

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. 7, n. 3
set-dez, 2021

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
Revista Ipseitas
São Carlos
vol. 7, n. 3
set.-dez., 2021

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Ana Beatriz de Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Ernesto Chaves Pereira de Souza

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof.^a Dr.^a Ana Carolina Soliva Soria (Coordenadora)

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2021



Editor chefe

Luís Fernandes dos Santos Nascimento, UFSCar

Editor adjunto

Rafael Lopes do Valle, UFSCar

Conselho Editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar
Celi Hirata, UFSCar
Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar
Eliane Christina de Souza, UFSCar
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz,
UFSCar
Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, UFSCar
Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar
Janaina Namba, UFSCar
Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus /
Université de Toulouse
José Antônio Damásio Abib, UFSCar
José Eduardo Marques Baioni, UFSCar
Júlio César Coelho de Rose, UFSCar
Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar
Luiz Roberto Monzani, UFSCar
Marisa da Silva Lopes, UFSCar
Monica Loyola Stival, UFSCar
Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar
Silene Torres Marques, UFSCar

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO
Aline Sanches, UEM
Américo Grisotto, UEL
André Constantino Yazbek, UFLA
Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC
Carla Milani Damião, UFG
Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP
Carlos Eduardo de Oliveira, USP
Carlota María Ibertis, UFBA
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha
Claudio Oliveira da Silva, UFF
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO
Fabien Chareix, Paris IV
Fabio Ferreira de Almeida, UFG
Gabriele Cornelli, UnB
Giorgia Cecchinato, UFMG
Giovanni Casertano, Università di Napoli
Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires
Guiomar de Grammont, UFOP
Günther Maluschke, UNIFOR
Hans Christian Klotz, UFG
Homero Silveira Santiago, USP
Ingrid Cyfer, Unifesp
Israel Alexandria Costa, UFAL
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro
José Gabriel Trindade Santos, UFPB
Léa Silveira, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG

Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania
Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Osvaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Sússekind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de
Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,
UFMS
Thomaz Kawauche, UNIFESP
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,
UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Editores de conteúdo

Caio Whitaker Tosato, UFSCar
Flávio Gabriel Capinzaiki Ottonicar, UFSCar
Giovanna Braz, UFSCar

Diagramação

Rafael Lopes do Valle

Indexador

Latindex

The philosopher's index

Editorial	4	
Artigos	5	Notas sobre a tentativa positiva da psicologia concreta de Georges Politzer – Parte I Júlio César Miotto
	25	Algumas considerações sobre as formas em Platão Eliane Christina de Souza
	34	Uma hipótese aproximativa entre a <i>generatio aequivoca</i> e as Ideias platônicas na metafísica da natureza de Schopenhauer Antonio Alves Pereira Junior
	45	Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine Roquentin Vitor Hugo dos Reis Costa
	64	A caminho das ciências da vida: o organismo no século das Luzes Pedro Fernandes Galé

Editorial

A *Revista Ipseitas* abre espaço aos pesquisadores em nível de pós-graduação, publicando artigos, resenhas, traduções e, quando possível, alguma produção poética. A presente edição traz aos seus leitores cinco artigos.

O primeiro deles é **Notas sobre a tentativa positiva da psicologia concreta de Georges Politzer – Parte I**, de Júlio César Mioto, que procura entender a questão do abandono do “projeto de psicologia concreta” por parte de Politzer, além de mostrar a relatividade do fracasso do filósofo em discutir a positividade da psicologia. Em seguida, temos **Algumas considerações sobre as formas em Platão**, de Eliane Christina de Souza, que propõe uma abordagem e uma revisão de alguns problemas relativos à teoria das formas de Platão. A autora sugere uma interpretação das formas como partes essenciais da constituição dos seres. O artigo **Uma hipótese aproximativa entre a *generatio aequivoca* e as Ideias platônicas na metafísica da natureza de Schopenhauer**, de Antonio Alves Pereira Junior, propõe, como o título bem evidencia, uma aproximação entre o conceito de geração espontânea e as Ideias platônicas em Schopenhauer, com objetivo de sugerir uma explicação para o surgimento da vida das espécies. Já **Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine Roquentin**, de Vitor Hugo dos Reis Costa, explora as fragilidades da posição antinarrativista sustentada no romance *A náusea*, de Jean-Paul Sartre, por meio do protagonista, o historiador Antoine Roquentin. Por fim, **A caminho das ciências da vida: o organismo no século das Luzes**, de Pedro Fernandes Galé, busca apresentar alguns deslocamentos das noções relacionadas às ciências da vida e estabelecer alguma relação dos movimentos conceituais da fisiologia do iluminismo com o juízo teleológico kantiano a partir de alguns nomes centrais do pensamento fisiológico, como G. Stahl e Blumenbach.

Desejamos uma boa leitura a todos.

Rafael Lopes do Valle e Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Notas sobre a tentativa positiva da psicologia concreta de Georges Politzer – Parte I

Notes sur la tentative positive de la psychologie concrète de Georges Politzer - Partie I

Júlio César Mioto

Doutorando em Psicologia pela USP

julioecesarmioto@usp.br

Bolsista CAPES

<http://orcid.org/0000-0001-9921-871X>

Resumo: As notas e explicações que constituem este artigo derivam de uma imersão nos textos de Georges Politzer da *Revue de psychologie concrète*, as quais têm como finalidade entender a questão do abandono do “projeto de psicologia concreta” por parte do autor. Tentamos aqui, porém, mostrar a relatividade do fracasso de Politzer em discutir a positividade da psicologia, ou que houve sucesso em sua tentativa positiva, pelo menos para observadores históricos como nós. Observaremos como se encaminharam as primeiras determinações positivas do autor, com foco na parte maior do artigo preparado para a revista número 1 da referida publicação.

Palavras-chave: psicologia concreta; psicologia positiva; psicologia mitológica.

Resumé: *Les notes et explications qui composent cet article dérivent d'une immersion dans les textes de Georges Politzer issus de la Revue de psychologie concrète. Elles visent à comprendre la question de l'abandon, par l'auteur, du « projet de psychologie concrète ». Nous essayons, pourtant, de montrer la relativité de l'échec de Politzer dans sa discussion de la positivité de la psychologie, ou que sa tentative positive a réussi, du moins pour des observateurs historiques comme nous. Nous suivrons les premières déterminations positives de l'auteur, tout en nous concentrant sur la plus grande partie de l'article préparé pour la revue numéro 1 de la publication susmentionnée.*

Mots-clés: *psychologie concrète ; psychologie positive ; psychologie mythologique.*

1. Projeto de psicologia concreta

1.1. Contexto das atividades intelectuais do autor

No contexto francês da década de 1920, Politzer se atribuiu a tarefa da crítica dos fundamentos da psicologia (que abrange mais da metade dos seus escritos) como projeto pessoal e político – novo em relação à orientação, porém no contexto do “rumo ao concreto” francês da época –, e, ao que tudo indica, teve motivos pessoais e políticos fortes para abandoná-lo (na década de 1930, ele se dedica a trabalhos editoriais de militante filiado ao Partido Comunista Francês, também a *Université Ouvrière* e, depois, a trabalhos editoriais contraideológicos dentro da *Resistance* à ocupação alemã). A psicologia concreta representa uma etapa extensa do trabalho que Politzer realizou; foi tratada (se se consideram os escritos eventuais sobre o assunto na década de 1930) por mais de uma década (1925-1939), de fato, até que ele anunciasse o “Fim da psicanálise”. Reconhecido como introdutor da psicanálise na França, todas as ciências psicológicas de sua época foram discutidas por ele. O que torna enigmático, à primeira vista, o fato de ele não ter mais desenvolvido, no final de sua carreira como teórico da psicologia, a ciência que ele desejava que a psicologia se tornasse. Nada surpreendente, entretanto, se se observa, na paginação dos seus escritos sobre psicologia, o caráter provisório de suas afirmações sobre a ciência. Isso não deve significar para nós que os momentos positivos devam ser descartados na sua determinação própria de ciência psicológica; os conteúdos positivos da ciência psicológica que Politzer tentou fundamentar remetem a padrões de comportamento próprios à estrutura da sociedade capitalista, e, portanto, exigem uma reflexão atual¹. A crise da ciência psicológica como ele enunciava, não era a crise de um projeto intelectual individual, mas crise de instituições já formadas, que transcendiam, para sua resolução, o trabalho individual. Nesse sentido que Politzer perseguiu seu projeto buscando colaboração, por exemplo, na *Revue de psychologie concrète*, 1928-29.

1.2. Abstração como problema geral da crise a que responde a psicologia concreta (ou a crise pós-bergsoniana)

O tema central do repertório de Politzer é a crítica à abstração. O que é “Abstração”? – é o nome comum dos procedimentos clássicos da psicologia e da metafísica, é o conceito principal contra o qual o “concreto” da psicologia concreta se volta. Na *Crítica dos fundamentos da psicologia*, é bastante claro que a psicologia que ele desejava ser concreta tem uma pedra angular. O relato objetivo em primeira pessoa inaugura a psicologia concreta, a despeito de o “eu” ser interpretado pela psicologia clássica como feixe de processos que têm seus nomes abstratos correspondentes. A melhor explicação inicial que podemos dar do que Politzer quer dizer na crítica da abstração (e é o mesmo em relação ao “realismo”) é essa que nos apresenta Bento Prado Júnior,

¹ A este respeito, a divisão da “psicologia geral” entre psicologia individual e psicologia estandardizada proposta por Politzer vai bem ao coração da estrutura do sistema capitalista, numa dialética complexa entre o indivíduo (cuja própria definição implica um dos ideais do iluminismo filosófico) e o aspecto maquinal-técnico do comportamento exigido pela inserção desse indivíduo no sistema produtivo abstracionado para a eficiência do trabalho sobrepulso (Cf. POLITZER, 1969).

em termos da gramática dos pronomes pessoais, e essa afirmação está respaldada também no texto da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, onde encontra a sua dialética completa, até a sua dissolução.

É bem uma oposição gramatical que parece subentender a oposição fundamental da epistemologia de Politzer, que contrapõe a Física, como narrativa na terceira pessoa, à Psicologia, como narrativa na primeira. Entre uma ciência e outra, não haveria lugar lógico-gramatical para uma ciência que circunscrevesse *objetivamente* a esfera da subjetividade. (PRADO JÚNIOR apud RIEDEL, 1988, p. 38)

O realismo é uma confusão entre a física e a psicologia e, assim como a oposição entre o subjetivo e o objetivo, se expressa em duas pessoas possíveis do que seu discurso mistura. Para Politzer não é possível circunscrever o subjetivo objetivamente, quer dizer, como realidade. O erro principal do realismo é objetivar o subjetivo. Podemos acrescentar: o erro de Bergson é, também, subjetivar o objetivo. O abstrato, por sua vez, é consequência da descrição geral taxionômica dessa “realidade”, a alma, é o separar do indivíduo concreto as determinações que se lhe consideram próprias, dispondo-as, então, em classes (como “sentimento”, “vontade”, etc.), a despeito do ato compreensivo próprio ao sujeito; mais ainda: não é questão para Politzer o simples destacar ao indivíduo essas classes, mas é ausência do indivíduo que ele repara na obra de Bergson, por exemplo. A psicologia devia ser de uma primeira pessoa que relata, como é em relação ao sonho individual como fato psicológico de pleno direito. Ele corresponde a uma singularidade vivida, mesmo sem ser racional, isto é, não determinado como realidade de um sujeito/alma, nem é objetivo, de modo que correspondesse à linguagem em terceira pessoa/objeto – como é explicado na *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Aparece a questão do indivíduo como um excessivo sistemático, em Bergson, que nele não é a singularidade irreduzível; então, esta singularidade, em Politzer, vale como “concreta”, que, por assim dizer, dribla a reificação dos polos objetivo e subjetivo a que o bergsonismo condena a psicologia à guisa de torná-la “concreta” – e conduz à dissolução da psicologia abstrata clássica.

1.3. Publicações em questão quando é para se enfatizar a crise a que responde a psicologia concreta

Os textos de Politzer dessa época publicados na *Revue de psychologie concrète*, 1928-1929, sob sua responsabilidade editorial, foram redigidos com o mesmo espírito crítico e buscam lidar com problemas ligados ao desenvolvimento da “psicologia concreta”. Tratava-se de uma explícita luta contra as instituições da psicologia. Sabe-se que a saída filosófica de Politzer, em último caso, foi a opção pelo materialismo histórico como teoria contrária às diferentes perspectivas institucionais da época baseada em uma força material real, a política. A teoria, por sua vez, está toda documentada, e foi transitória, com um momento de inflexão radical em relação ao programa de psicologia concreta, em 1929, portanto. Vê-se que foi um pouco antes que ele visualizara, em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, as três indicações de saída para o atraso da psicologia (psicanálise, *Gestalttheorie* e behaviorismo). O projeto crítico na globalidade da sua proposta inicial, porém, foi abandonado, ou especializado, na mesma época em que o autor adere ao Partido Comunista Francês. Na “Introdução”

à *L'Esprit*, publicada em 1926, o marxismo já era explícito e Politzer nunca deixou de ser esse crítico da ideologia vigente. A hipótese, mais detalhadamente, é a de haver duas negações determinadas da ideologia, uma mais radical que a outra. A primeira, baseada ainda em algumas tendências criticistas da filosofia kantiana, como a que é voltada contra Bergson e que também servira ao programa da *Crítica dos fundamentos da psicologia*; e outra, mais tarde, que nega toda a psicanálise, torna-se em didática do materialismo dialético, continua a bater no bergsonismo, ou no que restava do bergsonismo depois da morte de Bergson, identificando, enfim, a psicologia concreta à psicologia materialista, ou ao materialismo dialético. Essa é a nossa tese geral sobre a transição temática de Politzer. Quanto a esses momentos, acostumou-se a interpretar as mudanças de posições de Politzer em termos de uma crise epistemológica que teria uma culminância em 1929, época em que Politzer buscava colaboração para a *Revue de psychologie concrète*; diferenças notáveis entre as posições tomadas entre o primeiro e o segundo número dessa revista corroboram essa leitura. Como escreve Giuseppe Bianco, em uma interpretação que nos parece definitiva da questão das mudanças de posições:

Em julho de 1929, no segundo e último número da *Revue de psychologie concrète*, Politzer publica um artigo que testemunha o fato de que seu pensamento atravessa uma crise epistemológica: "Onde vai a psicologia concreta?". Em questão nesse texto, as noções mesmas de "concreto" e de "drama" que enformaram até então sua pesquisa. É verdadeiramente com este artigo que Politzer passa da psicologia concreta ao materialismo histórico. Se a segunda parte do célebre panfleto que ele havia escrito em 1928, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, estava já impregnado de marxismo, não é senão na primavera de 1929 que sua orientação parece mudar radicalmente. Um fosso com efeito separa este artigo publicado no último número da *Revue de psychologie concrète*, daquele que Politzer havia escrito em fevereiro, para o primeiro número desta mesma revista. Em fevereiro, Politzer, que sublinhava a importância do comportamentalismo para a crítica do conceito de vida interior e das noções de "processos mentais, de fatos espirituais e de fenômenos da consciência", todas ligadas à tradição animista, esperava somente que a psicanálise conhecesse um "novo elã", capaz de a fazer sair de seu "período de estagnação". Cinco meses mais tarde, tudo mudou. A resposta à questão "Onde vai a psicologia concreta?" recebia no presente uma resposta clara: rumo ao materialismo histórico. Assumindo a nova equação *psicologia científica = psicologia concreta = psicologia materialista*, Politzer se faz sua autocrítica a fim de contrariar toda acusação de idealismo que poderia lhe ser endereçada. Ele se esforça em mostrar que os conceitos de "drama", de "ato em primeira pessoa" e de "significação", que a psicologia concreta utilizava, não tinham função senão crítica, e ele sustém que esses conceitos "se reencaixam", em todo estado de causa, "no movimento materialista". (BIANCO, 2016, pp. 46-47)

Segundo Bianco, portanto, Politzer admite uma crise no seu sistema devida à sua tentativa de adequação epistemo-política da psicologia concreta, que deve de alguma maneira se adaptar ao que ele aprendeu do materialismo dialético. É de se notar, então, que a crise da psicologia clássica encontra configuração crítica na obra de Politzer, mas na sua concepção crítica adveio nela mesma uma outra crise. Então, cabe, sobre a *psicologia concreta*, o comentário aos aspectos transitivos e temporais

das posições de Politzer, no caso dessa segunda crise, a qual é própria ao seu sistema da psicologia concreta.

2. Revista de psicologia concreta e a disputa sobre o que acontece

2.1. Terminologia básica dos escritos

A discussão terminológica é fundamental nos escritos de Politzer, e eles têm, de fato, de um lado, marcações mais gerais e, de outro, marcações específicas. Comparemos as marcações gerais, em primeiro lugar. Assim, em julho de 1929, para ele, entre suas posições do momento, por exemplo:

Enquanto que a oposição entre a psicologia espiritualista e a psicologia materialista, tal como ela tem sido concebida até aqui, indica somente a contradição sobre um conjunto de questões clássicas, a oposição “psicologia abstrata”/“psicologia concreta” indica o momento verdadeiramente decisivo da disputa, ao mesmo tempo que o ponto preciso sobre o qual é preciso atacar toda a psicologia espiritualista qualquer que ela seja, assim como o meio de se desembaraçar dela. (POLITZER, 1969, p. 149)

E haverá necessidade de uma crítica formal da psicologia (do materialismo tradicional e do espiritualismo) – o argumento principal sobre o formalismo geral implicará um formalismo específico, que é o tipo de formalidade da crítica dos fundamentos da psicologia: “Nossa crítica da abstração não é formal em geral; ela não é formal senão em relação à psicologia” (POLITZER, 1969, p. 149), por isso a crítica de Politzer se porá em um nível mais fundamental, baseado no seu conceito de “drama”, base do seu “concreto”, e do qual se decidem abandonar apêndices da tradição metafísica. Escrevia ele, antes, em fevereiro de 1929, denotando uma preocupação constante:

A abstração, implicada pelo realismo, implica por sua vez o formalismo. Enquanto que a experiência dramática reporta tudo ao plano humano e ao indivíduo de quem a vida se desenrola, o estudo realista e abstrato, não pode estudar senão os “fenômenos psíquicos”. E se estudarão os fenômenos psíquicos como se tem o hábito de estudar os fenômenos em geral: por classes, pois, não é assim?, não há ciência senão do geral. À consideração dramática dos indivíduos sucede a psicologia, ciência das noções de classe. (POLITZER, 1969, p. 95)

Portanto a marcação geral se dá com conceitos tais como “drama”, “concreto”, psicologia como “ciência de classes”. Bom, nesse caso será preciso distinguir com detalhes a especial evolução do pensamento de Politzer no contexto referido, como segue.

2.2. Proposta editorial e programa coletivo da Revista

O editorial do primeiro número da *Revue de psychologie concrète*, intitulado *Les fondements de la psychologie*, sai em fevereiro de 1929. E é nele registrado o “novo movimento” da “psicologia nova”. Nesse momento, realizar-se-ia por fim um anúncio de programa coletivo de abordagem sistemática das questões referentes à ciência psicológica. Em poucos meses surgirá a “crise epistemológica” referida por Bianco. O

fracasso é relativo, porém. É o que pretendemos mostrar nas longas páginas abaixo, que terão seguimento na segunda parte do artigo. O anúncio se dá: o novo movimento, a psicologia nova etc. Entretanto, a autopoisição de Politzer como editor, ao mesmo tempo em que prima pela modéstia pessoal, ousa na proposta (Cf. POLITZER, 1969, pp. 50-51). O objetivo da unificação da crítica da psicologia clássica deve ser uma realização progressiva, não se esgotando senão nos anos de um trabalho coletivo. Mas, quanto à conjuntura, já há o diagnóstico, e alguns procedimentos investigativos, críticos e propositivos já podem ser enunciados, que se expressem de maneira imediata em uma “luta contra certos hábitos, essencialmente responsáveis da anarquia da situação atual em psicologia”, que “pode começar desde agora” (POLITZER, 1969, p. 51). Por onde começar? Pela crítica da principal ideologia da psicologia clássica: “a doutrina da vida interior” e pela discussão da contradoutrina mais funcional da época: “[...] é preciso começar por insistir aqui, muito particularmente sobre a crítica da doutrina da vida interior, sob todas suas formas, e organizar uma discussão do behaviorismo em toda sua extensão” (POLITZER, 1969, p. 51). O novo movimento consiste em pesquisas que têm efetivamente significação central fora da psicologia “pura”, esta associada à realização de metas filosóficas estranhas aos verdadeiros objetos e objetivos que devem ser os da psicologia (Cf. POLITZER, 1969, p. 52). Na direção dos fundamentos, o editorial diz: “nós queremos mudar essa situação conduzindo as pesquisas em questão para o centro das preocupações concernentes aos fundamentos” (POLITZER, 1969, p. 52). Será necessário discutir os fundamentos que entram em crise com os novos movimentos, e discutir também os novos fundamentos das novas vertentes, numa comparação que deve ser a favor da “unificação” – em fevereiro ainda havia a meta. Em particular, as pesquisas psicanalíticas estavam aprisionadas em construções teóricas insuficientes. Desse modo, abria-se, desde então, “um capítulo permanente consagrado à crise da psicanálise” (POLITZER, 1969, p. 53), e outro para a “psicologia geral”, especificada em que “a tecnopsicologia aporta talvez uma psicologia geral inteiramente nova” (POLITZER, 1969, p. 53).

2.3. A psicologia como organismo material

Politzer simplesmente levanta os elementos consecutivos da aceitação de um fato que tinha já décadas: a psicologia é um organismo material. “A psicologia não é mais, com efeito, uma personalidade simplesmente espiritual, ela é também um organismo material” (POLITZER, 1969, p. 53). Wundt tornou a psicologia uma potência material. Eis o fato principal e como deve ser disputado:

O caso da psicologia saída de Wundt já teria devido lançar a atenção sobre esse fato. Esta psicologia que não eliminou nenhum dos erros verdadeiramente fundamentais da psicologia filosófica; que não realizou nenhuma reforma verdadeiramente essencial; que, de fato e em seu conjunto, não é nada menos que científica; é, contudo, aquela que consolidou na opinião a ideia de que a psicologia se tornou uma ciência. Pois Wundt realizou verdadeiramente uma grande reforma: ele fez passar a psicologia do estado de personalidade espiritual ao estado de instituição, quer dizer de potência material. Se os laboratórios e os institutos, concebidos à maneira de Wundt, não fizeram e não fazem senão fisiologia disfarçada, eles têm por outro lado permitido à psicologia plantar

raízes na realidade econômica. (POLITZER, 1969, p. 54)

Então, deve haver a dupla crítica: das instituições, do método. Mas não se refutam instituições. Diz Politzer: “Ora, refutam-se somente ideias, mas não instituições. Eis por que é difícil eliminar a psicologia clássica” (POLITZER, 1969, p. 54). Não é questão da disputa de ideias; é próprio de uma força ideológica representar instituições, e é próprio de instituições apresentar uma ideologia, sempre conforme à sua situação na sociedade. Claro é que estamos falando dos mortos, mas a definição pode ser essa mesma, valendo hoje em dia. Quanto à crítica das instituições e à crítica do método, por que escapariam de uma visão precisa da factualidade histórico-social? Vejamos:

O que não é senão a resistência de uma realidade econômica escapando naturalmente à simples crítica, é interpretada como uma resistência da ideia mesma que lhe está ligada. E como não se viu ainda um único laboratório fechar suas portas por consequência da demonstração da inanidade de seus trabalhos, crê-se facilmente que esta sobrevivência é devida à verdade intrínseca do método que neles é praticado. Todas essas demonstrações que estabelecem que a psicologia clássica não venceu enquanto diretiva de pesquisas, correspondem à necessidade de justificar de direito uma situação de fato. Somente é de um fato econômico que se conclui de um direito científico. [#] Em outros termos, todas essas nuances de que vivem os “conciliadores” são destinadas a dar um envolvimento racional ao fato de que os organismos da psicologia clássica sobreviveram, por razões extrarracionais, às concepções que lhes deram nascimento; os defensores da psicologia clássica, em lugar de adaptar as instituições à verdade, querem adaptar a verdade às instituições. (POLITZER, 1969, p. 54)

A constatação da extrarracionalidade da factualidade e o questionamento de direito de um fato, em que se arrisque a verdade do método frente à falsidade de outro, não são o suficiente. A grande conclusão do editorial é, portanto: “Não é suficiente, portanto, opor às concepções da psicologia clássica, aquelas da psicologia nova: o esclarecimento da crise atual implica também a organização material da psicologia nova” (ibidem, p. 55). Trata-se de um projeto de hegemonia frente à outra hegemonia e a teoria de Politzer teve seus sucessos póstumos (Cf. BIANCO, 2016).

3. Primeiro artigo

3.1. A psicologia mitológica

O artigo que Politzer preparou para o primeiro número da revista de que era editor foi *Psychologie mythologique et psychologie scientifique* (lembrando que ainda estamos em fevereiro de 1929). Tal é a crítica que se utiliza de binários terminológicos básicos, em um quadro onde estão anotadas as principais tendências, com uma perspectiva bem exata. O esforço reavaliativo que tentamos deve nos conduzir a aceitação da posição de Politzer, que tinha vontade de verdade. Aqui o quadro:

Além do mais, enquanto que os filósofos, como disse Leibniz, têm todos razão nisso que afirmam e erro nisso que eles negam, os psicólogos parecem todos estar errados nisso que eles afirmam e ter razão nisso que negam. Pois é verdade que o abandono da velha psicologia filosófica é, para a psicologia científica, uma condição vital; mas é verdade também que a psicologia de Wundt não é

a psicologia científica verdadeira. É verdade que o atomismo psicológico não é senão um mito; mas é verdade também que o dinamismo tal como foi elaborado por um Bergson, por exemplo, não é senão outro mito; e de novo: é verdade que a psicologia que fica “abaixo das significações” não pode atingir o homem, e que ela não é, por consequência, uma verdadeira “psicologia”; mas é verdade também que com as significações objetivas nós não penetramos muito adiante na psicologia do homem concreto. É verdade, enfim, que a alma está para ser eliminada do número de assuntos com os quais uma psicologia positiva pode utilmente se ocupar, mas é sobretudo e acima de tudo verdade que é para ela o mesmo quanto à consciência, e, de uma maneira geral, quanto à vida interior (POLITZER, 1969, p. 59).

