenagem entre utopia e realidade, é novamente fomentado*⁷⁹.

As ações do campo político na área da capoeira são justamente a perspectiva de construir novos possíveis que podem, inclusive, vir a fomentar a concretização efetiva da democracia racial. Esse processo, porém, até se tornar realidade, precisa continuar superando os entraves das desigualdades raciais atualmente postos, como enfatiza Lacerda (2023), ao destacar o relato da Mestra Shirlei Guerreira, após esta descrever um caso de discriminação do qual foi vítima:

*Mudou um pouquinho em relação a antes, porque antes era apontado e dizia: “lá vai o maconheiro, o desordeiro, o marginal”. Hoje é menos, ou está mais disfarçado? Está mais disfarçado. Porque, assim, você não é obrigado a dizer “você é malandro” pra dizer o sentido da palavra. Então, mudou artificialmente. É como a música que tem, de Boa Voz, que diz que antes a gente era escravo, diretamente escravo, levando chicotada, levando tudo. E hoje muitos acham que não, mas somos escravos também, a gente é escravo do ponto, né? Pra você, sempre tem que pegar no trabalho, bater ponto. Se você estiver doente, não chegar com atestado, é falta e é descontado. Então, não deixou de ser escravo, né? Ele está sendo escravo do trabalho. [...] Então, a mesma coisa no termo do preconceito a capoeira. Ele só não aponta diretamente o dedo na sua cara, porque sabe que agora tem lei. Mas que é aceito de coração aberto, não é (informação verbal)*⁸⁰.

79 Balaguer, G. Capoeira Angola e suas relações com o mito da democracia racial brasileira. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 37 (2), 2016, P. 146.

80 Lacerda, A. P. Política e gestão pública para a diversidade cultural em perspectiva decolonial: um paradigma outro para a Capoeira no Brasil. *Pragmatizes - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, Niterói/RJ, Ano 13(25), 2023, p. 168.

A discriminação ainda permanece, mesmo que frequentemente ocorra de forma mais velada. Porém, mesmo nas situações de discriminação direta, que eram corriqueiras num passado não tão distante, a atuação da população negra provocava um temor de quebra da estabilidade da sociedade na época, a exemplo da atuação de capoeiristas no período de transição do Império para a República, conforme se observa no seguinte trecho:

A crítica ao uso irrestrito de capoeiras no processo eleitoral, que tornaria liberais e capoeiras iguais do ponto de vista semanário - mais uma versão da famosa anedota oitocentista segundo a qual nada seria mais parecido com um saquarema do que um luzia no poder - aponta, ainda, para os riscos de submeter os destinos das eleições a sujeitos negros e capoeiras. Afinal, mais do que representar os partidos, eles se confundem com eles, se tornam os partidos e dominam a cena/eleição, ditando, assim, por terra o princípio da soberania popular. Não eram os [as] capoeiras, desse modo, meros joguetes nas mãos dos políticos pouco escrupulosos. Nesse sentido, como argumentou de forma convincente Carlos Eugênio Libano Santos, longe de serem massa de manobra, os [as] capoeiras aparecem como atores políticos autônomos. Por não ser, nesse sentido, possível controlar esses sujeitos, a estampa estaria fazendo uma advertência: melhor mantê-los distantes das urnas⁸¹.

Outro ponto importante da atuação dos/as capoeiristas foi a ressignificação do sincretismo religioso “utilizado pelos europeus através da catequização e da utilização de santos negros”⁸² a exemplo “[d]o culto a São Benedito [que] foi mobilizado com fins de dominação”⁸³, porém ganhou sentidos divergentes na capoeira. “Assim vemos que a mobilização política dos elementos simbólicos de natureza religiosa se faz muito presente na Capoeira desde o seu início”⁸⁴. A produção de quebra de padrões e expectativas da sociedade branca do século XIX e início do século XX também se manifestava no corpo das pessoas capoeiristas através de um zelo no uso de suas roupas. Dessa forma,

81 Balaban, M., op. cit., p. 193-194.

82 Brito, C. A mobilização dos símbolos religiosos na capoeira: sincretismos e antissincretismos. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12 (19), 2011, p. 72.

83 Idem.

84 Ibidem, p. 72-73.

*as vestimentas apresentavam à sociedade um caráter subversivo trazendo o corpo negro como “corpo rebelde” aos padrões estabelecidos de uma sociedade, que na época primava pela busca de um modelo de civilização a partir da apropriação de padrões de outras culturas*⁸⁵.

Esse estilo produzia seus efeitos, sendo frequentemente noticiado negativamente pelos jornais de formas distorcidas, que foram reelaborados pelas pessoas praticantes de capoeira “que assustavam e incomodavam ao caminhar pela cidade”⁸⁶, para se verem como parte dela e de suas histórias. “Por esse motivo, me atrevo a argumentar que os [as] capoeiras são também autores (embora indiretos, é certo) dos personagens dessas ficções. O esmero com as roupas, ao que tudo leva a crer, era uma característica frequente entre eles [as]”⁸⁷.

Considerações finais

A operação imaginativa de criação e produção das cenas supracitadas, pela poética do conhecimento e pela igualdade de inteligências, tomando como base os artigos consultados e sua diversidade de composição de sentidos, demonstra, a partir de diferentes ângulos, que a capoeira continua sua viagem de contorcer o instituído, distorcer suas rotas e provocar abertura de frestas, que possibilitam a criação de novas trilhas e miradas. Na produção consultada, o dissenso também é participante da roda de capoeira e aplica seus golpes no jogo a fim de quebrar a linearidade de ideias e de padrões cristalizados.

Nas publicações pesquisadas, encontramos que a presença da capoeira nos espaços públicos possibilitou a aparição de dissensos nas relações coloniais-capitalistas e de seus tempos e espaços. As rodas de capoeira, ao provocaram o deslocamento dos lugares sociais das pessoas em situação de rua, também vêm ressignificando os tempos-espacos urbanos e as relações das pessoas participantes, a vadiação vem abrindo frestas no tempo da produtividade e no modo de encarar o próprio trabalho na capoeira. No contexto da roda de capoeira, abriram-se possibilidades de relações de desierarquização

85 Silva, J.S., Marta, F. E. F., Soler, I. P. S. (2019). “Viam a gente assim (...), os neguinhos”: Memórias do racismo durante a disseminação da capoeira em Vitória da Conquista-BA (1950-1970). Revista da ABPN. v.11(38), 2019, p. 301.

86 Balaban, M., op. cit., 2015, p. 197.

87 Idem.

e a camaradagem ali presente também modificou o modo de olhar das/para as pessoas envolvidas, alterando as formas de visibilidade de suas demandas e de seus lugares sociais.

Nesse processo, vimos que a própria capoeira vem se reconfigurando pela ação das mulheres que reivindicam serem parte de sua história e tomar parte de suas possibilidades. Dessa forma, demonstram seus dissensos em diferentes processos vivenciados, desde os treinos e a atuação profissional na capoeira e nas ações possíveis para o próprio andamento das rodas. Além disso, as mulheres são atuantes e pensadoras da capoeira, reivindicando, através do feminismo angoleiro, a desconstrução de normas de gênero e sexualidade ainda presentes na capoeira, de forma a favorecer uma participação mais diversa.

As ações dissensuais presentes na capoeira já vem de longe, remontando sua própria origem, como estratégia de confrontação às violências do sistema escravocrata. Essa história perpassa pela aplicação de golpes nas barrigas fartas do poderio branco, na presença de capoeiristas organizados/as em maltas, que se defendiam da violência e afirmavam suas próprias convicções e ideias ao reivindicarem ser parte da sociedade da época, através, por exemplo, da participação e influência nos rumos de processos eleitorais, gerando medo nas elites. As lutas contra a violência mantêm-se vivas e presentes no contexto da capoeira hoje, aliando o combate às desigualdades raciais ao enfrentamento de todas as formas de exploração e opressão.

Nos artigos aqui estudados, vimos que a capoeira e os/as capoeiristas utilizaram suas próprias estratégias imaginativas para demonstrar o dissenso, como fizeram os plebeus no afastamento para o Monte Aventino. Eles/as decidiram ocupar as ruas e/ou espaços públicos onde permanecem até hoje. Ali reconstroem continuamente as lutas do passado nas condições do presente e reconstroem a si mesmos/as na caminhada contra a exploração e as diferentes formas de opressão, conflitando sua perspectiva de mundo com as características do mundo que está posto, e assim, abrindo frestas para novos possíveis. Desse modo, as cenas produzidas a partir dos artigos trabalhados indicam pistas e caminhos relevantes que apontam para a necessidade de maiores aprofundamentos em pesquisas empíricas futuras.

Referências

- BALABAN, M. “Quem tem... barriga tem medo”: Imagens de capoeiras na imprensa ilustrada da corte. *Afro-Ásia*, (51), 2015, 175-212. Disponível em: <<https://doi.org/10.9771/aa.v0i51.17660>> Acesso em 18 maio. 2025.
- BALAGUER, G. Capoeira Angola e suas relações com o mito da democracia racial brasileira. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, v. 37 (2), 2016, 133-150. Disponível em: <<https://doi.org/10.5433/1679-0383.2016v37n2p133>> Acesso em 12 maio. 2025.
- BRITO, C. A mobilização dos símbolos religiosos na capoeira: sincretismos e antissincretismos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12 (19), 2011, 53-75. Disponível em: <<https://doi.org/10.22456/1982-8136.25785>> Acesso em 22 maio. 2025.
- CONCEIÇÃO, H. G. Quem vem lá sou eu: o corpo como território intercultural; a cena como espaço de assombração. *Concept.*, Campinas, SP, v. 4(1), 2015, 5-21. Disponível em: <<https://doi.org/10.20396/conce.v4i1.8647670>> Acesso em 15 maio. 2025.
- CORVALÁN, M. L. O umwelt da capoeira angola. *Artciencia.com*, Ano VII(15), 2012, 1-13. Disponível em: <<https://doi.org/10.25770/artc.11606>> Acesso em 24 maio. 2025.
- DE JESUS, F. S., GRUBER, V. O mestre de capoeira: fortalecendo filosofias e práticas de (re)existência negra perante desigualdades sociorraciais. *Outros Tempos: Pesquisa Em Foco - História*, 15(26), 2018, 126-146. Disponível em: <<https://doi.org/10.18817/ot.v15i26.659>> Acesso em 20 maio. 2025.
- FERNANDES, F. A. Quando a arte e o artista se misturam: a capoeira angola e a luta pela liberdade. *Revista Científica de Artes/FAP*, Curitiba, v.28(1), 2023, 79-109. Disponível em: <<https://doi.org/10.33871/19805071.2023.28.1.7408>> Acesso em 23 maio. 2025.
- GUIZARDI, M. L. “Genuinamente brasileiro”. A nacionalização e expansão da capoeira como prática social no Brasil. Araucária. *Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades*, 13 (26), 2011, 72-100. Disponível em: <<https://doi.org/10.35305/REVISTA.V0I23.98>> Acesso em 19 maio. 2025.
- IPHAN. *Dossiê: Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil*. Brasília, DF: IPHAN. 2007.
- JOSEPH, J. The practice of capoeira diasporic black culture in Canada Sports Matters Politics, Identity and Culture. *Ethnic and Racial Studies*, v. 35(6), 2012, 1078-1095. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/01419870.2012.661866>> Acesso em 27 maio. 2025.
- LACERDA, A. P. Política e gestão pública para a diversidade cultural em perspectiva decolonial: um paradigma outro para a Capoeira no Brasil. *Pragmatizes - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, Niterói/RJ, Ano 13(25), 2023, 135-173. Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v13i25.55457>> Acesso em 21 maio. 2025.

MARQUES, A. C. S., PRADO, M. A. M. O método da igualdade em Jacques Rancière: Entre a política da experiência e a poética do conhecimento. *Revista Midia e Cotidiano*, Vol. 12, N. 3, 2018, 7-32. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/f3928792-da89-4cfb-95ad-8dfa37077857/content>> Acesso em 23 out. 2023.

MARTINS, S. E., LUIZ, M. E. T., FRANZONI, W. C. C., TAVARES, L. M., MARINHO, A. Um Olhar Feminino sobre a Mestria e a Participação da Mulher na Capoeira da Grande Florianópolis. *LICERE*, 24(1), 2021, 385-407. Disponível em: <<https://doi.org/10.35699/2447-6218.2021.31340>> Acesso em 19 maio. 2025.

PALLAMIN, V. Aspectos da relação entre o estético e o político em Jacques Rancière. *Risco - Revista De Pesquisa Em Arquitetura E Urbanismo (Online)*, 12, 2010, 6-16. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.1984-4506.v0i12p6-16>> Acesso em 07 out. 2023.

PINHEIRO, C. M. G. “Mulher na roda não é pra enfeitar”! A ginga feminista e as mudanças na tradição da Capoeira Angola. *Caminhos Da História*, 24(1), 2019, 82-96. Disponível em: <<https://doi.org/10.38049/issn.2317-0875v24n1p.82-96>> Acesso em 14 maio. 2025.

PINTO, F. M. Movimento/Cultura Popular: a luta continua camara... *Motrivivência*, Ano XI(14), 2000, 115-133, Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/5167>> Acesso em 05 maio. 2025.

PORTELLA, L. O., TORRES, M. P., OLIVA, V. F. Toda quarta-feira tem. *Ensaio de Geografia*. Universidade Federal Fluminense, v. 8(17), 2022 181-184. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ensaios_posgeo/article/view/52277> Acesso em 02 maio. 2025.

RANCIÈRE, J. *Pequena máquina anti-hierárquica*: entrevista sobre o método da cena Jacques Rancière. Org: MARQUES, A., PRADO, M. A. M.. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021.

RANCIÈRE, J. “A política é imaginação”. Entrevista com Jacques Rancière. *IHU-Unisinos*, 27 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/581209-a-politica-e-imaginacao-entrevista-com-jacques-ranciere>> Acesso em: 20 jul. 2025.

RANCIÈRE, J. *El método de la igualdad*. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.

RANCIÈRE, J. *Aisthesis*: Scenes from the Aesthetic Regime of Art. Ed. Verso, 2013.

RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, J. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. In: Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), Reading Ranciere, *Continuum*, Londres y N. York, 2011, 1-17. Disponível em: <https://chtodelat.org/wp-content/uploads/2006/08/ranciere_-_thinking_of_dissensus_2011.pdf> Acesso em 11 nov. 2023.

RANCIÈRE, J.. *O desentendimento*: política e filosofia. Tradução: Ângela Leite Lopes. São Paulo; Editora 34, 2006.

- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, Editora 34, 2005.
- RANCIÈRE, J. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière, by Davide Panagia. *Diacritics*, v. 30(2), 2000, 113-126. Disponível em: <<https://arditiesp.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/ranciere-interview2000.pdf>> Acesso em 13 dez. 2023.
- ROTUNDO, J. C. C. Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad. *Nômadas*. (26), 2007, 128-137. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3997730>> Acesso em 21 maio. 2025.
- SANTOS, L. M. C., SAWAIA, B. B. Um mergulho no “morro do querosene” e o encontro com os artistas do invisível: reflexões sobre arte, comun(idade), afeto e práxis psicossocial. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 50(2), 2016, 315-333. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/2178-4582.2016v50n2p315>> Acesso em 26 maio. 2025.
- SILVA, J.S., MARTA, F. E. F., SOLER, I. P. S. “Viam a gente assim (...), os neguinhos”: Memórias do racismo durante a disseminação da capoeira em Vitória da Conquista-BA (1950-1970). *Revista da ABPN*. v.11(38), 2019, 283-309. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/630>> Acesso em 09 maio. 2025.
- SILVA, M. P., TRINDADE, N. Narrar e descolonizar: Memórias de mestras de capoeira e percurso educacionais formativos. *Rev. FAEEBA - Ed. e Contemp.*, Salvador, v. 32(72), 2023, 170-188. Disponível em: <<https://doi.org/10.21879/faeeba2358-0194.2023.v32.n72.p170-188>> Acesso em 16 maio. 2025.
- SIQUEIRA, A. M., ZANIRATO, S. H. A proteção do patrimônio cultural imaterial e os usos de bens naturais da Mata Atlântica; Uma análise da salvaguarda da roda de capoeira e do fandango caiçara. *Rev. Arqueologia Pública*, Campinas, SP, v. 14(1), 2020, 165-181. Disponível em: <<https://doi.org/10.20396/rap.v14i1.8659073>> Acesso em 28 maio. 2025.
- TAMPLENIZZA, C. A capoeira Angola: corpo, arte e conhecimento. *Extraprensa*, São Paulo, v. 12,(1), 2018, 189-210. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/extraprensa2018.151254>> Acesso em 15 maio. 2025.

Entre um “pensamento objetivado” e uma “racionalidade sem sujeito”: espírito e natureza no estruturalismo levistraussiano

Between an “objectified thought” and a “subjectless rationality”: spirit and nature in Lévi-Straussian structuralism

Resumo

O presente artigo aborda a análise estrutural dos mitos tal qual empreendida por Lévi-Strauss, sua importância para a elaboração da noção levistraussiana de espírito e o modo pelo qual o antropólogo arriscará algumas generalizações conceituais em torno da natureza. Semelhantes intenções implicarão considerar o estruturalismo levistraussiano, segundo justificativa de seu próprio artífice, de um ponto de vista que subsume – sem, contudo, negá-la – a vocação empírica da antropologia a especulações de natureza epistemológica, discerníveis em suas considerações em torno das relações entre a natureza e o espírito bem como acerca do estatuto do sujeito na consolidação do projeto estruturalista de análise comparativa da mitologia ameríndia.

Palavras-chave: Lévi-Strauss; teoria antropológica; mito; sujeito.

* Universidade de São Paulo (USP). rafael.h.teixeira82@gmail.com

** Universidade de São Paulo (USP). bairrao@usp.br

Recebido em: 29/09/2025 Aceito em: 16/03/2026

Abstract

This article examines the structural analysis of myths as undertaken by Claude Lévi-Strauss, its relevance to the formulation of his notion of spirit, and how the anthropologist ventured some conceptual generalizations regarding nature. Such aims entail considering Lévi-Straussian structuralism—according to the justification provided by its own creator—from a perspective that subsumes, without denying it, the empirical vocation of anthropology under epistemological speculations. These speculations are discernible in his reflections on the relations between nature and spirit, as well as on the status of the subject in the consolidation of the structuralist project of comparative analysis of Amerindian mythology.

Keywords: Lévi-Strauss; anthropological theory; myth; subject.

Introdução

Ocupando-se do cenário intelectual francês do pós-guerra e, especificamente, de suas manifestações de finais dos anos 1960, Foucault afirma que, sem retirar o valor das “clivagens” que comumente opunham “marxistas e não marxistas, freudianos e não freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não universitários”, haveria uma “outra linha de partilha” a ser considerada. Esta sim, segundo Foucault, “atravessa todas essas oposições”, pois arregimentaria, de um lado, “uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito” e, de outro lado, “uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”. A primeira remeteria à “filiação que é aquela de Sartre e de Merleau-Ponty”, ao passo que a segunda concerniria “àquela de Cavailles, de Bachelard, de Koyré e de Canguilhem”¹. Ou seja, partilha entre uma tradição vinculada à história dos saberes positivos ou de pretensão positiva e outra, tributária do que poderia ser tomado, muito geralmente, por uma orientação

1. Foucault, M. La Vie: l'expérience et la science. In: Foucault, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1583.

fenomenológica. Cientes dos perigos de diferenciações do gênero, sempre ariscadas em suas pretensões categóricas e sujeitas, portanto, a toda sorte de revisão de suas circunscrições, a oposição que ela desenha nos é, não obstante, útil. Opondo uma filosofia do sujeito e da experiência a uma filosofia do conceito e da racionalidade ela permitiria, sem grandes dificuldades, apontar para o lugar do estruturalismo levistraussiano nesse universo de conceituações².

Afinal, nos quadros do estruturalismo levistraussiano, “os mitos”, assim como “as sociedades e a natureza, têm sua “lógica”. Uma vez essa lógica descrita em suas modalidades parentais, totêmicas ou classificatórios e míticas, “a inteligibilidade ganha terreno, a ciência estende seu reino”, de modo que sua elucidação é acompanhada de um cuidado de “objetivação”³ que conduzirá Lévi-Strauss, notadamente pela análise comparativa dos mitos, a uma colocação entre parênteses muito particular do sujeito, da consciência, da experiência subjetiva nos termos que Foucault identificou a uma das vertentes que animam o pensamento francês. Como Lévi-Strauss empreende e justifica essa colocação entre parênteses, como ele o faz imputando ao inconsciente um papel fundamental para a objetivação do espírito, como essa objetivação assim empreendida permitirá que o espírito seja tomado por coisa entre coisas e como, por fim, esse procedimento é acompanhada de uma espiritualização da própria natureza é o que pretendemos, aqui, abordar brevemente.

Se tudo isso pode soar estranho e paradoxal, à primeira vista, em razão da vocação empírica da antropologia, não se trata de elementos exteriores às intenções que Lévi-Strauss reconheceu ao projeto estruturalista no seio do qual, a bem dizer, a etnologia seria tão somente uma etapa.

2 É fato que Foucault fala em termos de orientações da filosofia, não das ciências humanas do período. O que não desautoriza, porém, nossa mobilização de seus dizeres. Caso fosse preciso tentar estabelecer algum vínculo entre o estruturalismo e a filosofia bastaria, por exemplo, retomar o célebre debate de Lévi-Strauss com Sartre ao final de *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962). Por outro lado, isso não significa que o estruturalismo em antropologia se confunda com uma filosofia em sentido estrito, a despeito de inevitáveis diálogos diretos, ou simplesmente derivados de seus desenvolvimentos, com a tradição filosófica. Lévi-Strauss jamais deixou de diferenciar seus postulados, procedimentos e intenções daquelas do saber filosófico: seja apontando as razões relativamente pessoais que o conduziram, ainda jovem, da filosofia para a etnologia (Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955), seja mobilizando os motivos propriamente epistemológicos e metodológicos que levaram a antropologia estrutural a se afastar da filosofia (Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964; Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971).