É preciso descartar a psicologia filosófica – mas a psicologia de Wundt não é a científica. O atomismo na consideração dos estados psicológicos era um mito, mas o dinamismo também foi outro mito. Significações afetam o homem, mas objetivadas não são mais significações. O assunto “alma” não é útil à psicologia, mas “consciência” e “vida interior” tampouco. Continuemos, Politzer está sendo didático. Sobre o caráter da crítica de um outro, um segundo movimento: “Assistimos com efeito hoje um segundo movimento em torno [da discussão] dos fundamentos da psicologia, e de um movimento a outro constatamos um aprofundamento verdadeiro da crítica: à *crítica da forma* nós vemos suceder a *crítica do fundo (du fond)*” (POLITZER, 1969, p. 60). Pois, insistamos sobre a passagem entre movimentos científicos e sobre qual a evolução. O primeiro movimento não reprovava senão a forma da velha psicologia, mas não critica o fundo: as *démarches* metafísicas e introspectivas. Assim acaba por reaparecer “o velho sistema da alma”. Este, mesmo supresso, é mantido em referidos *fenômenos* da alma.

No segundo movimento, se estamos compreendendo a ordem da apresentação de Politzer, contam-se outros tais como W. James, que faz crítica do associacionismo, mas no quadro da velha psicologia, faz crítica da forma, crítica do caráter mecanicista das associações; apresenta-se também Bechthrew, em tentativas objetivistas, em observações externas, mas aqui está a mesma maneira de ver o homem traduzida em termos de “reflexo”. E Bergson:

E quando Bergson, por exemplo, empreende a crítica da psicologia “clássica” em geral, ele não busca abandonar esta atitude que não conhece senão problemas funcionais, mas somente a intenção mecanicista, e tudo o que ele quer de fato é redizer em linguagem dinamista os ensinamentos da psicologia clássica. (POLITZER, 1969, p. 60)

Ainda existia um terceiro movimento, que se dirige ao “fundo”: “O movimento, ao contrário, ao qual nós assistimos hoje com a *Gestalttheorie*, a *geisteswissenschaftliche Psychologie* e o behaviorismo, parece se atacar não mais simplesmente à forma, mas ao fundo ele mesmo” (POLITZER, 1969, p. 61). Nesse terceiro, a crítica da análise psicológica elementar (do associacionismo etc.) pela *Gestalttheorie*. O personalismo, por sua vez, propõe pôr a “pessoa” no departamento próprio da psicologia (em Stern). Em seguida, Spranger submete à crítica a *démarche* que quer constituir o significativo com a ajuda disso que está fora da significação. No behaviorismo, trata-se de “discutir sobre a forma a dar ao estudo da vida interior, pois justamente, trata-se de eliminar a *démarche* mesma que consiste em supor no homem uma vida interior” (POLITZER, 1969, pp. 61-62).

3.2. Tentativas de reforma da psicologia: psicologia pré-científica, significação e realismo

A despeito dos avanços listados acima, e a respeito da ordem e natureza dos movimentos, surge um tipo de problema devido a incompletude teórica das tendências em psicologia: os conciliadores diminuem as diferenças entre a nova e a antiga psicologia.

O que é então verdadeiramente curioso, é que eles [psicólogos médios {*moyens*}, conciliadores] creem poder realmente proceder desta maneira [tomar o que é válido em cada um dos movimentos]. Eles dizem por exemplo: o ponto de vista da estrutura é muito necessário, mas o estudo dos elementos é indispensável; o behaviorismo é uma grande descoberta, mas a significação do “behavior” não é dada senão pela introspecção; a psicologia compreensiva é uma coisa muito importante, mas nós devemos muito às “experiências” da psicologia científica etc. (POLITZER, 1969, p. 70)

A tentativa dos psicólogos intermediários é de conciliação, mas há um problema na tentativa, pois, a simples tentativa de adequação aos fatos sofre porque depende da definição do que são afinal os fatos:

É manifesto que se joga aqui com os termos. Dir-se-á por exemplo que é preciso tomar, no behaviorismo e na *Erlebnispsychologie*, isso que é conforme aos fatos. Mas a quais fatos? Aos fatos psicológicos tais como os define o behaviorismo, ou tais como os define a psicologia introspectiva? Essas definições sendo contraditórias, se eu me coloco em uma ou outra, um dos dois domínios cairá inteiramente, e será impossível tomar ao mesmo tempo em um e em outro o que é “conforme aos fatos”. Mas como parece que a respeito de pesquisas positivas, a absurdidade não mata, coloca-se ao mesmo tempo nas duas definições, ou mais exatamente, segundo a necessidade, ora em uma, ora na outra, e assim se reconhece o valor de um fato em nome de um ponto de vista que vai excluir a todo momento aquilo em nome do qual se vai reconhecer o valor de um outro fato. É isso que se chama fazer justiça aos aportes positivos de cada tendência. (POLITZER, 1969, p. 70)

Aqui se mostra que há problemas que surgem no contexto de definição dos objetos e métodos da psicologia, problemas que têm consequências na dialética de todas essas abordagens; os conciliadores ficam entre a verdade de uma definição própria do fato psicológico e o erro do que ela representa do ponto de vista das sustentações institucionais. Era preciso, segundo Politzer, a tábula rasa. Notemos aqui o ponto que implica um questionamento mais geral de Politzer: a realização da significação é um déficit de todos esses sistemas, ontológico, lógico e da teoria narrativa, e é um dos fundamentos da psicologia clássica mais atacados por Politzer. Então a psicologia concreta é uma teoria da linguagem crítica. Diz ele: “Ora, pode-se não somente sustentar que a ideia de significação exclui todo realismo, mas que a realização das significações é uma *démarche* fundamental da psicologia clássica” (POLITZER, 1969, p. 72). Veremos o que essa tese sobre a linguagem implica em termos de crítica ontológica e de epistemologia da psicologia. Mas em geral o realismo sofre quando define a significação como realidade ou fenômeno. A linguagem não é comportada nesses dois tipos de tentativas de sistematização, seja das realidades, seja dos fenômenos próprios a sistemas psicológicos. No caso do behaviorismo o problema da significação seria

tratado diferente, mas o behaviorismo a ele não chega. Porém, no terceiro movimento, surge um critério a que Politzer sempre vai recorrer, e que é um critério do behaviorismo, que dá a imaginar sobre sua consequência em uma teoria psicológica da linguagem: afinal, o experimentalismo condutivista parece ser útil ao propósito de Politzer em entender o que condiciona a ação. Mas ele nota que, no teste de memória, não deve valer o conceito de vida interior e não se deve introspectar para nada em avaliação de resultados. A posição sobre o behaviorismo é esta:

Há somente uma única tendência que adotou até aqui uma atitude crítica perfeitamente clara e que deu, ao mesmo tempo que uma fórmula nítida de sua condenação da psicologia precedente, um critério claro para julgar isso que é para rejeitar ou para conservar. É o behaviorismo no sentido próprio da palavra. É pela primeira vez que a eliminação ou a conservação de tal ou tal resultado ou teoria é desgarrado ao acaso das apreciações individuais. Tudo o que implica, de alguma maneira que seja, a hipótese da vida interior, enquanto a implica, está para eliminar. Por outro lado, deve-se guardar todos os resultados que são independentes da hipótese da vida interior, e isso enquanto são independentes. É assim que o famoso *Gedächtnisexperiment* [teste de memória] não deve sobreviver senão na medida exata em que ele é separável da hipótese da vida interior. (POLITZER, 1969, p. 72)

Compreende-se a impressão de indefinitivo nos críticos; ao tomarem-se esses outros critérios, de uma psicologia “não interior”, não podem sobreviver os “fenômenos da alma” – nota-se um antiobjetivismo, como aqui está configurado. A psicologia nova e a psicologia da geração precedente estão atreladas pelo realismo, é necessário superar o realismo da consciência, da significação, o objetivismo experimentalista tem que ser bem dimensionado etc.

Com efeito, a presença na psicologia nova da *démarche* a mais fundamental da psicologia clássica, a saber, o realismo, com todo o resto que lhe está ligado, permite a essa última reconhecer-se nesse novo movimento. Seria mesmo ilegítimo, sendo dada esta continuidade fundamental, falar de um abismo entre as duas psicologias. (POLITZER, 1969, p. 74)

De novo, a proposta é fazer o papel branco da psicologia científica no que ela tem de apego ao legado da velha metafísica, da teologia, da filosofia da consciência, em suas vertentes realistas, o realismo é um prejuízo metafísico, o segundo movimento não conseguiu fazê-lo. “A verdadeira conclusão que está inscrita na situação que nós acabamos de descrever é que o segundo movimento crítico não conseguiu, ele também, liquidar isso que era para ser liquidado” (POLITZER, 1969, p. 76). O pior dos fatos é que a psicologia sentia o problema e não sabia designá-lo naquilo onde errava, onde acertava; essa contribuição seria politzeriana.

A crise da psicologia pode, portanto, ser descrita da maneira seguinte. Todo mundo sente, desde cerca de cinquenta anos, que o momento veio em que a psicologia deve passar da etapa pré-científica à etapa científica, e que há na psicologia “alguma coisa” que impede essa passagem e está para ser eliminado. Mas, ninguém sabe indicar com precisão a natureza exata disso que está para ser eliminado, e dizer como é possível reconhecer se uma ideia ou um resultado são, em psicologia, científicos ou somente pré-científicos (POLITZER, 1969, pp. 76-77).

Se então se tratava do mitológico, trata-se no outro momento do pré-científico, nesse caso o período crítico ainda não havia de modo algum ainda acabado “[...] o período crítico uma vez aberto não pode acabar, porque a crítica é ineficaz” (POLITZER, 1969, p. 77). A ideia fundamental de Wundt, segundo Politzer, é que deverá,

portanto, haver sempre, e qualquer que seja o abismo cruzado pelos métodos, as atitudes de pesquisas e de resultados entre a psicologia pré-científica e a psicologia positiva, uma certa continuidade entre as duas: a continuidade mesma que existe entre dois momentos de uma mesma evolução. (POLITZER, 1969, p. 77)

Eis o postulado reformista que está na base da psicologia de Wundt; esse foi crítico da psicologia filosófica. “Mas é possível que a ineficácia da crítica nos revela precisamente a falsidade desse postulado [reformista], e que a reforma em questão implica um sacrifício muito maior que as críticas mais avançadas não pensaram” (POLITZER, 1969, p. 78). O século XX terá provado que a ciência psicológica não é uma mentira histórica. Em 1929, a questão sobre se a psicologia é uma mentira, ainda era problema, a ciência exigia talvez a ruptura, ou merecia a negação determinada. Quem teria apontado tão bem o problema?

É possível, com efeito, que a reforma deva consistir justamente em romper com toda a psicologia como ela tem sido até aqui. Quem sabe? A “psicologia” é talvez somente uma ilusão de filósofos, levada a sério por fisiologistas, e a ideia mesma de uma psicologia científica uma mentira característica das duas últimas gerações. A última palavra do movimento crítico contemporâneo poderia bem ser que não há no conjunto das ciências do homem nenhum lugar para uma “ciência” psicológica. E em todo caso, se uma ciência psicológica é possível, pode ser que não haja, entre ela e isso que se chama comumente “psicologia”, nem mesmo essa continuidade que existe ainda entre a física moderna e aquela de Aristóteles (POLITZER, 1969, p. 78).

3.3. O objeto da psicologia concreta

Não era tanto questão para Politzer distinguir o mundo humano do mundo animal, ou ser contrário a encontrar um ponto de vista biológico, que conviesse aos homens e aos animais, mas o ponto de vista estava classicamente viciado (Cf. POLITZER, 1969, p. 79). Mas a saída não é uma redução a imagens anímicas do psiquismo, tão garantido de sua humanidade. Mais uma vez sobre Bergson, repisando passos de 1928 em seu *Contra-Bergson*, Politzer diz:

Pode-se dizer ainda que nós buscamos, nós também, como o fizeram antes de nós tantos outros, os dados imediatos dos quais a psicologia deve partir. Mas isso que os autores aos quais se faz alusão chamam de dados *imediatos* implica já todas as *démarches* da psicologia, a maneira como ela estabelece o plano de seu trabalho, põe e delimita os problemas. Ora, o que são esses dados “imediatos”, como aqueles de Bergson, que implicam os procedimentos de dois mil anos de trabalhos nocionais? (POLITZER, 1969, p. 79)

Politzer complementa sobre o fetiche da imediatidade psicológica: “Nós buscamos saber se há fatos *reais* justificando a introdução da psicologia” (POLITZER, 1969, p. 79). É indiferente se são mediatos ou imediatos. Assim qual é o objeto da psicologia? O

mundo humano, mas sem fetiches humanistas no que respeita ao conceito de vida, à experiência vital do eu. Contudo, sim é o mundo humano, ele que tem significação. A vida se nos apresenta em seu aspecto humano, com o caráter do imediato cotidiano. “Esta *vida humana* constitui (para a designar com um termo cômodo do qual nós não retemos senão a significação cênica) um *drama*” (POLITZER, 1969, p. 80). “Nós pensamos em nós mesmos em termos dramáticos” (POLITZER, 1969, p. 80). Seria o plano do drama a vida social? Afinal na vida social há coisas agradáveis como praticar esporte, ou tomar chá, ou debater sobre política, e ela decorre bem com regras acessíveis a todo mundo – nessa medida, há acessibilidade universal da vida prática do homem:

É no plano dramático que tem lugar também o contato com nossos semelhantes. Um empreiteiro contrata um operário, nós jogamos uma partida de tênis com nossos amigos etc. Dramática é também a *compreensão* que nós temos uns dos outros. Convidam-me a tomar chá, eu aceito ou recuso; alguém me expõe suas opiniões políticas, eu o contradigo violentamente, mas nós estamos em discussão, vivemos nas significações que nos tocam em um sentido ou em outro, mas em nenhum momento nós deixamos o plano do drama. (POLITZER, 1969, pp. 80-81)

O “drama” é o objeto da psicologia, tal como seria se a psicologia fosse positiva, não a realidade de uma substância metafísica que deve ganhar estado civil, por exemplo, o “casamento tem lugar no espaço” mas a “digestão e a respiração” também; trata-se da “vida dramática” e ela “não implica uma percepção *sui generis*, outra que a percepção ordinária” (POLITZER, 1969, p. 81). E mesmo não faltam os complementos a uma teoria da linguagem da psicologia concreta, com seu foco nas “significações humanas”, mas valem as mesmas também para todos os tipos de relação entre uma percepção e um conhecimento.

Isso que distingue, com efeito, o plano dramático do plano da natureza é que ele constitui um domínio significativo à parte. Não se trata de dizer que é a *significação em geral* que cruza o abismo entre o homem e a natureza: “digestão” é significação a mesmo título que “casamento”. Mas essas significações não são extratos do mesmo domínio significativo, e é o mesmo quanto ao plano dramático, longe de ser o plano das significações em geral, isto é, de qualquer significação, é propriamente o plano das *significações humanas*. Tudo o que se pode dizer é que a percepção de um movimento não se torna a percepção de um crime senão se ela se duplica do conhecimento que eu tenho das coisas humanas, assim também aliás como a percepção de uma faísca não se torna a percepção da eletricidade senão se ela se duplica do conhecimento que eu tenho das coisas físicas. (POLITZER, 1969, pp. 81-82)

Existe a duplicação, mas a duplicação vem de uma atitude analítica, não espontânea. “Pois é a análise somente que distingue, no seio da experiência dramática, de um lado a percepção do *pôr em cena material do drama*, e, de outro lado, o ato de compreensão pelo qual eu realoco o todo na conexão das coisas humanas” (POLITZER, 1969, p. 82). Assim vai Politzer até a exaustão ao descrever o mundo que qualquer homem são conhece, a despeito completamente da metafísica, em especial a de Bergson. Mas, se cabe algum comentário, deve ser a assinalação do “todo na conexão das coisas humanas” como objeto da psicologia; sua compreensão é um ato acessível a qualquer um, sendo a via da ciência psicológica a enunciação de sua originalidade, que não

descarta a base biológica, mas a reinsere no tal contexto inteiramente humano, a terminologia nova deve visar essa originalidade do objeto. Para ele, é “incontestável que havia no drama matéria para uma ciência original”; “a ciência da natureza só estuda o que o homem é espoliado de seu caráter dramático” (POLITZER, 1969, p. 82). Então o autor exige que se olhem os objetos dessa ciência que é a psicologia concreta, ou a ciência da técnica do “drama”. Politzer tinha vinte e sete anos quando encerra esse saber todo do humano. Esse é um projeto de compreensão, ou uma compreensão mesma? Ou ainda: é uma descrição do mundo burguês, tal como haveria de entrar em crise? Quanto a Bergson, o que é dito no contexto da crise do pré-guerra é impressionante: “Ao buscar distinguir os momentos da duração com sua coloração individual, ao admitir a imbricação de seus momentos, esquecer-se-á precisamente que há de um lado um *pogrome* e do outro uma revolução” (POLITZER *apud* BIANCO, 2016, p. 122). Definitivamente, aconteceu algo com o mundo, basta se remeter a livros de história e a imagens históricas. Mas, pode-se resumir, e deve ser insistido, que Politzer tinha em vista as posições do proletariado revolucionário, como tática maior contra a ordem imperialista, que de fato reconduziria os povos a uma nova guerra.

4. Especificações da psicologia concreta

4.1. “Drama” como objeto

O lugar da psicologia em relação às outras ciências, não fosse o fato de os sonhos filosóficos virem atrapalhar o seu trabalho, estaria garantido; ela é o contrário das ciências morais tais como a história, a sociologia ou a economia política. O casamento é uma instituição, mas o fato que um Senhor X casou-se com uma senhora Y tem um caráter dramático que somente pode ser objeto da psicologia (POLITZER, 1969, p. 83). Esta disciplina não está para ser toda inventada, há “uma tradição que lhe é familiar”, a da *praktische Menschenkenntnis*. Os saberes populares, os do homem experimentado, a literatura e o teatro, são dela representantes. Essa tradição dramática não é ainda uma ciência. Nas palavras de Politzer:

O conhecimento prático do homem apresenta todos os defeitos do empirismo “primitivo”; seus procedimentos não estão organizados; ele falta em precisão e é redobrado de prejuízos morais e sociais. Parece, ademais, que desde séculos ele não fez nenhum progresso, isso que faz que se diga que o homem permaneceu o mesmo. Quanto à literatura e ao teatro, eles viveram aproximadamente sobre o mesmo fundo ou contentaram-se em seguir a evolução do homem, tal como ela é determinada pelas condições sociais e econômicas, dando sempre visões, mais do que análises: visões da arte justamente, e não da ciência. (POLITZER, 1969, pp. 84-85)

Como se vê, esse conhecimento é o da psicologia ou deveria sê-lo, fazer passar o conhecimento empírico do homem do estado de empirismo ao estado de ciência positiva. E aqui encontramos o caráter histórico da crise da psicologia, na medida em que se propõe a ser essa ciência, porque ela propõe fazer a passagem em questão, e não a realizou. Quais teriam sido os motivos dessa irrealização? Esse é o tema a respeito da questão do dualismo ontológico a que corresponde e a partir do qual se desenvolve toda a estrutura da teoria do concreto (Cf. toda a seção VII, POLITZER, 1969, pp. 85-87).

Contra o mundo duplo, natureza e segunda natureza, a gênese e a sustentação irônica do dualismo ontológico fundamental, que se torna mais patente quanto mais estranha fica a aproximação da psicologia à física. Vê-se o limite de uma tendência cientificista, naquilo que seria um objeto sempre *sui generis*. É impossível o monismo, na medida em que se descreve a realidade humana em termos de processos em terceira pessoa. O mundo do Eu não é o mundo do Isso. A alma é um isso do Isso, do Outro, do Fundo, mas inexiste, mesmo como um princípio vitalista secularizado, eis uma chave de leitura de Politzer. Até aqui, a psicanálise e seu objeto “anômalo” (o sonho) não entraram nas discussões do artigo. Em rigor, sobre o animismo, tratar-se-á sempre de deformação seja em Wundt seja, depois, em Bergson – desse esquematismo teórico clássico somente Freud fornece a saída (vamos ver mais à frente) – conforme lemos:

Seja lá o que for que se possa pensar da legitimidade da deformação que a psicologia faz submeter o drama, é incontestável que esta deformação implica a utilização da *tradição animista*. E o fato de que Wundt suprimiu a alma tem pouca importância porque ele não suprimiu os fenômenos da alma, e o fenomenismo sai, aqui também, de uma maneira contínua do realismo: os fundamentos da psicologia fenomenista nos conduzem, tanto quanto aqueles da metafísica da alma, à tradição animista das quais relevam ao mesmo tempo a alma e a vida interior. (POLITZER, 1969, pp. 87-88)

Sobrevivem os fenômenos da alma, sem coisa em si; mas, Wundt pegou a tangente crítica da maneira errada: Politzer está afirmando, não existem fenômenos da alma – quase como se o conceito de alma deva ser descartado sem revisão, peremptório. A noção que substitui é aquela de “drama” – pode ser porque envolve uma exibição e uma elaboração do sujeito com os próprios botões, ele se conhece e conhece as regras do social, reage a elas, além de o conceito remeter a algo de irreduzível da experiência humana.

4.2. Crítica das novas psicologias

Politzer, então, refere-se a um terceiro, ou quarto, movimento, o de pesquisas agora independentes da tradição central da psicologia clássica, como foi demarcada até aqui; essas novidades são: a psicanálise, a *Individualpsychologie* e a psicologia industrial. Já na psicanálise, a questão de como interpretar o complexo de Édipo não tem nada a ver com o animismo:

Com efeito, o fato de dizer que tal ou tal ação se explica pelo complexo de Édipo, não implica nela mesma nenhuma hipótese concernente a processos interiores, mas somente que tal ação, à qual nós atribuímos uma significação dramática corrente, tem, de fato, uma significação dramática muito mais “profunda”. Quanto ao “pensamento”, o pensamento do sonho por exemplo, nós lhe atribuímos de início uma significação conforme igualmente nossa maneira habitual de interpretar. Mas nós somos obrigados a constatar que esta interpretação é insuficiente, e que nós precisamos de métodos mais aperfeiçoados que aqueles que são postos à nossa disposição pela experiência convencional. Tudo isso não tem nada a ver com o animismo. (POLITZER, 1969, pp. 88-89)

A “psicologia industrial” tampouco implica a hipótese da vida interior, por exemplo, quando se considera o rendimento do trabalho e dos instrumentos. Enfim, está sendo dito que, no que concerne à história da psicologia, é preciso, ao final do cômputo, ter uma posição de princípio a respeito do animismo, da tese da vida interior, da metafísica da alma. Na psicologia deveria ser como na literatura.

Por outro lado, um Stendhal ou um Dostoievski não são *psicólogos* graças às suas pesquisas concernentes aos fenômenos da alma. Pode-se dizer ao contrário que os maus romances e as más peças de teatro são aqueles precisamente que são diretamente influenciados pelo sistema em questão. De toda maneira, ao ler um romance, ou ao assistir uma representação teatral, eu não ultrapasso o plano das significações humanas. Ora, compreender significações humanas ou fazer hipóteses sobre os processos internos não é a mesma coisa, e explicar uma cena dramática por uma outra cena dramática, ou explicar o todo pelos processos do universo espiritual, representam duas maneiras de proceder totalmente diferentes. (POLITZER, 1969, p. 89)

Existiram, então, duas tradições psicológicas no ocidente, que remontam à antiguidade: a 1) dramática e a 2) animista, que seja bem notado, esse é o afresco antigo tradicional dos discursos sobre o homem. Ele quer salvar a tradição dramática, complementá-la com uma “organização superior do conhecimento do homem”. O bífido então está delineado nas grandes linhas diversas referidas. E Politzer continua:

Assim portanto: em lugar de encontrar na psicologia simplesmente uma organização superior do conhecimento prático do homem nós estamos em presença de duas tradições diferentes: uma, a tradição dramática representada pela *praktische Menschenkenntnis*, a literatura e o teatro, outra a tradição animista. A primeira só se reporta diretamente ao drama, enquanto que é a alma, e não o homem, que está no centro da segunda. (POLITZER, 1969, pp. 89-90)

A equação tradição dramática = *praktische Menschenkenntnis* é a da psicologia concreta, motivo mais evidente não deve haver. Mas, veja-se, há um embaraço: “Essas duas tradições [a dramática e a animista] se cruzaram a um momento dado. Seria interessante saber o porquê” (POLITZER, 1969, p. 90). A tradição dramática não tem necessidade da tradição animista, embora houve por vezes um esforço penoso de romancistas os mais modernos em usar o cientificismo para fundamentar sua visão de mundo. A esse respeito, por exemplo, Balzac tenta fundamentar sua observação das coisas do mundo humano com que havia de ciência das molas do homem, mas o critério representacionista dele vai bem além. Outros haveria que fazem um recurso na filosofia da consciência, mas Politzer não é explícito sobre quem o teria feito². Que se tenha a ideia do que Politzer diz sobre o tal cruzamento infeliz. A tradição animista tem necessidade da tradição dramática. “Para se dar um aspecto positivo, ela [a tradição animista] foi obrigada a transpor em termos animistas os dados do conhecimento prático do homem” (POLITZER, 1969, p. 90). O que significa essa transposição? um interesse pelo eterno, um erro pré-histórico do homem, de tentar sobreviver a si mesmo, uma inconformidade com a finitude expressa em preocupações duplicadoras em mundo espiritual e mundo material, mas essa é, por grave que seja o tema, a duplicação

2 Politzer deve se referir ao contexto editorial de sua época.

justificadora de tantos crimes humanitários, como uma desculpa muito boa que serve ao funcionamento social, no que há de mais hipócrita, a chantagem cristã, a chantagem da sobrevivência da alma – esse juízo é particular deste autor. O que Politzer mesmo diz é, na terminologia em que se engajou, que: “O interesse dramático é de fato inteiramente estranho às preocupações com a imortalidade e a salvação, enquanto que estas estão no centro do interesse animista” (POLITZER, 1969, p. 91). Há algo de trágico nessa assunção, talvez seja esse o lastro com uma tradição trágica do nosso autor. Por que não diríamos assim, se ele assume a finitude humana, ao contrário de outros autores, e a assume não como o problema mais grave do homem? De fato, o desprezo científico pela “psicologia da filosofia” é algo assim de fatal. A definição da “psicologia da filosofia”, esse quase oxímoro, já contém, com efeito, esse teor ácido: a “psicologia da filosofia” é a disciplina que transpõe sistemática e anuancadamente o interesse dramático no sentido de um animismo. A própria descrição terminológica avança nela os absurdos da tradição e o ácido do argumento conclui pela crítica do trabalho nocional. Portanto:

A tradição animista não representa, com efeito, nenhum conhecimento efetivo do *homem*, porque ela não é senão a teoria de uma noção, um grande esquema de interpretação que não mostra como se podem adquirir conhecimentos novos, mas somente como é possível dar uma certa forma àqueles que vêm de outra fonte. (POLITZER, 1969, p. 91)

4.3. Desdobramento falso da psicologia sobre a transposição do dramático no anímico

A psicologia não descobre os fatos, trabalha nocionalmente, e Wundt, ele mesmo, não descobriu tampouco um novo fato psicológico. A técnica do “afresco metafísico” em psicologia não passou por uma fase renascentista, e então moderna:

De fato, a *psicologia* viveu durante séculos sobre o mesmo fundo de conhecimentos positivos. Enquanto que os trabalhos nocionais de transposição se afinam mais e mais, a *Menschenkenntnis* fica sempre no mesmo ponto, porque a questão é somente saber como é preciso transpor. É assim que desde Aristóteles até Wundt a psicologia não descobriu um só fato novo. E quanto a Wundt, qual é portanto o *fato* novo que ele descobriu? Não se vê nele um único fato psicológico que não estivesse de uma maneira ou de outra consignado na linguagem, ou conhecido já pelos filósofos da idade média. (POLITZER, 1969, p. 92)

Bergson, reformador da psicologia, está nos marcos da psicologia filosófica, até o pescoço. O seu dinamismo é uma transposição contínua da metafísica na psicologia. Politzer, de fato, se pergunta:

E aquele que se chama voluntariamente o reformador da psicologia moderna, Bergson, tem aportado um fato psicológico novo digno desse nome? É fácil ver ao contrário que, questões de transposição postas à parte, ele trabalha também sobre o mesmo fundo de conhecimentos que seus predecessores. (POLITZER, 1969, p. 92)

Vamos notar a passagem de tema que é a seguinte (sendo, com as duas citações acima, um parágrafo único contínuo que aproxima os empreendimentos de Wundt e Bergson pelo viés crítico que lhes atribui o simples trabalho nocional), sobre os procedimentos primitivos da *praktische Menschenkenntnis*: sentido do sonho e o conhecimento do homem; aqui há uma configuração mais detalhada do problema da transposição, da conciliação das escolas inclusive. Segundo Politzer:

É esse caráter parasita e antiheurístico da transposição que faz com que Wundt e tantos outros falhassem numa grande passagem da psicologia pré-científica à psicologia científica. Pois é nos quadros e nas fórmulas da transposição que eles quiseram dar uma forma científica sem se inquietar com o fato de que os *conhecimentos efetivos* que estão na base da transposição são ainda pré-científicos, porque recolhidos simplesmente com a ajuda de procedimentos primitivos da *praktische Menschenkenntnis*. Tal é por exemplo o caso de todas as teorias “científicas” do sonho que buscam dar uma interpretação físico-química ao *non sens* do sonho enquanto que um aperfeiçoamento muito simples dos procedimentos convencionais da *Menschenkenntnis* mostra que eles têm um sentido. (POLITZER, 1969, p. 92)

Em que consiste a transposição animista, se o plano humano e o universo da alma não têm nenhuma semelhança? Numa mistura de significações dramáticas com processos espirituais, na transformação do velho dispositivo eclesial, que ainda não havia sido abandonado, em dispositivo para a filosofia e depois para a ciência, com seus “processos”, “fenômenos”, “natureza”, a bem da verdade uma falsa “segunda natureza” (Cf. POLITZER, 1969, pp. 92-93). Politzer define significações dramáticas como quaisquer significações manifestadas no plano humano. Desse modo a transformação de significações dramáticas em processos espirituais é o que ele acusa como o principal dispositivo equívoco da ciência psicológica; é próprio de um psiquismo ser atuado em segmentos dramáticos, em uma sociedade, mas o significado vem do indivíduo e reverbera na técnica interpretativa que esse indivíduo tem do drama. A crítica então é a desse não reconhecimento da técnica humana, que ficara misturada com processos espirituais, em teorias dessuetas, conforme lemos:

Então será preciso transformar os *acontecimentos dramáticos* em *processos espirituais*. Ora, todo segmento dramático comporta, além de sua *mise en scène* material, uma significação que lhe dá seu valor dramático. É a essas significações dramáticas que se dirige a psicologia para transformá-las em processos. A prova é que os psicólogos ao despreverem a natureza da particularidade dos fatos espirituais tiveram em vista as propriedades da significação. (POLITZER, 1969, p. 93)

Notar a relação de dois fatores: a *mise en scène* e o drama. Quanto à primeira, refere-se à posição e a disposição material do entorno e da base da vida social e individual. Já a significação dramática, bem entendido, não tem a realidade de um processo, ou mesmo de uma substância empiricamente determinada, de modo que pudesse ser encontrada em uma localização no mundo, ou em uma localização cerebral (desse tema Bergson não teria tratado melhor que os outros³); ela antes é uma “realidade ideal”. Por

3 “Não compreendendo assim senão uma parte da absurdidade, Bergson acreditou que a negação das localizações libera o realismo psicológico: *ele não viu senão que não é mais absurdo realizar as ideias no cérebro do*

“realidade ideal” não se deve entender o duplicado a que nos referimos anteriormente, mas somente a realidade das significações que é em um plano humano, e não pode ser em outro, com suas cognições, ordens, condenações, aprovações, interpretações, julgamentos infinitos etc.; em todo caso, não é bom avançar essa terminologia, pois o texto contém uma espécie de “negação determinada” do conteúdo da psicologia clássica. A resistência a toda realização são os sinais maiores do “vivido” do plano humano. Veja-se:

Uma significação nela mesma não tem senão uma realidade ideal. Ela não é no tempo e ainda menos no espaço. É justamente a resistência da significação à *démarche* realista que está na base da evidência que nós atribuímos à lista clássica de propriedades dos estados de consciência. E, da mesma maneira, são as propriedades da significação que constituíram o argumento psicológico fundamental na crítica da teoria das localizações cerebrais. Tem-se, contudo, cumprido a *démarche* realista ao se tomarem pelas propriedades de uma nova realidade os signos da resistência à toda realização. (POLITZER, 1969, p. 93)

A má sequência então é a que vai do realismo à abstração, que implica um método geral formalista.

4.4. Psicologismo e fenomenismo

Vejamos os passos básicos que concluem por essa relação. Antes de qualquer coisa, deve ser destacado que há um senso comum que aparece na forma de teoremas da psicologia clássica, que mal disfarça partir do senso comum. Por exemplo, quando se toma o paralelismo entre linguagem e pensamento, que na área da ciência psicológica se expressará como ontologização da significação. Lógica e psicologia estariam associadas nesse caso. A questão, a mais aparentemente do senso comum, porém, implica erros graves, que reverberam nas duas ciências, sendo que numa implica transformar a gramática em psicologia, e por outro lado, na lógica, implica o psicologismo. Segundo Politzer:

Aliás todo um conjunto de teoremas fundamentais da psicologia clássica não tem por objetivo senão assegurar a transformação das significações em processos. Tal é o caso da tese do paralelismo da linguagem e do pensamento: ela permite transformar *a priori* a gramática em psicologia. Mas o é ainda o mesmo do *psicologismo*. O psicologismo não é, com efeito, senão a repercussão sobre a lógica do fato de que os psicólogos constituem a psicologia do pensamento pela transposição *a priori* da lógica em processos espirituais, e buscaram legitimar esse procedimento por um axioma. Os lógicos participantes do psicologismo foram simplesmente as vítimas do artifício dos psicólogos, que não afirmaram que a lógica seria a psicologia do pensamento senão para poder buscar a psicologia do pensamento na lógica. (POLITZER, 1969, pp. 93-94)

Há ainda outra iniciativa que consiste em uma *démarche* do realismo que se associa à tese de uma significação colocada no regime de relações fenomenais, como nas ciências da natureza. Então, qual é a definição crítica que dê nome e predicado

que as realizar em geral. Ele crê então ter obtido uma confirmação experimental do realismo psicológico, embora sua crítica do paralogismo psicofisiológico não lhe aporte uma confirmação senão porque ela é uma *crítica restrita/limitada* {retenue}, e ela é restringida/limitada {retenue} precisamente pelo realismo ele mesmo” (POLITZER, 2013).

comum a essas iniciativas? Em suma: “psicologia abstrata”. É a abstração da psicologia que substitui o drama individual pelas realizações, as histórias de pessoas por histórias de coisas, na qual os processos e as noções de classes passam a ser os atores. Sobre a passagem entre realismo, abstração e formalismo, o argumento principal então é, repitamo-lo:

A abstração, implicada pelo realismo, implica por sua vez o formalismo. Enquanto que a experiência dramática reporta tudo ao plano humano e ao indivíduo de quem a vida se desenrola, o estudo realista e abstrato, não pode estudar senão os “fenômenos psíquicos”. E se estudarão os fenômenos psíquicos como se tem o hábito de estudar os fenômenos em geral: por classes, pois, não é assim?, não há ciência senão do geral. A consideração dramática dos indivíduos sucede a psicologia, ciência das noções de classe. (POLITZER, 1969, p. 95)

Como segue de um prejuízo, em psicologia se trabalha com as classes de sentimentos, ou com uma espécie degradada historicamente da temática dos universais metafísicos, tal como é aplicada ainda na psicologia da virada do século XIX para o XX. E como elas são trabalhadas por essas escolas, qual a principal crítica?

E efetivamente: a psicologia clássica, de Wundt à Bergson inclusivamente, concentra toda sua atenção sobre as grandes classes dos fenômenos psíquicos: percepção, imagens, emoção, etc. Em face de um acontecimento dramático os psicólogos não têm senão preocupações formais: qual é o papel no sonho das imagens? das sensações? dos sentimentos? Tal é o problema tipo da psicologia clássica. Ela elimina a significação particular do fato com o qual ela se ocupa, para não reter senão a forma: é esta *démarche* que nós chamamos de *formalismo*. Nós dizemos que toda psicologia cujo plano de trabalho é fornecido pelas noções de classe tradicionais, e que põe seus problemas com a ajuda dessas noções, é uma *psicologia formal*. (POLITZER, 1969, p. 95)

Há uma generalidade que é definida pelo drama, mas ele mesmo é individual quando é real. O que é classicamente, assim, definido como drama, na literatura clássica é uma multiplicidade dramática, mas unificadamente uma espécie de quiasma histórico universal entre o homem e a natureza que comporta como saber a possibilidade de individuação, mas é do indivíduo que se deve partir em psicologia, pois ela é a ciência *a posteriori*. O que levanta a questão do que é também o drama na literatura clássica, que comentaremos mais a frente. A despeito desse comentário, a seção VIII conclui, retomando os motes da transposição e da abstração, com uma proposição com sentido agudo de síntese que é bem próprio a Politzer, que é consequência da boa colocação de todas as categorias da psicologia, um acerto de contas:

É com a ajuda do realismo, da abstração e do formalismo que tem lugar a transposição do drama em processos espirituais. Eis por que é tão difícil de basear sobre a negação de uma *démarche* como a análise elementar uma psicologia verdadeiramente nova. A análise elementar não está na base mesma da transposição [do interesse dramático em interesse animista]; ela não faz senão trabalhar sobre seus resultados (POLITZER, 1969, p. 95).

Mostrados os desenvolvimentos sobre o animismo e das ideias da psicologia concreta no âmbito dos objetos de que Politzer trata, é preciso, em uma segunda parte de considerações sobre os seus escritos positivos sobre psicologia, apresentar a fórmula

de Politzer da psicologia concreta (e como ela supera a terminologia e a substância temática da psicologia clássica, assim justificando por completo que o abandono do projeto de psicologia do autor não significou o fracasso da tentativa positiva, mas antes que havia um contexto histórico que exigiu o abandono).

Bibliografia

BIANCO, G. (ed.). *La signification du concret. Psychologie et philosophie chez Georges Politzer*. Paris: Hermann, 2016.

POLITZER, G. *A filosofia e os mitos. (Textos Reunidos – 1)*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques, 1924-1939*. Paris: Flammarion, 2013.

_____. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.

_____. *Écrits 1. La philosophie et les mythes*. Paris: Éditions Sociales, 1973.

_____. *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*. Paris: Éditions Sociales, 1969.

_____. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1946.

_____. *Os fundamentos da psicologia*. Trad. Ana Maria Marques de Almeida. Lisboa: Prelo, 1978.

PRADO JÚNIOR, B. Georges Politzer: sessenta anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia. In: FUGENCIO, L.; SIMANKE, R. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

RIEDEL, D. C. (Org.). *Bento Prado Júnior, Jose Américo Pessanha, Luiz Baêta Neves e outros. Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1988.

Recebido em: 20/Jan/2021 - **Aceito em:** 10/Ago/2021.

Algumas considerações sobre as formas em Platão

Some considerations about forms in Plato

Eliane Christina de Souza

Professora de Filosofia da UFSCar

souzaech@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9566-1212>

Resumo: Este texto propõe uma abordagem e uma revisão de alguns problemas relativos à teoria das formas de Platão. Uma vez que não há, nos diálogos de Platão, uma exposição completa e acabada dessa teoria, é possível entender que as formas aparecem, no texto platônico, como resposta a alguns problemas relativos à ontologia, à epistemologia e à lógica, resposta esta que é resultado de uma reflexão sobre as contradições que os atributos dos seres sensíveis manifestam. Eu sugiro, então, uma interpretação das formas como partes essenciais da constituição dos seres.

Palavras-chave: Platão; formas; sensível; inteligível; participação.

Abstract: *This text proposes an approach and a review of some problems related to Plato's theory of forms. Since there is not, in Plato's dialogues, a complete and finished exposition of this theory, it is possible to understand that the forms appear, in the Platonic text, as an answer to some problems related to ontology, epistemology and logic. the result of a reflection on the contradictions that the attributes of sentient beings manifest. I suggest, then, an interpretation of forms as essential parts of the constitution of beings.*

Keywords: *Plato; forms; sensible; intelligible; participation.*

Não há, nos diálogos de Platão, uma teoria das formas bem formulada e exposta. A forma, ou ideia, tradução do grego *eidos*, é colocada como o objeto do conhecimento, em contraposição aos seres sensíveis, sobre os quais não há ciência. Os sensíveis são aparência; as formas são em si. Aos primeiros corresponde, no plano cognoscitivo e discursivo, a *doxa* (julgamento, opinião); às formas corresponde o *logos* (discurso racional) e a *episteme* (conhecimento).

Como já havia identificado Parmênides, só se pensa e só se fala de algo determinado. O discurso e o pensamento e, portanto, o conhecimento, referem-se a seres unos e idênticos a si mesmos, mas os seres sujeitos à mudança são múltiplos e sem identidade permanente, o que traz uma dificuldade para fundamentar o discurso, o pensamento e o conhecimento. Deve-se considerar também que a variabilidade de toda coisa e a relatividade de toda propriedade não afetam somente as coisas materiais, mas afetam também o que nós tomamos por valores. Todas nossas opiniões são levadas a se modificarem, pois elas se apoiam sobre realidades mutáveis e relativas, de acordo com o ponto de vista adotado. *Logos, nous e episteme* devem ser capazes de defender, contra a diversidade de opiniões, sua exigência de universalidade. A solução platônica para essa dificuldade está na busca de realidades inteligíveis que garantam identidade na diferença, unidade na multiplicidade. As formas são colocadas por Platão, portanto, como resposta à tensão entre esses dois planos: de um lado, a identidade e a unidade exigidas pelo pensamento, pelo discurso e pelo conhecimento; de outro lado, a diferença e a multiplicidade características dos fenômenos.

As formas devem cumprir certas condições. Em primeiro lugar, cada uma das formas é uma e a mesma para todos os casos a que se aplicam. Vemos que nos diálogos de juventude se busca um caráter uno e o mesmo para todos os casos: a coragem no *Laches*, a piedade no *Eutifrón*, a moderação no *Cármides*. Segundo Ross (1951, p. 14), temos, nesses diálogos, o início, a semente da teoria, apresentada como busca pela definição.

Além disso, as formas são explicativas dos casos e são causas dos fenômenos. Em *Fédon* 100c-d, por exemplo, a forma do belo é causa da existência das coisas belas: “o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível: [...] é graças ao belo que todas as coisas belas são belas”. Do mesmo modo, a causa das coisas semelhantes é a semelhança em si, a causa das ações justas é a justiça em si, das ações virtuosas, a virtude em si, ou seja, a forma é o que todos os exemplos chamados com o mesmo nome têm em comum. É o fato de nomear uma coisa e de caracterizá-la corretamente que afirma a presença da forma nessa coisa.

Ao caráter ontológico das formas estão intrinsecamente ligados o caráter epistemológico e o caráter lógico. No *Crátilo* 439d-440d, Platão mostra que sem as formas não haveria estabilidade nas coisas, nem conhecimento e nem linguagem. A condição do discurso e do conhecimento será uma relação entre coisas e formas. Tal relação se explica em termos de participação (*methexis*), também chamada de presença (*parousia*), comunicação (*koinonia*), entrelaçamento (*symploke*). As coisas sensíveis participam das formas, que as fundamentam e delas tiram sua denominação.

A vinculação entre ontologia e epistemologia é claramente notada ao longo dos diálogos e está mais bem formulada na analogia da linha exposta em *República*

509d-513c, em que, para cada um dos vários níveis de estatuto ontológico, corresponde uma operação cognitiva: às sombras corresponde a *eikasia* (suposição), ao mundo vivido e aos objetos produzidos corresponde a *pistis* (crença), às formas geométricas e matemáticas corresponde a *dianoia* (pensamento) e às hipóteses que conduzem aos princípios corresponde a *noesis* (inteligência). No que se refere à relação entre ontologia e discurso, as formas são identificadas como a causa do *logos*, mais especificamente em *Sofista* 259e: “é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós”.

Essa relação que os sensíveis mantêm com as formas se expressa, no pensamento platônico, também como imitação. O sensível é, muitas vezes, tratado como uma imagem do inteligível. Embora este seja um recurso para explicar a associação entre os dois planos, ele não deixa de trazer dificuldades. O próprio Platão foi o primeiro a perceber tais dificuldades em *Parmênides* 132d-133a. Nesse diálogo, Sócrates sugere à personagem Parmênides que as formas estão em permanência na realidade sensível a título de paradigmas, que as coisas se lhes assemelham e são suas cópias. Parmênides refuta essa hipótese de compreensão da relação sensível-inteligível, alegando que, se a coisa for semelhante à forma e a forma à coisa, é necessário que o semelhante e seu semelhante participem de alguma coisa una, idêntica aos dois:

não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa; senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa.

Em outras palavras, a objeção de Parmênides consiste em notar que a participação entre sensível e forma em termos de semelhança pressupõe que se coloque, acima dessas duas coisas semelhantes, a forma que contém a razão da similitude. O mesmo problema ocorre na ficção dos dois Crátulos no diálogo homônimo (432 a-d), na qual a imagem de Crátulo, mantendo com ele uma total semelhança, torna-se um duplo de seu original, não uma imagem (cf. JOLY, 1980, p. 80). Temos, no entanto, tanto no exemplo do *Crátulo* quanto naquele do *Parmênides*, uma concepção distorcida da imitação. Tais erros se originam da compreensão da semelhança como uma relação simétrica entre imagem e modelo, na qual a imagem seria semelhante ao modelo e o modelo seria igualmente semelhante à imagem. A relação de semelhança entre coisa sensível e forma deve ser, portanto, assimétrica. A coisa sensível é semelhante à forma, mas o contrário não ocorre. Assim, a forma não deixa de ser perfeita e imutável em sua relação com as coisas. Em uma relação de imitação, o modelo possui um estatuto ontológico superior à imagem que o imita. O ser mimético e aquele que é imitado são de naturezas diferentes: o modelo é sempre mais perfeito que a imagem. É exatamente a imperfeição que caracteriza a imagem, diferenciando-a do modelo. Uma realidade que se assemelha à outra de algum modo a presentifica, atua como seu signo de reconhecimento (cf. VERNANT, 1990, pp. 317-329). Parece ser neste sentido que o sensível imita o inteligível. O sensível é signo de manifestação do inteligível, que faz lembrar uma outra realidade que o fundamenta.

Se a relação que os seres sensíveis mantêm com as realidades inteligíveis pode ser entendida como uma relação de manifestação, indicação, revelação, evocação,

lembrança, podemos, pois, remeter-nos a uma outra teoria platônica: a teoria da reminiscência. Reconhecer seria identificar, na fragilidade ontológica do sensível, a forma que o fundamenta.

Feita essa abordagem inicial, exponho um problema fundamental sobre natureza das formas e sua relação com os sensíveis. O exame do *eidos* platônico nos leva a perguntar se para cada ser sensível há, em um “mundo das formas” ou “mundo das ideias” separado, uma forma única e homônima que lhe corresponde e lhe serve de paradigma. Essa questão é exposta por Platão em *Parmênides* 130b-e. Existem “coisas tais como uma certa forma em si e por si do justo, e também do belo, e do bom, e ainda de todas as coisas desse tipo”; mas e quanto à admissão de forma do homem, ou do fogo, ou ainda da água, pergunta Parmênides ao jovem Sócrates, que não sabe responder – e essa aporia será muito maior quando se pensa nas formas de objetos como cabelo, lama, sujidade e de outras coisas “ridículas” e “desprezíveis”. Pode-se pensar também que, se as formas são condição de possibilidade do discurso, formas homônimas aos sensíveis conduziram a uma concepção do discurso como nomeação, compreensão esta que é recusada por Platão em *Sofista* 251a-c:

Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes. [...] a qualquer um está ao alcance das mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar ao homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem.

O argumento apresentado nessa passagem aponta para a consequência de uma relação biunívoca entre discurso e coisa: o único discurso legítimo seria, então, aquele que diz a natureza própria da coisa, aquele que se refere a algo em seu sentido absoluto. Isso equivaleria a um enunciado do tipo *A é A* ou *isto é A*, que corresponde a uma ausência de informação sobre o ser. Tal *logos* que nada diz é duramente criticado por Platão.

A admissão de um mundo de formas correlatas aos sensíveis parece, portanto, bastante problemática, além de não se mostrar como uma resposta às questões levantadas por Platão. Porém, se as formas não constituem uma espécie de mundo separado que se objetiva no plano sensível, como compreender passagens como *Fédon* 100d – “é por participarem na formas que as diferentes coisas recebem delas seu nome” – ou *Parmênides* 131a – “admito a existência de formas, das quais as coisas tiram os nomes”, nas quais parece haver uma relação entre um sensível e sua forma homônima?

Em *República* 523a-524d, há uma discussão que aponta para uma outra maneira de pensar a relação entre sensíveis e formas. O argumento é o seguinte: nas percepções, algumas coisas não convidam a inteligência à reflexão, como se lhes fosse suficiente o julgamento feito pela percepção, mas outras percepções ordenam que a inteligência as examine, como se a percepção nada produzisse de válido. Não incita à reflexão aquilo que não resulta em percepções opostas. O que delas resulta, incita à reflexão, porque a percepção não torna uma coisa mais evidente que seu oposto. Por exemplo,

ao tomarmos três dedos, cada um deles tem a aparência de um dedo, não importando se é visto como branco ou negro, grosso ou fino. A alma da maioria dos homens não é forçada a perguntar à inteligência o que é um dedo, porque a visão em nenhum momento lhe deu sinal de que um dedo é, ao mesmo tempo, o oposto de um dedo; porém, quanto à grandeza ou pequenez dos dedos, as percepções são insuficientes para revelar tais qualidades. O sentido encarregado de sentir a grandeza é também encarregado de sentir a pequenez. A alma, então, estará diante de uma aporia: o que é a grandeza que a vista indica, se da mesma coisa ela diz que é pequena? Em tais situações, a alma, chamando em seu auxílio a inteligência e a razão, tenta observar se cada informação recebida se refere a um ou dois, ou seja, o olho vê a grandeza e a pequenez não como algo separado, mas misturado, e a inteligência deve ver a grandeza e a pequenez como duas instâncias separadas. Daí vem a necessidade de buscar o que são a grandeza e a pequenez.