3 Thouard, D. Entre Concept et sujet: quelques réflexions sur l'histoire de la philosophie française. In: Cassou-Noguès, P. & Gillot, P. (éd). *Le Concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2009, p. 227 e 228.

[...] acreditamos que o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é corresponder à primeira etapa de um procedimento que comporta outros: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica quer atingir invariantes [...] Contudo, não bastaria ter absorvido as humanidades particulares em uma humanidade geral; essa primeira tarefa insinua outras [...] que incumbem às ciências exatas e naturais: reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas⁴.

Acerca do gesto a ser acrescido à descoberta antropológica dos universais do espírito humano, não se deve pensar que Lévi-Strauss optará por um materialismo trivial que enraizaria, na físico-química da vida, as disposições do espírito: em detrimento de o moral ser epifenômeno do físico, as duas ordens de realidade guardarão, entre si, uma homologia. No mais, não se deve tomar essa naturalização do espírito – correlata de uma espiritualização da natureza – como o reconhecimento do prolongamento, na ordem antropológica da vida, de exigências que uma filosofia da vida, de orientação metafísica ou não, teria encontrado em obra no mundo orgânico. Há uma outra maneira possível de considerar esse gesto levistraussiano em face do homem, do espírito e da natureza. As dissoluções em questão, do particular testemunhado pela realidade etnográfica no universal do funcionamento intelectual do espírito, do homem na natureza e da vida no conjunto de suas condições físico-químicas seriam uma espécie de desdobramento não premeditado de uma exigência durkheimiana colocada, originariamente, no plano das balizas metodológicas de uma sociologia nascente. Referimo-nos ao que Durkheim toma pela “primeira” e “mais fundamental” regra para a observação dos fatos sociais, que é “considerar os fatos sociais como coisas”⁵.

A proposição segundo a qual os fatos sociais devem ser tratados como coisas – proposição que se encontra na base de nosso método – é uma daquelas que mais provocou contradições. Acharam paradoxal e escandaloso que assimilamos a realidades do mundo exterior aquelas do mundo social. Isso seria desconhecer singularmente o sentido e o alcance dessa assimilação, cuja intenção não é reduzir as formas superiores do ser às formas inferiores, mas, ao contrário, reivindicar para as primeiras um grau de realidade

4 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 326-327.

5 Durkheim, É. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 2007, p. 15.

no mínimo igual aquele que todos reconhecem às segundas. Não dizemos, com efeito, que os fatos sociais são coisas materiais, mas que são coisas do mesmo modo que as coisas materiais, ainda que de outra maneira. O que é uma coisa? A coisa se opõe à ideia da mesma maneira que aquilo que conhecemos do exterior se opõe ao que conhecemos do interior. É coisa [...] tudo o que o espírito apenas pode compreender com a condição de sair de si mesmo pela via das observações e experimentações, passando progressivamente dos aspectos os mais exteriores e os mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos. Tratar, portanto, os fatos de certa ordem como coisas, não é classificá-los em tal ou qual categoria do real; é tomar diante deles certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando por princípio que ignoramos absolutamente o que eles são, e que suas propriedades características, como as causas desconhecidas das quais dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta⁶.

Os fatos sociais durkheimianos, realidade espiritual pois representacional, não são a mesma coisa, decerto, que o espírito de que se ocupa Lévi-Strauss, tributário de leis universais cujas operações, tomadas por lógicas pelo etnólogo, no sentido de oposições entre termos associadas aos pares (tal como os fonemas de uma língua ou as unidades discretas de um sistema significante qualquer), se encontram na origem de cada um dos sistemas simbólicos de que pode se ocupar a antropologia. Feitas essas observações preventivas, o que nos interessa aqui é tão somente reter esse intento de coisificação da realidade sociológica que Durkheim afirmara, sua recusa ao subjetivismo da introspecção e a defesa de uma saída de si mesmo, sinônimo de objetivação do observável, para apreensão progressiva do que é menos imediatamente acessível aos olhos do sujeito cognoscente. E isso por uma razão particular: pois, para Lévi-Strauss, não menos que o social durkheimiano, “o espírito é também uma coisa”, coisa cujo “funcionamento”, para além do que pretendeu Durkheim, “nos instrui sobre a natureza das coisas”⁷.

A dissolução, portanto, do homem, fim último das ciências humanas, disse o etnólogo, parece tributária dessa coisificação da realidade espiritual, realidade cara à filosofia francesa, em sua substancialidade suposta irredutível, ao menos desde o dualismo cartesiano. Pela recusa do subjetivismo que compartilha com Durkheim e, para além do que pretendeu o sociólogo, pela

6 Ibidem, p. X-XI.

7 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 328.

substituição da subjetividade da introspecção filosófica por uma subjetividade projetiva que tem no inconsciente do sujeito cognoscente – e não dos sujeitos que se trataria de conhecer, estes colocados em suspenso – sua condição de exercício, Lévi-Strauss poderá objetivar o sistema das diferenças concretas de que se ocupa a antropologia de uma maneira tal que as leis invariantes de seu funcionamento se tornem apreensíveis, justamente, como coisa entre coisas. Que essa realidade do espírito tenha sido objeto da análise levistraussiana desde seus estudos sobre o parentesco⁸ e sobre o totemismo⁹, isso é fato inegável. Porém, é ocupando-se dos relatos míticos, de suas relações de transformação, que o espírito poderá ser tomado pelo etnólogo por uma coisa entre as coisas, e uma coisa capaz de informar sobre o funcionamento das próprias coisas.

Nas célebres asserções de Foucault em *As palavras e as coisas* acerca da morte do homem, duplo empírico-transcendental correlato de uma contingente configuração do saber, um lugar de destaque é conferido à psicanálise, à etnologia e à linguística. Pois, afirma o filósofo, “não somente elas podem prescindir do conceito de homem como elas não podem passar por ele, pois se endereçam sempre ao que constitui os seus limites exteriores”. Delas, conclui Foucault, pode ser dito “o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: que elas dissolvem o homem”¹⁰. Sem retomar questões da arqueologia das ciências foucaultianas e tão somente a título de circunscrição de nossas intenções, nos ocuparemos, na sequência, de conceituações levistraussianas que, a bem dizer, constituem a vertente etnológica dessa dissolução, especificamente do que, nela, é um desdobramento da análise estrutural dos mitos e de algumas considerações levistraussianas acerca da natureza.

A análise estrutural dos mitos e os testemunhos de um “pensamento objetivado”

Com a análise da mitologia lidamos, talvez, com o campo de investigações da antropologia estrutural que mais é tributário da aplicação do método estrutural. Pois ao seu termo o mito, definido tal como objetivado no pensamento mítico ameríndio segundo Lévi-Strauss, pode ser tomado como uma

8 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

9 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd’hui*. Paris: PUF, 1969.

10 Foucault, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 390-391.

verdadeira obra ou criação do método: é da colocação em relação entre os relatos, obra do antropólogo, que tudo surgirá, uma definição do mito e uma arquitetônica do espírito e das leis do simbolismo depurada de toda exterioridade. Vejamos brevemente o que é o mito para Lévi-Strauss e, em seguida, ocupemo-nos dos expedientes conceituais da análise estrutural dos mitos que, com efeito, subentenderam semelhante definição.

Que uma correlação existe entre “a cultura de uma sociedade e seus mitos”, isso é certo. Porém, disso não se segue que, “a cada vez que um mito mencione”, por exemplo, “uma forma de vida social”, que “esta deva corresponder a alguma realidade objetiva”. De fato, “uma correspondência deve existir [...] entre a mensagem inconsciente de um mito – o problema que ele busca resolver – e o conteúdo consciente, ou seja, a intriga que ele elabora para chegar a esse resultado”. Essa correspondência, porém, “não necessariamente é da natureza de uma reprodução literal”, possuindo o aspecto de uma “transformação lógica”¹¹. O que o pensamento mítico busca “pela manipulação de inúmeros seres naturais”, por exemplo, não é “lhes dar um sentido”, mas sim “significar-se por meio deles”¹². Os fenômenos naturais que o mito mobiliza, uma ordem botânica ou zoológica, aspectos geográficos, objetos e fatos astronômicos etc. “não são *o que* os mitos buscam explicar”, eles são, “na verdade, *aquilo por meio do que* os mitos buscam explicar realidades que não são elas próprias de ordem natural, mas sim de ordem lógica”¹³. O mesmo é

11 Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale* deux. Paris: Plon, 1996, p. 241.

12 Ibidem, p. 261.

13 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 126. “Dos relatos míticos”, afirma Lévi-Strauss, “podemos dizer a mesma coisa que das regras de parentesco”, ambos “não se limitam a existir; eles servem para alguma coisa, que consiste em resolver problemas sociológicos, num caso, socio-lógicos, no outro” (Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 187). Ser de razão desobrigado de ter de se haver com uma exterioridade natural do tipo daquela de que se ocupa o parentesco, “o pensamento mítico procede da tomada de consciência de algumas oposições e tende à sua mediação progressiva” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 258). Desenvolvendo-se “em espiral até que a impulsão intelectual que lhe deu nascimento seja esgotada”, o objetivo do mito “é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real)” (Ibidem, p. 264), o que ele apenas pode fazer pelo recurso a distintos códigos e oposições entre unidades significantes: no caso dos mitos, mitemas. O que faz um relato mítico é articular “diferentes modos de oposição” que, relativos a “categorias diferentes”, guardam um “aspecto concreto no seio de códigos que servem para formular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos”, os quais podem, “por seu turno, transpor em seu sistema próprio mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes”. Esses códigos são “heterogêneos: espacial, temporal, cosmológico, sexual, econômico, retórico, etc.” (Lévi-Strauss, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991, p. 249). Um dos aspectos distintivos do pensamento mítico é, portanto, “operar por meio de muitos códigos”, cada um deles extraindo “de

válido para os gêneros de vida, as regras de parentesco, as relações técnicas com a natureza que o mito mobiliza como matéria de seus relatos.

Precavido contra as ilusões de um “misticismo larvar [...] alimentado da vã esperança de que um sentido dissimulado por detrás do sentido se revele”, Lévi-Strauss afirma que “os mitos não dizem nada que nos instrua sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou sua destinação”. Em contrapartida, eles permitiriam “discernir certos modos de operação do espírito humano tão constantes ao longo dos séculos e tão disseminados em imensos espaços que”, prossegue o etnólogo, “podemos tomá-los por fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros domínios da vida mental onde não suspeitaríamos que eles intervenham e cuja natureza, em contrapartida, será assim esclarecida”¹⁴. Caso se pretenda falar, ainda, em termos do “sentido dos mitos” ou, então, retornar às suas “verdades primeiras”, isso apenas pode ser admitido ao preço de uma radical mudança de perspectiva e, notadamente, da admissão do fato de que “as análises formais são indispensáveis, pois somente elas permitem expor” – o que se supõe, com efeito, ser essas verdades primeiras – “a armadura lógica dissimulada por sob relatos de aparência bizarra e incompreensível”¹⁵.

“A verdade do mito não é um conteúdo privilegiado. Ela consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo, ou”, precisa Lévi-Strauss, “mais exatamente, cujas propriedades invariantes esgotam seu valor operatório, dado que relações diferentes podem ser estabelecidas entre os elementos de um grande número de conteúdos diferentes”¹⁶. Donde o erro dos mitólogos que tomavam o mito por explicações dos fenômenos naturais ou então por “glosa moralizante da condição humana: explicação do amor e da morte, do prazer e do sofrimento, em detrimento das fases das luas e das estações”. Em um caso como no outro o que se perde de vista é “o aspecto distintivo dos mitos”, a saber, “a ênfase, que resulta da multiplicação de um nível por um ou muitos outros e que, como na língua, tem por função significar a significação”. O mito se permite observar, quando elencado nas séries e eixos em torno dos quais a análise estrutural distribui suas versões, como uma “matriz de

um domínio da experiência propriedades latentes que permitem comparar com outros domínios, ou seja, *traduzi-los uns nos outros*” (Lévi-Strauss, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985, p. 228).

14 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 571-572.

15 Lévi-Strauss, C. *Du Miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966, p. 133.

16 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 247.

significações que se significam mutuamente”. E caso se pretenda, ainda, que esse conjunto remeta “a alguma coisa”, eis a única resposta possível: “os mitos significam o espírito, que os elabora por meio do mundo do qual ele mesmo faz parte”¹⁷. Mitos “aparentemente muito diferentes resultam de um processo de transformação que obedece a algumas regras de simetria e inversão”. E, prossegue Lévi-Strauss, “para dar conta desse fenômeno, somos obrigados a postular que as operações mentais obedecem a leis, no sentido em que se fala de leis do mundo físico”. Essas leis, “nós não as inventamos ao longo de nossas análises [...], elas emergem dos mitos”; emergem, a partir deles, “à superfície, como manifestações visíveis das leis que governam o espírito”¹⁸. No fundo, portanto, do heteróclito e do que remeteria, para o leigo, ao artifício do irreal, do ilógico e do absurdo, o que Lévi-Strauss encontrará no exame do pensamento mítico será a jurisdição categórica do espírito.

A questão se torna então observar como, através dos mitos, é possível aceder aos mecanismos dessa jurisdição. Ordenando “todas as variantes conhecidas de um mito em uma série”, formando, delas, “uma espécie de grupo de permutações” no interior do qual “as variantes colocadas nas duas extremidades” irão apresentar, “uma com relação à outra, uma estrutura simétrica e inversa”, e multiplicando esse procedimento de modo a integrar mais e mais mitos e séries de mitos, é possível discernir “algumas operações lógicas que se encontram na base do pensamento mítico”. O mito deve ser tomado, dirá Lévi-Strauss, por um “objeto absoluto”¹⁹. Em primeiro lugar, na medida em que é fato linguístico à sua maneira, irredutível às realidades linguísticas inferiores por ele subentendidas²⁰. Porém, ele é um objeto absoluto também em

17 Ibidem, p. 346.

18 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 151 e 152.

19 Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 241 e 257.

20 O mito é “parte integrante da linguagem”, contudo, “tal qual utilizada nos mitos”, a linguagem “manifesta propriedades específicas” (Ibidem, p. 240). Como a linguagem, ou seja, “como todo ser linguístico, o mito é formado de unidades constitutivas”. Se estas, no mito, implicam as unidades constitutivas que são aquelas da linguagem habitual, fonemas, morfemas e semantemas, cada uma dessas formas diferindo da precedente por uma maior complexidade combinatória, os elementos do mito guardam para com essas unidades essa mesma relação de complexificação, dependência e autonomia progressivas: trata-se dos mitemas, “as grandes unidades constitutivas dos mitos” (Ibidem, p. 241). Um mitema deve ser “buscado ao nível da frase”, da designação de um predicado a um sujeito: uma relação, portanto, que deve ser colocada em relação com outras relações de mesmo tipo, do mesmo modo que fonemas são associados para a elaboração do sentido no plano linguístico. Logo, concluirá Lévi-Strauss em torno dos mitemas, “as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são relações isoladas, mas feixes de relações e é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante” (Ibidem, p. 241 e 242).

outro sentido, capaz de reconhecer a especificidade do fato mítico para além da estruturação do próprio relato em sua relação com os fatos linguísticos por ele subentendidos: sua unidade e estrutura serão tributárias da colocação em relação entre muitos relatos aparentemente heteróclitos. Nenhum mito, tomado em si mesmo, “é absolutamente explícito” acerca de sua mensagem, como se cada um dos relatos constituísse “mensagens disjuntas” que apenas se “consolidam entre si”²¹. Essa consolidação segundo aproximações sucessivas é fruto do artifício do método, os mitos sendo aproximados segundo suas “afinidades lógicas”²² e sem vinculação ao que uma crítica histórica ou etnográfica tomaria por empréstimos concretos ocorridos entre populações. O que caracteriza os mitos que são aproximados pela análise estrutural, relatos por vezes separados pela distância que separa geográfica e culturalmente os dois hemisférios do Novo Mundo, não é aquilo em que “se assemelham” propriamente. Trata-se de encontrar “suas propriedades comuns, a despeito de diferenças por vezes tão grandes que é possível que se considere mitos que arranjamos em um mesmo grupo como seres totalmente distintos”²³.

Isso implica que, em sua unidade relativa, o mito não é um objeto definível a partir da empiricidade do que é dito no discurso. Em vez de apreender os mitos como “dados da experiência, compreendemo-los como seres de razão”. Por diversas que possam ser suas “aparências”, estas recobrem esquemas, “estruturas que, sem dúvida, são menos numerosas que os relatos, mas, de todo modo, mais reais”, e que “oferecem o aspecto de objetos absolutos: matrizes de engendramento por deformações sucessivas de tipos que é possível ordenar em séries, as quais devem permitir encontrar, até seus menores detalhes, nuances de cada mito concreto tomado em sua individualidade”²⁴. Logo, “cada mito tomado isoladamente existe como aplicação restrita de um esquema que as relações de inteligibilidade recíproca, percebidas entre muitos mitos, ajudam progressivamente a discernir”²⁵. Seres de razão ou objetos absolutos, os mitos o são na medida em que revelam uma estrutura que, animando cada relato segundo a lógica inconsciente da “máquina combinatória

21 Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 148.

22 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 17.

23 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 32.

24 Ibidem, p. 33.

25 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 34.

que é todo sistema mítico”²⁶, não pode ser revelada pela análise fora de uma articulação entre muitos relatos. Enquanto objeto, sua colocação é posterior ao exercício da análise, algo da ordem de uma unidade e objetividade tributárias de um desvelamento progressivo.

*A partir de um mito escolhido [...] constituímos para cada sequência o grupo de suas transformações, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre sequências extraídas de muitos mitos provenientes da mesma população. Assim, já nos elevamos da consideração de mitos particulares àquela de alguns esquemas condutores que se ordenam sobre um mesmo eixo. Em cada ponto desse eixo assinalado por um esquema traçamos, então, na vertical, outros eixos que resultam da mesma operação, mas efetuada não mais com a ajuda de mitos de uma mesma população, aparentemente todos diferentes, mas mitos que, ainda que provenientes de populações vizinhas, oferecem analogias com os primeiros. Assim, os esquemas condutores simplificam-se, enriquecem-se e transformam-se. Cada um deles se torna uma origem para novos eixos, perpendiculares aos precedentes sobre outros planos, onde se enxertarão rapidamente, por um duplo movimento prospectivo e retrospectivo, sequências extraídas seja de mitos provenientes de populações mais distantes, seja de mitos anteriormente negligenciados, pois pareciam inúteis ou de impossível interpretação, ainda que pertencentes a povos já examinados. À medida, pois, que a nebulosa se estende, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, alguma coisa que se assemelha a uma ordem transparece por detrás do caos. Como ao redor de uma molécula germinal, sequências arranjadas em grupos de transformações vêm se agregar ao grupo inicial, reproduzindo sua estrutura e suas determinações*²⁷.

Em semelhantes operações, a individualidade de um relato se define por “um itinerário que ele escolhe percorrer através dos registros de um campo semântico global”²⁸, constituído de muitos níveis ou códigos diversamente articulados: astronômico, sociológico, natural, anatômico, geográfico, tecnoeconômico, sensorial etc. Obtido ao termo da análise, a circunscrição desse campo

26 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 501.

27 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 10-11.

28 Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 137.

semântico é coextensiva a um gênero de unidade interior ao *corpus* mítico que é definida em termos de um conjunto paradigmático. A um conjunto paradigmático são vinculados, via relações recíprocas de transformação, relatos ou fragmentos de relatos na qualidade de sequências sintagmáticas, de cujas relações mútuas de transformação, na verdade, é tributária a construção da unidade do conjunto do qual recebem sua significação. “Um recorte em sequências que a intriga nem sempre separava com precisão” e “o reportar de cada uma dessas sequências aos conjuntos paradigmáticos onde elas encontram seu sentido” permitem “discernir os aspectos fundamentais de um mito que se torna, então, representativo de muitos outros”²⁹. As noções de cadeia sintagmática e conjunto paradigmático são importantes para ilustrar o que se encontra em questão, no método estrutural, para a elaboração progressiva de um “hiper-espço”³⁰ em que figuram os mitos americanos analisados por Lévi-Strauss ao longo dos quatro volumes das *Mitológicas* e em escritos paralelos, que orbitam ao seu redor.

“Tomada em estado bruto, toda cadeia sintagmática”, ou seja, todo relato mítico tomado individualmente, “deve ser tomado como privado de sentido [...], incoerente e construído do modo o mais arbitrário”. Diante disso, “ou se recorta a cadeia sintagmática em segmentos superponíveis” que, provavelmente, “demonstrarão ser todos eles variações sobre um mesmo tema” ou, então, e é esse o gesto essencial do método, uma cadeia sintagmática “tomada em sua totalidade, ou seja, um mito inteiro”, é superposto “a outros mitos ou segmentos de mitos”. Nos dois casos o mesmo princípio se encontra em questão: “substituir uma cadeia sintagmática por um conjunto paradigmático, a diferença sendo que, no primeiro caso, o conjunto é extraído da cadeia e, no outro, é a cadeia que é nele incorporada”. Identidade, igualmente, no resultado obtido pelos dois procedimentos: “duas cadeias sintagmáticas ou fragmentos de uma mesma cadeia que, tomados à parte, não oferecem nenhum sentido adquirem sentido do simples fato que elas se opõem”. A significação do mito, portanto, não se separa dos princípios do método e do aspecto progressivo da análise dos relatos que ela reúne. “A significação encontra-se inteiramente na relação dinâmica que funda simultaneamente muitos mitos ou partes de um mesmo mito”, relação “sob o efeito da qual” essas unidades “são promovidas à existência racional realizando-se conjuntamente como os pares oponíveis de um mesmo grupo de transformação”³¹.

29 Ibidem, p. 163.

30 Ibidem, p. 84.

31 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 312 e 313.

Que a significação é de posição, a linguística e a fonologia estrutural, caras a Lévi-Strauss, já tinham se imbuído de estabelecer. Passando da análise dos fonemas de uma língua para aquela das pessoas subsumidas aos sistemas de denominação e de atitudes do parentesco³², e destas para as espécies naturais erigidas em código de uma classificação ao mesmo tempo natural e social tal qual presente na síntese significante totêmica³³, esse princípio permaneceu intacto em seu valor na obra levistraussiana. O que acabamos de observar é que ele é aplicável ao conjunto da mitologia, cada relato e fragmento de relato tomado como elemento significante de uma totalidade que, nos termos das *Mitológicas*, será o traço de união das distintas produções míticas dos povos da América. “Cada versão” é definida por “sua *posição* relativa em um sistema de *transformações*, ou seja, pelos termos pelos quais ela pode ser substituída”. No mais, “um sistema de transformação ele próprio apenas pode ser definido em um sistema de sistemas de transformações”, de maneira que a análise estrutural dos mitos é levada a “estender-se e desenvolver-se progressivamente, abarcando sempre mais mitos dos continentes americanos”³⁴. É nesse sentido, aquele de uma unidade projetiva da mitologia americana, unidade compósita e, ao mesmo tempo, tributária de uma composição progressiva que é, ao mesmo tempo, dispositivo de observação da significação de cada relato tomado isoladamente, que deve ser entendida a afirmação levistraussiana segundo a qual as *Mitológicas*, em seu conjunto, dizem respeito a um código de terceira ordem.

[...] como sugerimos, conviria ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de certo modo, os mitos se pensam entre si. Pois trata-se, aqui, menos de extrair o que existe nos mitos (sem estar, aliás, na consciência dos homens), do que o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de oferecer uma significação comum a elaborações inconscientes próprias de espíritos, sociedades e culturas escolhidas entre aquelas que oferecem, umas com relação às outras, o maior distanciamento. Como os próprios mitos repousam sobre códigos de segunda ordem (os códigos de primeira ordem sendo aqueles em que consiste a linguagem), esse livro ofereceria então o esboço de um código de

32 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

33 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.

34 Maniglier, P. Des Us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique. *Revue de métaphysique et de morale*, 45(01), 2005, p. 101.

*terceira ordem, destinado a oferecer a tradutibilidade recíproca de muitos mitos. Razão pela qual não erraríamos em tomá-lo por um mito: de certo modo, o mito da mitologia. Mas, assim como os outros códigos, este não é inventado ou recebido de fora. Ele é imanente à própria mitologia, onde apenas o descobrimos*³⁵.

Passagem importante, ela permite observar o duplo estatuto conferido ao sujeito na análise estrutural do mito. De um lado, ao que retornaremos, um sujeito do qual cumpre abstrair para considerar como os mitos se pensam entre si. De outro lado, e justamente para a observação dessa espécie de autômato intelectual identificado ao pensamento mítico, um sujeito cognoscente que percorre as relações de transformação entre relatos míticos distintos e que se coloca, assim, como ocasião de uma objetivação possível do espírito mediada pelo exame dos mitos. Logo, se o ponto de vista sobre o mito é, na antropologia levistraussiana, tributário das disposições do método estrutural, ele é igualmente acompanhado do reconhecimento, por parte de seu artífice, de um estatuto particular do sujeito cognoscente: “lugar insubstancial oferecido para um pensamento anônimo para que ele se desenvolva, tome suas distâncias em face de si mesmo, encontre e realize suas disposições verdadeiras” e, por fim, “se organize em face das coerções que apenas dizem respeito à sua natureza”³⁶. A partir dessa ocasião subjetiva³⁷ para a objetivação dos mecanismos de suas produções, o pensamento mítico ganha, nessa instrumentalização tal qual configurada ao longo das *Mitológicas*, sua codificação antropológica ou levistraussiana: *mito da mitologia*, disse Lévi-Strauss. Que um gênero de comunicação ou tradução desse tipo seja possível, Lévi-Strauss encontrou sua justificativa mediante papel reconhecido ao inconsciente na qualidade de sede dos “fenômenos fundamentais da vida do espírito”. É o “inconsciente” que “seria o termo mediador entre eu e outrem”. É ele que nos coloca “em coincidência com outras formas de atividade que são, ao mesmo tempo, nossas e outras, condições de todas as vidas mentais de todos os

35 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 20.

36 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 559.

37 “De todas as ciências”, defende Lévi-Strauss, a antropologia “é a única, sem dúvida, a fazer da subjetividade a mais íntima um meio de demonstração objetiva. Pois é realmente um fato objetivo que o mesmo espírito, que se abandonou à experiência e se deixou modelar por ela, se torne o teatro das operações mentais que não abolem as precedentes e transformam, contudo, a experiência em modelo, tornando possível outras operações mentais” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1996, p. 25).

homens”. Espécie de espaço ideal de objetivação de alteridades, ele autoriza, para o etnólogo, algo que não é distante do que condiciona as operações da psicanálise, vetorizadas, apenas, em sentido outro. “A apreensão (que apenas pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz, igualmente, à subjetivação”. É “uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, permite que reconquistemos nosso eu o mais estranho e que, na investigação etnológica, nos faz aceder ao mais estranho dos outros como um outro nós”. Nos dois casos, “a investigação a mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano³⁸ e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso”³⁹.

O mito se permite observar, pelo analista munido das precauções metodológicas do estruturalismo, de uma maneira que é igualmente emancipada para com as determinações de um sujeito – notadamente de um sujeito transcendental nos termos da filosofia kantiana. Aqui tocamos as célebres passagens em que Lévi-Strauss, na “Abertura” das *Mitológicas*, remete ao kantismo sem sujeito que lhe é designado por Ricoeur. Precavendo-se contra possíveis críticas advindas da filosofia, Lévi-Strauss afirma que essa ausência “não assinala uma lacuna”, mas, antes, “a consequência inevitável, sobre o plano filosófico, da escolha que fizemos de uma perspectiva etnográfica”. Ao passo que Kant e um kantismo de obediência estrita tomam “por princípio de reflexão as condições de exercício de seu próprio pensamento”, ou então “de uma ciência que é aquela de sua própria sociedade e de seu tempo para estender suas constatações locais a um entendimento cuja universalidade apenas poderá ser hipotética e virtual”, a opção do etnólogo é outra: “colocando-nos em busca das condições nas quais sistemas de verdade se tornam mutuamente convertíveis podendo, portanto, ser recebidos por múltiplos sujeitos”, é “o conjunto dessas condições” que “adquire o aspecto de objeto dotado

38 O inconsciente em questão, sede da função simbólica e elevado, aqui, a estatuto de condição de uma objetivação possível do pensamento, não se deixa reduzir completamente ao inconsciente que a psicanálise, freudiana ou pós-freudiana, tomará como seu campo de investigação e intervenção. Trata-se de um inconsciente que “deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós uma ser insubstituível”, para se reduzir “a um termo pelo qual designamos uma função”, a saber, “a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto dessas leis” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 232).

39 Lévi-Strauss, C. Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss. In: Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2010, p. XXXI.

de realidade própria e independente de todo sujeito”⁴⁰. Ora, para uma antropologia cujo fim último é “contribuir ao conhecimento do pensamento objetivado e de seus mecanismos”, o “espírito humano é indiferente aos seus mensageiros ocasionais”. Ou seja, a análise do mito “não tem e não pode ter por objeto”, insiste Lévi-Strauss, “mostrar como os homens pensam nos mitos”. Seu horizonte deve ser mostrar, na verdade, “como os mitos se pensam nos homens z sua revelia”⁴¹. Essa alternativa, que implica um “apagamento do sujeito”, repousa sobre uma “necessidade metodológica”, afirma Lévi-Strauss. Esta “obedece ao escrúpulo de nada explicar do mito a não ser pelo mito e de excluir, conseqüentemente, o ponto de vista do arbítrio que inspeciona o mito do exterior” e que, em razão disso, pode levar a reconhecer, nele, erroneamente, “causas extrínsecas”. Ela obedece, portanto, à necessidade de se observar, “por detrás de todo sistema mítico”, na qualidade dos “fatores preponderantes que o determinam”, tão somente “outros sistemas míticos”⁴².

Essa reticência levistraussiana para com o sujeito na análise dos mitos convida a algumas observações. O antropólogo com isso descarta a subjetividade arbitrária que examina o mito por fora. Estes sujeitos particulares, ainda que mensageiros eventuais, estão fora da equação. Ainda assim, rarefeito, impõe-se a algum observador uma necessidade, por assim dizer contemplativa, de

40 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 19. Se, com efeito, na análise dos mitos, um duplo apagamento do sujeito se desenha, do sujeito cognoscente, tornado ocasião e teatro de uma objetivação possível, e de um sujeito transcendental kantiano erigido em virtual sujeito de enunciação, tornado mensageiro ocasional de um discurso anônimo e impessoal capaz, este sim, de oferecer o testemunho das categorias do pensamento, algumas observações se impõem. Nos quadros da dissolução do homem visada pelo estruturalismo, esse gesto de colocação entre parênteses de certa subjetividade não significa sua supressão ou reconhecimento de que o sujeito é uma ilusão, tampouco ele se resume a uma admissão do primado do social sobre o indivíduo. O que se opõe, o que transcende a subjetividade em questão – determinando-a, porque não – não é a sociedade, mas o *simbólico*, estrutura anterior ao social que ele funda e, por certo, aos sujeitos que ele anima em suas produções significantes. Fosse, aliás, o simbólico alcançado pela análise estrutural estranho ao sujeito, seria incompreensível, por exemplo, a consideração dos efeitos inconscientes de sua incidência tal qual presente na psicanálise lacaniana, tributária, em muitos de seus aspectos, dos desenvolvimentos da antropologia estrutural. O que se encontraria em questão, portanto, em se tratando do estatuto do sujeito com o qual acabamos por nos deparar em nossas considerações acerca de determinados aspectos da obra de Lévi-Strauss, não é algo distante do que Balibar reconhece ao estruturalismo. Este teria “oferecido uma nova significação ao termo *crítica*”, tal qual tornado célebre pelas filosofias de orientação kantiana, mediante “uma operação simultânea de *desconstrução e de reconstrução do sujeito*, ou de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e de reconstrução da subjetividade como *efeito*, ou seja, passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída” (Balibar, É. *Le Structuralisme: une destitution du sujet? Revue de métaphysique et de morale*, 45(01), 2005, p. 15).

41 Lévi-Strauss, C. op. cit., p. 20 e 21.

42 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 562.

anuência. Em termos lacanianos, para quem “o sujeito psicanalítico não é uma entidade psicológica”, mas sim “sujeito (cindido) do inconsciente”, uma “pura atividade significante, sem especificação substantiva ou objetivante”⁴³, quase se poderia dizer que se confunde o sujeito, mencionado por Lévi-Strauss para ser imediatamente relativizado em suas determinações, com uma entidade psicológica, um eu imaginário, desconsiderando o seu estatuto lógico – este remetido pelo antropólogo a um *logos* objetivado pelo artil do observador. Claro que a questão não é como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam a si mesmos nos homens – o que, curiosamente, pode muito bem ter fortalecido o argumento lacaniano relativo a um sujeito não psicológico. Sem pretender restituir uma subjetividade onde Lévi-Strauss se mostrou reticente acerca de suas determinações, talvez uma outra concepção de sujeito, se considerada, poderia ser menos estranha ao universo do mito. De um ponto de vista psicanalítico, seria possível pensar que “mesmo o observado” – um relato mítico ou fragmento de relato, por exemplo – “carrega uma implícita enunciação da sua instituição, que requer que seja reconhecido como dito e, portanto, escutado”. Enunciação primordial que, “de um ponto de vista sincrônico [...], o mais das vezes se reitera implicitamente e está oculta ao horizonte realístico de que é determinante e que informaria impensadamente”. Enquanto tal, “ela se espraia pelo espaço (escópico) e se corporifica nas diversas classes de sujeito e de ordenamento de cosmos culturalmente admissíveis em cada contexto e que se depuram do conjunto enunciativo”⁴⁴.

Seja como for, essa não foi a opção de Lévi-Strauss. Na reticência levi-straussiana para com o sujeito no dispositivo de objetivação do pensamento mítico, parece ter predominado o preconceito de que a haver sujeito, deverá ser humano, contra o próprio argumento do autor acerca de um simbolismo de direito independente do sujeito ou, então, como veremos na sequência, concernente a uma racionalidade sem sujeito imanente à natureza. O curioso é que o próprio argumento kantiano poderia ter subsidiado um entendimento puramente transcendental de sujeito desvinculado da empiria histórica e já agora psicológica. Na realidade, em tese o argumento do antropólogo deve mais a Kant do que julga admitir, na medida em que está em pauta uma espécie de autonomia da razão, um sujeito racional que pensa à revelia da sua subjetividade. Uma diferença é que o antropólogo coletou mitos à sua

43 Bairrão, J. F. M. H. & Affonso, P. H. D. The border of the other: study on an expanded conception of corporeity in psychoanalysis. *Critical hermeneutics*, 8(2), 2024, p. 451.

44 Ibidem, p. 454.

disposição, e o filósofo o estado da arte de disciplinas científicas da sua época, ou seja, a ele acessíveis. Mas ambos são coletores e encontram aparatos racionais operantes à revelia da intencionalidade e arbitrariedade subjetivas.

Nisso encontra seu fundamento o direcionamento da análise levistraussiana uma vez colocado o mito de referência bororo que abre as *Mitológicas* e cuja significação é progressivamente esclarecida: em detrimento de buscá-la em alguma idiosincrasia local, da ordem do contexto, ou então na consciência reflexiva dos sujeitos da enunciação, ela será buscada em outros mitos. “No caso particular de que nos ocupamos”, afirma Lévi-Strauss, “é ao menos duvidoso que os indígenas do Brasil central concebam realmente, para além dos relatos míticos que os fascinam, os sistemas de relações aos quais nós os reduzimos”⁴⁵. Nova maneira de dizer o que enfatizávamos acima: não há pensamento objetivado na mitologia fora da instrumentalização e progressiva formalização dos relatos empreendida por Lévi-Strauss. Disposições metodológicas destinadas a “deixar o campo livre a esse discurso anônimo” representado pelo mito, não se trata, com isso, nessa instrumentalização dos relatos por parte de um observador, de renunciar a “tomar consciência” dele. “Nunca fizemos outra coisa”, afirma Lévi-Strauss, a não ser “obra de conhecimento, ou seja, *tomar consciência*”⁴⁶. Não se trata, portanto, ao renunciar ao primado da consciência subjetiva na explicitação do sentido dos mitos, de cair em uma espécie de misticismo difuso da ordem de um contato não mediado pelo conhecimento com a *coisa mítica*. O que o estruturalismo buscava realizar não é distinto, segundo Lévi-Strauss, do que fizeram muitos predecessores: “Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud”, que teriam buscado “revelar à consciência um *objeto outro*”. Porém, eis o ponto fundamental em se tratando da contribuição levistraussiana a esse desvelamento, contribuição indissociável da análise dos mitos e que, de certa maneira, em razão da prova de realidade oferecida por um pensamento que se deixa objetivar no mito, reafirma o que se encontrava em questão desde as investigações levistraussianas sobre o parentesco: “essa tomada de consciência permanece de ordem intelectual, ou seja, não difere substancialmente das realidades às quais ela se aplica”. Mais fundamentalmente, ela “é essas próprias realidades acedendo à sua própria verdade”⁴⁷.

45 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, p. 20.

46 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 562.

47 Ibidem, p. 563.

Ao termo dessa discussão em torno do estatuto do mito na análise estrutural, o mito pode ser tomado por um “jogo de traduções sem texto original”, oriundo de uma “grande voz anônima que profere um discurso vindo do fundo das eras e saído das profundezas do espírito”⁴⁸. Esse mesmo espírito, habitado das mesmas exigências e operacionalidade, se encontrava na base e fundamento das relações de parentesco e do totemismo, objeto de análise prévia de Lévi-Strauss. Porém, no mito, suas operações geradoras de significação são exercidas em um regime de indeterminação muito particular. Não porque desabitadas das coerções e imperativos do pensamento, mas porque respondem às suas exigências sem ter de estabelecer nenhum tipo de compromisso com realidades que lhes sejam exteriores: salvo aquelas que se encontrarão em sua origem, antinomias apreendidas enquanto tal pelo intelecto. Tratar-se-á, digamos, de admitir uma dupla imaterialidade do pensamento mítico: independente de uma matéria estranha a ser organizada (parentesco) ou pensada (totemismo) e de uma subjetividade constituinte. Acerca de um exercício purificado de toda matéria uma diferenciação capital para com o que se passa no campo do parentesco se desenha. Comentando acerca da “continuidade do programa” que, “metodicamente seguido”⁴⁹, animou suas investigações desde as *Estruturas elementares do parentesco*, eis o que afirma Lévi-Strauss:

Sobretudo a destinação permanece sem modificação. A partir da experiência etnográfica trata-se ainda de tecer um inventário das coerções mentais, de reduzir dados aparentemente arbitrários a uma ordem, de alcançar um nível onde uma necessidade se revela, imanente às ilusões da liberdade. Por detrás da contingência superficial e da diversidade incoerente das regras do casamento discernimos... um pequeno número de princípios simples, através dos quais um conjunto muito complexo de usos e de costumes, aparentemente absurdos à primeira vista [...], foram conduzidos a um sistema signifiante. Contudo, nada garantia que essas coerções eram de origem interna. Seria possível que elas apenas repercutissem, no espírito dos homens, algumas exigências da vida social objetivadas nas instituições... Mais decisiva seria, em contrapartida, a experiência que agora realizamos com a mitologia. Essa não possui função prática evidente; inversamente dos fenômenos precedentemente examinados, ela não se encontra diretamente vinculada a uma realidade diferente, dotada de uma objetividade mais

48 Ibidem, p. 571 e 572.

49 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 17.

*elevada que a sua, cujas ordens ela transmitiria a um espírito que parece perfeitamente livre para abandonar-se à sua espontaneidade criadora. Consequentemente, caso fosse possível demonstrar que, nesse caso também, a aparência arbitrária, o brotamento pretensamente livre, a invenção que poderíamos crer não possuir limites supõem leis que operam em um nível mais profundo, seria inelutável concluir que o espírito, deixado a sós consigo mesmo e escapando da obrigação de compor-se com os objetos, encontra-se, de certa maneira, reduzido a imitar-se a si mesmo como objeto; e que as leis de suas operações, não sendo então fundamentalmente diferentes daquelas que ele manifesta na outra função, mostram sua natureza de coisas entre as coisas*⁵⁰.

Emancipado de toda matéria estranha aos imperativos mentais e aos objetos de pensamento manipulados por esse pensamento entregue às suas próprias operações, o que o mito mostra não é uma realidade estranha àquela que se encontrava na origem dos sistemas do parentesco, oposições e correlações entre unidades discretas e oponíveis aos pares⁵¹. Não se trata, portanto, propriamente de uma descoberta da parte de Lévi-Strauss, já familiarizado com o essencial da função simbólica antes do termo de sua incursão comparativa no terreno da mitologia. Porém, esse “pensamento objetivado” – dependente, decerto, do procedimento estrutural e de seu viés comparativo, mas favorecido, em seu desvelamento progressivo, pela natureza intelectual de seu objeto – “nada melhor que a mitologia permite ilustrar e demonstrar empiricamente sua realidade”⁵². O empírico, aqui, remete a mais que o observável ou passível de observação, ele diz respeito à materialidade de um objeto que se impõe, na substancialidade de sua expressão sociológica, através do aspecto massivo dos relatos reunidos nas *Mitológicas*. Tão reais quanto as regras de parentesco ou as classificações totêmicas eles são, contudo, reais ao seu modo: um modo intelectual. O que se pretende atingir com o exame do mito encontra seu fundamento no interior das intenções definidoras do projeto do estruturalismo levistraussiano. Reduzindo “progressivamente o pensamento mítico à sua forma”, visando não tanto compreender “o que os mitos dizem”, mas sim “como eles dizem”, o que se pretende da análise estrutural é que “ela esclareça

50 Ibidem, p. 18.

51 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

52 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, p. 19.

o funcionamento – em estado puro, poderíamos dizer – de um espírito que, emitindo um discurso vazio e porque ele nada tem a oferecer além disso, revela e mostra em plena luz o mecanismo de suas operações”⁵³. O privilégio do mito, portanto, parece inegável: sistema simbólico em estado puro – com relação a uma matéria que seria estranha ao dinamismo lógico do espírito –, mas também passível de ser depurado pela análise que consegue, pela correlação entre relatos heteróclitos, encontrar o mecanismo da formulação de não importa qual conteúdo, ele oferece a imagem objetivada do espírito.