Nessa passagem, a personagem Sócrates nos diz que a percepção de um objeto não causa perplexidade e não leva a alma a pensar. Por exemplo, a visão me mostra suficientemente que um dedo é um dedo. Nota-se, então, que eu não preciso pensar na “forma do dedo” para saber que coisa é um dedo, visto que “em nenhuma ocasião a visão indicou, ao mesmo tempo, que um dedo fosse outra coisa que não um dedo”. Porém, quanto às qualidades do dedo, a percepção não as distingue suficientemente e isso causa na alma uma perplexidade, pois a percepção mostra que a mesma coisa é grande e pequena. Em tais circunstâncias, a alma se pergunta o que significa uma sensação que assinala que um objeto pequeno é grande.

A percepção de objetos ou ações, tomados em seu sentido absoluto, não requer uma operação do entendimento. São as qualidades do dedo que exigem reflexão, pois elas envolvem identificação de opostos em um mesmo ser. A dificuldade que Platão aponta está em saber não o que é um dedo, mas o que é uma coisa grande ou pequena, leve ou pesada, ou seja, em conhecer suas qualidades. Para isso, a alma tem de refletir sobre as formas do grande e do pequeno, do leve e do pesado, para saber se essas qualidades são a mesma coisa ou se são distintas. O problema apresentado neste argumento da *República* é a aparente contradição causada pela presença de qualidades opostas em um sensível. Se um dedo parece ora grande ora pequeno, grande e pequeno se mostram a partir de uma mesma coisa. Assim, se o dedo fosse o critério para a grandeza e a pequenez presentes nele, as qualidades opostas seriam identificadas, já que estão no mesmo ser. Teríamos, assim, um paradoxo que nos obriga a buscar o critério da grandeza e da pequenez, e de todas as qualidades presentes nos sensíveis, em um plano que não depende de nenhum sensível. A partir desse argumento, parece que as formas não seriam correlatos homônimos dos sensíveis, uma vez que a experiência sensível nos mostra suficientemente o que é um dedo, sem que haja necessidade de recorrer a uma suposta “forma do dedo”. Nesse exemplo, o dedo sensível aparece como imagem não do dedo em si, mas de suas qualidades, e são as formas relativas às suas qualidades que são colocadas em questão.

Em *Parmênides* 127e, Platão propõe, através da personagem Sócrates, uma solução ao problema da presença das qualidades opostas nos sensíveis, mostrando que as mesmas coisas podem ser semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas – e, se tomamos o exemplo dos dedos, grandes e pequenas, leves e pesadas. No entanto, essa afirmação é

feita sob uma condição: a existência das formas semelhança e dessemelhança, unidade e multiplicidade, grandeza e pequenez etc. Segundo o argumento de Sócrates no *Parmênides*, existe uma forma da semelhança e uma de seu oposto, a dessemelhança. As coisas que chamamos muitas, os sensíveis, participam dessas formas e, por essa participação, torna-se semelhante o que participa da semelhança, dessemelhante o que participa da dessemelhança e ambos o que participa de ambos. As coisas múltiplas, os sensíveis, são, pois, tanto semelhantes quanto dessemelhantes e nisto elas diferem das formas das quais participam. Assim, a teoria das formas apresentada no diálogo *Parmênides* pretende dar conta deste paradoxo do sensível - a possibilidade da presença de estados opostos em uma mesma coisa - ao estabelecer um contraste entre os sensíveis ontologicamente frágeis e as formas eternas. Seres sensíveis comportam mudança - ora possuem uma qualidade, ora possuem a qualidade oposta - o que exige um princípio para assegurar sua identidade e unidade. Esse princípio são as formas. Elas seriam, pois, o fundamento uno para a instabilidade ontológica do sensível.

Também no diálogo *Teeteto* há alguns sinais de que Platão tem uma grande preocupação em fornecer fundamentação ontológica para as qualidades opostas dos sensíveis. Em 152d-e, Platão argumenta que, para pensadores como Protágoras, Heráclito e Empédocles, aqueles que pensam a mudança, “nada é uma coisa em si mesma, nem pode ser adequadamente nomeada com um termo definido”. Como consequência, “se chamares algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá leve”, já que “nada nunca é, mas vai-se tornando sempre” como resultado do fluxo e do movimento. Parece que Platão entende fluxo como mudança de um estado a outro. Esta alternância das qualidades contrárias revela a falta de fixidez ontológica do sensível. Como linguagem e conhecimento devem estar em um nível exterior ao fluxo, o *Teeteto* traz a necessidade de explicar como as coisas em devir possuem uma determinação que possibilite o *logos*. Tal determinação, no contexto da filosofia platônica, se deve a uma relação com as formas, mas parece que não se trata de uma relação entre sensível e forma homônima, já que são problemas relativos à alternância das qualidades dos sensíveis que exigem as formas como resposta, ou seja, as formas aparecem frequentemente como resposta aos problemas impostos pelas qualidades dos sensíveis.

Outra passagem que justifica a interpretação aqui proposta encontra-se em *Fédon* 74c-d, quando Platão expõe a tese da reminiscência. Segundo essa passagem, dentre os objetos da percepção identificamos duas coisas iguais, como por exemplo duas pedras, mas essas igualdades sensíveis são plenas de contradições: as pedras, que se apresentam a nós como iguais, são também desiguais. Imaginemos dois diamantes lapidados da mesma forma. Nós os vemos como iguais, mas, com um exame mais minucioso, percebemos que há diferenças entre eles, e isso pareceria contraditório. Como os diamantes podem ser iguais e desiguais ao mesmo tempo? Essa contradição nos leva a pensar em uma outra igualdade que não seja mais particular nem contraditória: o igual em si. Comparando o igual em si com a igualdade entre uma pedra e outra, ou entre um pedaço de pau e outro, vemos que falta algo a estas últimas para que possam convir ao igual em si, isto é, a igualdade sensível tem uma relação de semelhança com o igual em si, é sua imagem, e por ser semelhante ao modelo, traz dele uma recordação,

assim como o retrato faz lembrar o retratado. Notemos que não é a “forma da pedra” que está em questão nesse exemplo relativo à reminiscência, mas a forma do igual em si.

A pergunta por uma forma relativa às qualidades parece ser uma constante nos diálogos platônicos. Frente à constatação da multiplicidade de coisas ou ações que têm uma determinada qualidade comum, Platão, através da figura de Sócrates, pergunta pelo que é essa qualidade. Quando se chama de belas várias coisas diferentes, a questão que Sócrates traz é: “o que é a beleza?”. Se uma ação parece justa para alguém e injusta para outro, Sócrates pergunta: “o que é a justiça?”. Portanto, seria mais plausível e mais condizente com as questões platônicas compreender as formas como o fundamento ontológico das mudanças de estado que caracterizam os sensíveis. Ocorrências de formas homônimas aos objetos, tal como se vê no livro X da *República* – a forma da cama é o modelo da cama construída pelo marceneiro – não remeteriam ao *eidos* como causa ontológica e epistemológica do sensível, já que o marceneiro não é um filósofo em busca da causa, mas um artesão que tem como modelo o formato da cama.

É claro que nessa passagem a questão não é tão simples. Se entendemos a forma da cama como um inteligível da mesma ordem que as formas relativas a valores como a beleza, o bem ou a justiça, temos que pensar em tipos de formas para Platão: formas relativas a valores e formas de objetos artificiais, por exemplo. Quando introduz formas relativas a valores nos diálogos, Platão oferece argumentos para provar sua existência; porém, ao se referir à forma da cama, isso não ocorre (cf. PITTELOUD, 2014, p. 57). Talvez a forma da cama não seja um inteligível de interesse filosófico e serviria, nessa passagem, para exemplificar a relação modelo-cópia.

Os sensíveis que participam das formas são imagens dessas formas e, portanto, semelhantes a elas, como vimos acima, e o estatuto dessa relação entre sensível e inteligível é proporcional à sua maior clareza do ponto de vista cognoscitivo, segundo Platão expõe na analogia da linha na *República* 509e-511e. Assim, a imagem que mais se aproxima do modelo é aquela que melhor permite que se reconheçam as formas das quais participa. O sensível que imita a forma não seria, portanto, segundo a interpretação aqui proposta, uma objetivação da forma homônima. Um belo objeto é uma imagem da beleza, uma ação justa é imagem da justiça. Receber o nome de uma forma, como vimos nas passagens do *Fédon* e do *Parmênides* acima citadas, pode ser entendido como receber uma qualidade através da participação em uma forma.

Uma leitura cuidadosa do diálogo *Sofista* nos leva a concluir que as formas são constitutivas dos seres. De acordo com a teoria da participação exposta no *Sofista*, os seres participam de algumas formas e não participam de outras. A participação e a não-participação são relações ontológicas que dão razão ao ser de uma coisa, pois os seres são constituídos por sua participação em várias formas e por sua não-participação em outras. Deste modo, os seres são unidades constituídas de uma multiplicidade participativa - o que cada ser é no sentido absoluto, ou seja, o que garante sua unidade e identidade, corresponde ao que ele é e não é no sentido relativo, suas relações participativas. Essa constituição tem expressão ontológica, lógica e epistemológica. Ontologicamente, participar da forma significa ter uma forma como parte constitutiva. Logicamente, participar da forma possibilita dizer as qualidades dos seres. No plano epistemológico, conhecer implica identificar as relações de participação que determinam os seres.

Como a participação do sensível na forma está sujeita ao fluxo de mudanças, entende-se porque uma coisa ora é grande, ora é pequena; ora está em movimento, ora repousa; ora é bela, ora não é. Ela é grande quando participa do grande em si e é não-grande quando deixa de participar da grandeza. O sensível, por participar de muitas formas e não participar de outras, apresenta várias qualidades e não apresenta outras. Assim, quando dizemos que um sensível tem certa qualidade, enunciamos uma relação de participação; quando dizemos que um sensível não tem uma qualidade, enunciamos uma relação de não-participação.

A cadeira que supostamente participa da “forma de cadeira”, recorrendo a um exemplo muito empregado em sala de aula, é uma interpretação da filosofia de Platão que traz sérias complicações ontológicas, discursivas e cognoscitivas, além de não dar conta da natureza da relação sensível-inteligível. A cadeira, na verdade, participa de muitas formas e não participa de inúmeras outras. Participa do uno e do múltiplo, da identidade e da diferença, da semelhança e da dessemelhança, do repouso, de várias formas geométricas, de cores etc. e não participa de várias outras. É essa rede de participações e não participações que constitui o ser da cadeira, este ser ontologicamente frágil, porque sujeito ao tempo e à mudança, mas que, ao se mostrar como imagem através de sua imperfeição, permite que reconheçamos as formas das quais participa.

Como última observação, mas não menos importante, quero enfatizar que, a partir do *Sofista*, Platão estabelece as relações de participação e não participação como constitutivas não apenas dos sensíveis, mas das próprias formas, ou seja, as formas relacionam-se entre si e são internamente constituídas por essas relações. Assim, o discurso sobre sensíveis e o discurso sobre formas obedecem às mesmas regras (cf. SOUZA, 2009, pg. 131). O que diferencia ambos é que enunciados sobre formas têm sempre o mesmo valor de verdade, enquanto enunciados sobre sensíveis possuem um valor de verdade cambiante, já que os sensíveis estão sujeitos à mudança, enquanto as formas não.

Do ponto de vista cognoscitivo, o valor de verdade dos enunciados, seja sobre sensíveis, seja sobre formas, passa pela resposta à questão “o que é tal forma?”. Se eu digo que um objeto é branco, tenho que responder o que é o branco; se digo que uma ação é justa, tenho que responder o que é justiça. Responder a essas perguntas significa identificar suas redes participativas. Por isso a dialética é apresentada em *Sofista* 253d-e como a ciência que é capaz de “discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o gênero”, ou seja, a dialética sabe identificar as relações de participação e de não participação entre sensíveis e formas e entre as próprias formas, já que são essas comunicações e não-comunicações com as formas que determinam cada ser. As relações de participação dos sensíveis nas formas e das formas entre si podem ser entendidas como fundamento ontológico do discurso que informa sobre a natureza dos seres e da própria filosofia.

Referências Bibliográficas

JOLY, H. *Le Renversement Platonicien*. Paris: Vrin, 1980.

PITTELOUD, L. *A forma da cama na República de Platão*. *Archai*, n. 14, p. 51-58, jan.-jun., 2014.

PLATÃO. *Obras completas*. Edição bilíngüe, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 2006.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de M. Tereza S. Azevedo. Brasília: UNB, 2000.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de H. Murachco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.

VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de H. Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Recebido em: 05/Jul/2021 - **Aceito em:** 25/Out/2021.

Uma hipótese aproximativa entre a *generatio aequivoca* e as Ideias platônicas na metafísica da natureza de Schopenhauer

An approximate hypothesis between generatio aequivoca and Platonic Ideas in Schopenhauer's metaphysics of nature

Antonio Alves Pereira Junior

Mestrando em Filosofia pela UEL
antonio.alves.pereira@uel.com
<http://orcid.org/0000-0001-9284-0864>

Resumo: No presente artigo, tive a intenção de expor uma hipótese de aproximação entre os conceitos de *generatio aequivoca* (geração espontânea) e de *Ideias platônicas* a partir da metafísica da natureza de Schopenhauer (livro II de *O mundo como vontade e representação*), com objetivo de sugerir uma explicação para o surgimento da vida das espécies. Para tal empreendimento, o estudo foi dividido em duas partes: na primeira delas, *Introdução à metafísica da natureza de Schopenhauer*, apresento os principais conceitos que serão trabalhados na segunda parte, intitulada *Enfatizando a relação da generatio aequivoca com as Ideias platônicas*, na qual busquei aproximar as Ideias entendidas como um processo de constituição das representações (a partir da tese de Eduardo Brandão) com a possibilidade de pensar Schopenhauer como um evolucionista (nesse caso, tendo por base um texto do filósofo Arthur O. Lovejoy).

Palavras-chave: *generatio aequivoca*; Ideias; vontade; Schopenhauer.

Abstract: *In this article, I intend to present a hypothesis of approximation between the concepts of generatio aequivoca (spontaneous generation) and Platonic Ideas based on Schopenhauer's metaphysics of nature (book II of The world as will and representation) in order to suggest an explanation for the emergence of the life of the species. For such an undertaking, the study was divided into two parts: first, an Introduction to Schopenhauer's metaphysics of nature, where I present the main concepts that will be worked on in the second point entitled Emphasizing the relationship of generatio aequivoca with Platonic Ideas, in which I sought to approximate the Ideas understood as a process of constitution of representations (thesis by Eduardo Brandão) with the possibility of thinking Schopenhauer as an evolutionist (in this case, based on a text by the philosopher Arthur O. Lovejoy).*

Keywords: *generatio aequivoca*; Idea; will; Schopenhauer.

Introdução à metafísica da natureza de Schopenhauer

No § 23 do livro II de *O mundo como vontade e como representação*¹, referente à metafísica da natureza, Schopenhauer estabelece que a vontade como coisa em si é absolutamente diferente do mundo das aparências (Cf. W I, § 23, p. 131), sendo assim, totalmente destituída da influência do tempo, do espaço e das figuras que regem o princípio de razão (Cf. W I, § 25, p. 149). Assim, entendendo a vontade como *toto genere* distinta da representação do mundo sensível daquilo que considerava o maior mérito da filosofia kantiana², Schopenhauer compatibiliza a vontade como sendo a própria coisa em si (Cf. W I, § 28, p. 178). Além disso, outros conceitos primordiais para a compreensão da metafísica da natureza, nesse caso, uma influência advinda de Platão, são as *Ideias* da qual Schopenhauer iguala com sua conceituação de *graus de objetivação da vontade* [*Stufe der Objektivierung des Willens*] (Cf. W I, § 25, p. 151). Por conseguinte, as *Ideias* convergem com a vontade por também não estarem submetidas ao princípio de razão, distinguindo-se completamente das coisas individuais, ou seja, do *principium individuationis*³, que se originam em forma de *pluralidade* no mundo fenomênico, e que, portanto, podemos conceber sua aparição no tempo e no espaço a partir da compreensão de serem as *Ideias* a própria vontade: porém, estritamente sob a forma de representação.

Antes de prosseguir, é válido expor que a *pluralidade* necessariamente é condicionada no tempo e no espaço, sendo pensável somente nestes e, por conseguinte, possuindo total relação com o princípio de individuação: “A pluralidade [...] se origina unicamente através do *principium individuationis*” (BARBOZA, 2003, p. 30). Entende-se assim que cada coisa que se objetiva no mundo, possui sua individualidade egoica, querendo sempre o melhor para si mesmo e percebendo-se como coisa imediata. Portanto, sendo a pluralidade relacionada à hierarquia dos diferentes graus de objetivação da vontade (Cf. W I, § 25, p. 149), pressupõe também sua natureza conflituosa que quer sempre vencer para permanecer e manifestar-se ativamente na busca de apoderar-se de matéria existente e galgar novos graus em sua forma de aparência (Cf. W I, § 26, p. 152).

E aqui está outro ponto impossível de ser desconsiderado para aquele que busca entender a forma de aparição da vontade no mundo: para que as *Ideias*, que em si mesmas podem ser entendidas como protótipos inalcançáveis (Cf. W I, § 25, p. 151), e que justamente por isso convergem com a *vontade como coisa em si* — estando ambas fora do tempo, do espaço e do princípio de razão — tenham possibilidade de

1 Para citações das obras de Schopenhauer sigo as abreviaturas adotadas pela *Schopenhauer-Gesellschaft* a partir do periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*, portanto, “W I” e “W II” respectivamente para o primeiro e segundo tomo de *O mundo* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] seguido da numeração do parágrafo “S” (com exceção para citação do *Apêndice crítica à filosofia kantiana*); “HN” para os *Manuscritos póstumos* [*Handschriftliche Nachlaß*]; “PP” para *Parerga e Paralipomena*, nesse caso utilizando-me da tradução parcial de Flamarion Caldeira Ramos intitulada *Sobre a filosofia e seu método*; “G” para *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*].

2 Sobre isso, em *Apêndice crítica à filosofia kantiana* Schopenhauer diz que “O maior mérito de Kant é a distinção entre a aparência e a coisa em si” (W I, 2015, p. 484).

3 Schopenhauer pede ao leitor que “guarde para sempre” o *principium individuationis* como expressão de domínio da objetividade da vontade [*Objektivität des Willens*] no mundo, ou seja, a vontade tornada em objeto e, portanto, estando submetida ao tempo e ao espaço (Cf. W I, § 23, p.131).

aparição no mundo estritamente sob a forma de representação e, conseqüentemente, assentadas no tempo, no espaço e no princípio de razão, é preciso que elas façam concessões com o *principium individuationis* e, por conseguinte, com a pluralidade. Mas, com justeza, deve-se levantar a questão: como são possíveis essas concessões?

Resposta: a pluralidade estabelece o desenvolvimento dos indivíduos no mundo, sempre conciliados com o princípio de individuação (de modo que cada um age de maneira naturalmente imediata e egoica), a vontade, por outro lado, não conhece pluralidade alguma, sendo sempre *una* (Cf. W I, § 23, p. 132)⁴: “não no sentido de um indivíduo ou um conceito uno, mas como algo que é alheio àquilo que possibilita a pluralidade” (W I, § 25, p. 149). Desse modo, a pluralidade é a forma de compreensão dos diferentes níveis de manifestação da vontade no mundo enquanto representação manifestada como Ideia em cada animal, planta ou mesmo da matéria inorgânica.

Sobre isso, um ponto interessante pode ser lido nos *Manuscriptos póstumos* [*Handschriftliche Nachlaß*] de Schopenhauer, precisamente em uma anotação feita em sua versão do diálogo *Timeu* de Platão referente aos estudos realizados entre os anos de 1811 a 1818, período que diz respeito à elaboração da *Quadrúplice raiz*, de *Sobre a visão e as cores* e também precedendo bem proximamente a publicação d’*O mundo*. No trecho consta-se o seguinte: “Alles was nicht Idee, Ding an sich, sondern Erscheinung ist, ist dem Gesetz der Kausalität unterworfen [Tudo que não é Ideia, coisa em si, mas sim aparência, está sujeito à lei da causalidade]” (HN, 2008, p. 376, tradução minha). Identifico que o trecho em tela pode servir de auxílio para ampliação da compreensão do entendimento da formulação do conceito de Ideias em Schopenhauer. E mais um ponto importante para reforçar o que irei demonstrar no § 2, é que as Ideias são curiosamente entendidas por Schopenhauer como um *consenso da natureza* [*consensus naturae*], o que quer dizer que cada espécie e, conseqüentemente, cada indivíduo tem de se adaptar e se acomodar reciprocamente com o ambiente natural pelo qual teve sua aparição:

Cada planta adapta-se ao seu solo e atmosfera, cada animal adapta-se ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que de alguma maneira é também protegido pelo seu predador natural; o olho adapta-se à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela do náutilo ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa⁵. (W I, § 28, p. 185)

4 Ver também: W I, § 28, p. 185.

5 Para compreender melhor a *finalidade externa*, é preciso antes expor a *finalidade interna* das aparências da vontade: elas dizem respeito à consideração isolada de cada Ideia objetivada no mundo enquanto representação e também a conservação de um organismo quanto à sua própria espécie já que esse próprio organismo é também um representante do fim de sua própria ordenação, da qual as diversas Ideias expressas por cada ser podem ser consideradas como atos isolados da vontade, exprimindo a sua essência em maior ou menor grau, como por exemplo, em Ideias universais, como a cristalização, evaporação, ebulição etc., que, por conseguinte, tem sempre de possuir uma exteriorização simples, única e isolada de uma Ideia. Por outro lado, as plantas e os animais exprimem sua aparência não de modo simples, mas através da sucessão do desenvolvimento dos seus órgãos no tempo, no espaço e na causalidade, portanto, há nesses também uma *finalidade externa* que trata da relação da natureza inorgânica com a orgânica e da relação entre si dos organismos orgânicos aparecendo uns para os outros como meios, dos quais todos pretendem um mesmo fim: conservarem-se e galgarem graus de objetivação de suas próprias Ideias (Cf. W I, § 28, pp. 179-180).

A partir dessas diligências sobre a *pluralidade, principium individuationis, e consensus naturae* podemos compreender as Ideias como aquelas que assumem a forma geral das representações. Se a vontade por outro lado, é aquela que permanece sempre *una* e absolutamente fora das formas do princípio de razão, as Ideias representariam esta própria unidade da vontade expressa no mundo sensível das aparências. Sobre isso, Schopenhauer diz que: “Entendo, pois, sob Ideia, cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade” (W I, § 25, p. 151). A esse respeito tomemos por base a compreensão estabelecida por Jair Barboza:

Os graus mais baixos [de objetivação da Vontade] se encontram nas forças naturais, que aparecem sem exceção em qualquer parte da matéria como gravidade e impenetrabilidade ou distribuem-se nesta ou naquela parte como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, qualidades químicas etc. [...] Os “graus mais nítidos” de objetivação da Vontade são os animais e os homens. Neles se vê a entrada em cena do caráter individual, particularmente no homem, no qual a grande diversidade de caracteres (personalidades) dá o tom e se expressa exemplarmente na fisionomia, enquanto nos animais há pouca fisionomia individual, pois eles expressam antes o caráter da espécie. (BARBOZA, 2005, p. 127)

Para considerar isso ainda mais claramente no objetivo de compreender breves divergências e convergências entre as Ideias e a vontade, creio ser possível inferir o seguinte: sabemos que a vontade é totalmente alheia à pluralidade e ao princípio de individuação, no entanto, as Ideias eternas ou atos originários da vontade [*ursprüngliche Willensakte*] exercem a função de — no ponto de vista do conhecimento (e não da vontade mesma) — transferirem o seu modo *protótipo* do mundo numênico da coisa em si em *cópias* desses mesmos protótipos no mundo fenomênico, possibilitando assim a aparição das coisas em geral, e, portanto, só assim credenciando seu assentamento sob a influência do tempo, do espaço e das formas do princípio de razão.

Isso acaba por responder à pergunta elaborada acima, a saber, sobre de que maneira seria possível o aparecimento das Ideias no mundo fenomênico.

Portanto, até aqui demonstrei que as Ideias, enquanto prototípicas e originárias, convergem com a vontade enquanto coisa em si porque se encontram inteiramente no mundo numênico, porém, agora esclarecerei mais nitidamente suas divergências: enquanto a vontade permanece *una* e inteiramente como coisa em si, não sendo possível sua aparição no mundo sensível, as Ideias competem à possibilidade de transferirem-se ao mundo fenomênico por meio de cópias. Eduardo Brandão esclarece essa questão dizendo que:

A ideia é, por assim dizer, uma espécie de etapa (que diz respeito não a uma exigência da Vontade, mas ao *processo de constituição das representações*, ou seja, de objetivação da Vontade) entre a Vontade e as coisas individuais, na medida em que esta Vontade é a essência destas coisas; a ideia é, digamos, a *representação que transfere*, do ponto de vista do conhecimento (mas não da Vontade), pois a Vontade é essência de todas as coisas — ela não precisa desta passagem, ela já está nas coisas. (BRANDÃO, 2008, p. 55, grifos meus)

E John Atwell também já havia seguido um caminho semelhante:

A vontade como coisa em si não é objeto, não é representação, e assim como tal, não podemos conhecê-la. Porém, quando se torna apenas objeto (consequentemente não temporal, espacial, e objeto causal), é uma Ideia, que quer dizer que a vontade apenas como objeto não é simplesmente vontade como coisa em si. (ATWELL, 1995, p. 136, tradução minha)

A partir da compreensão desses dois comentadores, creio ser possível fazer a ampliação do conceito de Ideia demonstrando-a de um modo duplo em relação ao seu funcionamento: α) pelo seu caráter inexorável de ser Ideia original e imutável e, β) pela sua característica ativa de objetivar a vontade.