Da análise do mito à espiritualização da natureza

Das *Estruturas elementares do parentesco* às *Mitológicas* um duplo movimento teria sido realizado por Lévi-Strauss. No que diz respeito à natureza, ela deixa de ser o campo da indistinção por sobre o qual os mecanismos da aliança se enxertam para se tornar um campo semântico ou código instrumentalizável por classificações de tipo totêmicas e pelo mito. No que diz respeito ao espírito ou inconsciente estrutural, ele deixa de ser uma atividade que é naturalizada ao atravessar uma matéria hereditária que organiza para se tornar, mediante o espetáculo oferecido por um pensamento objetivado e pelas regras de seu funcionamento, coisa entre coisas. Como anunciamos inicialmente, essa coisificação do espírito incita Lévi-Strauss a um desdobramento outro em torno de sua relação com a natureza. Desdobramento autorizado pela própria natureza do conhecimento e seu aspecto, digamos, mundano – mundaneidade, que não se perca de vista, tributária da imagem de seus mecanismos e leis tal qual oferecida pelo exame da mitologia. “O conhecimento”, afirma Lévi-Strauss, “não repousa sobre uma renúncia ou sobre uma troca, ele consiste em uma seleção dos aspectos verdadeiros, ou seja, daqueles que coincidem com as propriedades de meu pensamento”. O que ocorre “não, como pretendiam os neokantianos, porque este exerce sobre as coisas uma inevitável coerção, mas sim porque meu pensamento é ele próprio um objeto. Sendo “deste mundo”, ele participa da mesma natureza que ele”⁵⁴.

53 Lévi-Strauss, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991, p. 255.

54 Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 58.

Entre o apreensível pelo pensamento e a forma da apreensão, portanto, não poderia haver distância ou abismo. Esse modo de encarar as coisas e seu conhecimento como que subentende e autoriza o gesto cognoscente pelo qual se admite, após a aproximação entre o sensível e o inteligível nos termos da produção do segundo pela instrumentalização do primeiro⁵⁵, a possibilidade de reconhecer, à natureza, um estatuto que não é distinto daquele do espírito tal qual observado em operação no mito. Ela não se torna lógica apenas pois erigida em código, mas em si mesma e do mesmo modo que o espírito tal qual purificado de toda matéria e observável no pensamento mítico. Eis um arco interessante: o estruturalismo em antropologia dá seus primeiros passos, no campo do parentesco, ocupando-se de um espírito que se imiscui nas coisas para elaborar seus sistemas de reciprocidade; ao termo da análise, após exame do funcionamento desse mesmo espírito no pensamento mítico, ele é tomado como realidade capaz de oferecer lições acerca da estrutura das próprias coisas. Considerando então o estruturalismo levi-straussiano globalmente, é possível observar “uma coabitação [...] entre um programa científico formulado em termos classicamente dualistas”, quando do exame da passagem da natureza para a cultura⁵⁶, “e uma teoria do conhecimento decididamente monista, visto que ela considera o espírito dando sentido ao mundo como parte e produto desse mesmo mundo”⁵⁷. “Reconhecer que o espírito apenas pode compreender o mundo porque ele é um produto e uma parte deste mundo não é pecar por mentalismo ou idealismo”, defende-se Lévi-Strauss. Trata-se somente de observar que “ao tentar conhecer o mundo, o espírito realiza operações que não diferem, em natureza, daquelas que se desenrolam no mundo desde o começo dos tempos”⁵⁸.

55 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.

56 Exame que se dá quando Lévi-Strauss aborda, em seu trabalho sobre o parentesco, o problema antropológico da hominização (Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967). Ali a natureza não é, ainda, o código que ela se tornará a partir dos trabalhos levi-straussianos acerca do totemismo e dos sistemas classificatórios, mas uma ordem de fenômenos que, abandonando a relação entre os sexos à indistinção instintiva, oferece à cultura a ocasião para uma ordenação e regulação que dará origem ao estado de sociedade. Se, com efeito, no exame do que se encontra em questão nessa síntese de nova ordem que caracteriza a sociedade e a cultura instituída por sobre e através da natureza, um dualismo se faz presente, mais tarde Lévi-Strauss relativizará seu alcance. “A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual outrora insistimos [...], parece-nos hoje em dia oferecer um valor sobretudo metodológico” (Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 327).

57 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 37.

58 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 164-165.

O desdobramento em questão, do dualismo natureza/espírito à identidade de natureza/espírito, teve de aguardar a análise do pensamento em sua forma objetivada, ou seja, capaz de identificar sua realidade última às regras de sua elaboração e nada além delas. Porém, ele realiza algo que, vimos, foi colocado como um objetivo para as ciências humanas em *O pensamento selvagem*: ao lado da busca dos imperativos mentais e invariantes da vida do espírito, tarefa própria à etnologia, cumpriria às ciências humanas reintegrar a cultura na natureza e a vida nas suas condições físico-químicas. Ora, o que se encontra em questão nessa naturalização do espírito, na verdade, é a admissão que a natureza é espiritual à sua maneira; logo, se o sujeito pode ser integrado na natureza é em razão de essa natureza não ser exterior ao modo de ser da racionalidade que anima suas produções, antecipando-a, prefigurando-a, e no seio da qual a racionalidade da ordem antropológica da vida, observável, pelo etnólogo, sob a forma do parentesco, do totemismo e do mito, se recorta como um de seus aspectos e manifestações. A natureza seria, no limite, em sua estrutura interna e infra-antropológica, uma “racionalidade sem sujeito”. O pensamento mítico, com efeito, já tinha tornado manifesta, para o etnólogo, a possibilidade de “fazer abstração do sujeito”, essa “criança mimada que por muito tempo ocupou a cena filosófica e impediu todo trabalho sério ao exigir uma atenção exclusiva”⁵⁹. Operando como coisa entre as coisas, é como se sua independência para com um objeto do qual ele seria uma representação e para com uma subjetividade cognoscente que seria seu fundamento, se desdobrasse em uma autonomização da racionalidade para com toda e qualquer determinação exclusivamente antropológica, pois imanente ao universo.

[...] se os mitos considerados em si mesmos figuram como relatos absurdos, uma lógica secreta regula as relações entre todas essas absurdidades: mesmo um pensamento que parece irracional ao máximo se banha em uma racionalidade que constitui, para ele, uma espécie de meio externo, e isso muito antes que o pensamento a interiorize com o surgimento do saber científico e se torne, ele próprio, racional. O que se convencionou chamar ‘progresso da consciência’ na filosofia e na história diz respeito, na verdade, a esse processo de interiorização de uma racionalidade preexistente sob duas formas: uma imanente ao universo, sem a qual o pensamento não conseguiria alcançar as coisas e nenhuma ciência seria possível; e, incluso

59 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 614-615.

*nesse universo, um pensamento objetivo que funciona de modo autônomo e racional antes mesmo de subjetivar essa racionalidade ambiente e servir-se dela para domesticá-la*⁶⁰.

Comentando acerca da importância, para o estruturalismo, do trato da “relação entre o sensível e o racional”, Lévi-Strauss afirma que se trataria de buscar uma espécie de “super-racionalismo, que visa integrar o primeiro no segundo sem nada sacrificar de suas propriedades”⁶¹. Que essa integração tenha sido observada já no exame do pensamento classificatório e mítico, não há dúvida. Porém, as propriedades do sensível encontravam-se na dependência de certa organização sociocultural da experiência, elevadas, portanto, ao estatuto de significantes por um espírito progressivamente autonomizado, em suas operações, para com a heteronomia das coisas, nas quais ele se imiscuia ao instaurar regras no domínio do parentesco. Ora, nas considerações de que nos ocupamos agora, nada seria sacrificado das propriedades sensíveis, objetivas, como previsto por Lévi-Strauss em seu super-racionalismo a ser elaborado: elas guardariam, em si, as propriedades do espírito. “Ao contrário de uma filosofia que confina a dialética à história humana e interdita sua estadia na ordem natural, o estruturalismo”, por seu turno, “admite sem dificuldade que as ideias que ele formula em termos psicológicos apenas possam ser aproximações de verdades orgânicas e mesmo físicas”⁶².

Super-racionalismo, racionalidade preexistente e imanente ao universo etc., são noções e pontos de vista que, decerto, remetem a algo como uma filosofia da natureza e uma teoria do conhecimento que não parecem se articular tão facilmente com os pressupostos tradicionais da etnologia – não fosse, claro, o cuidado levistraussiano em acrescentar à etnologia estruturalista os objetivos supracitados, dentre os quais a reintegração do homem na natureza. E então, demonstrando o caminho dessa reintegração, esclarecer-se-á, igualmente, em que sentido a natureza é espírito: ou melhor, como pode ser dito que ela opera como o espírito em suas produções infra-antropológicas para além de uma analogia gratuita por parte do teórico do estruturalismo. A natureza, a ordem da vida em geral, o corpo e o sistema nervoso, antecipam e preparam a atividade que o espírito, por seu turno, prolonga. E então se

60 Ibidem, p. 614.

61 Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 61.

62 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 616.

algo como um super-racionalismo poderia parecer conduzir a um idealismo especulativo, é um ponto de vista materialista que Lévi-Strauss defenderá para si. “Por vias erroneamente julgadas hiperintelectuais”, defende-se Lévi-Strauss, “o estruturalismo redescobre e traz à consciência verdades mais profundas que o corpo já anuncia obscuramente; ele reconcilia o físico e o moral, o mundo e o espírito” tendendo, assim, “para a única forma de materialismo compatível com as orientações atuais do saber científico”⁶³. E se o estruturalismo o faz é porque sua própria possibilidade encontra-se enraizada na natureza assim aproximada do espírito: “a análise estrutural [...] apenas pode emergir no espírito porque seu modelo já se encontra no corpo”⁶⁴.

O que se encontra em questão, no limite, é a admissão de que as “distinções binárias”, na dependência das quais, sabemos, se encontra a produção do sentido, “não existem somente na linguagem humana”. Ancorando-se nos desenvolvimentos da ciência que lhe era contemporânea, Lévi-Strauss encontra essa confirmação na biologia molecular ou genética: é o gesto pelo qual se trataria de reintegrar a vida em suas condições físico-químicas – uma físico-química que, contudo, guarda homologias assinaláveis com o que há de virtualmente significativo em uma estrutura de tipo linguística. Ao ponto de, nos termos de Lévi-Strauss, a descoberta do “código genético” ser capaz de fornecer à linguística estrutural “um estatuto natural e objetivo”⁶⁵.

*[...] essa língua universal de que se utilizam todas as formas da vida, desde os microrganismos até os mamíferos superiores passando pelas plantas, no qual podemos ver o protótipo absoluto do que, em um outro nível, repercute o modelo da linguagem articulada; ou seja, no início, um conjunto de unidades discretas, bases químicas ou fonemas, em si mesmas desprovidas de significação, mas que, diversamente combinadas em unidades de estatuto superior – palavras da linguagem ou tripleto de nucleotídeos – especificando um sentido e uma substância química determinada. Do mesmo modo, as palavras da linguagem ou os tripletos do código genético combinam-se por sua vez em ‘frases’ que a vida escreve sob a forma molecular do DNA, ele também veículo de um sentido diferencial cuja mensagem especifica tal ou qual proteína de um tipo dado*⁶⁶.

63 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 165.

64 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 619.

65 Ibidem, p. 612 e 617.

66 Ibidem, p. 612.

A vida, ao criar suas formas, procederia como a linguagem. Uma biologia que se utiliza de conceitos advindos da teoria da informação e da linguagem, que identifica à vida unidades discretas diversamente combinadas e que, por meio de propriedades estereoespecíficas de suas moléculas, fazem variar e funcionar a ordem da vida, reconhece, ao seu modo, “que há no vivo um *logos* inscrito, conservado e transmitido”⁶⁷. Enraizado em uma atividade do tipo daquela que a biologia molecular confere aos processos vitais, o espírito, em seu aspecto humano, além de apresentar uma homologia formal com a ordem geral da vida, prolongaria, em suas produções significantes, os mesmos mecanismos de que a vida se utiliza – uma combinatória de elementos diferenciais – para produzir suas formas, regular suas funções, determinar seus comportamentos. Entre a natureza e o pensamento, portanto, tratar-se-ia de admitir uma homologia tal qual aquela que o pensamento totêmico reconhece entre as séries natural e social. Dito de outro modo, reconhecendo – no presente caso, recorrendo às formulações da biologia de meados do século XX – uma “armadura binária da realidade objetiva”, encontra-se como que garantido “o isomorfismo entre a linguagem e o mundo”⁶⁸, isomorfismo que, por intermédio das produções da cultura, já tinha sido sinalizado pela análise estrutural.

Porém, uma outra aproximação entre o antropológico e o infra-antropológico subentende a reintegração do homem na natureza: não propriamente nos termos de uma hipotética filosofia da natureza, mas de uma teoria do conhecimento de conotação “fiscalista”⁶⁹. Tratar-se-á, para Lévi-Strauss, de encontrar nos processos perceptivos, orgânicos e fisiológicos, do conhecimento, uma atividade que antecipa, preparando seu material, aquela que a função simbólica opera: esta trabalharia, na verdade, com dados previamente estruturados. A integração entre sensível e inteligível, portanto, não tem de aguardar as integrações operadas pelo intelecto para ser observada. Eis, por exemplo, para o caso da visão: “o olho não fotografa simplesmente os objetos; ele codifica seus caracteres distintivos”. Células localizadas no córtex cerebral “realizam uma espécie de análise estrutural já começada ou levada ao seu termo pelas células retinianas ou ganglionares”. Seja como for, na retina, nos gânglios ou no cérebro, “cada célula apenas reage a um estímulo de

67 Canguilhem, G. La nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In: Canguilhem, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 2002, p. 362.

68 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 39.

69 Idem.

certo tipo: contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro ao escuro ou o contrário”, distintos contornos dos objetos apreendidos aos pares etc. E, “a partir de todas essas informações”, dicotomizadas já ao nível perceptivo, “o espírito reconstrói, por assim dizer, objetos que não foram percebidos como tais”⁷⁰. Ou seja, “quando o espírito apreende dados previamente tratados empiricamente ele continua a trabalhar estruturalmente [...] uma matéria que ele recebe já estruturada”. Uma “estrutura lógica simples” e que lhe é “subjacente”, aquela que faz uso de “oposições binárias” na apreensão de uma cor, de um som etc., é pressuposta pela percepção sensível: “a relação, ato lógico, prima o conhecimento individual dos objetos”⁷¹. Novamente recorrendo ao que as ciências naturais trariam de confirmação para as intuições do estruturalismo e do pensamento selvagem, Lévi-Strauss reconhecerá que uma estrutura linguística, textual, é anterior, de direito, à linguagem, pois característica das próprias coisas e dos modos antropológicos, mas pré-conceituais, de sua apreensão.

*[...] somente uma estreita colaboração entre as ciências humanas e as ciências naturais permitirá recusar um dualismo metafísico prescrito. Em vez de opor ideal e real, abstrato e concreto, ‘êmico’ e ‘ético’, reconheceremos que, irredutível a qualquer um desses termos, os dados imediatos da consciência se situam a meio caminho, já codificados pelos órgãos sensíveis e pelo cérebro, ao modo de um texto que, como todo texto, deve ser codificado para que se possa traduzir na linguagem de outros textos. No mais, não há diferença fundamental entre os processos físico-químicos sobre os quais repousam as operações de codificação e os procedimentos analíticos seguidos pelo espírito no trabalho de decodificação. Os caminhos e os instrumentos do entendimento não dizem respeito exclusivamente à atividade intelectual a mais elevada, pois o entendimento repercute e desenvolve operações intelectuais já em curso nos órgãos dos sentidos*⁷².

Reflexões do gênero “não constituem uma tese” e tampouco pretendem “esboçar uma filosofia”, afirma Lévi-Strauss, que acrescenta: “quero que elas sejam tomadas pelo que são”, a saber, “um devaneio livre, não isento de confusões

70 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 161 e 162.

71 Ibidem, p. 163 e 164.

72 Ibidem, p. 164.

e de erros, ao qual o sujeito se abandona durante o breve momento em que, liberado de sua tarefa, ele ainda não sabe em qual delas novamente irá se dissolver”⁷³. Não obstante, elas não deixam de ser inspiradas, no limite, pelo testemunho oferecido pelas sociedades examinadas pelo etnólogo: encorajando-o, pelos seus modos de conhecimento e ordenação da experiência, “a recusar o divórcio entre o inteligível e o sensível”, tal qual “pronunciado por um empirismo e um mecanicismo fora de moda”, e, com isso, “a descobrir uma secreta harmonia entre a busca do sentido, ao qual se entrega a humanidade desde que ela existe, e o mundo no qual ela apareceu e continua a viver”⁷⁴. Essas reflexões – espécie de paroxismo a que foi conduzida a relativização do dualismo das *Estruturas elementares do parentesco* – não têm a força, propriamente, de reformular ou rearticular retrospectivamente a análise dos sistemas simbólicos de que se ocupou o etnólogo, dito de outro modo, de naturalizar o parentesco, o totemismo e o mito, cada qual visando seu gênero particular de mediação entre a natureza e a cultura, na medida em que essas produções do espírito são subentendidas, indistintamente, sabemos agora, por uma realidade vital e corporal em si mesmas estruturadas segundo uma lógica da produção de sentido e significação. Afinal, se esse fosse o caso, a mediação entre as ordens que os sistemas simbólicos, individuados segundo as linhas do parentesco, do totemismo e do mito, empreendem, formas socioculturais da mediação⁷⁵, não teriam sua razão de ser. Segundo Descola, considerando esses desenvolvimentos levistraussianos, que remetemos a uma filosofia da natureza e a uma teoria do conhecimento, lidaríamos com uma espécie de “paradoxo da antropologia estrutural”: ela recusa, sem dúvida, o “dualismo filosófico” do material e do mental ao propor uma “concepção monista do espírito e do mundo”, mas preserva e continua a executar, na análise dos sistemas simbólicos, “um perfeito dualismo de método”⁷⁶, tributário do par natureza/cultura.

73 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 619.

74 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 166.

75 Afinal, afirma Lévi-Strauss, “no seio de toda linguagem” se realiza uma “mediação entre a natureza e a cultura” (Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 36). Se o parentesco, o totemismo e o mito são realidades estruturadas como a linguagem não seria errôneo dizer que, enquanto sistemas simbólicos, eles realizam, cada qual ao seu modo, uma mediação do gênero.

76 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 39.

Considerações finais

Dizíamos, inicialmente, que a chave de leitura que Foucault propunha das principais orientações da filosofia francesa do século XX nos seria útil para tentar observar, em seus quadros, o lugar ocupado pelo estruturalismo levistraussiano. Diante do que Lévi-Strauss realizou no que se tornara a análise estrutural dos mitos e do que, autorizado por ela, o antropólogo conjecturou acerca da natureza em sua relação com o espírito, cremos agora que se essa localização é possível ela se acompanha, igualmente, do reconhecimento das especificidades que os desenvolvimentos levistraussianos imputam a uma divisão do gênero daquela pleiteada por Foucault. Talvez fosse possível dizer que o que Lévi-Strauss opera é uma união dos polos do dualismo que Foucault reconhece à filosofia francesa contemporânea, aquele do sujeito e aquele da racionalidade. Porém, a um preço muito específico – e não desabitado de paradoxos. Ou melhor, talvez mais que unir os polos em questão, trata-se de subsumir o polo do sujeito àquele da racionalidade por meio de algumas operações. Pelo reconhecimento de uma racionalidade que é, de direito, exterior ao sujeito tal qual observada no pensamento mítico (tornado, por Lévi-Strauss, expressão de um *pensamento objetivado*) e, em seguida, pela extensão dessa racionalidade à própria natureza (tornada, então, uma *racionalidade sem sujeito*). Ao sujeito, nesse grande empreendimento de dissolução do homem⁷⁷ que cumpriria às

77 Semelhante colocação entre parênteses *do sujeito*, desdobramento interior à dissolução *do homem* que Lévi-Strauss imputa como tarefa às ciências humanas, não é algo exclusivo da antropologia estrutural. Porém, o exame de suas demais expressões, sejam aquelas contemporâneas à obra de Lévi-Strauss, sejam aquelas que a antecederam e a sucederam, exigiria um trabalho à parte. Diante disso, visando tão somente ilustrar o fato que Lévi-Strauss participaria, com o gesto conceitual acima considerado, de um campo de reflexões mais extenso, consideremos muito brevemente alguns aspectos da noção de duplo empírico-transcendental que Foucault elabora em *As palavras e as coisas*. Os duplos ou dobras que ajudam a constituir a figura emergente do homem no campo do saber dos séculos XVIII e XIX (vida, trabalho, linguagem) não seriam, cada qual ao seu modo na circunscrição disciplinar que lhes formaliza (ciências da vida, ciências do trabalho e de seus produtos, ciências da linguagem), em suas espessuras próprias e respectivas, determinações capazes de colocar entre parênteses o primado absoluto do sujeito, da consciência e da representação? Canguilhem descreve com precisão o que se encontra em questão nisso que buscamos pelo recurso à arqueologia foucaultiana das ciências humanas: “O *Cogito* cartesiano por muito tempo se passou pela forma canônica da relação do pensante ao pensamento [...] Mas, no final do século XVIII e início do XIX, a filosofia kantiana, de um lado, a constituição da biologia, da economia e da linguística, de outro lado, colocaram a questão: *O que é o homem?* A partir do momento em que a vida, o trabalho e a linguagem deixam de ser os atributos de uma natureza para se tornarem naturezas enraizadas em sua história específica, naturezas no entrecruzamento das quais o homem se descobre naturalizado, ou seja, ao mesmo tempo sustentado e contido, então ciências empíricas dessas naturezas se constituem enquanto ciências específicas do produto dessas naturezas, logo, do homem” (Canguilhem, G. *Mort de l’homme ou épuisement du cogito?* In: Canguilhem, G. *Oeuvres Complètes*. Paris: Vrin, 2018, tome V, p. 209). O homem que então se configura para se

ciências humanas realizar, restaria pouca coisa ou quase nada no universo das investigações do etnólogo: suspenso, portanto, entre um pensamento objetivado e uma natureza que opera como o espírito, quando não preterido, nas investigações etnológicas, pelas produções do simbólico nos campos respectivos do parentesco, do totemismo e do mito. Trata-se, assim, de pleitear pelo primado do simbólico tanto sobre o social quanto sobre o individual – e não do coletivo sobre o individual pura e simplesmente. Inicialmente partícula do átomo do parentesco, como diria Lévi-Strauss em seus estudos sobre o parentesco, já capazes de oferecer o testemunho das operações do simbólico na organização dos sistemas de parentesco com seus mecanismos de reciprocidade, o sujeito se tornará, no campo da mitologia comparada, mensageiro ocasional de um discurso que, segundo o antropólogo, é capaz de pensar a si mesmo – não completamente, vimos, pois o testemunho desse automatismo do simbólico como pura matriz de significação é tributária de uma subjetividade muito particular, aquela do etnólogo, observador e arregimentador dos relatos heteróclitos em unidades progressivamente delineadas por relações de transformação.