Enfatizando a relação da *generatio aequivoca* com as Ideias platônicas

Das considerações feitas até aqui decorrem outros dois pontos importantes que tendem a aproximar Schopenhauer de uma concepção evolucionista (como tratarei mais abaixo). Esses dois pontos demonstram as formas exatas da objetivação da vontade, portanto, a meu ver, eles dizem respeito à hipótese de conceber especificamente uma maneira pela qual se dá precisamente o processo de transferência das Ideias a partir do seu local originário (e ideal) até o mundo como representação (das aparências e oscilações).

O primeiro e mais problemático dos dois pontos diz respeito à *formação geracional das espécies* e o segundo sobre a *natureza conflituosa da vontade*. Vejamos.

Ao tratar a *formação geracional das espécies* em Schopenhauer pretendo ter como parâmetro o texto “Schopenhauer as an evolutionist⁶” de Arthur O. Lovejoy. Esse comentador se empenhou em demonstrar que os textos de Schopenhauer poderiam aproximá-lo de uma visão evolucionista a partir das leituras que o filósofo fez da obra de Jean-Batiste Lamarck e de outros naturalistas do século XIX. Lovejoy também explorou as noções de espécie descritas tanto em *Sobre a vontade na natureza* como no capítulo 42 dos *Suplementos d’O mundo* (tomo II), intitulado *Vida da espécie*. Além disso, o autor buscou nos *Parerga e paralipomena* informações que pudessem conceber Schopenhauer como um mutacionista. Aqui não tenho interesse de fazer uma investigação sobre a validade de ser ou não ser Schopenhauer um evolucionista, mas utilizando-me do texto de Lovejoy quero enfatizar a noção de que a *generatio aequivoca* pode ser entendida como justificativa para as Ideias como um “processo da constituição das representações” (BRANDÃO, 2008, p. 55), algo que embora Schopenhauer não trate com profundidade, parece ser possível de se compatibilizar.

A *generatio aequivoca* trata do surgimento da vida a partir da matéria inorgânica. Nas palavras de Schopenhauer: “A vontade objetiva-se em uma nova e distinta espécie: nasce originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação do germen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano” (W I, § 27, p. 169). Também conhecida como teoria da abiogênese ou geração espontânea, a *generatio aequivoca*, segundo Schopenhauer, só trata dos graus inferiores do reino animal, a saber, dos “infusórios, entozoários e epizoários” (PP, § 91, p. 205), já que os animais de graus mais elevados de objetividade da vontade, como no caso dos macacos, leões, lobos, elefantes,

⁶ O artigo de Lovejoy foi originalmente publicado em 1911 em *The Monist*, v. 21, n. 2, pp. 195-222. Oxford University Press. Para consultas utilizei a tradução publicada em janeiro de 2021 na revista *Voluntas*.

aves ou mesmo dos homens, a geração só pode ser pensada como *generatio in utero*, concebidos exclusivamente a partir da energia vital de sua espécie, pressupondo reprodução e formação no útero ou no ovo (Cf. PP, § 91, p. 205).

É válido dizer que no trecho que referenciei no parágrafo anterior (PP, § 91) Schopenhauer não expõe o exato contexto de uma descrição da *generatio aequivoca*, mas faz uma equiparação com a *generatio in utero* para justificar o nascimento dos animais a partir de uma reflexão sobre prolificidade em relação ao número de mortes e de nascimentos, da qual ele considera como tendo uma influência metafísica diante de outras interpretações que consideram como tendo uma influência estritamente física (Cf. PP, § 91, p. 204). Diante disso, a consideração gira em torno da suposição de o que possivelmente aconteceria se a dita *força prolífica* terrestre fosse fortemente atingida. Para uma assimilação geral do contexto disso, pode-se ler o seguinte:

Se finalmente imaginarmos uma intensificação daquela causa antagonista até o ponto mais extremo da completa extirpação da raça humana, a *força prolífica* assim comprimida atingirá uma tensão aparentemente impossível, a saber, que a *generatio univoca*, isto é, o nascimento do igual pelo igual sendo impossibilitado, conduziria a uma *generatio aequivoca*. Todavia, nós não podemos representar isso nos graus superiores do reino animal como se apresenta nos graus inferiores. Assim, a forma do leão, do lobo, do elefante, do macaco e mesmo do homem não pode ter uma origem similar à dos *infusórios, entozoários e epizoários*, e se desenvolver do lodo do mar fecundado pelo sol até se coagular a partir de um muco ou de uma massa orgânica em decomposição. Sua geração só pode ser pensada como *generatio in utero* heterogêneo. (PP, § 91, p. 205, grifos meus)

Portanto, o que parece aproximar Schopenhauer de uma visão evolucionista é que para os animais de graus mais altos em relação à objetivação da vontade sejam como são, isto é, para que macacos sejam macacos, para que leões sejam leões e para que homens sejam homens, estes teriam antes de ter passado por um processo de *generatio aequivoca* e apenas se tornado o que são a partir da evolução de seus ancestrais (e só assim poderia ser possível a *generatio in utero*). Schopenhauer parece reconhecer isso quando diz:

Naturalmente processos desse tipo só puderam aparecer depois que os animais mais ínfimos viram a luz do dia através da habitual *generatio aequivoca*, seja por putrefação orgânica, ou do tecido celular das plantas vivas, como primeiros mensageiros e precursores das gerações animais vindouras. (PP, § 91, p. 206)

Mas a questão não parece ter ganhado tanto fôlego nos textos do filósofo, assim como não parece ter repercutido de maneira muito promissora nas discussões schopenhauerianas. Creio que isso se justifique por conta da desenvoltura do pensamento do filósofo em torno do conceito de *Ideia*, principalmente os encontrados n' *O mundo*, assim, firmando-se com mais facilidade uma visão metafísica e deixando mais de lado a possibilidade da interpretação evolucionista, afinal, ainda que haja abonos textuais do próprio filósofo que permitam essa interpretação, o caráter metafísico de sua filosofia sempre ecoa mais forte e é mantido como a leitura mais favorável a partir da sua constante adesão às *Ideias* platônicas em diversos trechos da obra. Em relação a isso Lovejoy diz que um exame dos escritos de Schopenhauer faz parecer que

no início de sua atividade especulativa ele não aplicou uma construção evolucionista sobre a concepção da Vontade; mas deixa muito claro que nos seus escritos posteriores ele adotou de forma bastante explícita e enfática uma tal construção, conectando com os seus princípios metafísicos um esquema completo de evolução cósmica e orgânica. (LOVEJOY, 2021, p. 240)

E para ele, Schopenhauer não era “somente um evolucionista, mas também um mutacionista” (LOVEJOY, 2021, p. 246). Sobre isso, encontra-se em Schopenhauer o seguinte:

Temos que representar a ascensão [das espécies], não como uma única linha, mas como várias que se elevam umas ao lado das outras. Assim, por exemplo, de um ovo de peixe surgiu um ofídio, uma outra vez um sáurio, ao mesmo tempo, de um outro peixe surgiu um batráquio, deste proveio o quelônio, de um terceiro ainda um cetáceo e eventualmente um golfinho; depois um cetáceo engendra uma foca e por fim a foca gera uma morsa. E possivelmente do ovo de um pato surge um ornitorrinco e do ovo de um avestruz algum grande mamífero. (PP, § 91, p. 206)

A hipótese que busco defender é que a partir da aproximação entre a compreensão de Eduardo Brandão das Ideias como uma “etapa” da manifestação da vontade no mundo como representação, com a concepção de Arthur O. Lovejoy, que buscou conceber Schopenhauer como um evolucionista, seria possível pensar a *generatio aequivoca* como um objeto para melhor conceituar essa etapa pela qual as Ideias transferem-se para a vida das espécies: como se cada Ideia fosse uma espécie diferente de geração espontânea, e cada geração espontânea, o reflexo arquetípico de uma Ideia. De um modo mais claro, a *generatio aequivoca* é o conceito abstrato que liga a tênue linha entre o *metafísico* (vontade como coisa em si) e o *físico* (a aparição objetiva final da planta, do animal ou do ser humano). Portanto, embora o caminho tomado pela vontade em sua objetivação tenha de passar pelas Ideias, como uma etapa, as Ideias têm de passarem pela *generatio aequivoca*, dando ainda mais força a uma leitura evolucionista para a metafísica da natureza de Schopenhauer.

É válido dizer que na visão de Schopenhauer a *física* é identificada como uma ciência que busca explicar a existência, no entanto, esta se encontra inteiramente escorada na metafísica porque mesmo em suas últimas conclusões ela não dá conta de explicar seus objetos de investigação, por isso ele diz que “não há um ínfimo fragmento de barro que não esteja composto de qualidades completamente inexplicáveis” (W II, cap. 17, p. 211); “por mais progresso que a física (entendida no sentido amplo dos antigos) possa fazer; com ele não se terá dado o menor passo para a metafísica” (W II, cap. 17, p. 216); ou que “a explicação física esbarra em toda parte em algo metafísico, através do qual ela é anulada, isto é, cessa de ser explicação” (W II, cap. 17, p. 212). Isso tudo pode ser observado por via de dois motivos principais: 1) pela física não conseguir retroceder até o início da cadeia de nexos causais e 2) porque em última instância as manifestações físicas fundamentam-se em algo completamente inexplicável de qualidades originárias e forças naturais como, por exemplo, a gravidade, a dureza, o choque, a elasticidade, o calor, a eletricidade, as forças químicas etc. Assim, para Schopenhauer as explicações da física só podem ser *relativas*: aqui tenho em mente um trecho da *Quadrúplice raiz* que pode sintetizar bem o assunto:

Não apenas as forças da natureza são elas mesmas tomadas como causas, quando se diz que a eletricidade, a gravidade, etc. é causa, como até mesmo como efeito as tomam alguns, ao se perguntarem pela causa da eletricidade, da gravidade, etc., o que é absurdo. Todavia, é uma coisa totalmente diversa quando se diminuir o número das forças da natureza ao se reconduzir uma delas a outra, como em nossos dias o magnetismo à eletricidade. Contudo, toda força da natureza genuína – portanto, efetivamente originária –, a que também pertence toda propriedade química fundamental, é essencialmente *qualitas occulta* (qualidade oculta), isto é, *não suscetível a qualquer explicação física*, mas apenas uma explicação metafísica, isto é, que vá além da aparência. (G, § 20, p. 121, grifos meus)

Para ter-se um exemplo prático da impossibilidade da física de chegar até os primeiros fundamentos, peço que o leitor imagine uma panela de pressão que está a cozer uma porção de legumes: a partir dessa imagem, sabemos que dentro da panela a pressão atmosférica está muito mais alta que fora da mesma, sabemos também, que a água ferve quando atinge uma temperatura de 100 °C, por fim, também temos o conhecimento de que o tempo para ferver a água é diferente em relação à altitude em que se encontra a panela, sendo que, por exemplo, o tempo que a água ferve na cidade de São Paulo é diferente do tempo em que ferve na cidade de La Paz na Bolívia. Até aqui tudo bem: temos demasiadas informações em relação aos fatores físicos que determinam o aquecimento de uma panela; sabemos de tudo que pode nos ajudar a compreender e esclarecer o tempo de cozimento, a temperatura de fervor, a pressão atmosférica do local etc., porém, ainda continuamos inteiramente cegos em relação à força da natureza que age ali, ou seja, a *ebulição*. Numa palavra, o *como da ebulição* a partir da filosofia schopenhaueriana seria uma pretensão metafísica e não um empreendimento da física.

O que busco propor com uma conceituação mais enfática da *generatio aequivoca* em vista da metafísica da natureza de Schopenhauer é a relação do surgimento das espécies a partir da união entre a tese de Brandão e o texto de Lovejoy. Em Schopenhauer, temos primeiro a vontade como um *ponto de apoio* [ποῦ στῶ]⁷ para compreender o macrocosmo na medida em que ela é a essência de todas as coisas do microcosmo; depois, as Ideias — como eu entendo — sendo um ponto de apoio, não para o macrocosmo e para fundamentar a essência de tudo, como no caso da vontade, *mas como um ponto de apoio para a própria vontade se objetivar*, e por fim, a partir desse entendimento, a concepção de que a *generatio aequivoca* poderia fundamentar as Ideias em relação à objetividade da vontade no mundo como representação. Então, somente depois de milênios de mutacionismo e evolução de ancestrais comuns, que enfim os graus mais baixos da objetividade da vontade se tornariam graus mais elevados, possibilitando assim, a *generatio in utero*.

7 Expressão utilizada pelo filósofo em correspondências, mas que também pode ser encontrada em algumas de suas obras, por exemplo: Cf. PP, § 27, p. 67; Cf. G, § 20, p. 129. Jorge Luís Palicer do Prado, em sua excelentíssima tese *Metafísica e Ciência: A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*, citando Assis, diz: “É provável que a expressão de Schopenhauer se refira metaforicamente a Arquimedes que sobre as alavancas afirmou: ‘Dê-me um ponto de apoio e moverei a Terra. Esta frase foi dita quando ele (Arquimedes) conseguiu realizar uma tarefa solicitada pelo rei Hierão de lançar ao mar um navio de muitas toneladas, movendo-o apenas com a força das mãos ao utilizar uma engrenagem composta de um sistema de polias e alavancas’. ASSIS, A. K. T., Arquimedes, o Centro de Gravidade e a Lei da Alavanca, p. 16” (PRADO, 2018, pp. 45-46).

Para finalizar sobre a *formação geracional das espécies* ainda há de se dizer que essa hipótese não deve ser compreendida inadvertidamente: há de se atentar ao fato de que a partir desse entendimento as Ideias fazem um ponto intermediário tanto com o metafísico, tendo em vista sua relação com a vontade, como com o físico e o empírico na exata forma pelo qual se objetiva no mundo, ou seja, por *generatio aequivoca* (que também é um ponto intermediário, porém, de uma índole menos metafísica e mais biológica). Sem uma concepção assim, creio que as Ideias continuam muito mais conectadas com o campo metafísico e permanecem insuficientes para explicar precisamente o *como* do aparecimento das espécies no mundo como representação.

Agora, tratando sobre a *natureza conflituosa da vontade*, Schopenhauer diz que “em toda parte da natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da vontade combate com outro por matéria, espaço e tempo” (W I, § 27, p. 170). Resulta disso, poder-se entender que os conflitos do mundo animal — ou da natureza consigo mesma⁸ — por se darem no mundo fenomênico, conseqüentemente pressupõem um conflito incessante entre as Ideias que foram anteriormente objetivadas, de certo modo, como um conflito das Ideias enquanto cópias. E desse obstinado conflito entre as objetivações da vontade surge uma possibilidade de elevação em seus respectivos graus, sendo o objetivo das aparências mais baixas, se tornarem mais altas, firmando-se no mundo com a maior seguridade que lhes for possível, e o objetivo das aparências já bastante altas (exemplos: seres humanos, ursos polares, aves de rapina), o de permanecerem sempre fortes, mantendo-se seu alto posto. Também Jair Barboza esclarece isso levando em consideração os elementos inorgânicos:

Caso se trate das Ideias mais elevadas, estas aparecem na natureza após tomar certa quantidade de matéria de outras mais baixas, que também queiram aparecer. É a chamada ‘assimilação por dominação’. Por isso, todo organismo é ao mesmo tempo, inorgânico: ele guarda em si Ideias mais baixas dominadas e assimiladas. Por exemplo, um homem faz parte da humanidade, mas também é partícipe do reino inorgânico, basta lembrarmos-nos de nossas secreções, como as fezes; é pensamento, mas matéria dos ossos; é vida (organismo) e morte anunciada (cadáver a ser incinerado ou roído pelos vermes). Cada organismo trava uma luta interior contra as forças inorgânicas, assimiladas anteriormente e desejosas de retornar ao palco dos acontecimentos. Depois de contínua luta, as forças naturais vencem, e seu triunfo significa a recuperação da matéria anteriormente perdida. (BARBOZA, 2015, p. 47)

Creio que sem dificuldade, cada um pode pensar por si mesmo nas semelhanças que esses pressupostos possuem com conceitos evolucionistas, pois a *assimilação por dominação* de Schopenhauer, sem dúvida parece encontrar paridade com a *seleção natural*, com a *luta pela existência*, a *extinção*, a *sobrevivência do mais apto*. Porém, aqui não tenho por intenção tecer aproximações entre Darwin e Schopenhauer⁹, mas apenas

8 De acordo com Schopenhauer, o exemplo mais claro da autodiscórdia da vontade é o conflito fornecido pela formiga australiana *bulldog-ant*, pois ao cortá-la ao meio, há uma disputa até a morte entre a cabeça e a cauda. (Cf. W I, § 27, pp. 170-171).

9 Trabalhos publicados que buscaram fazer essa aproximação são: *Uma possível confirmação póstuma: pontos de contato entre Schopenhauer e Darwin*, de Fiorella Giaculli, e *Se Schopenhauer tivesse lido Darwin – um contraste entre a filosofia moral de Schopenhauer e de Darwin*, de Luís Aguiar de Sousa.

esclarecer que as Ideias, depois de manifestas no mundo como representação. Diante disso, a partir do evolucionismo schopenhaueriano concebido por Lovejoy, tem-se o entendimento de uma ampla sucessão causal: primeiramente a vontade como *ponto de apoio*, depois ela se transfere em Ideias através da etapa da *generatio aequivoca*, após isso há a evolução das espécies, ao passo que aquelas que alcançam os graus mais altos, de acordo com suas características, conquistam enfim a possibilidade da geração *in utero* na medida em que simultaneamente entram em conflito buscando manterem-se cada vez mais fortes.

Para finalizar podemos refletir que embora Schopenhauer seja mais constantemente lembrado como um filósofo metafísico, de fato também parece ser possível aproximá-lo do evolucionismo. E para se ter um breve abono sobre isso, pode-se pensar que tanto Schopenhauer como Darwin citaram uma mesma máxima: *a natureza não dá saltos* [*natura non facit saltus*]; diz Schopenhauer: “a espécie humana muito provavelmente surgiu apenas em três regiões, já que temos apenas três tipos claramente diferenciados que apontam para raças originais: o caucasiano, o mongólico e o etíope [...] *Natura non facit saltus*” (PP, § 92, p. 210)¹⁰, por outro lado, diz Darwin: “*Natura non facit saltum*. Quase todos os naturalistas experientes admitem essa máxima” (DARWIN, 2014, p. 225).

Portanto, embora, como eu disse mais acima, a *generatio aequivoca* não deva ser compreendida inadvertidamente como se fosse um conceito que resolve o problema do surgimento da vida e da natureza em geral, ela ao menos pode melhor esclarecer o estatuto de parte da dificuldade de se compreender as Ideias platônicas como graus de objetivação da vontade dentro do âmbito da metafísica da natureza de Schopenhauer. A meu ver, se há como alocar a *generatio aequivoca* numa pirâmide de objetivação da vontade, ela não é apenas o grau mais baixo do surgimento da vida, mas também o exato ponto de contato entre a *Ideia platônica* e a matéria a aparecer no mundo como representação, que depois disso galgará graus, ou seja, evoluirá, por meio da sua natureza inerentemente conflituosa.

Referências bibliográficas

ATWELL, J. *On the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005.

BARBOZA, J. Prefácio: Sobre as Ideias. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo* (preleções berlinenses). São Paulo: UNESP, 2003.

BARBOZA, J. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: FAPESP, 2008.

¹⁰ Para ver outras passagens nas quais Schopenhauer cita essa máxima (que é de responsabilidade original de Aristóteles), confira: W II, cap. 5, p. 71; W II, cap. 23, p. 356; W II, cap. 26, p. 402; PP, § 106, p. 251.

DARWIN, C. *A origem das espécies: a origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Trad. de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

LOVEJOY, A. O. *Schopenhauer como um evolucionista*. Trad. de Stéphanie Sabatke, Renata Covali Cairolli Achlei e Luan Corrêa da Silva. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11(3), pp. 238-252, 2021.

PRADO, J. P. *Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método (Parerga e paralipomena)*. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Karsten Worm, Berlin: Info Soft Ware, 2008.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barboza. 2ª edição revisada. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

Recebido em: 26/Out/2021 - Aceito em: 24/Dez/2021.

Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine Roquentin

New beginnings, privileged situations and perfect moments: the fragilities of Antoine Roquentin's antinarrativism

Vitor Hugo dos Reis Costa

Doutor em Filosofia pela UFSM

costavhr@gmail.com

Bolsista CAPES

<https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>

Resumo: Trata-se de uma exploração das fragilidades da posição antinarrativista sustentada no romance *A náusea*, de Jean-Paul Sartre, por meio do protagonista, o historiador Antoine Roquentin. Em um primeiro momento, será brevemente reconstruída a posição antinarrativista. Em seguida, a fragilidade dos pressupostos dessa posição será elaborada por meio de um percurso pelas reflexões de autores narrativistas, como Paul Ricoeur e Ben Roth. Finalmente, pretende-se mostrar como é possível, na perspectiva narrativista, uma série de experiências consideradas impossíveis no romance de Sartre.

Palavras-chave: existencialismo; identidade pessoal; hermenêutica; narrativa.

Abstract: *This is an research of the fragilities of the anti-narrative position sustained in the novel Nausea, by Jean-Paul Sartre, through the protagonist, the historian Antoine Roquentin. At first, the anti-narrative position will be briefly reconstructed. Then, the fragility of the assumptions of this position will be elaborated along a journey through the reflections of narrative authors, such as Paul Ricoeur and Ben Roth. Finally, it is intended to show how, in the narrative perspective, a series of experiences considered impossible in Sartre's novel is possible.*

Keywords: existentialism; personal identity; hermeneutics; narrative.

Considerações preliminares

A presente reflexão tem duas pretensões. A primeira é a exploração das fragilidades da posição antinarrativista do historiador fictício Antoine Roquentin, protagonista de *A náusea*, de Jean-Paul Sartre. No horizonte dessa perspectiva antinarrativista e no desenrolar da economia do enredo do próprio romance, surgem alegações acerca da impossibilidade e do caráter ilusório de certas experiências como a de *começos* de segmentos narrativos de uma vida, a de imersão em *situações privilegiadas* e a experiência de *momentos perfeitos*. Embora consistentes de um ponto de vista existencialista, as premissas que sustentam a narrativa de *A náusea* – e posteriormente as argumentações de Sartre em *O ser e o nada* – dependem fortemente de uma separação radical entre as estruturas ontológicas e o estrato da vivência prosaica. Desse modo, sob a luz da perspectiva da hermenêutica narrativista, parece possível mostrar a pouca razoabilidade implicada pela posição sartreana, não obstante esta seja, em razão de sua frutífera observância da liberdade humana, frequentemente lembrada pelo autor cujas ideias comandam a reconstrução da perspectiva narrativista no presente texto, a saber, o filósofo Paul Ricoeur.

O segundo intento é o de mostrar, no interior da perspectiva narrativista, a pertinência de uma perspectiva de identidade narrativa concebida em moldes diferentes daqueles pensados por MacIntyre, a saber, a ideia de *unidade narrativa de uma vida*. Nesse nível do argumento, os influxos irradiados pela perspectiva sartreana se fazem notar desde a possibilidade de concepção de uma identidade narrativamente aberta para o próprio fazer, desfazer e refazer por meio da ação e da narração. Com o suporte das reflexões de Ben Roth, torna-se possível ir além de Ricoeur em dois pontos. Primeiramente, é possível conceber que a vida já seja narrativamente vivida, o que destoa da perspectiva ricoeuriana na qual a vivência é apenas *pré-narrativa* e configurada em forma de história posteriormente. Em segundo lugar, é possível aceder a uma posição *pluralista*, distinta e distante da ideia de “unidade de uma vida”. A permanente abertura de uma existência que se faz e se narra produz, com efeito, uma série de histórias.

Finalmente, no horizonte dessa perspectiva narrativista e pluralista, torna-se possível averiguar o lugar e o estatuto das experiências consideradas impossíveis por Roquentin. Minha hipótese é a de que a perspectiva narrativista e pluralista é mais razoável e se coloca como uma representação mais verossímil da vida humana na medida em que restitui o lugar e a legitimidade de experiências tão frequentes e frequentemente relatadas pelos indivíduos, a saber, a experiência de *novos começos*, *situações privilegiadas* e *momentos perfeitos* negados nos diários do personagem sartreano.

1. Um historiador fictício e antinarrativista

Os elementos de uma posição refratária à narrativa podem ser encontrados de modo esparso, mas recorrente e por toda a extensão do romance *A náusea*, de Jean-Paul Sartre. Por meio de um protagonista historiador, Sartre exhibe de modo concomitante o processo de desmoronamento do sentido comum e cotidiano do personagem e sua crescente desconfiança com os poderes e direitos da narração em representar

adequadamente a vida. Envolvido com a produção de uma biografia do Marquês de Rollebon, Roquentin já exhibe, nas primeiras páginas do romance escrito em forma de diário, a impressão de que “nunca se pode provar nada” (SARTRE, 2005, p. 28) e “de estar fazendo um trabalho puramente imaginativo” (SARTRE, 2005, p. 29). Algumas páginas depois, a desconfiança se estende ao caráter de realidade do passado e Roquentin conclui que constrói lembranças no presente (SARTRE, 2005, p. 55), do que se depreende, em seguida, sua constatação de que jamais vivera aventuras. Para Roquentin, “tudo que se conta nos livros pode realmente acontecer, mas não da mesma maneira” (SARTRE, 2005, p. 60). Para que fosse possível experimentar a aventura enquanto aventura,

teria sido preciso inicialmente que os começos fossem verdadeiros começos. [...] Vejo tão claramente agora o que eu quis. Verdadeiros começos surgindo como um toque de clarim, como as primeiras notas de uma melodia de *jazz*, bruscamente cortando o tédio, fortalecendo a duração; essas noites, em meio a outras noites, sobre as quais se diz mais tarde: “Estava passeando, era uma noite de maio”. (SARTRE, 2005, p. 60)

Os verdadeiros começos parecem impossíveis desde que “cada instante só surge para trazer os que lhe seguem” (SARTRE, 2005, p. 61), isto é, desde uma característica da própria estruturação da experiência humana do tempo. Essa impossibilidade da experiência dos começos é também o que inviabiliza a narração em suas pretensões de representação adequada da existência. “Um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas e procura viver sua vida como se a narrasse” (SARTRE, 2005, p. 62), anota Roquentin em seus diários ao meio-dia de um sábado, antes de formular a frase que melhor sintetiza sua tese sobre a relação entre a existência e a narração: “é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE, 2005, p. 63). “Quando se vive, nada acontece”, continua Roquentin, pois “nunca há começos” (SARTRE, 2005, p. 63). Para o historiador fictício, a narrativa não só não representa adequadamente o desenrolar da existência como, na verdade, distorce-a e a põe pelo avesso:

Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. Parecemos começar do início [...] e na verdade foi pelo fim que começamos. [...] O sujeito já é o herói da história. Sua depressão, seus problemas de dinheiro são bem mais preciosos que os nossos: doura-os a luz das paixões futuras. E o relato prossegue às avessas: os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede [...]. Temos a impressão de que o herói viveu todos os detalhes dessa noite como anúncios, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura. Esquecemos que o futuro ainda não estava ali. (SARTRE, 2005, p. 64)

As reflexões de Roquentin apontam para uma cisão irreconciliável entre uma experiência pura e autêntica da temporalidade e sua representação. É essa cisão que faz com que uma aventura seja um efeito da narração e jamais uma experiência viva. Na ordem da pura temporalidade “cada instante leva a outro instante, esse a outro, e assim sucessivamente” e diante da inutilidade da tentativa de retenção “transportamos para o conteúdo o que pertence à forma” (SARTRE, 2005, p. 86). É nesse sentido que

Roquentin se distingue de Anny, a antiga amante que comparece nos relatos de seu diário.

Tentando fazer com que “o tempo lhe desse tudo que era possível” (SARTRE, 2005, p. 87), Anny jogava com o tempo o “jogo dos momentos perfeitos” (SARTRE, 2005, p. 95) no qual “se o instante não se prestava para isso, se desinteressava de tudo, a vida desaparecia de seus olhos” (SARTRE, 2005, p. 94). Refletindo sobre o período vivido com Anny, Roquentin oferece mais uma pequena reflexão sobre a experiência do tempo e seu agenciamento na memória:

Enquanto nos amamos, não permitimos que o mais ínfimo de nossos instantes, a mais leve de nossas dores se desligassem de nós e ficassem para trás. Os sons, os odores, os matizes do dia, até os pensamentos que não nos dissemos, tudo isso nos acompanhava e tudo permanecia vivo: não cessávamos de desfrutá-los ou de sofrer por eles no presente. Nenhuma lembrança; um amor implacável e tórrido, sem sombras, sem recuo, sem refúgio. Três anos presentes ao mesmo tempo. Foi por isso que nos separamos: já não tínhamos forças suficientes para suportar esse fardo. E então, quando Anny me deixou, de repente, de uma só vez, os três anos, como um todo, desmoronaram no passado. Sequer sofri: me sentia vazio. Depois o tempo recomeçou a passar e o vazio aumentou. (SARTRE, 2005, p. 96)

A ubiquidade do presente vivo como índice do escoamento do tempo aparece formulado de forma poética quando Roquentin declara, por exemplo, que “o passado é um luxo de proprietários”, já que “não se pode colocar o passado no bolso”, sendo necessário “ter uma casa, arrumá-lo nela” pois “um homem inteiramente sozinho, só com seu corpo, não pode reter as lembranças; elas passam através dele” (SARTRE, 2005, p. 98). Essa fragilidade do passado aparece em tintas mais explícitas e dramáticas em passagens que indicam o processo que culminará na experiência da náusea. Operando como tomadas de consciência parciais sobre aspectos da realidade, essas tomadas de consciência revelam estruturas que, até o final da narrativa, não serão mais recobertas por sentidos da ordem trivial e prosaica. Um desses aspectos é a ubiquidade do presente:

Revelava-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe e tudo o que não era presente não existia. O passado não existia. De modo algum. Nem nas coisas, nem mesmo em meu pensamento. Por certo fazia muito tempo que eu compreendia que o meu me escapara. Mas até então pensava que simplesmente se retirara do meu alcance. Para mim o passado era apenas uma aposentadoria: era uma outra maneira de existir, um estado de férias e de inação; cada acontecimento, quando seu papel findava, se arrumava sensatamente, por si próprio, numa caixa e se tornava acontecimento honorário: é tão difícil imaginar o nada! Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e *por trás delas...* não existe nada. (SARTRE, 2005, p. 140)

Essa reflexão é realizada na segunda-feira. As páginas sobre a quarta-feira dessa mesma semana são aquelas que registram a célebre experiência da náusea diante da raiz do castanheiro. No sábado da mesma semana, Roquentin reencontra Anny. O diálogo, um pouco truncado, leva Roquentin a crer que Anny vivenciava algo muito parecido com o processo pelo qual ele próprio passava já que, segundo a própria Anny, era verdade que “acabaram-se os momentos perfeitos” (SARTRE, 2005, p. 204). A impressão era acompanhada de uma “certeza física” de um dado que então sempre

Ihe parecia ter sido “bruscamente revelado na véspera” (SARTRE, 2005, p. 205). “Vivo rodeada por minhas paixões defuntas”, diz Anny, acrescentando que tenta “recuperar aquela bela fúria” (SARTRE, 2005, p. 206) que a fez, aos doze anos, se lançar por uma janela. É nesse contexto que aparece a noção de *situações privilegiadas*, vinculada aos “episódios que tinham um valor plástico maior” ou “mais interesse histórico” que justificava que estivessem “representadas nas gravuras” (SARTRE, 2005, p. 209) da *Histoire* de Michelet. Para Anny, as situações privilegiadas “tinham uma qualidade totalmente rara e preciosa, estilo” (SARTRE, 2005, p. 210) e podiam ser constatadas nos momentos de amor e de morte. Da situação privilegiada que “lentamente, majestosamente entra na vida das pessoas” é que se colocaria, para a pessoa, a questão sobre “se queremos fazer disso um momento perfeito”, (SARTRE, 2005, p. 211) nas quais se compreende que há atos e gestos precisos a serem realizados, atitudes específicas, palavras obrigatórias e proibidas de serem ditas. Objetando a alegação de Roquentin, para quem essa conduta de transformação de situações privilegiadas em momentos perfeitos tinha algo de “uma espécie de obra de arte”, Anny lhe diz que era “um dever”, “uma questão de moral” (p. 212). Porém, com o fim dos momentos perfeitos, Anny se insulara no passado e passara a realizar *exercícios espirituais* para manter o passado vivo, conforme mostra o diálogo:

- Vivo no passado. Recordo tudo o que me aconteceu e ordeno-o. Assim de longe não dói, e quase nos deixaríamos enganar. Toda a nossa história é bastante bela. Dou-lhe uns retoques e o que fica é uma sequência de momentos perfeitos. Então fecho os olhos e tento imaginar que ainda vivo dentro deles. Tenho outros personagens também. É preciso saber se concentrar. Sabe o que li? Os *Exercícios espirituais* de Loyola. Foi muito útil para mim. Há uma maneira de colocar primeiro o cenário, depois de fazer aparecer os personagens. Consegue-se ver – acrescentou com ar maníaco.

- Pois bem, isso absolutamente não me satisfaria.

- E acha que a mim satisfaz? (SARTRE, 2005, pp. 217-8)

Na despedida, Anny beija Roquentin nos lábios, de leve. Alega que é para se lembrar de seus lábios e rejuvenescer as lembranças para seus “exercícios espirituais” (SARTRE, 2005, p. 219).

Se por um lado as passagens selecionadas estão retiradas do contexto da narrativa sobre a experiência da náusea, por outro lado, oferecem um observatório de alguns pressupostos do profundo antinarrativismo do autor de *A náusea*. Se, como afirma Jorn Rüsen (2016, p. 57), “a continuidade é a ideia principal de uma história que conecta a experiência do passado com a expectativa do futuro, realizando, assim, a unidade do tempo”, tudo se passa como se as impressões de autores como Philip Thody (1974), Arthur Danto (1975) e David Sherman (2012) estivessem corretas e *A náusea* fosse uma modulação existencialista de uma intuição *humeana*, a saber, a de que a realidade é destituída de qualquer racionalidade ou ordenamento em seus limites objetivos e subjetivos. Segundo este último, é possível observar uma mudança entre os pressupostos do romance de Sartre e o ensaio de ontologia fenomenológica. Para Sherman, a apropriação da filosofia de Heidegger por Sartre deslocara a ênfase da absurdidade para o polo da subjetividade. Se em *A náusea* a ênfase é na falta de fundamento da totalidade do real, em *O ser e o nada* encontramos um Sartre mais preocupado com

a injustificabilidade de um projeto existencial singular e pessoal (SHERMAN, 2012, p. 257). Acompanhando Sherman, acrescento que há mesmo vestígios e indícios, em *O ser e o nada*, do enfraquecimento das teses antinarrativistas de *A náusea*. É o que se observa mediante a recorrência da expressão “história de cada um” no texto. Lê-se, por exemplo, que

é necessário consultar a história de cada um para ter-se uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global que somos. Mas, precisamente, porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo. (SARTRE, 2008, p. 592)

Não pretendo aqui apresentar elementos para um narrativismo de orientação sartreana. Meu intento é mostrar, amparado em elementos de *hermenêutica narrativista*, como o antinarrativismo de Roquentin é uma posição frágil, mas que se coloca de maneira incontornável no caminho de uma perspectiva narrativista sobre identidade pessoal. É nesse sentido que pretendo tratar desde uma interpretação narrativista os temas dos *novos começos*, das *situações privilegiadas* e dos *momentos perfeitos*. A crítica da posição sartreana poderá mostrar não apenas a possibilidade mas também o lugar dessas instâncias no horizonte de uma identidade pessoal concebida como narrativa.

2. Até onde a vida é uma narrativa?

A posição antinarrativista do personagem sartreano já é um marco na posição do debate sobre os direitos e poderes da narração na representação da existência. Em seu célebre *Against narrativity*, Galen Strawson (2004), por exemplo, concorda parcialmente com a perspectiva sartreana, representada por Roquentin, embora sua própria posição em defesa das identidades episódicas seja ainda mais radical que a do personagem sartreano. No entendimento de Strawson, as posições narrativistas de autores como Paul Ricoeur, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre não são apenas falsas e moralmente perniciosas – ao excluir do domínio da dignidade humana pessoas que não se identificam mediante narração de histórias – mas também apenas parcialmente válidas, sendo aplicáveis a pessoas que, como eles próprios, se identificam com histórias. Não é surpreendente que MacIntyre, nesse sentido, seja um dos mais ferrenhos adversários do antinarrativismo sartreano. Vejamos isto em detalhe.

Ao contrário de Roquentin, MacIntyre (2001, p. 356) sustenta que “as histórias são vividas antes de serem contadas”. Essa convicção é vital para a economia do argumento do autor que, em *Depois da virtude*, desenvolve uma longa crítica não só ao universo filosófico mas sobretudo ao nível da administração da vida nas sociedades modernas, nas quais a vida é fragmentada, segmentada e atomizada. “Cada um de nós”, segundo o autor, “sendo o protagonista de seu próprio drama, tem papéis coadjuvantes nos dramas de outras pessoas, e cada drama restringe os outros” (MACINTYRE, 2001, p. 359). Nesse horizonte, chama a atenção de MacIntyre que Sartre nunca responda a pergunta sobre “como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa deturpadora”, mas que, pelo contrário, “para provar que não existem narrativas verdadeiras, ele

próprio escreva uma narrativa” (MACINTYRE, 2001, p. 360). A importância da narração na constituição de uma identidade funcional é vital e o homem macintyreano é, “em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias” de modo que, por exemplo, privar as crianças da instrução oferecida pelas fábulas exemplares é “deixa-las sem *script*, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras” (MACINTYRE, 2001, p. 363). Há, no entendimento desse filósofo, uma rede de pressuposições mútuas entre “narrativa, inteligibilidade e responsabilidade” e “identidade pessoal” (MACINTYRE, 2001, p. 367). Essa identidade pessoal é a identidade “de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2001, p. 345). Nas antípodas de Roquentin, MacIntyre propõe justamente a ideia de uma profunda *unidade narrativa de uma vida*. E no que concerne ao reconhecimento dessa ideia de unidade de uma vida, outros autores narrativistas possuem distintas compreensões. Começamos pelos autores arregimentados pela crítica de Galen Strawson, isto é, Charles Taylor e Paul Ricoeur.

Em *As fontes do self*, Taylor reconhece a importância de MacIntyre no debate sobre a narração. Muito distante do historiador fictício de Sartre, para quem só existe o presente, para Taylor “a narrativa precisa desempenhar um papel maior que a mera estruturação de meu presente” (TAYLOR, 2005, p. 71). A orientação proporcionada pela narrativa identitária é também naquilo que diz respeito ao sentido do *bem* em uma vida. A narrativa é, portanto, iluminada pelo futuro e, diz o filósofo, “ao projetar minha vida para a frente e endossar o rumo atual ou dar-lhe um novo, projeto uma história futura, não só um estado de futuro momentâneo, mas uma direção a ser seguida por toda minha vida vindoura” (TAYLOR, 2005, p. 72). Mesmo que declare que “queremos que nossa vida tenha sentido, peso, substância, que ela se encaminhe para alguma plenitude” e que “isso se refere a *toda* nossa vida porque “desejamos que o futuro ‘redima’ o passado, torne-o parte de uma história de vida dotada de sentido ou de propósito, incorpore-o a uma unidade significativa” (TAYLOR, 2005, p. 75), Taylor abre uma fresta para a introdução de uma suspeita sobre essa unificação compulsória da vida:

Será que isso significa que tenho de considerar toda a minha vida passada como a de uma única pessoa? Não haverá aqui espaço para decisões? Afinal, mesmo aquilo que ocorreu antes de meu nascimento poderia ser visto, em dada leitura, como parte do processo de meu vir-a-ser. Não é o próprio nascimento um ponto arbitrário? (...) Não costumamos com frequência falar daquilo que fomos quando crianças ou adolescentes em termos de “eu era uma pessoa diferente então”? (TAYLOR, 2005, p. 74)

É nessa mesma direção que estão as reflexões de Paul Ricoeur em *O si-mesmo como outro*. Embora reconheça a pertinência da ideia macintyreana de unidade de uma vida como “ponto de apoio à visada da vida ‘boa’”, Ricoeur tem reservas com o fato de que MacIntyre põe a ideia de unidade de vida “acima de práticas e planos de vida” (RICOEUR, 2014, p. 168). Para Ricoeur, de modo mais aproximado ao Roquentin sartreano, “nada na vida real tem valor de começo narrativo”, pois “a memória perde-se nas brumas da primeira infância”, “meu nascimento e, com mais razão, o ato pelo qual fui concebido pertencem mais à história dos outros, no caso a de meus pais que a mim mesmo” e a morte “só será um fim narrado na narrativa daqueles que sobreviverem a

mim” (RICOEUR, 2014, p. 171). Não surpreende que o enfrentamento da ideia de unidade narrativa de uma vida envolva um recurso a Sartre. Ainda que esteja se referindo à filosofia existencial e não ao romance de Sartre, Ricoeur enfatiza – de modo análogo a Taylor – que a colocação da vida em enredo que “parece só conseguir abranger a fase já passada da vida” precisa “articular-se com previsões e projetos”, isto é, “a seleção dos acontecimentos narrados e as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um” (RICOEUR, 2014, p. 172). A história de cada um é, pois, a história de um projeto sempre aberto para ser feito, desfeito e refeito em uma dialética aberta entre a ação e a compreensão narrativa, “mesmo que seja preciso considerar revisável e provisória toda e qualquer figura de enredo” (RICOEUR, 2014, p. 173) que confere sentido ao futuro e ao passado de cada presente vivo considerado. Ainda no que concerne ao enfrentamento da ideia de unidade narrativa de vida, Ricoeur menciona a obra de Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, desde a qual seria possível compreender que as histórias de vida, diferentemente das histórias de ficção, são abertas “nas duas extremidades” (RICOEUR, 2014, p. 172), do nascimento e da morte. Como observa José Manoel Heleno, a perspectiva de Schapp implicaria em uma radicalização da posição narrativista ricoeuriana:

Se nenhuma história se conclui, tal indica o estado de aberto em que o homem vive, sempre pronto a fazer e a refazer a sua história e a dos outros a partir de um horizonte que se vai alterando. Deste modo, conhecer-se a si próprio é conhecer a sua história ou, pelo menos, dar uma versão dela, mesmo que em cada história esteja já e sempre uma história por vir. Se todas as coisas estão emaranhadas ou entretecidas em histórias é porque existe uma compulsão para a ordem, ou seja, para a narrativa. (HELENO, 2002, p. 116)

De acordo com Schapp, conforme Heleno, “o mundo só pode ser dado se estiver envolvido em histórias” até um ponto que na ausência de intriga “as coisas e o mundo não teriam qualquer sentido” e, conseqüentemente para Schapp, “conhecer e estar envolvido em histórias é a mesma coisa, considerando até que elas são o modelo para qualquer ciência ou, em geral, para qualquer conhecimento possível” (HELENO, ANO, p. 118). Embora reserve um papel imenso ao expediente narrativo e chegue mesmo a sugerir que a vida é *uma narrativa em busca de narrador*, conforme o título de um ensaio publicado antes de *O si-mesmo como outro*, Ricoeur não é tão narrativista quando Schapp: a instância da tripla *mimesis*, apresentada em *Tempo e narrativa* nos termos de três momentos distintos – caracterizados pela prefiguração na vivência, pela configuração na narrativa e pela refiguração na leitura –, reserva à experiência viva o caráter de ser *pré-narrativa*. Jogando com o adágio existencialista de Sartre que dispõe que *a existência precede a essência*, seria possível dizer que, em Ricoeur, *a vida precede a narrativa*. É por essa razão que, até o momento presente do argumento, ainda não há elementos para contestar a alegação do historiador fictício de *A náusea* para o qual a narração distorce a realidade – na qual não haveria a experiência viva dos começos. Para mostrar a plausibilidade da ideia de uma *experiência viva de começos* – e *recomeços* – é necessário, pois, um aprofundamento na perspectiva narrativista.

3. Esboços em uma perspectiva pluralista

Vimos, na primeira parte do texto, que Antoine Roquentin considera que *só existe o presente*. É nesse presente que se dá o único acesso ao passado que, nessa perspectiva, é o mero passado do tríplice presente agostiniano que tanto constrange Ricoeur tanto em *Tempo e narrativa* quanto em *A memória, a história, o esquecimento*. Nesta obra, Ricoeur lança mão de uma expressão que, embora não apareça definida como um conceito, aparece no decorrer do texto nomeando uma instância que não parece ser outra senão esta que Roquentin considera a única existente, a saber, o presente. A expressão da qual Ricoeur se serve é uma que já utilizei, propositalmente, neste texto, a saber, *experiência viva*. Em *A memória, a história, o esquecimento*, há experiência viva “da memória” (RICOEUR, 2007, p. 26), que é “pré-verbal” e “traduz o *Erlebnis* da fenomenologia husserliana” (RICOEUR, 2007, p. 43), que parece pressuposta pela “teoria do tríplice presente” e compromete “a alteridade do passado” (RICOEUR, 2007, p. 112) e que é também “da duração” (RICOEUR, 2007, p. 194). Com essa expressão, aproximamo-nos de Roquentin mas também do Sartre de *O ser e o nada*, para o qual a temporalidade, que “deve ter a estrutura da ipseidade” (SARTRE, 2008, p. 192), pode parecer uma força dissolvente se abordada em seu aspecto mais “existenciário” e cronológico, mas em nível ontológico não passa de um “esboço de dissociação no núcleo da unidade” (SARTRE, 2008, p. 191). Sartre declara que “convém colocar acento no ek-stase presente – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro” (SARTRE, 2008, p. 199). Mesmo que na mesma obra Sartre alegue que “é o futuro que decide se o passado está vivo ou morto” (SARTRE, 2008, p. 613), fica claro que o filósofo se refere ao futuro do presente, que organiza o projeto atual que “determina se um período definido do passado está em continuidade com o presente ou é um fragmento descontínuo do qual emergimos e que se distancia” (SARTRE, 2008, p. 615). É essa experiência viva do presente – do tríplice presente de matriz agostiniana – que relativiza a realidade do passado, da memória, e que faz a duração parecer uma ilusão, um mero efeito de continuidade produzido pelas narrativas. Considerando que *Tempo e narrativa* se inicia com o enfrentamento da perplexidade produzida pela filosofia do tríplice presente e se encerra com um elogio da categoria de “horizonte de expectativas” de Reinhart Koselleck – que, para o autor de *A memória, a história, o esquecimento*, tem um “paralelismo marcante” (RICOEUR, 2007, p. 312) com os conceitos agostinianos – é possível supor que Ricoeur começa e termina o livro com a mesma perplexidade reelaborada. Meu intento, porém, não é o de fazer um balanço do sucesso ou do fracasso dos empreendimentos filosóficos de Ricoeur, mas o de desenvolver uma possibilidade latente de seu pensamento, a saber, o de uma hermenêutica ainda mais narrativista que a que ele efetivamente ofereceu. Para isso, minha hipótese passa pela seguinte questão: será possível que a prefiguração narrativa já seja, ela própria, narrativa? Em outras palavras, será possível conceber uma experiência viva de uma história? Penso que sim e que, em certo sentido, essa possibilidade passa pela aproximação das duas extremidades da tripla *mímesis* ricoeuriana, a saber, a vivência e a leitura.

Em *Reading from the middle*, Ben Roth (2017) oferece elementos para pensar uma aproximação entre a experiência viva do tríplice presente e a prática da leitura. O recurso de Roth não é aos pensadores narrativistas mencionados neste texto, mas a

Martin Heidegger e ao conceito de “projeção lançada”. Haveria, para falar com Ricoeur, um *paralelismo marcante* entre a noção heideggeriana e o conceito de “ponto de vista errante” de Wolfgang Iser:

Entendemos quem somos, no presente, lançando arcos hipotéticos maiores de enredo da mesma maneira que os leitores, quando estão no meio de uma história, projetam o lugar para o qual essa história está indo, a fim de entender a identidade e a situação de seus personagens. As estruturas hermenêuticas são as mesmas e diferentes das mobilizadas em outras formas de interpretação. Eu vou desenvolver e defender essa visão apresentando um relato, motivado pelo desejo de adaptar a noção de Heidegger de “projeção lançada”, uma estrutura básica de nossa maneira de existir, a um modelo narrativista. Argumentarei então essa noção é a mesma que a noção teórico-literária de Wolfgang Iser de “ponto de vista errante”, a estrutura pela qual lemos literatura. (ROTH, 2017, p. 2, tradução minha)

A leitura goza, para Roth, de uma similaridade estrutural com o próprio existir na medida em que “não é uma questão de autoria” mas ao mesmo tempo envolve a dimensão da “projeção em possibilidades”. Segundo o autor, “o projetar parece ativo, mas, no sentido mais importante, não é. Sempre projetamos uma compreensão das possibilidades como parte de nossa leitura da nossa existência” (ROTH, 2007, p. 7, tradução minha). Para Roth, “assim como lemos as narrativas antes de saber como elas terminam, lemos a nós mesmos de maneira aberta, à luz de possibilidades que podem ou não unificar nossas vidas em conjuntos intencionais” (ROTH, 2007, p. 7, tradução minha). Nessa perspectiva, a experiência viva do tríplice presente é instada a manejar uma abertura de expectativas análoga a da prática da leitura. Nessa direção, inviabiliza-se em razão de sua estreiteza a ideia macintyreana de unidade narrativa de uma vida. Para Roth,

segundo a concepção ideal de MacIntyre, o arco de uma busca orientada para o bem captura uma vida inteira. Em contraste, minha imagem revisada representa os arcos narrativos concorrentes pelos quais um único momento é constituído. Nosso entendimento das possibilidades de nossa existência, através da projeção heideggeriana, envolve muitos futuros implícitos, e nenhum é certo. [...] Enquanto isso, quando olhamos para o passado, nem sempre vemos o mesmo arco fixo, apesar de já estarmos sempre lançados. Dependendo de onde estamos agora e do que estamos considerando, veremos diferentes partes de nosso passado (e, portanto, diferentes arcos) como relevantes. [...] Pela minha visão narrativista revisada, compreendemos a nós mesmo projetando provisoriamente as possibilidades de nossa existência. Tematizar adequadamente essa compreensão (compreender a compreensão de si) envolverá a reconstrução e explicitação de toda uma rede de narrativas, além de rastrear sua evolução conforme o comportamento e as expectativas de alguém mudam. (ROTH, 2017, p. 8, tradução minha)

A organização do passado e da memória na narração está, desse modo, absolutamente *enredada* com o posicionamento do sujeito diante das possibilidades nas quais se lança ou deixa de se lançar na experiência viva do tríplice presente. O sujeito da existência e da leitura da própria existência, portanto, é lançado em *arcos de enredo* nos quais há elementos previamente dispostos e em relação aos quais as expectativas serão constituídas por hipóteses e apostas sobre o desfecho dos arcos narrativos nos quais se

lança. Roth vê nesse expediente das expectativas e esperanças o domínio privilegiado de uma investigação na qual se deseja compreender *quem* é determinado sujeito:

Para recuperar um senso de autocompreensão do passado de uma pessoa, seria necessário recuperar a estrutura de suposições, expectativas e possibilidades alternativas que então a guiavam – e elas existiam além de quaisquer preocupações, inseguranças, esperanças, sonhos e expectativas explícitas, de quaisquer medos que ele ou ela tenha experimentado. Eles estão presentes, se o tratamento da projeção por Heidegger estiver correto, em nossa própria postura existencial. O arco que qualquer uma de nossas vidas atualiza é cruzado a todo momento por possibilidades concorrentes, agora perdidas, que precisam ser entendidas para realmente rastrear onde uma pessoa esteve. (ROTH, 2017, p. 11, tradução minha)

Se Sartre percebia a pertinência da história de cada um enquanto âmbito de investigação privilegiada de uma identidade pessoal, Roth oferece uma perspectiva pluralista na qual importam *as histórias*, acabadas ou inacabadas, incluídas ou excluídas, da narrativa vigente no tríplice presente de um segmento de vida. O caráter de inacabamento do texto e da vida para o sujeito impõe uma paisagem na qual este é permanentemente instigado a rever ou manter expectativas e hipóteses sobre o desenvolvimento e o desfecho das histórias (ROTH, 2017, p. 11). Roth observa como o argumento de Iser é orientado por influxos da fenomenologia da consciência íntima do tempo de Husserl no que concerne ao manejo da experiência e da expectativa. Roth, porém, prefere o vocabulário de Heidegger já que este coloca em relevo a dimensão propriamente existencial de uma expectativa viva comprometida com a projeção em possibilidades existenciais (ROTH, 2017, pp. 11-12). Para Roth, é inegociável que “percorremos nossas vidas da mesma maneira que percorremos narrativas, de acordo com as estruturas de projeção e projeção, hipotetizando padrões temporais maiores de eventos” (ROTH, 2017, p. 12, tradução minha). A posição de Roth sobre a relação entre a existência e sua(s) narrativa(s) é a de que a similaridade entre o “ponto de vista errante” de Iser e a estrutura existencial do “estar lançado em possibilidades” heideggeriano é literalmente a mesma. Os sujeitos *são* leitores de suas vidas e existir é estar permanentemente instado a ler e elaborar a narrativa de uma existência. É nessa perspectiva narrativista que se torna possível pensar o lugar dos *começos*, das *situações privilegiadas* e dos *momentos perfeitos* em uma existência vivida como história.