tornar, não sem demora, objeto das ciências humanas dos séculos XIX e XX, é aquele que organiza suas relações técnicas de produção segundo imperativos sociais, que possui um organismo que encontra sua razão de ser na ordem geral da vida e que, por fim, fala uma língua cujas regras e sistematicidade tornam-se imperativas da produção do sentido (Foucault, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966). Ora, esse homem assim constituído não parece deixar demasiada margem para uma subjetividade que arvoraria para si a exclusividade dos condicionantes e potencialidades do conhecer. No mais, ao lado da vida, do trabalho e da linguagem, poderíamos elencar o inconsciente (da psicanálise e da antropologia), a história (dos historiadores em sentido estrito, mas também dos epistemólogos e historiadores das ciências de orientação francesa: Cavaillès, Bachelard, Canguilhem) e a sociedade (aquela dos teóricos de orientação marxista, como Althusser, mas também da sociologia e antropologia de orientação durkheimiana, para nos limitarmos a um contexto francês que não é estranho a Lévi-Strauss) – variedade que, pensamos, dá a medida do trabalho necessário para explicitação da questão que nos conduziu a essas considerações. Entre a constituição e a morte do homem que Foucault persegue em *As palavras e as coisas* o sujeito teria, portanto, relativizado seu primado. Na grande arquitetônica da *épistémè* cujo limiar é descrito em seu traçado por Foucault, no jogo de constituição-dissolução do homem, o sujeito é vítima das intempéries que reconfiguram o campo do saber: mais que alicerces abalados ele é avisado de que tem, na verdade, alicerces. Ora, o que singularizaria os desenvolvimentos levistraussianos nesse grande e vasto universo de considerações? Em *O pensamento selvagem*, ao reconhecer que a etnologia toma partido no empreendimento que, em suas palavras, caberia às ciências humanas (a saber, dissolver o homem), Lévi-Strauss como que imputa como tarefa às ciências do homem aquilo que Foucault, em sua história arqueológica, encontrou como tendência em obra no campo geral do saber: como se Lévi-Strauss representasse uma espécie de consciência explícita desse traço do qual ele não é o inventor ou artífice único. Se isso já singularizaria o empreendimento levistraussiano, cumpriria ainda não perder de vista os caminhos pelos quais sua obra representaria uma vertente etnológica disso que, agora, sabemos ser uma característica de certa regionalização dos saberes em determinada configuração de *épistémè*, com as implicações para o sujeito que acabamos de notar: uma objetivação do espírito mediante análise de suas manifestações empíricas, notadamente o parentesco, o totemismo e, o que nos interessou aqui propriamente, o mito.

Isso não quer dizer, por certo, que aquilo que o etnólogo encontra é o resultado de uma pura contribuição subjetiva daquele que analisa os mitos, que os coloca em relações de transformação. Fazer abstração dos sujeitos de enunciação dos mitos não quer dizer que estes mitos nada têm a dizer ao observador – ainda que, questão de método, essa significação dependa da consolidação progressiva dos conjuntos. Do contrário, bastaria ao etnólogo postular de saída, sem outro recurso que não uma introspecção do tipo daquela condenada já pela sociologia durkheimiana, a universalidade das operações de um espírito cujo testemunho é oferecido, concretamente, pela mitologia ameríndia. Dito de outro modo, a passividade exigida por uma subjetividade cognoscente, que se pretendeu teatro das operações de um pensamento autônomo com relação às idiossincrasias subjetivas, pode ser vista como uma admissão da exterioridade e objetividade do dado a ser analisado – a despeito de, no caso, semelhante coisa possuir a materialidade de um fato puramente intelectual. O que o observador, portanto, na figura de Lévi-Strauss, descobre, poderia muito bem ser encontrado por um outro observador que se deixasse instrumentalizar pelas operações discerníveis progressivamente na análise da mitologia. Pois, mobilizando os mitos, trata-se de observar, por detrás deles, a jurisdição de operações cuja universalidade se impõe ao analista munido das balizas do método estrutural com a mesma força que sua objetividade: objetividade que, em vez de suposta, foi como que extraída da mitologia na qualidade de pensamento objetivado. “Surgido do fundo das eras, irrecusável tutor”, afirma Lévi-Strauss, o pensamento mítico “nos oferece uma lente de aumento em que, sob forma massiva, concreta e imagética, se refletem alguns dos mecanismos aos quais é sujeito o exercício do pensamento”⁷⁸.

Referências

- BAIRRÃO, J. F. M. H. & AFFONSO, P. H. D. The border of the other: study on an expanded conception of corporeity in psychoanalysis. *Critical hermeneutics*, v. 8, n. 2, p. 451-476, 2024.
- BALIBAR, É. Le Structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de métaphysique et de morale*, v. 45, n. 1, p. 5-22, 2005

78 Lévi-Strauss, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985, p. 268.

- CANGUILHEM, G. La Nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In: _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 2002, p. 335-364.
- CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du cogito? In: _____. *Oeuvres Complètes* (tome V). Paris: Vrin, 2018, p. 189-214.
- DESCOLA, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2, p. 35-51, 2011.
- DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 2007.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. La Vie: l'expérience et la science. In: _____. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1582-1595.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Du Miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2010). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2010, p. IX-LII.
- MANIGLIER, P. Des Us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 45, n. 1, p. 89-108, 2005.
- THOUARD, D. Entre Concept et sujet: quelques réflexions sur l'histoire de la philosophie française. In: CASSOU-NOGUÈS, P. & GILLOT, P. (éd). *Le Concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2009, p. 219-236.

Desenhando no escuro: Desenho involuntário¹

*Drawing in the Dark:
Involuntary Drawing.*

Resumo

Susan Morris aborda o tema do desenho involuntário do ponto de vista de uma artista tentando fazer um registro visual daquilo que escapa ou excede a ação deliberada ou a intenção consciente. Neste artigo, Morris discute sua própria obra no contexto de uma consideração mais ampla do tema, que toca a obra de outros artistas, assim como a escrita de psicanalistas, filósofos e historiadores da arte.

Palavras-chave: Desenho involuntário; Desenho de motion capture; Automa-tismo; O inconsciente corpóreo; Visão e Subjetividade

1 Tate Papers, v. 15, n. 57. <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/18/drawing-in-the-dark>.

* Universidade de São Paulo (USP). fla@usp.br

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). comgrad@ufrgs.br

Abstract

Susan Morris approaches the subject of involuntary drawing from the point of view of an artist trying to make a visual record of that which escapes or exceeds deliberate action or conscious intention. In this paper Morris discusses her own work in the context of a wider consideration of the theme, which touches on the work of other artists as well as the writing of psychoanalysts, philosophers and art historians.

Keywords: Involuntary drawing; Motion capture drawing; Automatism; The bodily unconscious; Vision and subjectivity

Nas noites que se sucederam à morte de minha avó, prestes a pegar no sono, eu me via pensando sobre sua casa, a casa onde eu tinha nascido. Agora que a casa havia sido vendida e que minha avó se fora, eu tentava recriar a experiência de estar lá dentro, traçando uma rota pelo espaço, até que uma constelação de objetos lembrados se suspendesse na escuridão, diante de meus olhos. Depois de alguns meses – ou anos –, fiquei cansada dessa tarefa, que agora rendia pouco além de uma checagem de coisas em uma lista que ia, ela própria, desbotando-se. Decidi desenhar o espaço, em vez disso. A pergunta era: como?

Convidei um arquiteto para desenhar a casa, enquanto eu a descrevia – um processo que requeria o uso de meu corpo, assim como de minha voz. Quando eu terminei, ele havia feito 13 desenhos. Empilhei-os, um sobre o outro, começando pela porta da frente: Redacre Road, nº 3. Então, projetei as marcas interseccionais sobre a parede de meu estúdio e fiz de novo o trabalho através do espaço, dessa vez, com caneta tinteiro, ou com carvão ou, tirando proveito da contingência desse tipo de materiais, caneta de ponta porosa. Uma vez, a ponta porosa acabou no meio do caminho e se transformou de preto, em roxo. Em outra, poças de tinta coagulada apagaram pedaços do desenho que delineava a estrutura arquitetônica. Cada desenho se desdobrava ao longo de rolos de papel – os maiores que pude encontrar –, antes de ser enrolado outra vez e guardado. Eles eram muito representacionais. Minhas tentativas de deixá-los menos literais – torná-los “abstratos”, talvez – fazia, em vez disso, com que parecessem adulterados, quase artificiais [fig. 1].

**Fig.1**

Susan Morris

Architectural Drawing_ Not Human, 2008

Tinta e verniz sobre papel

150 x 350 cm

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres

O que meu corpo fazia quando eu imaginava², quando habitava esses espaços? Eu sabia que estava impregnada por um conjunto de movimentos que diziam respeito à arquitetura, que já pudessem ter sido abrigados por ela, mas que estavam agora incorporados nos vários gestos constitutivos do que eu reconhecia como meu “self”, um *self* repentinamente experienciado como incipiente, lançado à desordem pelo desaparecimento abrupto do lugar onde eles tinham se formado. Eu queria alguma forma de registrar ou rastrear esses movimentos inconscientes, para captar as coisas que fiz, os gestos que fiz, todas aquelas coisas sobre as quais eu não sabia, sobre as quais não pensava conscientemente.

Com isso em mente, peguei outro rolo de papel, abri, no sentido do comprimento, ao longo de meu estúdio (que tem quatro metros de comprimento) e afixei na parede. Peguei um nível, um martelo e um prumo cheio de pigmento preto de cinzas de videira. Com o nível, desenhei uma linha seguindo o comprimento do

2 A palavra imaginar refere-se, no trecho, à percepção ativa que os sentidos têm quando habitam um lugar. Seria uma construção que a percepção faz por meio da vivência no espaço, a percepção, na memória, de um imagem que desencadeia uma experiência perceptiva (nota da tradução, com agradecimentos a Mário Fontanive).

papel, próxima à margem superior. Nessa linha, martele um prego, prendi o prumo e soltei a corda. Esperei a gravidade assumir o controle e dei um empurrãozinho na corda, agora coberta por cinzas de videira, de modo que ela acertou o papel e deixou uma marca. Repeti esse processo, seguindo a marca horizontal do lápis e, lentamente, cobri o papel com linhas verticais, algumas carregadas de cinzas, algumas desbotadas à medida que a câmara do prumo se esvaziava [fig. 2]. Algumas linhas davam evidências de uma corda que se rompia; uma corda desgastada produzia mudanças abruptas no tipo de linha registrada. Acumulando-se horizontalmente e emergindo em conjunto com a sequência de linhas verticais comprimidas, sobre as quais eu tentava manter algum tipo de controle, essas irregularidades flutuavam em um padrão inesperado ao longo do papel, até criar um desenho que tinha essencialmente desenhado a si mesmo, que tinha caído ou fora arremessado por um corpo que flutuava entre “eu” e aquilo que “eu” não controlava [fig. 3].

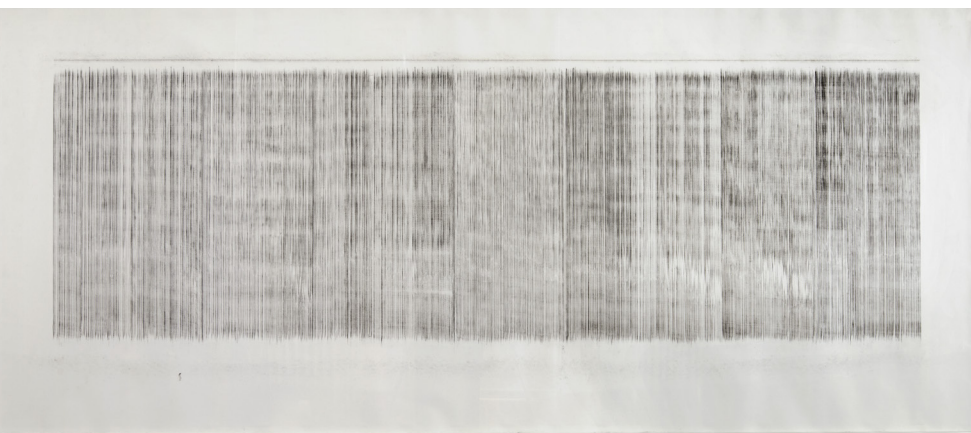


Fig. 2
 Susan Morris
Plumb Line Drawing no. 10, 2009
 Cinzas de videira sobre papel
 158 x 347 cm
 (Coleção Kunsthhaus Pasquart)
 © Susan Morris. Fotografia © Stefan Rohner

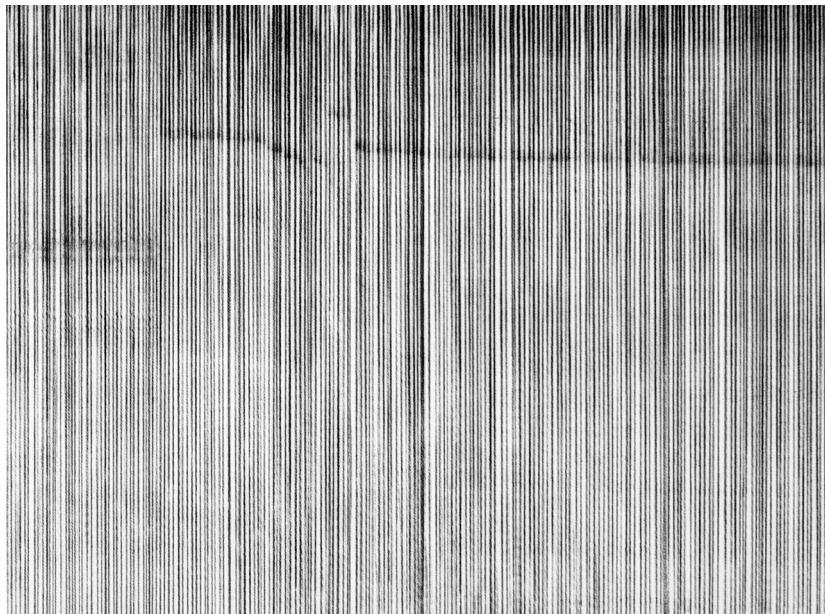


Fig. 3

Susan Morris

Plumb Line Drawing no.13, 2009 (Detalhe)

Cinzas de videira sobre papel

154 x 134 cm

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres.

A Visão é uma parte do ser mas, como o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1968, p. 123) sugere, não há “fusão ou coincidência entre mim e ela”. “Pelo contrário”, ele argumenta, “um tipo de deiscência abre meu corpo em dois” (Merleau-Ponty, 1968, p. 123)³. Sua duplicação em um dentro e fora, “girando ao redor um do outro”, “girando um ao outro”, cria um quiasma, de modo que “meu nada ‘central’ é como o ponto da espiral estroboscópica, que está sabe-se onde, que é ‘ninguém [nobody]’” (Merleau-Ponty, 1968, p. 264). Mas não um não corpo [*no body*]. Pelo contrário, o corpo insiste em sua não-escritabilidade e em seu ser. Essas ideias articulam perfeitamente o problema de fazer uma marca em relação ao (como registro do) ser. Como alguém pode avaliar, pictoricamente, a representação do espaço, quando seu próprio

3 Em termos exatos, “sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo” eu encontro “um Ser do qual minha visão é uma parte” (Merleau-Ponty, 1968, p. 123).

lugar dentro dele não pode ser encontrado? É absurdo pensar em representar minha localização dentro de um cômodo, por meio do desenho, de caneta na mão. Algo dos movimentos enigmáticos que acompanham a consciência espacial – o que o historiador Eric Santner descreveu como “criaturidade” [creatureliness] – é auto-evidente. Para Santner, a consciência espacial – a percepção súbita de estar em algum lugar – pode efetivamente produzir um sentido de desorientação, de ser levado a se sentir deslocado. É um “excesso de animação” que “excita [e] constrange” o sujeito, que assinala a presença de algo “que excede tanto nossa vida meramente biológica, quanto nossa vida no espaço do significado” (Santner, 2006, p. 105, 34). Como seria possível acessá-lo ou registrá-lo? Apenas os métodos descobertos por aqueles que tentam ver no (rumo ao) escuro conseguirão: os mapas, diagramas ou dispositivos de registro usados por cientistas, cosmólogos, geógrafos e psicanalistas⁴. Mas eles devem ser combinados a uma certa cegueira que corresponda à escuridão, na qual as coisas são primeiro sentidas. “Num quarto escuro, olhos bem abertos”, como o surrealista André Breton sugeriu, o artista deve remover toda atividade consciente, todo pensamento racional, “e colocar o nada em seu lugar” (Breton, 1978, p. 98)⁵.

Como qualquer pessoa que rabisca sabe, uma linha desenhada no interior de uma moldura demarca imediatamente um território: o plano da frente e o plano de fundo são insinuados⁶. O espaço é estruturado pela adição (ou será uma subtração?) desse intervalo, dessa linha. O sentido de um horizonte, de profundidade, da relação espacial de uma coisa com a outra agarra-se ao campo assim criado e o ativa, como se estivesse sob influência de uma força exterior. Mas o desafio poderia ser – especialmente ao lidar com o inconsciente – colocar linhas no espaço que interfiram ou desativem esse campo, que o neutralizem, de modo que permaneça enigmático, não estruturado, vazio ou ilimitado, seja no limiar da significação, ou após seu colapso (Barthes, 2008). Isso porque o problema desse processo de desenhar uma linha num pedaço

4 Ver Santner, 2006, p. 34, 144. A ideia é que, talvez, seja necessário um tipo de visão noturna para “penetrar na escuridão que nos cerca”, da qual esses gestos de criatura surgem em resposta à “pressão” de algo que, por assim dizer, já foi significativo; um significante que perdeu conexão com o que de fato significa.

5 Para registrar esse “nada”, o artista, conforme Breton, deve permitir que algum tipo de “revelação fotográfica” aconteça.

6 Como a “moldura” poderia ser apenas o limite de uma folha de papel, o que quero dizer é que esse efeito ainda é produzido por uma única linha desenhada em um pedaço de papel em branco, por qualquer pessoa que rabisque.

de papel, para o sujeito, é que ele sempre deixa algo de fora. Como Merleau-Ponty afirma, algo do ser é excluído na própria tentativa de representá-lo, excluído pelo próprio processo de representação que, para significar, para fazer sentido, deve comprometer-se com um Outro (Merleau-Ponty, 1968, p. 263-264). Ele deve incorporar o Outro – algo que não é ele, que é exterior a ele – em seu sistema (representacional). “O significado vem do Outro”, como o psicanalista Darian Leader argumenta, “quer o sujeito saiba disso, quer não... Esse desdobramento no Outro”, ele prossegue, “é articulado como um discurso”, com a subjetividade em si, “formulada como uma questão simples: ‘o que sou eu ali?’” (Leader, 2003, p. 180-182).

Rastrear um movimento corporal e representar o espaço no qual o corpo se move constitui um problema, pois não há espaço, mas sim representação do espaço. Além disso, a “ciência moderna”, como argumentou o sociólogo Roger Caillois (2003, p. 99) em 1935, “tem produzido números crescentes de [espaços representados]”, nos quais o ser vivo “não mais é localizado como a origem do sistema de coordenadas, mas apenas como um ponto entre muitos”. Os exemplos trazidos por Caillois incluem “os espaços de Finsler, o hiperespaço de Reimann-Christoffel, espaços abstratos, espaços generalizados, abertos, fechados, densos, esparsos”; espaços nos quais o sujeito é conduzido ou “*atraído*” a um tipo de auto-abandono (Caillois, 2003, p. 99, 101, grifos do autor). Dissolvendo-se no “*espaço escuro no qual as coisas não podem ser colocadas*”, o sujeito não mais sabe onde está, ou mesmo que ele está (Caillois, 2003, p. 100, grifos do autor). Caillois correlaciona esse fenômeno com a definição de esquizofrenia do psiquiatra francês Eugène Minkowski, caracterizada pelo sujeito sentindo-se permeável a seu entorno. Quando se pergunta onde eles estão, “esquizofrênicos invariavelmente respondem eu sei onde estou, mas eu não sinto que estou onde estou” (Caillois, 2003, p. 100).

O espaço do ser, de unidade com o mundo, onde não se é diferente ou separado dele, não tem forma. O ato de percebê-lo, entretanto, faz o espaço envolver a si mesmo em torno do sujeito perceptivo, como fios repuxados do corpo. O espaço desenha a si mesmo enquanto alguém se move por ele, em relação a uma linha do horizonte, à gravidade e à sua própria verticalidade (que pode ser sentida, mesmo com os olhos fechados) e em relação a objetos exteriores a si, como outras pessoas. Assim, como sugere Caillois, o espaço opera como “um duplo diedro que muda continuamente seu tamanho e localização”; uma estrutura emaranhada, produzida pelo, e simultaneamente

excluindo, o sujeito (Caillois, 2003, p. 99)⁷. Não há representação sem o Outro, mas não há *self* também. Como, então, é possível fazer uma marca onde o ser acontece?⁸.

Trabalhando por linhas similares, por volta da mesma época que Caillois, o psicanalista Jacques Lacan (1935-6, p. 431) também retomou a intuição de Minkowski, de *Le Temps vécu* (1933), “de outro espaço, além do espaço geométrico, mais precisamente, o espaço escuro do tatear, da alucinação e da música, que é o oposto do espaço claro, a moldura da objetividade”⁹. Esse espaço escuro ou vazio tornou-se uma parte crescente do pensamento de Lacan sobre como um sujeito vive na linguagem e sobre sua [simultânea] existência fora dela. Em 1936, ele introduziu o primeiro “padrão lógico” a seus ensinamentos – o Esquema L [fig. 4] –, as letras das quais, ao “desalojar o lugar das palavras”, correspondem, como Darian Leader notou, “a um esvaaziamento do sentido” (Leader, 2003, p. 175)¹⁰. O Esquema L representa um conjunto de relações nas quais o sujeito, esticado ao longo de quatro cantos, é envolvido como “participante”; em S, em sua “inefável, estúpida existência, o, seus objetos, o’, seu ego, ou seja, aquilo que é refletido da sua forma em seus objetos, e O, locus do qual a questão de sua existência pode ser apresentada a ele” (Lacan, 1992, p. 194). Lacan passou a ver que diagramas como esse poderiam conter algo que se iguala aos espaços vazios e irrepresentáveis descritos acima – que ele categorizou como o Real – e insistiu para que eles não fossem vistos como meras representações da natureza dividida do sujeito da linguagem, mas sim como a própria estrutura da subjetividade, entendida como “um conjunto de relações de invariância” (Leader, 2003, p. 173). Aqui, a ideia de um sujeito uno torna-se dissoluta, quebrada e suspensa, ao longo

7 Primeiramente, há “um diedro de ação” – de estar no mundo – “com um plano horizontal determinado pelo chão e um plano vertical determinado pela pessoa que está caminhando e assim empurrando diedro consigo ao mesmo tempo”. O outro diedro, “formado pelo mesmo plano horizontal que o anterior (que é representado, porém, não percebido) [é] cortado por um plano vertical bem onde o objeto aparece à distância”.

8 Como nota a escritora Virginia Woolf (2000, p. 221), “como descrever o mundo visto sem um *self*? Não há palavras”.

9 Ver também o artigo de Lacan, “The Mirror Stage” (apresentado originalmente como “Le Stade du Miroir”, em 1936), que sugeriu que Caillois tinha “iluminado” o problema da subjetividade ao notar sua relação com o “efeito des-realizante” do espaço (Lacan, 1992, p. 3).

10 Esses “padrões lógicos” deram a Lacan ferramentas, “não para medir, mas para verificar relações [...] uma matemática da descontinuidade, dos estados de mudança, em vez de uma da continuidade e quantidade” (Leader, 2003, p. 176).

dos quatro cantos de um esquema que também opera como um tipo de casa, uma arquitetura, para aquela coisa sem palavras que não se é, assim como para o que se é na linguagem, em outras palavras, o que se é no Outro¹¹.

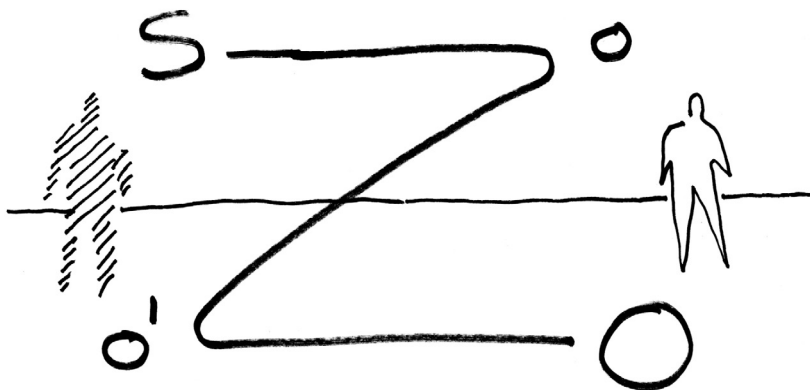


Fig. 4
Versão simplificada do Esquema L
Cortesia de Trevor Horne

À medida que as ideias de Lacan se desenvolveram, ele começou a usar modelos topológicos, começando pela fita de Möbius¹². As propriedades – ou superfícies – estruturais, matemáticas, desses modelos servem de analogias para a continuidade entre dentro e fora, para o emaranhado de *self* e outro e para problematizar as oposições binárias “normais” produzidas pela linguagem, para tudo o que a teoria lacaniana reitera. Contudo, esses modelos sempre

11 O “grande” O do Outro refere-se aqui “não apenas ao conjunto de elementos que faz o mundo simbólico no qual o sujeito nasce, mas também ao lugar simbólico que é presentificado cada vez que alguém fala” (Leader, 2003, p. 182).

12 A fita de Möbius é um modelo matemático que Lacan usou para demonstrar seu conceito de “extimite” [extimidade] – um neologismo que ele produziu ao aplicar o prefixo ex-, de exterior, à palavra francesa para intimidade, *intimité*. *Extimite* destroi a oposição entre dentro e fora, então, por exemplo, o Outro é “algo estranho para mim, apesar dele estar em meu âmago” (Lacan, 1997, p. 71).

retiveram algo da estrutura fundamental estabelecida no Esquema L. Isso se dá porque, como Leader (2003, p. 189) argumenta, “qualquer formalização da estrutura do sujeito”, uma vez que o inconsciente seja levado em conta, deve ser um “quaternion”¹³.

Para André Breton (1978, p. 109) também, “há uma arquitetura que certos indivíduos consideram a única morada verdadeira... onde a distinção entre subjetivo e objetivo deixa de ser necessária ou útil”. Aqui, ele sugere, algo persiste – uma força que mantém as coisas juntas em “clusters formulados do lado de fora (alguns diriam além) da linguagem articulada e do pensamento razoável”. Para elucidar, rastrear ou registrar o que está lá, “como tirar uma digital da natureza”, é preciso, Breton declara, lançar-se “nos escuros cantos recônditos do ser”, em um “estado de graça” imantado ao qual “apenas o automatismo provê acesso” (Breton, 1978, p. 109).

Breton tinha conhecimento da pesquisa do cientista e cronofotógrafo Étienne-Jules Marey rumo a formas de revelar forças como tremores do corpo, que são sentidas, mas não vistas, que tinham levado ao desenvolvimento de dispositivos como o esfigmógrafo¹⁴. Utilizado no pulso, ele usava uma caneta e um tambor giratório escurecido com fuligem, no qual os batimentos cardíacos podiam ser descritos como sinais gráficos. Outros experimentos estudavam o padrão e comportamento da fumaça, enquanto ela era soprada ao redor de obstáculos. Fotografar as partículas suspensas provia informação sobre as forças naturais que as carregavam e, em um emaranhado entre o visível e o invisível, fenômenos como correntes de ar podiam assim se revelar¹⁵.

13 Por uma feliz coincidência, isso reverbera nos comentários do historiador da arte Leo Steinberg sobre a diagramação extática de Picasso: “Os sentidos que ele usou para consegui-lo ecoam a estratégia de Joyce, em *Finnegan’s Wake*. Quando um crítico reclamou que era “trivial” escrever um livro em trocadilhos, Joyce replicou que alguns dos trocadilhos eram triviais, mas outros eram quadriviais” (Steinberg, 2007, p. 207). O ponto é que, em todos os três aparatos (o texto de Joyce, a linha de Picasso, os esquemas e nós de Lacan), há um figura quadrilateral, com um giro espacial, temporal, “impossível”. Isso implica, ademais, que o nonsense, ou uma falta de sentido, possa também ser um componente necessário.

14 O próprio Marey fora inspirado por desenhos notacionais, como o mapa do recuo das tropas de Napoleão de Moscou, de Charles Joseph Minard, no qual o progresso dos soldados é contado ao longo de uma linha do tempo amarrada a um termômetro de parede. Ao descrevê-lo em 1885, Marey escreve que o desenho parecia “desafiar a caneta do historiador, por sua elegância brutal” (Marey *apud* Morton, 2002, p. 48-49).

15 Para imagens do trabalho de Marey com correntes de ar, ver: <http://www.musee-orsay.fr/en/events/exhibitions/in-the-musee-dorsay/exhibitions-in-the-musee-dorsay-more/page/0/article/mouvements-de-lair-etienne-jules-marey-1830-1904-photographe-des-fluides-4216.html?cHash=c9646668e6> (acessado em 08/11/2012).

Em sua análise da obra de Agnes Martin, a historiadora da arte Rosalind Krauss (1992, p. 159) propõe que suas pinturas contêm algo “atmosférico” [fig. 5]. De acordo com Krauss, isso implica algo “nebuloso”, mas também há a intenção de um efeito “no interior de um sistema no qual um efeito oposto também está acontecendo”, transformando “atmosfera, de um significado (o conteúdo de uma imagem), em um significante – /atmosfera/” (Krauss, 1992, p. 159)¹⁶. Em outras palavras, as pinturas de Martin parecem conter ou apontar para algo invisível, para fora ou além da representação, da mesma maneira que as partículas de fumaça de Marey revelavam algo que não parece existir, exceto, talvez, como ausência. Por meio da fotografia, Marey descobriu maneiras de iluminar algo similar àquilo que Marcel Duchamp se referiu como “uma quarta dimensão invisível, algo que você não pode ver com os seus olhos” (Cabanne, 1979, p. 40). No caso das pinturas de Martin, nas quais modos de representação estão em risco, essa coisa invisível é revelada como vazia, um container para o significado, no qual nenhum significado reside de fato. Isso, como o escritor e analista lacaniano Jacques-Alain Miller sugere, é um subproduto peculiar da linguagem, o qual produz um “nada” que é diferente de forças naturais invisíveis, como as correntes de ar¹⁷.

16 Com base na leitura feita pela crítica Kasha Linville da obra de Martin, Krauss (1992, p. 159) argumenta que o sistema do qual /atmosfera/ faz parte é gerado por e dependente da posição de quem vê sobre três distâncias visuais ou “efeitos”, cada qual envolvido pelo outro, formando um “membro aberto de uma série diferencial: parede/névoa; tecer/nuvem; aberto/fechado; forma/sem forma”.

17 “O nada entra no mundo através da linguagem. Você pode dizer isso de outra forma: a referência é o vazio. Mas esse vazio é criado pela linguagem... Um vazio seria impensável no real, se não pelos significantes” (Miller, 1991, p. 32).

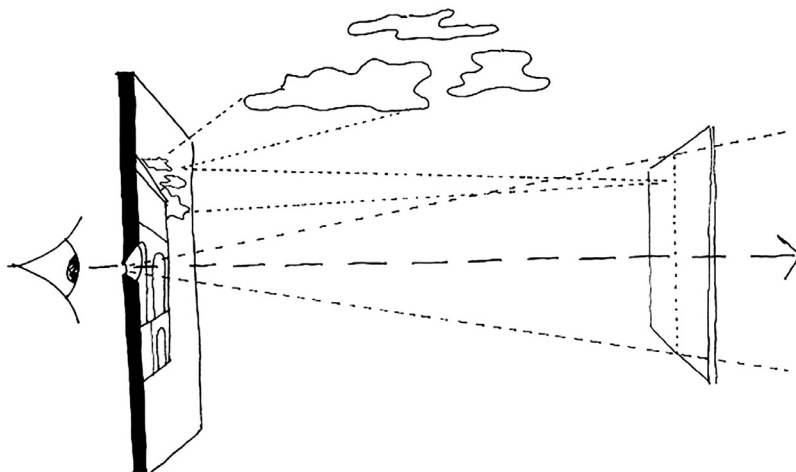
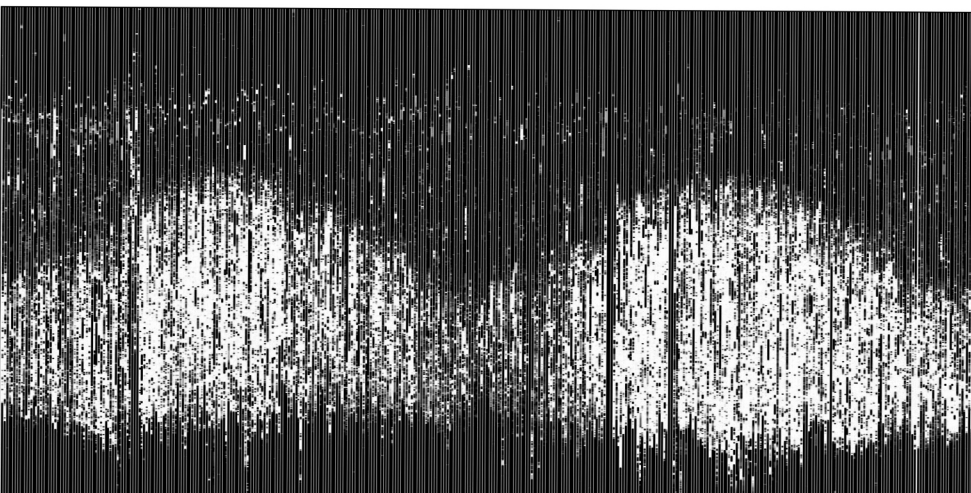


Fig. 5
Diagrama do primeiro experimento de Filippo Brunelleschi
Courtesia de Trevor Horne

O argumento de Krauss baseia-se em *Théorie du /nuage/ : pour une histoire de la peinture* (2002), do filósofo francês Hubert Damisch, um livro “que reescreve a história da pintura do Renascimento e do Barroco, de acordo com um sistema no qual o significante /nuvem/ desempenha um papel maior, fundante, o de “remanescente” [*remainder*] – a coisa que não pode ser encaixada em um sistema, mas que, entretanto, é necessária ao sistema para que ele se constitua como sistema” (Krauss, 1992, p. 159). A “ilustração perfeita” disso pode ser encontrada no aparato que o arquiteto florentino Filippo Brunelleschi¹⁸ utilizou em seu primeiro experimento sobre perspectiva, que “introduz” algo que não pode ser medido: “a falta de superfície não analisável das nuvens”,

18 Brunelleschi pintou, em sua recém-elaborada perspectiva linear, o batistério de Florença, mas deixou as nuvens de fora do esquema perspectivo. Para confirmar a capacidade da perspectiva linear de reproduzir a aparência exata dos elementos vistos – o tecido arquitetônico de Florença, basicamente –, utilizou um espelho como mediador da visão entre a tela (uma pintura sobre painel de madeira) e o edifício, voltados um para o outro. No painel, fez um buraco através do qual o edifício seria olhado, na posição do ponto de fuga do quadro. E cobriu o céu da pintura com folha de prata polida, de modo que, quando as pessoas olhavam para a tela no espelho, o reflexo do céu deixava ver as nuvens em movimento. Para mais detalhes sobre o aparato, ver Cairns, 2016; Hersey, 2001; Kemp, 1990 (nota da tradução).

refletida em uma área de folha de prata no painel pintado, que espelha as nuvens reais e as incorpora à imagem visualizada [fig. 6] (Krauss, 1992, p. 160). Desse modo, o aparato indexa o sujeito que olha através dele como um corpo imensurável no espaço e no tempo. Para que a perspectiva funcione, “o ponto de fuga e o ponto de visão devem ser sinônimos, geometricamente” (Krauss, 1992, p. 159-161). Caso se invertessem as flechas que, nos desenhos do mecanismo de Brunelleschi, seguem o horizonte até seu ponto de fuga, fazendo uma série de buracos, o sujeito, por assim dizer, ficaria por fora da pintura [*out of the picture*]. Assim, a posição da maestria subjetiva implicada na perspectiva é, na verdade, uma ilusão gerada pela própria coisa – o vão ou buraco – que a revela como tal. A partir desse ponto, Krauss argumenta, a pintura (e outros modos de representação) entendia que suas “aspirações científicas – em direção à medição, voltada à investigação dos corpos, em direção ao conhecimento exato” são sempre condicionados pelo incognoscível e pelo irrepresentável: “se o /arquitetônico/ veio a simbolizar o alcance do “conhecimento” do artista, a /nuvem/ operava como a falta no centro daquele conhecimento, o lado de fora que se junta ao dentro para constitui-lo como um dentro” (Krauss, 1992, p. 159-161). Para Krauss, havendo “/nuvem/”, há “grid”, uma forma “atemporal [e] não espacial” (Krauss, 1992, p. 155). Com o acréscimo do “remanescente” /nuvem/, a pintura reorganiza a si mesma e passa de retratar “a experiência subjetiva do campo empírico”, para o que poderia ser chamado de “subjetividade enquanto tal, subjetividade agora construída como uma lógica” (Krauss, 1992, p. 164). Isso acontece porque o grid mostra perfeitamente “as condições do visual”; como uma articulação de “objetividade e clareza extrema”, entrelaçada com seu oposto, a visão como simultaneidade, onde a separação espacial de figura contra o fundo se dissolve em um “imediatismo contínuo de um espectro puramente ótico” (Krauss, 1992, p. 164).

**Fig. 6**

Susan Morris

Sun Study 2010–2011, 2012

Actigraph, tinta pigmentada sobre papel

29.7 x 42 cm

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres.

His Twine foi a contribuição de Marcel Duchamp para a exposição *First Papers of Surrealism*, em Nova York, em 1942. Intitulada posteriormente *Mile of String*, a obra consistiu em muitas centenas de metros de barbante esticadas ao longo e ao redor do salão onde as outras peças foram expostas ao público [fig. 7]. Nas fotografias que documentam esse evento, o espaço aparece fatiado, desorganizado, com os possíveis espectadores barrados do salão fragmentado, que parece estar suspenso como uma vidraça quebrada, capturada no micro-segundo que antecede seu estilhaçamento. Embora na prática os espectadores pudessem acessar a maioria das obras com bastante facilidade, as fotografias enfatizam a interferência do barbante na posição soberana do sujeito espectador; elas parecem conter alguma coisa que insiste na falta de sentido daquela posição, como “purpurina ótica organizada na própria trama” dos objetos vistos (Krauss, 1992, p. 163)¹⁹.

19 Krauss (1992, p. 163) argumenta que, uma vez que /nuvem/ esteja “organizada na própria urdidura do objeto [visto], é o sujeito que olha quem foi fraturado, tendo agora sido privado da segurança de uma visão unitária”.



Fig. 7

Susan Morris

Registro da exposição de *Sun Dial: Night Watch_Sleep/Wake_2011, 2012*, no John Radcliffe Hospital, Oxford

Tapeçaria de seda e fio de lã

170 x 282 cm

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres.

Fotografia © Stephen White

O próprio Duchamp tendeu a acentuar o valor funcional de *His Twine* sobre seu significado simbólico, ou seja, como véu ou obstrução (Vick, 2008). De fato, como o historiador da arte John Vick indicou, a exposição não foi tornada inatravessável pela intervenção de Duchamp. Antes, *His Twine* criou fendas por onde espiar, reordenando ou mediando assim a experiência visual (Vick, 2008, parágrafo 13). O próprio Duchamp “estava ansioso para atenuar, ou mesmo negar a qualidade obstrutiva de seu barbante [*his twine*]”, ainda que as fotografias tiradas por John Schiff – as mais conhecidas e mais

consistentemente citadas fotografias da instalação – encorajassem ativamente essa leitura²⁰. Ainda que *His Twine* fosse “mais permeável, e a arte em exposição mais acessível” do que muitos acreditam ter sido, as fotos de Schiff “sugerem uma separação” entre o espectador e a arte, a galeria parece estar “fechada por uma teia de linhas intersectadas” (Vick, 2008, parágrafo 6). As fotografias de Schiff podem assim ser vistas como substitutas do significado ou efeito pretendido pela obra original. Como Vick sugere, as fotografias, ao encenar uma “interação dinâmica com o barbante [...] encorajam a prática de entrever [por fendas]; elas de fato documentam essa experiência (Vick, 2008, parágrafo 12)”.

Duas fotografias da instalação, tiradas por Arnold Newman, reforçam essa visão. Em ambas as imagens, que mostram Duchamp de certa forma amarrado em sua teia, *His Twine* serve como um dispositivo emoldurante. Uma delas mostra o artista parado ao lado de sua pintura *Network of Stoppages*, 1914 (*Cimetière des Uniformes et Livrées*; Museum of Modern Art, Nova York). Como Vick argumenta:

Que Duchamp tenha sido colocado ao lado dessa pintura em particular, não era uma coincidência. Cimetière des Uniformes et Livrées [...] é uma sobreposição de imagística derivada de outras pinturas e desenhos, sendo a camada superior composta de formas do tipo sinápticas de 3 Standard Stoppages (1914), feitas ao derrubar fios de um metro de comprimento de uma altura de um metro, sobre uma superfície horizontal. Em outras palavras, a fotografia de Newman mostra uma pintura atrás de barbante de uma pintura atrás de barbante. Uma imagem mais reflexiva dificilmente poderia ser imaginada (Vick, 2008, parágrafo 14).

Os desenhos de Duchamp para o catálogo de *First Papers of Surrealism* – usando imagísticas como furos de bala, um queijo suíço e um buraco de fechadura – também servem para “ênfatizar a permeabilidade e o processo de entrever” (Vick, 2008, parágrafo 15)²¹. Experimentar com a visão, como Vick indica, foi uma das preocupações vitalícias de Duchamp, manifesta mais notadamente em obras como *To Be Looked At (From the Other Side of the Glass)*, *With One Eye*,

20 Essas fotos estão reproduzidas em Lebel, 1967, p. 149; Kachur, 2005, p. 176, 180.

21 “Na capa [do catálogo] há uma imagem de uma parede cravejada por furos de bala, nos quais Duchamp fez cinco furos de verdade, enquanto, na página ao lado do prefácio de Sidney Janis para o catálogo, os artistas participantes da exposição são listados de modo que seus nomes criem coletivamente o formato de um buraco de fechadura, novamente em referência ao processo de entrever. A quarta capa é uma imagem detalhada de um queijo suíço [cheio de furos]”.