4. Novos começos, situações privilegiadas, momentos perfeitos

O percurso pela aproximação realizada por Ben Roth entre a projeção lançada na existência e o ponto de vista errante da leitura parece ter produzido dois resultados. O primeiro é a amarração entre as duas extremidades da *mímesis* ricoeuriana, a saber, a experiência viva e a leitura. O segundo é a *pluralização* da identidade pessoal por meio da reelaboração narrativa realizada desde segmentos de vida estruturados na forma de tríplice presente¹. As preocupações de Ricoeur com a memória que se perde nas

¹ Uma questão que não será explorada, no presente artigo, por razões de espaço e economia interna da argumentação, é aquela acerca da forma ou gênero narrativo vocacionado para apreensão dos segmentos identitários narrativamente estruturados. Pistas nessa direção são oferecidas por Charles Larmore, em *As práticas do eu*, quando declara que “todo segmento de vida se assemelha a um curto romance: impelidos por esta ou aquela consideração, fazemos isto para atingir aquilo” (LARMORE, 2008, p. 225). Na mesma direção, Maria Rita Kehl sugere que a troca do

brumas da primeira infância e com o fato de que “não conhecemos a última página do texto de nossa vida” (RICOEUR, 2010c, p. 222), contudo, já não limitam a perspectiva narrativista de uma ipseidade que pode se narrar porque pôde, antes, ler a própria existência. Os marcos de significação do nascimento e da morte são dados sempre no tríplice presente vivo de um segmento de vida. É o que parece compreender Sartre, em *O ser e o nada*: mesmo que sua teoria da angústia lance um desafio extremo à ideia de manutenção de uma narrativa ao declarar que “para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente” (SARTRE, 2008, p. 77), há lugar em sua ontologia para as redes de confiança que dão sustentação a uma identidade narrativa. Conforme Sartre:

Dizer que “tive coqueluche aos cinco anos” pressupõe mil projetos, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha existência individual – logo, uma tomada de posição originária frente a ordem social – e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença, etc. (SARTRE, 2008, p. 612)

Há toda uma sorte de diferenças entre os conceitos de ipseidade de Sartre e de Ricoeur que foram assinaladas por autores como Noeli Rossatto (2013b, 2010), François Dosse (2009) e especialmente Francisco Naishtat (2007). Ainda que o acento sartreano seja sempre no caráter solitário da liberdade que se resolve a crer em relatos de terceiros (é admissível que seja considerado um tanto *exagerado* problematizar a crença resoluta até o nível em que ela precisa endossar a adoção do calendário como sistema de referências), como afirmei, Ricoeur não cessa de recorrer ao conceito sartreano de projeto enquanto feliz designador do domínio sintético de nossas condutas e expectativas. Se a identidade é, afinal, uma estruturação narrativa – sempre feita, desfeita e refeita desde uma experiência viva do tríplice presente – “essa estruturação narrativa permanece sempre em relação com uma capacidade de se projetar na dianteira”, declara Ricoeur, acrescentando que “Sartre o dissera excelentemente com sua ideia de projeto existencial: o projeto existencial ultrapassa a memória e a narrativa” (RICOEUR, 2010c, p. 222). Essa capacidade de projeção existencial é precisamente o lastro desde o qual se podem compreender e realizar os *novos começos*. Se Roquentin, assombrado pela onipresença do presente, não era capaz de perceber a experiência dos começos, o autor de *O ser e o nada* parece absolutamente convicto dessa possibilidade, designada pela palavra *conversão*:

Não estudadas pelos filósofos, essas conversões, ao contrário, inspiraram amiúde os literatos. Recorde-se o *instante* em que o Filoctetes de Gide abandona inclusive seu ódio, seu projeto fundamental, sua razão de ser e seu ser; recorde-se o *instante* em que

grande romance autobiográfico pela forma do *conto* oferece, para quem deseja “deter no tempo o movimento errático da vida”, a possibilidade de uma construção narrativa “mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos” (KEHL, 2001, p. 83). Estaríamos, nessa perspectiva, distantes da ideia de *unidade narrativa de uma vida* na qual os sujeitos se compreendem como “personagens dos romances de suas próprias vidas, das quais se creem os únicos autores, inconformados com a finitude de suas trajetórias individuais, obcecados por deter no tempo e na memória todos os detalhes de uma vida que não faz sentido” (KEHL, 2001, p. 84). Novamente segundo Larmore, “não há nada mais precipitado do que esperar que a vida de um indivíduo, em seu conjunto, se desenrole segundo algum esquema englobante, que assuma, por assim dizer, a forma de uma busca”, pois o fio do enredo de uma narrativa pessoal “acaba quando não nos sentimos mais impelidos a continuar na direção dada” (LARMORE, 2008, p. 226).

Raskolnikov decide se denunciar. Esses instantes extraordinários e maravilhosos, nos quais o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruínas e que apenas ainda se esboça, instantes em que a humilhação, a angústia, a alegria, a esperança, casam-se intimamente, instantes nos quais abandonamos para captar e captamos para abandonar – tais instantes em geral têm podido fornecer a imagem mais clara e mais comovedora de nossa liberdade. Mas constituem apenas um entre outras de suas manifestações. (SARTRE, 2008, p. 586)

Sempre pronto a frustrar o leitor por meio da inegociável *paixão pelo negativo* de sua filosofia existencialista, Sartre faz questão de lembrar que as grandes conversões narradas pelos grandes romancistas são apenas uma entre outra das manifestações da liberdade humana. De fato, se a liberdade radical recobre todas as condutas humanas, uma conversão é possibilitada pela mesma estrutura que permite a manutenção de um projeto de má-fé ou a ação singular de acender um cigarro. Para os fins da reflexão que desdobra no presente texto, é importante que a conversão não tenha privilégios sobre outras formas de mudança menos abruptas e espetaculares desde as quais uma identidade pode ser desfeita e refeita. A perspectiva de Ricoeur – e seu recurso à psicanálise – aponta na direção de uma mudança pensada enquanto “trabalho” (RICOEUR, 2007, p. 84).

Aproximando as noções de luto e de perlaboração [*Durcharbeiten*] colhidas em dois distintos textos de Sigmund Freud, Ricoeur identifica um caminho que, em certo sentido, “é coextensivo à empreitada psicanalítica em seu todo enquanto renúncia e resignação que culmina na reconciliação com a perda” (RICOEUR, 2007, p. 85). O uso das categorias de Freud por parte de Ricoeur se dá em um horizonte ético, um duplo trabalho que presume tanto a “paciência do analista” quanto a “coragem requerida do analisando de se reconhecer enfermo” (RICOEUR, 2007, p. 85). Esse reposicionamento moral do sujeito diante da própria dor oportunizaria o rompimento da “complacência com a tristeza”, com a acídia que é uma “espécie de preguiça, de lassidão, de desgosto”, que emerge de um “fundo moral da melancolia” (RICOEUR, 2007, p. 90) tal como concebida por Freud. A compreensão narrativista da perlaboração oportunizada pela psicanálise presume que “a história de uma vida procede de histórias não contadas e recalcadas na direção de histórias efetivas que o sujeito poderia assumir para si e ter por constitutivas de sua identidade pessoal” (RICOEUR, 2010a, p. 128). Atento para os críticos da narração que veem em sua prática um expediente de consolação que não faz senão “embotar o agulhão da angústia”, Ricoeur (2014, p. 173) entende que “a consolação pode ser uma maneira lúcida – lúcida como a catarse de Aristóteles – de carregar o luto de si mesmo”. O trabalho do luto e a perlaboração narrativa, portanto, ao oportunizar o movimento de uma identidade estagnada pelas fixações da melancolia e da compulsão à repetição, oportunizam os novos começos diante da inviabilização da vida. Na esteira de uma antropologia filosófica baseada na centralidade das capacidades humanas, é possível ver como andam em par as capacidades de se fazer diferente através do agir e do narrar de modo diferente. Ainda que o começo que remete ao nascimento, perdido nas brumas que precedem a memória pessoal, esteja lastreado na rede de confiança que enreda a ipseidade na alteridade, nota-se que a perspectiva da hermenêutica narrativista pode perfeitamente acomodar a ideia de *experiência de novos começos*.

Quanto a noção de situação privilegiada, o próprio mapeamento das estruturas ontológicas da situação realizado por Sartre em *O ser e o nada* nos indicam os marcos dentro dos quais alguém pode ser si-mesmo de modo privilegiado. Indicando a contingência e a facticidade que determinam o espaço de experiência no qual se dá a projeção lançada de um sujeito, a noção de situação inclui *meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte* (SARTRE, 2008, pp. 602-671). Por razões de espaço, é impossível realizar aqui uma reconstrução satisfatória dessas noções, o que mereceria outro texto. Porém, cabe observar que é nessa seção que Sartre faz algumas alegações que podem balizar alguns limites para a ideia de *situação privilegiada*. É na reflexão sobre as estruturas da situação que Sartre fala, por exemplo, do caráter irrealizável de uma identidade que se definisse como identificação definitiva com marcadores identitários já que “a raça, a enfermidade, a feiura só podem *aparecer* nos limites de minha própria escolha da inferioridade ou do orgulho” (SARTRE, 2008, p. 648). É também nessa esteira que aparece a alegação de que “é preciso considerar nossa vida como constituída não somente de esperas, mas de esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas” (SARTRE, 2008, p. 659), demarcando a compreensão de Sartre acerca do futuro do vivo presente tríplice de toda experiência. Nessa mesma direção, é possível perceber uma tipificação mínima dos projetos humanos com base na solidariedade com os *projetos desgarrados* da experiência viva do projeto atual:

Se, em uma perspectiva fundamental que ainda não determinamos, um de meus principais projetos é *progredir*, ou seja, estar sempre e a todo custo *mais avançado* em certo rumo do que estava na véspera ou uma hora antes, esse projeto progressivo envolve uma série de projetos *desgarrados* em relação a meu passado. É então que, do alto de meus progressos, olho o passado com uma espécie de piedade um tanto desdenhosa; um passado estritamente *objeto passivo* de apreciação moral e juízo – “como eu era tolo então”, ou “como eu era malvado!”. [...] Em troca, há Para-sis cujo projeto implica a rejeição do tempo e a estreita solidariedade com o passado. Em seu desejo de encontrar um terreno sólido, elegeram o passado, ao contrário, como aquilo que *são*, o resto nada mais sendo do que fuga indefinida e indigna de tradição. [...] Assim, veremos os primeiros (que escolheram o progredir) confessarem desdenhosamente e com facilidade uma falta cometida, ao passo que a mesma confissão será impossível para os demais (que escolhem o passado), a menos que tenham modificado deliberadamente seu projeto fundamental; estes últimos irão recorrer a toda má-fé do mundo, e a todas as escapatórias que possam inventar de forma a evitar lesar esta fé depositada naquilo que é, a qual constitui uma estrutura essencial do seu projeto. (SARTRE, 2008b, pp. 618-619)

É precisamente no intervalo entre a solidariedade total e a ausência total de solidariedade com o passado que se posiciona a hermenêutica do si de Ricoeur. Considerando a topografia do problema realizada no prefácio de *O si-mesmo como outro*, a solidariedade total com o passado não é senão o eclipse total da ipseidade pela mesmidade dos traços estáveis e disposições duráveis de uma identidade. Essa perspectiva produz para a compreensão o efeito de que a subjetividade é substancial. A alternativa oposta é a da pura ipseidade, desamparada da mesmidade, operando para além do limite da inteligibilidade mínima de um enredo, fazendo o comportamento parecer atomizado e absurdo pela ausência de relações com, para falar com MacIntyre

(2001, p. 349), “intenções, crenças e cenários”. Acompanhando Ricoeur, a narrativa é um “misto instável entre fabulação e vivência” (RICOEUR, 2014, p. 173) que, conforme vimos com Ben Roth, sempre acontece no tríplice presente de uma experiência viva capaz de se redirecionar com vistas a fins que redefinem os arcos de passado cobertos pela narração. Com isso em mente, é possível averiguar se o autor de *O ser e o nada*, mantendo a mesma opinião de seu *alter ego* de *A náusea*, tem razão ao dizer que “não há situação privilegiada” porque “não há situação em que o *dado* sufocasse sob seu peso a liberdade que o constitui com tal – nem, reciprocamente, situação na qual o Para-si fosse *mais livre* do que em outras” (SARTRE, 2008, p. 673). É, porém, necessário ser *esmagado* ou *mais livre* para que uma situação tenha relevos nos quais alguém está mais imersa no próprio presente vivo?

Além da já mencionada *paixão pelo negativo* que colore de dramaticidade sua ontologia, o próprio enquadramento estritamente ontológico das discussões de *O ser e o nada* empurra os estratos prosaicos para uma posição de indistinção. Em uma perspectiva narrativista, a posição sartreana exige que, em certo sentido, abdique-se de tudo: uma grande tomada de consciência é livre como a atitude de acender um cigarro, nenhuma circunstância nos torna mais livres ou nos esmaga e, no limite, como diz nas últimas páginas de *O ser e o nada*,

todas as atividades humanas são equivalentes [...], todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos. (SARTRE, 2008, p. 764)

Se permanecemos próximos de Sartre, estamos em um plano no qual a única instância dramática é ontológica e não narrativa, a saber, a impossibilidade ontológica da realização da identidade. Embora seja instrutiva enquanto caso exemplar de um pensamento sintonizado com a experiência viva do tríplice presente, a filosofia existencial de Sartre nos tira com uma mão o que nos dá com a outra ao planificar o sentido cotidiano e mensurar a qualidade das experiências pela consciência de sua efemeridade. Reposicionando o sentido no horizonte das histórias humanas, a hermenêutica narrativista extrai a fecundidade das noções de projeto e história pessoal do pensamento sartreano, a saber, a fecundidade da renovação da iniciativa e da compreensão daquilo que Jacques Lacan (1998, p. 424) chamou de “história de uma vida vivida como história”. Considerando a perspectiva narrativista e pluralista aqui assumida, é preciso admitir não só a possibilidade de muitos começos e desfechos no intervalo cronológico entre o nascimento e a morte como também a possibilidade de que há diferentes relevos nas diferentes situações nas quais o personagem-leitor da própria história se vê enredado. Nessa direção, é possível conceber segmentos de vida caracterizados por uma decidida e resoluta espera por situações privilegiadas nas quais, para falar com Róbson Ramos dos Reis (2014, p. 284), “uma preparação para o encontro com algo que em geral se ausenta e, caso se dê, opera uma transformação na própria vida”. Tal observação, feita no horizonte de caracterização do que seja uma *vida mística*, designa “uma jornada, e não um estado ou experiência, uma preparação

para a presença de algo que não se dá à consciência de maneira usual, mas em geral está ausente” (REIS, 2014, p. 283). Conceber uma espera decidida por *algo que em geral se ausenta*, que pode operar uma *transformação* e que é mais uma jornada que um estado ou experiência é conceber um tipo de intencionalidade e atenção que dispõe os momentos e segmentos de vida em um tipo de enredo organizado em hierarquias de sentido. Nessa perspectiva, é Anny, e não Roquentin, que deve nos guiar sobre como deve ser essa vida na qual são possíveis as situações privilegiadas e os momentos perfeitos. Segundo Noeli Rossatto:

Para Anny, os cenários, as situações, os momentos carregam consigo uma *matéria* moral inerente que torna os acontecimentos mais ou menos perfeitos. Esta matéria moral tem de ser trabalhada em cada cenário pelo personagem que quer alcançar a perfeição. A ação sempre é, então, desencadeada *ante praevisa merita*, isto é, de uma maneira idealista em que o ator de antemão já sabe o seu papel e pode prever os méritos advindos de seu desempenho. (ROSSATTO, 2013a, p. 92)

A perspectiva de Anny nos reaproxima das contribuições de Roth à hermenêutica narrativista. Seja qual for a orientação de um projeto existencial em termos de fins, a experiência viva do tríplice presente é já sempre narrativamente organizada dentro dos marcos estruturais da situação. Ainda segundo Rossatto (2013a, p. 93), “só a narrativa é capaz de dotar os atos humanos de qualidade extraordinárias e discriminar um conjunto deles como superior em detrimento de outros. Apenas a narrativa pode compor cenas e estabelecê-las como superiores em relação a outras”. Se na perspectiva de Roquentin a narração incide sobre o passado e a situação privilegiada se transforma em efeito narrativo, com Anny e na esteira da hermenêutica narrativista, aprendemos que não só a memória, mas a experiência viva do tríplice presente já pode ser experimentada como situação privilegiada. E é no contexto de uma situação privilegiada que podem acontecer os momentos perfeitos. Para compreender em linhas gerais no que consistiriam tais momentos, cabe voltar a Ricoeur.

A teoria da identidade narrativa de Ricoeur é, na economia interna do argumento de *O si-mesmo como outro*, uma antessala da pequena ética que o autor esboça na obra. Orientado pela noção aristotélica de *vida boa*, Ricoeur está pensando na “nebulosa de ideais e sonhos de realização em relação à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou não realizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado” (RICOEUR, 2014, p. 195). Essa visada da vida boa ilumina as decisões particulares, em um círculo hermenêutico que, como em um texto, “todo e parte são compreendidos um por meio do outro” (RICOEUR, 2014, p. 196). É essa compreensão narrativamente orientada que mede a adequação da “evidência experiencial” da atestação e da “certeza de ser o autor de seu próprio discurso e de seus próprios atos se faz convicção de bem julgar e bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver” (RICOEUR, 2014, p. 197). Imprevista e proibida na ontologia de Sartre – já que só pode se dar negativamente na experiência da *angústia* na qual a identidade se põe em jogo –, a atestação é a experiência viva da imersão no horizonte da boa vida. Admitindo-se que a contribuição de Roth cancela as exigências sartreanas de unificação ontológica da existência desde uma pura ipseidade quase impessoal bem como o ideal macintyreano de unidade de vida, não só a aproximação do bem viver é momentânea e provisória,

mas o *próprio bem viver* pode ser pensado como ideal momentâneo, provisório, revisável e válido para um segmento de vida. Nessa direção, se a história de uma vida é vivida como história, porém, o caráter momentâneo, provisório e revisável de sua organização aponta em uma direção de *esboço de uma história vivida como esboço*. O narrativismo pluralista intensifica o caráter circunstancial dos projetos e promove o que Ricoeur (2010a, p. 14) chama de “*intensificação da experiência do tempo*” na qual os momentos perfeitos são os cumes. O deslocamento da incidência da organização narrativa do passado lembrado para o presente vivido parece criar um efeito no qual os momentos perfeitos podem ser descritos nos termos que Ricoeur utiliza para se referir à memória feliz, a saber, *pequeno milagre*. Em *A memória, a história, o esquecimento* Ricoeur alega que esse pequeno milagre se produz “sob os dedos que folheiam um álbum de fotos, ou quando do encontro inesperado de uma pessoa conhecida, ou quando da evocação silenciosa de um ser ausente ou desaparecido para sempre”, situações nas quais “escapa o grito: ‘É ela! É ele!’” (RICOEUR, 2007, p. 502). Uma experiência intensamente imersa em sua própria história produz essas experiências na ocasião feliz de encontrar aquilo que busca ou espera em sua jornada. Se o reencontro de Anny e Roquentin é um desastre, porém, esse desastre não é justamente condicionado pelo desastre do estrato narrativo da experiência? Ainda que a perspectiva sartreana seja uma vacina contra, para usar o título de uma obra de Jacques Lacan, o *mito individual do neurótico*, aqui apresentado pelo ideal de *unidade narrativa de vida*, todavia, sua *paixão pelo negativo* só parece presumir casos de atestação da ausência do sentido, nunca de sua presença. Sua ênfase na abertura e na possibilidade de permanente renovação dos projetos nos oferece a imagem da vida como esboços de histórias, vividos como esboços. Mas a perspectiva narrativista mostra como um simples passo para longe dessa paixão radical pelo negativo carrega consigo o direito aos novos começos, às situações privilegiadas, aos momentos perfeitos e, em última instância, à *experiência feliz*.

Considerações finais

Pretendi mostrar como as negação de instâncias de experiência narrativa realizadas por Sartre em *A náusea* dependem de uma concepção de experiência insulada em um presente absoluto. Reelaborada em *O ser e o nada*, essa concepção indica de maneira muito feliz a abertura para a permanente renovação identitária pela via da iniciativa. Todavia, a radicalidade dessa concepção torna a renovação ontologicamente permanente e a própria ideia de persistência de uma identidade em um segmento de tempo é condenada ao caráter de ilusão que mascara a angústia de uma ipseidade pura e desamparada. A hermenêutica narrativista, por sua vez, *enredando* as instâncias do passado e da memória com a projeção das possibilidades em horizontes de expectativa, oferece para a compreensão uma embarcação que, por menor que seja, é expediente de salvação diante da ameaça do desastre da identidade. O aprofundamento da perspectiva narrativista restitui o lugar de tudo aquilo que parecia impossível ao protagonista do romance de Sartre: novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos podem ser concebidos em uma perspectiva na qual a compreensão se porta de maneira similar na existência e na leitura, lançando arcos de expectativa e se projetando de maneira momentânea, provisória e revisável em possibilidades que dão sentido ao

tríplice presente da experiência viva. Aberta tanto a reconstrução advinda dos assaltos externos do acaso quanto dos assaltos internos das *intermitências do coração*, a vida se faz, desfaz e refaz enredada em histórias.

Bibliografia

DOSSE, F. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.

HELENO, J. M. À procura de um narrador: Ricoeur e a identidade narrativa. *Phainomenon*, Lisboa, n. 4, pp. 111-122, out., 2002.

KEHL, M. R. Minha vida daria um romance. *Leitura – Literatura e psicanálise*, n. 27, jan./jun., 2001.

LACAN, J. *Escritos I*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed., 1998.

_____. *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose*. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LARMORE, C. *As práticas do eu*. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo: Editora Loyola, 2008.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MERETOJA, H. *The narrative turn in fiction and theory: the crisis and return of storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

NAISHTAT, F. S. Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n. 38, pp. 95-120, 2007.

REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenéutica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *O si mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. Vida: uma narrativa em busca de um narrador. In: *Escritos 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010c.

ROSSATTO, N. Sartre místico: existência e liberdade em *A Náusea*. In: ECKER, D.; SALVETTI, É. F.; PIRES, C.; et al (Orgs.). *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre*. Passo Fundo: IFIBE, 2013a.

_____. Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica. In: TREVISAN, A. F.; ROSSATTO, N. D. (Orgs.). *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum*. 1ª ed. Campinas: Mercado das Letras, 2013b.

_____. Vida e narrativa. In: GALLINNA, A. L.; SARTORI, C. A.; SCHNEIDER, P. R. *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

ROTH, B. Reading from the middle: Heidegger and the narrative self. *European Journal of Philosophy*, no. 26, vol. 2, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução e Rita Braga. 12 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 16ª ed. Tradução de Paulo Perdigo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

STRAWSON, G. Against narrativity. *Ratio* 17, pp. 428-52, 2004.

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu de Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Recebido em: 08/Nov/2021 - **Aceito em:** 24/Dez/2021.

A caminho das ciências da vida: o organismo no século das Luzes

Towards the sciences of life: the organism in the enlightened century

Pedro Fernandes Galé

Pós-doutorando em Filosofia pela UFSCar

pedrofgale@gmail.com

Bolsista CAPES

<https://orcid.org/0000-0002-7799-4686>

Resumo: O ensaio busca apresentar alguns deslocamentos das noções relacionadas às ciências da vida e estabelecer alguma relação dos movimentos conceituais da fisiologia do iluminismo com o juízo teleológico de Kant a partir de alguns nomes centrais do pensamento fisiológico, G. Stahl e Blumenbach.