Close to, For Almost an Hour, 1918 (Museum of Modern Art, Nova York), para não mencionar *Étant donnés*, 1946-66, a instalação enigmática do artista no Philadelphia Museum of Art, consistindo num torso nu de mulher deitada de costas, em uma paisagem verdejante, que só pode ser observado voyeuristicamente pelos olhos mágicos de uma porta (Vick, 2008, parágrafo 19)²². De fato, Vick argumenta que, “[c]omo o catálogo de *First Papers of Surrealism* inclui uma reprodução de *In the Manner of Delvaux* (1942), de Duchamp, uma colagem mostrando uma visão fragmentada de um nu feminino, é possível que *Étant donnés* já estivesse na cabeça de Duchamp” (Vick, 2008, parágrafo 19).

Outro trabalho de Duchamp, *Unhappy Readymade*, 1918 pode ter servido como um precursor de *His Twine* e do interesse do artista pela permeabilidade das formas visuais, espaciais e sexuais. Consistindo em um livro de geometria que a irmã de Duchamp, Suzanne, e seu marido Jean Crotti foram instruídos a pendurar por cordas na sacada do apartamento deles, em Paris, *Unhappy Readymade* foi concebido por Duchamp em uma carta a sua irmã, como um presente de casamento. Posteriormente, Duchamp explicou suas intenções para a obra:

o vento tinha que passar pelo livro, escolher seus próprios problemas, folhear e rasgar as páginas. Suzanne fez uma pequena pintura dela, “Marcel’s Unhappy Readymade”. É tudo o que restou, pois o vento a rasgou. Divertiu-me trazer a ideia de feliz e infeliz para os readymades, e depois a chuva, o vento, as páginas voando (Duchamp apud Cabanne, 1979, p. 61)²³.

Conforme nota o historiador da arte David Joselit, “como muitos dos *readymades* de Duchamp, esse pereceu. Ou melhor, foi intencionalmente desenhado como um catalisador, cuja forma física iria desaparecer nas várias reverberações visuais e textuais que provocou” (Joselit, 2005, p. 221). Ao envolver tanto o serviço do tempo, quanto o de sua irmã, *Unhappy Readymade* reverbera as ideias que Rosalind Krauss levanta em relação às pinturas de Agnes Martin, sobre a subjetividade ser cortada por algo imensurável e nebuloso. Isso também pode ser descrito como a colaboração por meio da qual Duchamp orquestrou um outro modo de olhar, agora através de sua *dupla*. De fato, *Unhappy*

22 Adicionalmente a esses exemplos, Vick nota que, “concorrendo com *First Papers of Surrealism* – e a menos de nove blocos de distância –, na Peggy Guggenheim’s Art of This Century gallery, a *Boite-en-valise* (1935-41) de Duchamp estava em exibição, pelo olho mágico de um aparato similar a uma teia” (Vick, 2008, parágrafo 13).

23 Há, na verdade, duas fotografias da obra. Uma tirada em 1920 e uma, tratada, usada em *Box in a Valise*, 1935-1941 (Philadelphia Museum of Art).

Readymade pode ser a primeira de uma série de obras que, como Krauss (1986, p. 200) sugere, “anunciam um *self* que é dividido, duplicado” em um eu e um outro (mulher). A invocação posterior de Duchamp a seu *alter ego* mulher, Rose Sélavy, estabelece com firmeza sua investigação artística rumo à geminação ou duplicação e o lugar da feminidade no campo de visão, um lugar, digamos, sem limites espaciais ou temporais. De fato, outro *readymade*, *Belle Haleine, Eau de Voilette*, 1921, que consiste em uma garrafa de perfume vazia com um rótulo mostrando o rosto de Duchamp como Rose Sélavy, determina a subjetividade feminina como vaporosa e difusa – uma “coisa mulher” suspensa, atmosférica – que abre o corpo e o espaço que ele ocupa como um “respiro bonito”²⁴.

O filme tripartite *Boots* (2003), de Tacita Dean [fig. 8], mostra um personagem epônimo que faz uma jornada por uma casa que é, aparentemente, familiar a ele. Alheio à câmera, Boots, que também provê a narrativa em *voiceover*, perambula pelo edifício, reprisando uma história sobre seu relacionamento com o lugar e suas memórias de alguém – uma mulher, um amor antigo, talvez – que vivia ali e agora deixa uma sombra. Os passos dele ecoam a (aparente) melancolia dela. Mas Boots não parece se fixar em um roteiro particular; contraditoriamente, contrariamente, ele toma seu próprio rumo e faz da ausência dela uma decoração festiva para o lugar. No sapato especial que ele usa para compensar o encurtamento de uma de suas pernas, ele manca, como o filósofo Jean-Luc Nancy (2003, sem página) comentou, “pelos claustros, passagens e templos da vasta memória sem memórias [...] sua claudicância dá seu ritmo ao espaço do lugar no qual ele se move”. O eco das passadas de Boots anima o edifício e os três caminhos separados e interligados que ele faz por lá (cada qual narrado em uma língua diferente: alemão, francês e inglês). Mas onde ele está? Em que época? Em que lugar? Suspenso, talvez, entre as histórias que ele declama com facilidade e o próprio edifício que o guia e ao qual ele responde com espontaneidade. Ainda assim, ele faz tais movimentos cegamente. Por que? Porque ele não sabe de antemão o que irá dizer, ou para onde está indo. Nessa rota, a memória está ativa; memória cega, involuntária, que o leva através de um conjunto de coordenadas espaciais ainda não escritas e que, no ocaso das três jornadas tortuosas e separadas, acumulam-se como um rastro de aranha que permanece como alucinação ou pós-imagem, indexando algo, ou nada.

24 Para “coisa mulher”, ver Lebel, 1967, p. 65 (embora, como nota o tradutor George Heard Hamilton, o significado literal da frase de Duchamp, *Pendu femme* – uma coisa (mulher) suspensa – “não possa ser adequadamente vertido ao inglês”. “Belo respiro” refere-se à tradução ao inglês de *Belle Haleine, Eau de Voilette*, ou *Beautiful Breath, Veil Water* [Belo respiro, Água de Véu].

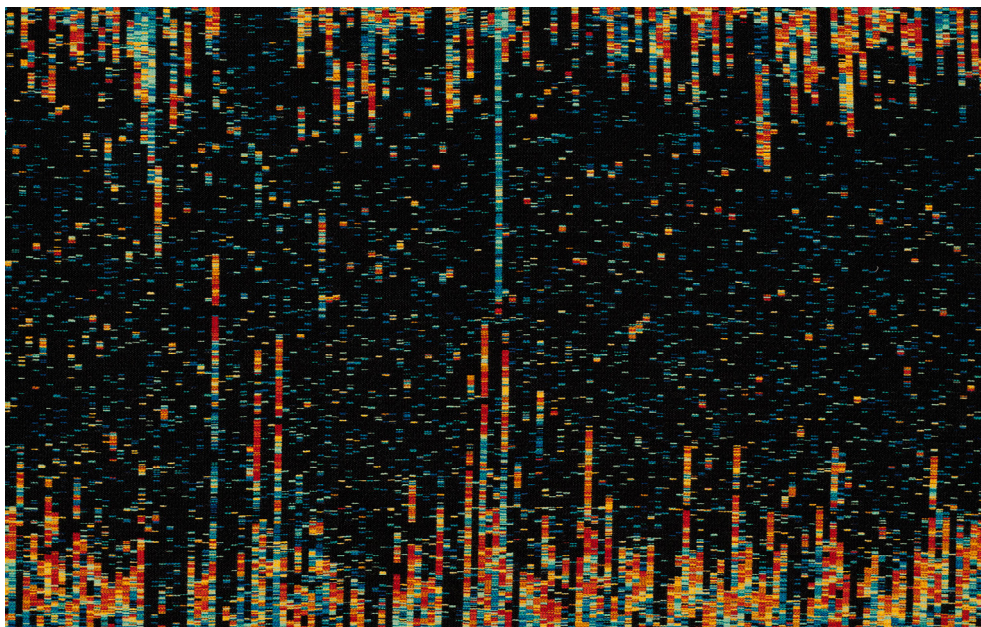


Fig. 8

Susan Morris

Detalhe de *SunDial: NightWatch_Sleep/Wake_2011, 2012*

Tapeçaria de seda e fio de lã

170 x 282 cm

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres.

Fotografia © Stephen White

Gravado no meio “frágil [...] trêmulo” do filme que, entretanto, tem os atributos dêíticos, indexicais da fotografia, o que Boots conecta recusa a memória ou o simples apego ao lugar, e o faz como uma demanda pela vida, vivida no aqui-e-agora, como oposta a um passado cronologicamente ordenado (Nancy, 2003, sem página). Os cômodos, cheios de janelas e espelhos, não podem emoldurar nem conter a voz que ecoa com eles, o que oferece algo irrecitável, disparado com hesitações, inversões, palavrões distorcidos e provavelmente, a mentira ocasional; uma autobiografia evasiva, como um esquema do que o pintor Max Unold, escrevendo sobre Marcel Proust, chama de “histórias sem sentido”, que só podem encontrar forma no interior de uma obra de arte que reúna os fios em um “trabalho de Penélope” da memória [*remembrance*], ou seja, para ecoar o comentário do filósofo Walter Benjamin sobre Proust, atado

ao esquecimento (Benjamin, 1999, p. 197-210)²⁵. A memória involuntária – “a *mémoire involontaire* de Proust”, como Benjamin sugere – é “mais próxima ao esquecimento do que aquilo que usualmente é chamado de memória”, e o romance *Em busca do tempo perdido* (1927), de Proust, torna-se, para Benjamin (1999, p. 198), uma “obra de rememoração espontânea, na qual a memória é a urdidura e o esquecimento, a trama” (Benjamin, 1999, p. 198). Pensando ao longo destas linhas, talvez seja possível sugerir que *Boots* também é um “trabalho de Penélope”, uma anti-narrativa do ser, onde lembrança e memória, “uma diurna, outra noturna”, operam ao mesmo tempo, “como uma virada de maré” (Darrieussecq, 2002, p. 5). O rastro curioso, suspenso e invisível dessa operação torna-se aparente apenas em algum lugar entre o rodar simultâneo de três filmes, entre suas três locações separadas, mas entrelaçadas²⁶. No espaço assim formado, *Boots* nos conta histórias sem sentido, que se estendem à infinidade, na qual a mulher ausente suspende-se no ar como perfume.

Estudo para *L'Aubade*, 5 de maio de 1942, o último de uma série de estudos preparatórios de Pablo Picasso para a pintura de grande formato *L'Aubade*, 1942 (Centre Pompidou, Paris), lembra de maneira inquietante os estilhos similares a teias de *His Twine*, de Duchamp, uma coincidência tornada ainda mais notável pelo fato de que os dois trabalhos foram feitos de forma independente, com apenas meses de diferença. De fato, como a instalação de Duchamp, o desenho de Picasso representa, nas palavras do historiador da arte Leo Steinberg (2007, p. 221), “um grid controlado de múltiplas diretrizes espaciais”²⁷. Movendo-se em paralelas, as linhas “definem vias interseccionais no espaço – como trilhas das estrelas, direções para galáxias interiores”. Dado, contudo, que “cada linha sozinha também converge em algum lugar com outra [...] para conduzir pontos de fuga a destinos dispersos”, o desenho de Picasso, Steinberg argumenta, combina dois temas que servem de contraponto: “vias interiores no espaço e linhas de visão, entrecruzando-se em um tipo de onipresença mapeada” (Steinberg, 2007, p. 221).

25 Citando Max Unold, Benjamin sugere que Proust sacrificou “trama, unidade das personagens, o fluxo da narrativa [...] [e colocou em seu lugar] “tédio” listrado em vermelhos e verdes horizontais e verticais que [...] eu identifico como um tipo de dispositivo estatístico, operando em três dimensões e gravando a população de uma cidade em tal ou tal ano” (Breton, 1928/1999, p. 52, 54).

26 Eu vi pela primeira vez essa obra no Royal Institute of British Architects, em Londres, onde três salas separadas e adjacentes foram cedidas para essa apresentação.

27 O Estudo para *L'Aubade*, 5 de maio de 1942 é apresentado em Steinberg, 2007, p. 221.

Os desenhos que precedem essa “abstração final”, como *Furnished Room with Sleeping Nude*, 1º de setembro de 1941, tornam o interesse primário de Picasso explícito: o espaço do quarto ocupado que, como argumentei acima, implica uma arquitetura, uma estrutura e um corpo²⁸. Para Picasso, o corpo a partir do qual essa investigação começa e se estende é aquele da mulher adormecida – “o grande reservatório” –, o meio pelo qual o artista constroi um ponto de vista externo a seu próprio *self*, de uma maneira que lembra a duplicação e acoplamento de formas visuais e sexuais de Duchamp. Pelo ato do desenho, Picasso estende linhas de visão a partir do corpo da mulher e pelos quatro cantos do quarto. Fatiando o campo visual, essas linhas dão a impressão de coisas sendo vistas simultaneamente de diferentes polos, como se o artista, imaginando um grid normal de perspectiva, tivesse projetado a si mesmo no ponto de fuga para ver seus objetos, “como um fotógrafo olhando para o obturador aberto de sua câmera” (Steinberg, 2007, p. 216). Essas linhas sobrepostas poderiam, Steinberg (2007, p. 143, 148) sugere, ser entendidas como representando “uma mulher em sucessivas posições”, como múltiplas exposições: “o movimento da mulher adormecida, em tempo comprimido”. Contudo, elas também poderiam apenas “representar pontos de fuga antipodais praticados sobre um corpo em descanso”, em outras palavras, a mulher adormecida poderia estar parada enquanto o artista se move, seu olho vagando sobre um corpo reclinado. “Pode-se pensar”, escreve Steinberg (2007, p. 148), “em uma curiosidade ambulante ou periscópica, de uma lente num trilho circular, movendo-se sobre seu alvo”. O ponto de vista fixo do observador é, assim, “esticado em um arco”.

Os estudos preparatórios de Picasso para *L'Aubade*, embora inegavelmente desafiem as convenções da representação pictórica, raramente cedem à pura abstração. Antes, eles são tanto diagramáticos quanto, recordando Eric Santner, “criaturícos”. O impulso por trás dos desenhos é tentar eliminar e, em última instância, destruir a posição fixa do sujeito, embora sempre (melancolicamente) se permaneça preso a ela, como seu “criador”. Assim, Picasso troca um sistema de olhar que é organizado por e a partir de um ponto de vista fixo, por outro que expede as coisas voando em todas as direções, como as páginas de *Unhappy Readymade*, de Duchamp, ou que varre e espalha o campo visual, à maneira de *His Twine*, como acontece em *Furnished Room*, 1º de setembro

28 *Furnished Room with Sleeping Nude*, 1º de setembro de 1941 é apresentado em Steinberg, 2007, p. 218.

de 1941²⁹. Porém, há controle. Como “intervalos imantados” que dão forma a “nadas” (Steinberg, 2007, p. 197), as linhas se recompõem, de acordo com Steinberg (2007, p. 152), “como uma rede ou grelha”. Por essa razão, Steinberg (2007, p. 127, 197) sugere, os desenhos de Picasso são “espalhados” com tanta frequência – o campo estendido “claro e retesado [como se], voltado ao mapeamento da informação” – com formas “gnomônicas, quincúciais, homolográficas”³⁰. Mas esse é também o porquê dele desenhar como uma máquina, como se tivesse “a caneta sobre um quimógrafo”, um aparato mais adequado para a captura de forças naturais, como uma onda ou os tremores da terra (Steinberg, 2007, p. 188). Os corpos da mulher adormecida são assim apresentados “como se estivessem em um eixo giratório” com linhas que traçam uma “transversal para cá” (Steinberg, 2007, p. 143).

Em *Furnished Room*, 25 de agosto de 1941, um dos últimos três desenhos de “quarto mobiliado” que ele fez antes de pintar *L'Aubade*, Picasso retrata espaços que “se duplicam e torcem de modo que o quarto inteiro é erigido como uma casa de sonhos” (Steinberg, 2007, p. 219-220)³¹. É como se a visão do artista fosse rastreada com o uso de tecnologias, como um dispositivo de captura de movimento, ou como se ele estivesse segurando uma luz e a movendo na longa exposição. O desenho captura trilhas de movimento que deixam o quarto, nas palavras de Steinberg (2007, p. 219, 234), “atravessado por uma rede de intersecções irregular”, com elementos fragmentários e simultâneos levando o campo plano da tela a “operar na pintura como faria um mapa, planta ou desenho de engenheiro”. Picasso corta as cordas que o anexam a um ponto de vista fixado, perspectivo. O espaço é reconstruído, mas como cacos de vidro que refletem sua nova posição de observador, ou a falta dela. O espaço e os corpos que ali estão passam por um tipo de desintegração, um colapso, tornando-se desarticulados, caóticos. Rostos são “reduzidos a traços que você conhecia pelo nome quando começou a aprender a falar [...] signos que representam o olho, a boca, o nariz e assim por diante”; uma

29 *Furnished Room with Sleeping Nude*, 1º de setembro de 1941 é ilustrado em Steinberg, 2007, p. 218.

30 Como Steinberg (2007, p. 192) comenta, “as simultaneidades radicais [de Picasso] [...] não podem ser racionalizadas por apelos a modos táteis ou duracionais de percepção. E seus antecessores ou paralelos existem não na arte narrativa representacional, mas nas técnicas de demonstração, nesses dispositivos gráficos que nunca pretendem simular a aparência ou sensação dos corpos, cuja finalidade é, antes, arregimentar um conjunto completo de informações sobre dados tridimensionais numa superfície plana”.

31 *Furnished Room*, 25 de agosto de 1941 está ilustrado em *Ibid.*, p. 218.

desintegração que, entretanto, preserva os signos dispersos, “como o alfabeto ou qualquer sinal conhecido dentro da cabeça de um homem”; um conjunto desmontável de *readymades* (Steinberg, 2007, p. 166).

Delineando o espaço escuro da visão e a visualização do espaço, esses desenhos combinam, simultaneamente, o sujeito que vê e a própria subjetividade. Eles podem até ser lidos como um tipo de autorretrato deslocado, ou melhor, como um retrato do entrelaçamento visual do artista com a mulher adormecida que, como o perfume de Rose Sélavy ou o amor antigo de Boots, está suspenso e invisível. E fica claro que, à medida que progrediu em seus estudos, Picasso fez mais do que apenas nivelar a informação, como um diagrama ou mapa. Há uma diferença. Suas formas distorcidas e duplas exposições implicam em um arco que forma 180 graus completos – “uma disjunção esquemática, à qual nenhuma experiência cinestésica pode ser associada” (Steinberg, 2007, p. 200-201). Essa é uma operação que, conforme Steinberg, só pode ser performada “sobre o papel, em elementos do papel”, como acontece em alguns desenhos arquitetônicos, “ou quando metade de uma nota de dólar rasgada é colada de novo de trás para frente” (Steinberg, 2007, p. 201). Qualquer exposição simultânea de anverso e reverso situados em uma moldura torna-se diagramática e, no entanto, com essa torção extra, o corpo é convertido em algo impossível de ver, um “corpo em peças” desorganizado, um corpo pré-linguístico, sensual que, combinado ao espaço que “habita”, inverte-se, “como o espaço interno de um bolso” (Steinberg, 2007, p. 217). Esses desenhos, portanto, combinam o diagrama e o encontro extático; uma “cama de gato”, dentro da qual não há nada, a não ser um “confronto cego” (Steinberg, 2007, p. 219, 175).

Na análise de Steinberg, um desenho pode possuir as propriedades de um modelo matemático, articulando múltiplas posições no espaço, conjugando “nadas”. Os estudos de quartos ocupados de Picasso apresentam pontos móveis, fluidos, suspensos e vazios que flutuam, que se permutam ou se enrolam um no outro, com linhas entrelaçadas, “entretecidas”, indivisíveis, apresentando “uma estereometria do corpo” (Steinberg, 2007, p. 154-155). Desenhos como esses tem como seus vizinhos mais próximos equações matemáticas ou formas tridimensionais, como os modelos fotografados por Hiroshi Sugimoto (2004), que mostram uma linha espiralada, uma linha em movimento, mas também os pontos ao longo de uma linha que mudam de valor na relação com outros, ainda que não tenham valor inerente por si sós³².

32 Ver também a descrição de André Breton, em *Nadja*, do “meio cilindro” irregular, branco, “coberto por relevos e depressões [e] listrado por vermelhos e verdes horizontais que [...] eu identifi-

Picasso desenha assim, Steinberg argumenta, em busca de uma composição de autorretrato que encene o dentro e o fora, o *self* e o outro simultaneamente, com uma continuidade ininterrupta que se pode seguir, como uma fita de Möbius. A obra também apresenta dois modos de visão: uma visão na luz – “visão fisiológica normal” – e um tatear cego – “uma visão liberta da fixidez, uma visão ampla, mobilizada pelas simultaneidades da Mulher Adormecida” (Steinberg, 2007, p. 234). Pois, como prossegue Steinberg, “o homem com visão aguçada de onde ele está e de outro lugar ao mesmo tempo é como uma pessoa duplicada, na qual naturezas contraditórias concorrem” (Steinberg, 2007, p. 222).

Para lidar com o que Picasso está fazendo, os observadores devem mobilizar-se também. É preciso haver um movimento para frente e para trás, entre e ao longo de séries, entre os pontos de ancoragem imbricados nos desenhos mais representacionais e os pontos de vista dispersos, espalhados, engendrados pelos trabalhos abstratos. Esse é sem dúvida o porquê – provavelmente, causando um grande inconveniente para os editores – Steinberg insistiu em uma “página extra” em seu livro *Other Criteria* (2007), desdobrável, que irrompe como uma língua, rompendo a divisão entre dentro e fora e mostrando a série de pinturas final que emerge desses desenhos como um grid diagramático cruzado por muitos pontos de vista.

Recordando a especulação de Duchamp sobre “uma quarta dimensão invisível”, a tecnologia digital tem me permitido produzir, automaticamente, mapas, notações e diagramas que registram informação extraída diretamente do corpo. Manifestas como impressões a jato de tinta e tapeçarias, essas são obras que traçam um corpo controlado por um ritmo ditado por seus próprios – insubmissos – desejos. Elas traçam o que Krauss (1986, p. 211) identifica como “um tipo de movimento browniano do *self*” que, dirigido por um relógio interno sobre o qual sua “proprietária” não tem controle, nem sempre harmoniza-se com sucesso ao tempo artificial, socialmente organizado e estruturado mas, em vez disso, tem sua própria operação intensiva, sua própria modalidade, o que escorre para fora das fronteiras marcadas e governadas por uma ética social e laboral partilhada.

quei como um tipo de dispositivo estatístico operando em três dimensões e gravando a população de uma cidade em tal e tal ano” (Breton, 1928/1999, p. 52, 54).

Eu uso dispositivos científicos e médicos, como um *Actiwatch*, para registrar esses dados, que são então distribuídos sobre ou embutidos em estruturas organizacionais do tipo grid, como agendas anuais, planilhas ou calendários. Elas servem como um tipo de lugar de contenção ou suspensão, para que aquilo que é imensurável seja colecionado de forma invisível, como ausência. Dessa maneira, eventos e fenômenos que não seriam rastreáveis, explicáveis ou conscientes são entrelaçados com linhas que marcam os dias da semana, as horas do dia, do nascer e do pôr do sol, de modo que meu próprio desvio padrão coexista ao longo de eventos mais facilmente identificáveis de minha história pessoal, como uma viagem a Nova York, que me lançou em um fuso horário diferente [fig. 9].



Fig. 9

Fotografia de registro da artista trabalhando no estúdio de motion capture do Culture Lab, Newcastle University, 2010.

Courtesia de Susan Morris

Fotografia © David Green

Os *Actiwatches* são usados para pesquisas médicas sobre padrões de sono e vigília e, desde 2005, eu os tenho usado por curtos períodos de tempo (até três semanas) para produzir impressões de gráficos que traduzem o nível e duração de minha atividade e repouso em blocos de cor organizados ao longo de uma linha do tempo. Segundo a convenção científica, em um espectro que vai de preto a vermelho, quanto mais alto o nível de atividade, mais brilhante é a cor utilizada. Em janeiro de 2010, comecei a usar um dos relógios de forma contínua, recolhendo os dados ao final de cada ano e os enviando para um tear de Jacquard (a propósito, um precursor do computador moderno). Ele traduziu a informação por valores numéricos em fios coloridos, para produzir grandes tapeçarias que parecem visualizações termográficas de atividade, que extrapolam a visão normal e revelam um corpo incansável, organizado ao longo de um tempo de calendário, em relação ao movimento da Terra em torno do sol³³. As obras documentam meus hábitos, minha gestão do tempo, assim como as vezes em que, esquecendo de mim, talvez, eu me afastei da rotina usual, por exemplo, trabalhando à noite e depois dormindo o dia inteiro. Essas escapadas manifestam-se na única coluna ocasional, vertical, de dados de cores brilhantes que jorram como chuva nas áreas centrais escuras da tapeçaria, que indicam “pouca ou nenhuma atividade”, o estado das coisas usual durante a noite [figs.10 e 11].

33 Há 1440 minutos por dia. Designei um fio (o menor elemento possível em uma tapeçaria) para cada minuto que, dependendo do tipo de linha eu utilizava, ditava a altura e espessura da tapeçaria. A largura da tapeçaria foi ditada pela largura do tear.

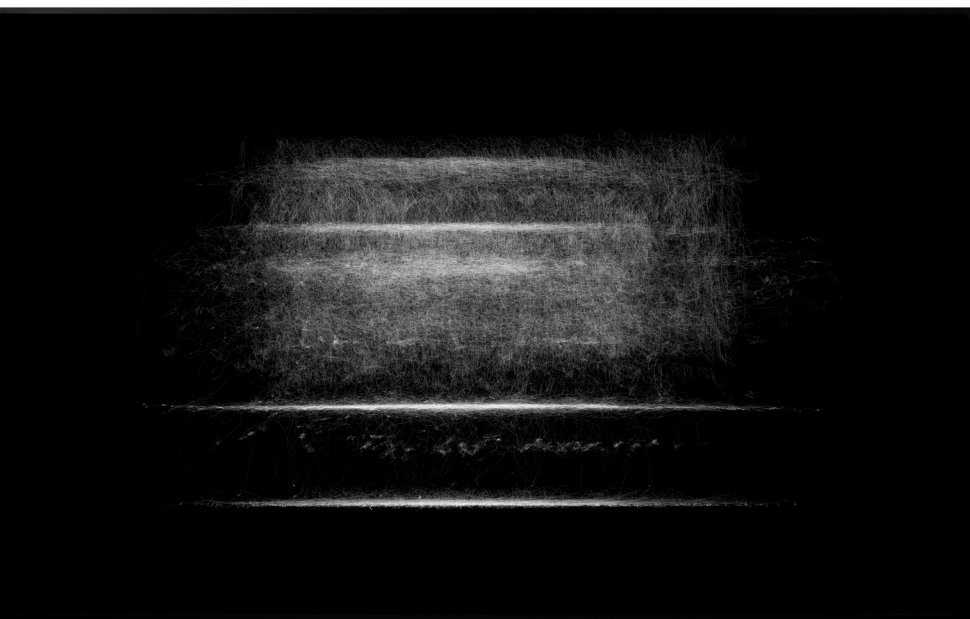


Fig.10

Foto da exposição *Motion Capture: Drawing and the Moving Image*, Lewis Glucksman Gallery, University College Cork, 2012.

Cortesia de Susan Morris

Fotografia © Matthew Packer

**Fig.11**

Susan Morris

Motion Capture Drawing [ERSD]: Facing View, 2012

Tinta pigmentada sobre papel Hahnemühle

150 x 250 cm

Coleção FRAC Alsace

© Susan Morris. Fotografia © Stephen White

Em 2009, também comecei o trabalho em uma série de *Motion Capture Drawings*. Em um estúdio de alta tecnologia na Newcastle University, gravei a mim mesma trabalhando em um novo *Plumb Line Drawing* e, em outra sessão, um ano depois, em dois novos *Architectural Drawings* (da Redacre Road, nº 3), usando refletores acoplados a várias partes do meu corpo, incluindo minhas mãos, pés, cotovelos, joelhos, cabeça e entre minhas escápulas [fig.12]. A informação coletada durante essas sessões foi convertida em linha, com o uso de algoritmos, e impressa em papel para jato de tinta. Aqui o depósito de tinta preta que se solidifica feito cinza acumulada torna visível o que, de outra maneira, permaneceria não visto, o que ocorre simultaneamente e como se por baixo de um conjunto de marcas, à medida que elas são feitas: uma à luz

do dia, uma desdobrando-se na escuridão da gravação digital. A linha fina, branca, de teia de aranha nesses desenhos não existe de verdade; ela é apenas onde a tinta não está.

O papel não marcado – significando uma ausência que converge no, ou representa o emaranhado indecifrável de linhas e o acúmulo de tinta nos *Architectural Drawings*, ou os depósitos de cinzas e cordas rompidas dos *Plumb Line Drawings* – ocupa um espaço paralelo a essas marcas, um lugar onde o espaço vira, como se tornado elástico, e a simultaneidade do dentro e fora se anuncia como presença sentida.

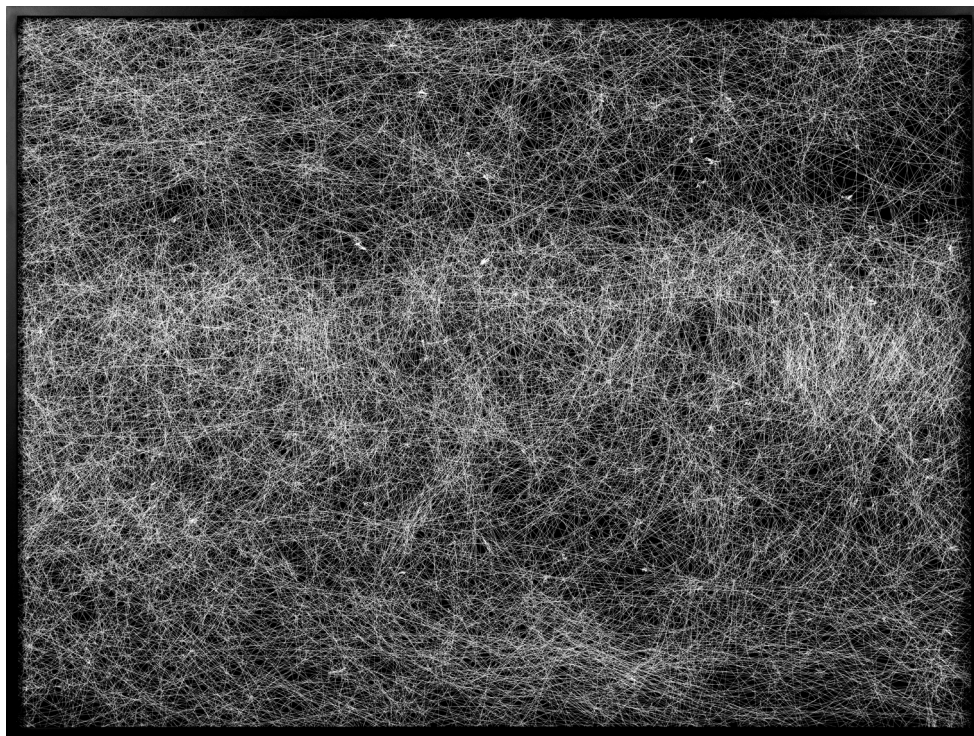


Fig. 12

Susan Morris

Motion Capture Drawing 1:1, Detail no. 3, 2012

75 x 100cm

Tinta pigmentada sobre papel Hahnemühle

© Susan Morris, cortesia da artista e da Bartha Contemporary, Londres.

Assim, os *Motion Capture Drawings* emergem da escuridão ou desaparecem nela, como se eclipsados por ela. A marca que registra, como as correntes de ar nos experimentos de Marey, tornadas visíveis pelas partículas suspensas de fumaça, vagueia, como uma nuvem, sob o negro denso da tinta em pó. Essas peças só podem ser feitas usando tecnologia digital, pois esse é o único modo pelo qual posso coletar dados do “não lugar”, o corpo, da “atividade” que não tem nenhum referente definido, rastreável, físico, mas é governada, fundamentada ou aterrada como um dispositivo elétrico e onde algum tipo de “condensação muda da libido” recolhe-se como a chuva e escreve a si mesma como “vazio” [figs.13-16] (Leader, 2003, p. 185).

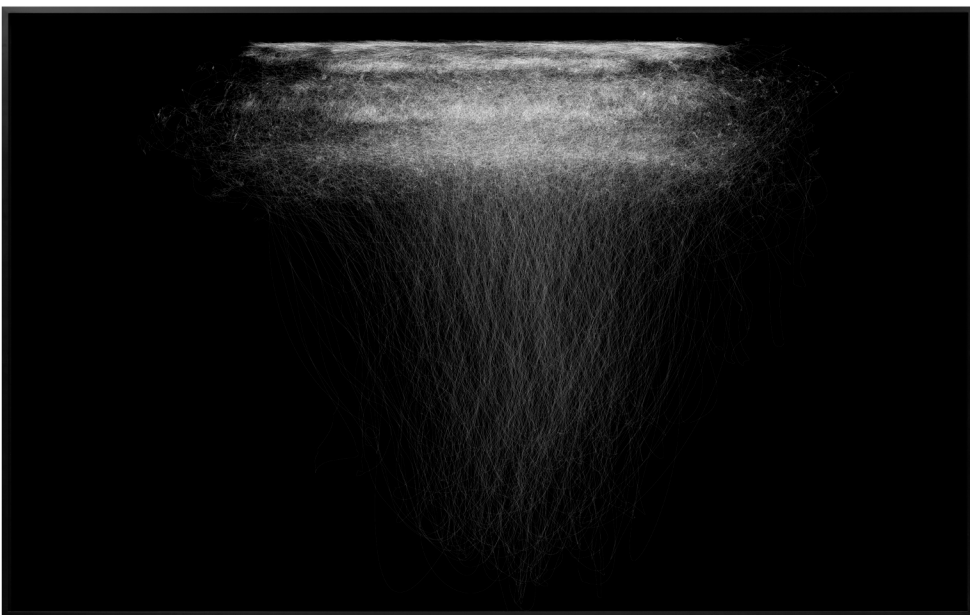


Fig. 13

Susan Morris

Motion Capture Drawing [ERSD]: View From Above, 2012

Tinta pigmentada sobre papel Hahnemühle

150 x 250 cm

Coleção FRAC Alsace © Susan Morris. Fotografia © Stephen White

No conto *A Obra Prima Ignorada* (1831), de Honoré de Balzac (1831/2001, p. 23, 40), o artista declara que “não existe essa coisa de desenho”, pois “não há linhas na Natureza”, mas sua arte termina em catástrofe, em nada a não ser uma “parede de tinta”. Uma linha é necessária para prover uma estrutura para o que não pode ser representado, para segurá-lo ou contê-lo. A forma ideal para isso, parece, seria um diagrama ou grid: quiásmico – entrelaçado ao nada – ou quaternion – um campo de dispersão ou conjunto de relações fluidas, móveis e vazias. Eu argumentaria que a digitalização também provê uma versão mais direta da marca que me interessa, na medida em que pode dar forma a – tornar manifestos – fenômenos que são invisíveis ou não parecem vir de nenhum lugar. A gravação digital produz marcas “Reais”, não construtos imaginários ou representações. Em vez de codificar a realidade, portanto, posso imprimi-la. Através do uso de dispositivos que armazenam dados que são, por assim dizer, gravados “no escuro”, posso produzir uma linha que demarca o vazio, que está suspensa no vazio. Essa é uma marca que delineia a natureza em sua ausência, como a (in)articulação do ser.

Tenho várias outras ideias que conduzem minha prática – diretrizes, digamos –, que utilizo quando tomo decisões sobre meu trabalho. Elas incluem meu sentimento de que deveria haver algum tipo de lógica ou regra para produzir, construir ou gerar essa marca e, ao mesmo tempo, deveria haver alguma forma de quebrar essa regra, um tipo de rebeldia; o que Breton chamou de “deseducação” (Breton, 1978, p. 108). Seguindo Breton, acredito que deveria haver um prazer necessário, sem palavras, envolvido no desenho, uma cegueira convulsiva que só pode ocorrer em uma marca que é feita de modo involuntário³⁴. Dessa maneira, esses trabalhos tão secos e diagramáticos são também sempre saturados desses aspectos do *self* que são mais incompreensíveis, como o riso ou as lágrimas, paroxismos que são espontâneos, imprevisíveis e impossíveis de controlar ou medir. Finalmente, acho que, para atingir seus propósitos, minha obra precisa desenvolver-se como um tipo de série incompatível, feita de produtos intercambiáveis (não digo meios): um conjunto de “impossibilidades comparáveis” (Leader, 2003, p. 174) que reflitam a presença invisível e insistente de um corpo sem casa, ilocalizável.

Mas há uma impossibilidade paradoxal para essa empreitada, pois não posso literalmente causar meu próprio desaparecimento. Não posso conscientemente mudar para “não eu”. A obra descrita acima pode ser um registro

34 A natureza “convulsiva” dessa cegueira significa que ela irá “se revelar e esconder em imitação do gesto histérico” (Rabaté, 1996, p. 53).

de coisas das quais eu não tinha consciência mas, ao realizar a obra, ao criar uma imagem dela, “eu” retorno³⁵. Como a criadora que é sempre e simultaneamente a observadora da obra, permaneço presa – suspensa entre um sistema de representação que me deixa fora e a “atração do espaço” que me devora – como uma aranha emaranhada em sua própria teia³⁶.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a ajuda e apoio de Margaret Iversen, Clive Hodgson, Deirdre O'Dwyer e especialmente, a Christopher Griffin, da *Tate Papers*, por este resultado editorial incisivo e generoso, e ao Wellcome Trust por financiar a produção das tapeçarias. Obrigada ao Professor Mário Furtado Fontanive, pelo apoio com a leitura da tradução. Obrigada também a Trevor pelos desenhos [fig. 4 e fig. 6]. Este artigo é dedicado a meu pai, Ronald Arthur Morris (1930-2012). Artigos relacionados a *Involuntary Drawing* foram reunidos na *Tate Papers*, n. 18, por Margaret Iversen, que co-organizou, com David Lomas, o simpósio *Involuntary Drawing: Time, Motion Capture, the Body*, que aconteceu na University of Westminster, a 18 de fevereiro de 2012, com o apoio do Centre for the Study of Surrealism and its Legacies.

Referências

- Balzac, Honoré de. 1831/2001. *The Unknown Masterpiece*. New York: NYRB Classics.
 Barthes, Roland. 2008. *The Neutral*. Nova York: Columbia University Press.
 Benjamin, Walter. 1999. The Image of Proust. In *Walter Benjamin. Illuminations*. Londres: Pimlico.

35 O artista Matthew Hale comentou que minha obra, na verdade, não tem nada a ver com o inconsciente, mas ela é, em vez disso, toda voltada ao “não consciente”.

36 Roger Caillois (2003, p. 98) sugere que isso é um tipo de “encantamento [histórico] congelado em seu ponto alto [...] que prendeu o feiticeiro em sua própria armadilha”.

- Breton, André. Nadja. 1928/1999. Londres: Penguin Modern Classic.
- Breton, André. 1978. The Automatic Message. In *What is Surrealism? Selected Writings*, André Breton. Nova York: Franklin Rosemont.
- Cabanne, Pierre. 1979. *Dialogues with Marcel Duchamp*. Nova York: Da Capo Press.
- Caillois, Roger. 2003. Mimicry and Legendary Psychasthenia. In *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, ed. Claudine Frank. Durham e Londres: Duke University Press.
- Darrieussecq, Marie. 2002. *Breathing Underwater*. Londres: Faber & Faber.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. The Taciturn Eternal Return. In *Tacita Dean: Seven Books*, vol. 7, *Essays*. Göttingen: Steidl.
- Joselit, David. 2005. Dada's Diagrams. In *The Dada Seminars*, ed. Leah Dickerman and Matthew S. Witkovsky. Washington: Distributed Art Publishers.
- Kachur, Lewis. 2005. *Displaying the Marvelous: Marcel Duchamp, Salvador Dali and Surrealist Exhibition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Krauss, Rosalind. 1992. The /Cloud/. In *Agnes Martin, exhibition catalogue*, ed. Barbara Haskell. Nova York: Whitney Museum of American Art.
- Krauss, Rosalind. 1986. Notes on the Index: Part 1. In *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge, Massachusetts and London: MIT Press.
- Lacan, Jacques. 1935-1936. Resenha de *Le Temps vécu*, de Eugène Minkowski. *Recherches Philosophiques*, v. 5.
- Lacan, Jacques. 1992. The Mirror Stage. In *Jacques Lacan. Écrits: a Selection*, trad. por Alan Sheridan. Londres: Routledge.
- Lacan, Jacques. 1992. On the Possible Treatment of a Psychosis. In *Jacques Lacan. Écrits: a Selection*, trad. por Alan Sheridan. Londres: Routledge.
- Lacan, Jacques. 1997. *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Dennis Porter. Nova York: Routledge.
- Leader, Darian. 2003. The Schema L. In *Drawing the Soul: Schemas and Models in Psychoanalysis*, ed. Bernard Burgoyne. Londres: Routledge.
- Lebel, Robert. 1967. *Marcel Duchamp*. Londres: Paragraphic Books.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Miller, Jacques-Alain. 1991. *Lacan and the Subject of Language*. Nova York: Routledge.
- Morton, Tom. 2002. Vital Statistics. *Frieze*, n. 71. <https://www.frieze.com/article/vital-statistics> (acessado em 04/03/2022).
- Rabaté, Jean-Michel. 1996. *The Ghosts of Modernity*. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- Santner, Eric L. 2006. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Steinberg, Leo. 2007. The Algerian Women and Picasso at Large. In *Other Criteria: Confrontations with Twentieth-Century Art*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sugimoto, Hiroshi. 2004. Mathematical Form 0003. Dini's Surface. The New York Times. http://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/slideshow/2004/12/02/magazine/20041205_PORTFOLIO_SLIDESHOW_3.html (acessado em 04/03/2022).

Vick, John. 2008. A New Look: Marcel Duchamp, his twine, and the 1942 First Papers of Surrealism Exhibition. *Tout-Fait: The Marcel Duchamp Studies Online Journal* http://www.toutfait.com/online_journal_details.php?postid=47245 (acessado em 28/06/2012).

Woolf, Virginia. 2000. *The Waves*. Londres: Wordsworth Editions.

Susan Morris é artista. A tecnologia moderna, o registro do tempo e a documentação do movimento juntam-se em sua obra. Usando dispositivos digitais de rastreamento no corpo, a artista registra sua rotina diária ou gestos aparentemente repetitivos para produzir imagens que revelam um corpo amarrado às maquinações do tempo do relógio e do calendário. No centro de sua prática, envolvendo uma gama de meios diferentes, está a ideia de um autorretrato da artista, servindo de comentário sobre a subjetividade. susan@susanmorris.com <https://susanmorris.com/>