Palavras-chave: Filosofia das ciências da vida; organismo; vida; história da biologia.

Abstract: *This essay aims to present some changes on the notions related to the life sciences and also to establish a close relationship between the conceptual movements of the physiology of the Enlightenment and Kant's teleological judgment based on some central names in physiological thought, G. Stahl and Blumenbach.*

Keywords: *Philosophy of life sciences; organism; life; history of biology.*

Aqui agora a escuridão é viva.
De pé, de ferro, olhos brancos, verdes.
Irrrompe pelo lado de fora.
- Está viva.
(Herberto Helder, "Húmus")

Cassirer, em seu *O problema do conhecimento*, nos indica que "não acreditamos estar exagerando se dissermos que [o problema do conhecimento da biologia] não havia sido descoberto até que se chegasse a Kant" (CASSIRER, 1998, p. 149). Ainda que levemos em conta com toda a benevolência esse vaticínio do autor de *A filosofia da ilustração*, não podemos nos esquecer que abordar a questão das teorias científicas a partir das teorias do ser vivo é algo que nos insere na base de um tema epistemológico essencial: uma passagem das teorias dos seres vivos ligadas à física a uma teoria propriamente fisiológica. E nessa mudança no modo de abordar os problemas despertados pelos seres vivos, uma noção se faz fundamental: a noção de organismo. Com maior atenção à letra de Kant, perceberemos que, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant não trata de modo específico do funcionamento dos seres vivos como forma de vida, mas ainda assim perceberemos que a noção de organismo nos encaminha para algo que, diante de uma análise de algumas passagens do filósofo crítico, vincula as coisas naturais vivas à característica de serem organizados de modo teleológico, dotados de independência em sua relação possível com o real e com outros seres vivos, ou seja, coisas naturais que são em si mesmas constituídas de um modo adequado a seus fins.

Seria interessante que analisássemos as condições teóricas que, diante de uma noção como a de organismo, possibilitaram uma ciência autônoma da vida, uma noção de organização que possibilitasse uma visada positiva em torno do ser vivo. Essa noção exerceu um papel central nas ciências que hoje chamamos de biológicas, algo que permeou o pensamento acerca da vida e de seus estudos por todo o decorrer do século das Luzes. Pensar a questão da vida antes de termos como *biologia* serem correntes na linguagem científica, é pensar na disciplina então chamada *História natural*, ainda ligada a aspectos experimentais muito rudimentares, sem princípios que lhe sejam específicos. Essa disciplina parecia permeada por diversas estruturas metafísicas e analogias das mais improváveis. Se pensarmos na transição de uma história natural à biologia, sem minimizar o papel fundamental de Kant nesse percurso, teríamos de avaliar, anteriormente os móveis de uma outra transição, a saber, a superação de um saber descritivo e classificatório dos caracteres – um momento, nas palavras de Jean Ehrard, "cujo acúmulo de conhecimento caminhava a par e passo, inevitavelmente, com um esforço de classificação não menos embasado" (EHRARD, 1994, p. 188). Esse método de organização dos entes se dava de modo, para retomar os termos de Lineu, sistemático:

O fio de Ariadne da botânica é sistema, sem o qual a botânica é o caos. [...] Honra duradoura para todos os tempos será dada aos sistemáticos que se aplicarem a este tópico, uma vez que todos aqueles que ficaram sem sistema perderam o seu caminho e foram parar nos meandros da botânica. Os verdadeiros autores ou descobridores sistemáticos devem ser diferenciados dos compiladores. Um sistema por si só indica até mesmo plantas que são omitidas; algo que enumeração em catálogo nunca faria. (LINEU, 2003, p. 113)

Essa passagem, ainda que ligada à botânica e não à história natural como um todo, já indica uma teoria do ser vivo que visava suas organizações, peculiaridades e suas potencialidades, cujos primeiros passos ainda se viam vinculados a teorias mecanicistas e sistemáticas. Nossa intenção aqui será a de apresentar alguns poucos movimentos centrais acerca da emergência da noção de organismo, elegendo Stahl e Blumenbach, para que compreendamos as revoluções pelas quais a ideia de vida passou antes da revolução copernicana de Kant.

É conhecida a passagem dos *Princípios de filosofia*, na qual Descartes descreve a relação entre as máquinas e os seres vivos:

Aliás, não vejo, efetivamente, nenhuma diferença entre as máquinas feitas pelos artesãos e os diversos corpos formados exclusivamente pela natureza [a não ser que aqueles feitos pelas máquinas dependem apenas da disposição de certos tubos, molas ou outros instrumentos] e que são proporcionais às mãos daqueles que os fabricam, e como são sempre tão grandes as suas formas e movimentos podem ser facilmente percebidos; ao passo que os tubos ou molas que causam efeitos nos corpos naturais são normalmente demasiado pequenos para que os sentidos possam perceber. [...] Por exemplo, quando um relógio marca as horas por meio das rodas que os compõem, isso não é menos que uma árvore produzir frutos. (DESCARTES, 2016, p. 203)

Em seu texto não publicado, *O homem*, ele também apresenta algo em muito semelhante ao que seus *Princípios* nos indicavam, quando diz que vai descrever o homem, indica sua tarefa como formada por duas partes, a descrição do corpo e a descrição da alma. Quanto ao corpo, escreve Cartesius, “suponho que não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós” (DESCARTES, 2015, p. 251). Seguindo na comparação com as máquinas, o autor do *Discurso do método* vai indicar ainda outra sorte de semelhança, a saber, a do movimento: “Nós vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, tendo sido feitas pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas e de diversas maneiras” (*Ibid.*).

No nível do fenômeno, lugar onde se inserem essas indicações, Descartes tentou aplicar à vida uma imaginação física ou geométrica. Ele pensou as partículas como se fossem engrenagens, de modo que a imagem do relógio ou de um autômato indicam que, ao abordar a vida com tal tipo de imagens, imaginou e vaticinou que tudo ocorreria a partir da relação entre a matéria e o movimento, mas manteve no Criador a tarefa de formar a sofisticada interação entre as causas e os efeitos. Descartes ao explicar suas concepções fisiológicas indica sempre que elas consistem em uma aplicação direta de seus princípios físicos e metafísicos ao ser vivo, especialmente o homem e, mais amplamente, os animais. Isso se liga também ao modo de conceber a própria cientificidade e seu grau de verificação, nas palavras de Jacques Roger: “A veracidade nas ciências demonstrativas está ligada à demonstração dedutiva, e, acerca desses princípios, a experiência não pode trazer nada. É graças a um puro *a priori* metodológico e sobretudo metafísico que Descartes se decidiu a não ver mais que matéria e movimento nos fenômenos vitais” (ROGER, 1993, p. 145).

É revelador, nesse sentido, que os vegetais quase não são tratados, isso pode indicar mais do que a omissão de uma parte do mundo natural. Devemos pensar que,

ao contrário do animal, as plantas não se prestam à metáfora do autômato mecânico nem do relógio. Não há em Descartes qualquer princípio de vida (calor vital ou outro), pelo menos para o que quer que seja adequado à vida vegetativa. Para Descartes, o vivente é, de fato, um autômato mecânico, e seu *motor* consiste em um calor, um fogo sem luz, que ficaria no seu coração.

Assimilando a relação de certas capacidades humanas na direção de saber e dominar a criação pelo uso da “luz natural”, ele se manteve refratário à dignidade e peculiaridade do fenômeno vital e do caráter especial da vida. Para Descartes, tudo se reduz à mecânica, ligada à substância extensa, e à psicologia, ou um estudo das paixões da alma ligados à substância pensante; não haveria muito lugar para que se pense a vida fora de um desses domínios. A ciência da vida é projetada a partir do modelo da física mecanicista e não difere em nada dela.

Ainda no século XVII, em suas *Lettres Galantes*, Fontenelle lançou um desafio ao qual as ciências da vida de cunho mecanicista não puderam furtar-se de levar em conta:

Dizeis que os animais são máquinas da mesma forma que os relógios o são? Colocai um cão-máquina e uma cadela-máquina ao pé um do outro e eventualmente o resultado poderá ser uma terceira pequena máquina; ao passo que dois relógios podem ser colocados ao lado um do outro toda sua vida sem que produzam um terceiro relógio. (FONTENELLE *apud* RIBEIRO DOS SANTOS, 2012 p. 32)

A peculiaridade do fenômeno vital e toda sua complexidade, já em finais do século XVII ganha novos contornos e aquilo que podia ser interpretado por uma máquina, ligada a uma metafísica e uma mecânica que não lançavam luzes na direção do ser vivo, vai, pouco a pouco, ceder lugar à imagem do organismo. Conforme nos destaca o grande historiador das ciências da vida, François Duchesneau (2012, pp. 26-67), em seu *A Fisiologia do iluminismo*, uma das figuras centrais no desenvolvimento dessa ideia é Georg Ernst Stahl (1660-1734). Para Stahl, levar em conta a finalidade seria fundamental em biologia e devemos considerar o corpo como um organismo. A definição de organismo é etimológica: o organismo é um conjunto de órgãos e, etimologicamente, um órgão é uma ferramenta, um instrumento. No entanto, um instrumento é sempre definido de acordo com seu propósito; é um mecanismo com um fim. Um exemplo, usado por Stahl (Cf. DUCHESNEAU, 2012, p. 43), lança luz sobre esta questão: um relógio bem ajustado é um instrumento, porque é um mecanismo dotado de uma finalidade (dar o tempo); por outro lado, um relógio mal ajustado e, portanto, privado de sua finalidade, não é um instrumento, mas um mecanismo puro. Um órgão entendido em seu aspecto, digamos, instrumental, pode, portanto, ter um funcionamento mecânico, mas um mecanismo puro não é um órgão. O mecanismo é, portanto, admitido por Stahl em fisiologia, mas subordinado à noção de organismo, portanto à determinação de sua finalidade:

É evidente e claro que *um grande número de coisas se encontra, sempre, tão bem ligadas por sua relação com sua finalidade específica*, de tal modo que, se abstraíssemos essa finalidade, as próprias coisas enquanto tais (assumindo, além disso, em algum lugar a sua possibilidade) não poderiam ter qualquer uso, nem mesmo universal; algo, no entanto, realmente contrário à natureza universal de todos os seres em geral e em particular os deste vasto universo. Mas também certamente tal coisa [um organismo] seria *a priori* apenas uma mera quimera;

não podendo, portanto, existir, a menos que fosse diretamente formada para este fim. (STAHL apud PICHOT, 2014, p. 747)

Se seguirmos ainda mais a letra de Stahl, nas suas *Enodationes*, veremos a seguinte passagem:

Até mesmo todas as espécies de atos, pelos quais as coisas acontecem de forma precisa, não têm nenhum fim verdadeiro, ou seja, necessário, nem na mente e na vontade positiva de Deus, seu Criador, nem na combinação de quaisquer causas secundárias. Consequentemente, toda a espécie de tais produções não teria direção verdadeiramente final (considerando os efeitos individuais em suas menores partes): pois atingiria tal resultado não por meio de uma razão orgânica (estritamente falando), mas por uma razão puramente mecânica. Certamente nas Escolas, a razão formal do organismo tem sido abundantemente mencionada, ou seja, que não é apenas instituído, mas mesmo organizado e regido por uma causa superior, segundo uma proporção primorosa, de modo a produzir um efeito que é o seu fim em sentido estrito. (STAHL, 2016, p. 55)

Canguilhem não vai deixar de enaltecer esses passos dados por Stahl. Para ele, diante dessa nova compreensão do organismo “Stahl define o organismo, conceito novo sob seus nomes em latim ou francês, como um composto heterogêneo de corpos mistos” (CANGUILHEM, 2012, p. 237). Ainda na esteira de Canguilhem, é por essa heterogeneidade na sua composição que os organismos seriam expostos a uma “pronta dissolução” e a uma “fácil corrupção” (*Ibid.*). Isso se vincula com a noção de finalidade. Ao pensar a corruptibilidade como apanágio do ser vivo, ou melhor do organismo, a finalidade se vincula à vida e à conservação desses seres mistos. Nas palavras de Duchesneau, “Stahl professa que a vida não consiste somente em uma mistura corruptível, mas na conservação de tal mistura” (DUCHESNEAU, 2012, p. 27).

A finalidade serve não só para explicar as diferentes partes, mas também para garantir a ligação entre elas, pois, caso contrário, permaneceriam incompreensíveis. Os órgãos estão ligados de modo que seu funcionamento contribui para um fim comum, a saber, a preservação desse corpo. Stahl não estende a finalidade a toda a natureza; limita-o aos seres vivos. O mundo inanimado está, portanto, totalmente sob o domínio da mecânica, da qual apenas o considera inadequado para explicar a vida. Toda a sua teoria irá opor o que é vivo ao que não possui alma, sendo que o primeiro é orgânico, ou seja, dotado de uma finalidade intrínseca e o outro apenas mecânico, podendo possuir uma finalidade, mas extrínseca.

Se o organismo, ou o ser vivo, é posto como algo que atua e se configura diante da sua própria manutenção, ainda temos de pensar a questão da corruptibilidade destes seres, algo que insere em sua disposição a própria finalidade. Essa corruptibilidade é sempre atuante na passagem dos organismos pelo mundo. Aquilo que vive é corruptível a qualquer momento de sua existência, e se não se corrompe é porque algo que lhe é interno se opõe à degradação constantemente enquanto ele está vivo, reparando os danos causados e zelando por sua manutenção do complexo dotado de uma organização que é seu corpo. Isso é crucial, e deve ser comparado com a teoria da pré-formação, ou seja, a teoria segundo a qual todo e qualquer ser vivo teria sido criado diretamente por Deus, pressupondo que os caracteres essenciais das espécies,

seus pontos de distinção, possuísem uma constância que apenas permitisse uma variação relativa entre os indivíduos.

Nessa teoria, não se poderia admitir que o ser vivo pudesse ser construído e organizado pelo simples arranjo de partículas para ser, depois, animado; é por isso que se imaginou que aquilo que é vivo teria sido “pré-moldado” por Deus, tal qual uma máquina totalmente montada. O que é vivo, então, teria que crescer e funcionar, ainda que sem saber muito bem como fazer isso. Para Stahl, isso não seria suficiente. Não se trata de construir, de fabricar, de montar o vivente a partir da matéria, ainda é necessário entender os movimentos que visam impedir sua corrupção e dissolução. Portanto, se Deus construiu por si mesmo algum ser vivo, isso seria apenas uma explicação parcial, que não poderia dar conta dos movimentos de resistência, em relação à corruptibilidade que seria a característica fundamental dos corpos vivos. Seria necessário ainda explicar como essa existência, uma vez moldada, não se desorganiza devido a sua manifesta propensão a ser desfeito. O ser vivo não funcionaria como uma máquina mecânica cuja estabilidade organizacional seja dada de antemão, ele precisaria, diante de sua própria corruptibilidade, preservar sua organização que é estável, embora em luta perene.

Há um constante embate em curso na relação dos seres vivos e o mundo da corrupção. Daí a ideia de que no organismo, mesmo que o consideremos como uma simples máquina feita pelo criador, existe uma luta, uma resistência em relação a sua tendência de se corromper, em analogia com uma espécie de força constitutiva que restaura sua integridade em caso de ferimentos ou alterações devidas a fatores externos. Esse princípio interno e vivente, que se opõe à decomposição e dissolução do corpo, é a alma, ou seja, a alma controla a “montagem” deste corpo e seu operar. A alma aqui possui um papel que não o de animar e mover o corpo, ela é fator constitutivo e de manutenção do que se apresenta como vivo; nas palavras de Canguilhem: “O princípio de oposição com o destino de destruição físico-química do corpo não poderia ser ele mesmo corporal. A vida é, então, a alma, e a alma inteligente” (CANGUILHEM, 2012, p. 237).

Dessa forma, onde a vida é vista como o conjunto das funções de resistência à morte e à corrupção, fica evidente que o estudo da vida, e suas diversas implicações, leva a uma via que é em muito diversa da mecânica. É com a noção de alma que se vincula o organismo a uma unidade arquitetônica da natureza. Nas palavras, mais uma vez, de Duchesneau:

Geômetra e engenheiro do microcosmo orgânico, a alma implanta sua eficácia específica – o *logos* da instrumentação orgânica – seguindo os desígnios de uma geometria transcendente. Quer dizer, a ambiguidade epistemológica do conceito “revolucionário” de organismo se coloca para Stahl como fundamento da teoria fisiológica. (DUCHESNEAU, 2012, p. 67)

É interessante notar que somente depois da metade do século das Luzes que as teses de Stahl ganham a Europa. Sua reabilitação se fez num longo processo. Uma resenha acerca da obra de um obscuro autor, Volter, escrita em 1751 pelo grande fisiologista Albrecht von Haller nos apresenta o estado da questão em meados do século das Luzes:

Se o senhor autor avança para liderar o exército Stahlian e prescreve a esta seita uma vantagem por sobre os médicos mecanicistas na cura de doenças apenas porque os Stahlianos prestam atenção na alma. Eu gostaria de apresentar ao autor apenas uma observação. Tanto um médico Stahlian, quanto um mecanicista podem ser uma pessoa de grande inteligência e talentos excelentes... Mas ambas as seitas não competem com as mesmas armas. (HALLER apud REILL, 2005, p. 123)

Mais do que a verve empenhada contra o mecanicismo, o que pode nos fazer entender a retomada de Stahl no âmbito das ciências da vida no Iluminismo é o fato de que ele empregou duas figuras de explicação que a segunda metade do século XVIII irá adotar e expandir. Primeiramente, a ideia de que a harmonia é definida como algo gerado por uma força ativa e vivificadora. Diferentemente da escola leibniziana, cujo ideal harmônico era posto em separado, ainda que em paralelo, na relação com o espírito e o corpo, o fisiologista de Göttingen assumia uma relação verdadeira entre eles e o princípio, ou seja, a alma, que dirigia a matéria intrinsecamente. Um momento em que as teses de Leibniz e, no mais das vezes, de sua escola (os seguidores de Wolff, na Universidade de Halle), sofriam as mais diversas investidas, das quais se destaca a ferrenha crítica de Voltaire, em seu *Candide*, não é surpresa que Stahl ganhe novas visadas. O outro aspecto desta retomada faz referência à tópica do interno e externo: o que é oculto, invisível, em suma, o interno, é apontado como o real e, aquilo que é imediatamente observável, ou seja, o externo, como mera apresentação do real que se manifestaria nas operações internas do organismo. O aparente perde sua transparência e passa a ser opaco, requerendo do observador toda uma gama de interpretações para que seus significantes se apresentem.

O posto das teorias de Stahl foi aquele onde a via para o entendimento da vida clamava por um modo de representação que visava ir além do racionalismo abstrato, bem como do empirismo. Devemos ir além do imediatamente apresentado para que possamos avançar na direção daquilo que é inerente à realidade observada. Isso ocasionou toda sorte de teorias acerca da vida que intentavam vincular diretamente a existência do vivente a suas forças. A vida era entendida como um fenômeno oculto mais ligado ao que subjaz à experiência e aos fenômenos observáveis. O cientista natural teria de lidar com o substrato do observável e os esforços das ciências da vida deviam ser voltados para a relação dessa faceta observável com as operações internas que se realizam no ser vivo.

Johann Friedrich Blumenbach, que em sua *Biblioteca médica*, no artigo sobre Stahl, o declarava “um dos maiores, dos mais profundos pensadores que o mundo já viu”, ou ainda, “as sementes que ele apresentou há muitos anos e todos os seus princípios mais importantes, com certas correções e limitações, se tornaram determinantes nas partes ilustradas da Europa” (BLUMENBACH, 1785, p. 396), foi também um autor fundamental na nossa visada em torno da vida enquanto objeto científico. Diante da grande gama das teorias que viam o sistema vivo constituído como um arranjo de alocação, certa economia vital, com suas próprias leis, forças e objetivos, ele foi crucial no movimento que da alma de Stahl fez germinar outra sorte de princípios vitais, princípios afastados da máquina e do mecanismo. No caso de Blumenbach, há algo de interno que permite a formação dos corpos vivos, algo que não atua sobre eles, mas

algo que age internamente. É com ele que a alma de Stahl ganha outra nomenclatura e outras determinações, embora reserve certa filiação com ela. A escolha de Blumenbach é pelo impulso de formação (*Bildungstrieb*), que é por ele assim definido:

Em todas as criaturas vivas, do homem à larva e do pé de cedro ao bolor, existe, ao longo da vida, um impulso ativo particular, enraizado e inato. Esse impulso que inicialmente concede às criaturas suas formas, as preserva e, se a criatura se fere, torna possível o reestabelecimento de sua forma. Esse impulso, tendência ou esforço, como se queira chamar, é totalmente diverso dos recursos comuns do corpo tomados genericamente; é também totalmente diferente de outras forças específicas dos corpos organizados em particular. Ele se apresenta a si mesmo como uma das primeiras causas de toda a geração, nutrição e reprodução. Para dissipar qualquer mal-entendido e podermos distingui-lo de todas as outras forças da natureza, dou a ele o nome de impulso de formação (*Bildungstrieb*). (BLUMENBACH, 1781, pp. 12-13)

O que devemos tomar em conta é que para além da nova terminologia, o autor busca em diversos momentos do texto, cujo título é *Sobre o impulso de formação*, ressaltar a diferença deste impulso em relação a toda a gama de forças definida por seus antecessores. Esse impulso se distancia da alma de Stahl, bem como de teorias que giravam em torno de uma *vis plastica*, ou uma *vis essentialis*, que, segundo Blumenbach, se tratavam de palavras vazias indicando qualidades ocultas que não poderíamos afirmar ou negar. O impulso de formação seria responsável pela reprodução, nutrição e restauração das partes, em suas palavras: “O *Nisus formativus*, ou impulso de formação, deve ser considerado como a causa eficiente de todo o processo de geração, este tomado em tamanha amplitude que deve incluir a nutrição e a reprodução como alterações desse processo” (BLUMENBACH *apud* REILL, 2005, p. 146). Nessas várias instâncias, esse impulso expressava a si mesmo de modos diferentes, de acordo com as circunstâncias nas quais ele opera. Essa força, que buscava uma forma de agir em analogia com o princípio da gravidade de Newton, que nas palavras de Voltaire se vincula “a uma atração cuja causa não é melhor conhecida” (VOLTARE, 1984, p. 23), se vê atuante nessas três atividades que nas palavras de Blumenbach “são meras modificações de uma e mesma força.” (BLUMENBACH, 1781, p. 19).

A inclinação em trabalhar como Newton, ou seja, de se partir de uma evidência empiricamente determinável, se fazia presente na narrativa da apresentação desse impulso:

Espero que seja supérfluo à maioria dos leitores que se explique a palavra *Bildungstrieb*, assim como os termos atração dos planetas, gravidade etc., deve servir para não mais nem menos que significar uma força cujo efeito constante é reconhecido na experiência e que a sua causa, assim como a causa das forças naturais bem conhecidas que citamos acima, é para nós uma *qualitas occulta*. Aquilo que Ovídio dizia pertence a todas essas forças – *causa latet, vis est notissima* (a causa é oculta, e a força bem conhecida). O que se têm pelo estudo dessas forças é apenas que podemos determinar com maior acurácia seus efeitos e trazer tais efeitos para leis mais gerais. (BLUMENBACH, 1789, pp. 24-26)

O *Bildungstrieb*, nessa sua vinculação com a filosofia experimental de matriz newtoniana, cede em relação a sua valência metafísica, sendo determinado sempre na sua relação com a experiência. Por exemplo, a restauração de um corpo depois de um

ferimento, a produção das cecídias, ou galhas, que ocorrem na rosa selvagem graças à intervenção da vespa *Diplolepis rosaei*, formando uma protuberância na folha de cor avermelhada, também a própria formação gradual do embrião de criaturas maiores, a condição disforme dos fetos abortados e a reprodução por meio de um zigoto, apresentavam, para Blumenbach, evidências da atuação desse impulso. Essas seriam as evidências, entre outras, para aquilo que Blumenbach considerava uma operação independente, aquilo que causava a formação do embrião a partir de um material seminal homogêneo e continuava a operar mantendo a vida do organismo, reparando-o em caso de acidentes. O impulso de formação é uma força cuja determinação reside nos efeitos constantes e observáveis, ainda que sua causa permaneça oculta. O observável, mais uma vez, se torna apresentação de algo que subjaz o fenômeno.

O impulso de formação fornecia, em analogia com a alma de Stahl, articulações arquitetônicas da matéria vivente que apenas podemos inferir a partir do que é observável naquilo que é vivo e de suas regularidades. Ele dirigia a formação das estruturas anatômicas e as operações dos processos fisiológicos do organismo de modo que as diversas partes venham à existência de modo a permitir sua interação para que se atinja o objetivo de sua manutenção e perpetuação de sua espécie. Esse impulso dotava a mistura sem forma e homogênea do sémen masculino e feminino com os caracteres mais essenciais – forma, organização – e distribuía as várias partes em uma operação articulada. Essa seria uma causa teleológica, ou seja, voltada para uma finalidade, totalmente residente na natureza. Ele deveria ser considerado como algo que se apresenta em toda a matéria organizada, chegando até mesmo perto de uma, digamos, energia universal existente na matéria que se organiza em relação às suas funções. Ele seria o regulador das mudanças ocorridas levando em conta a natureza dinâmica dos seres vivos e, a depender da matéria na qual ele opera, poderia produzir efeitos que são mais ou menos regulares, propriedades que devem ser formuladas como leis que governam todo organismo e que permitiria que pudéssemos inferir sua existência a partir da sua atuação indireta.

Para não mais que indicar o peculiar lugar desse impulso de formação, na segunda e na terceira edição do ensaio *Über den Bildungstrieb*, em 1789 e 1791, Blumenbach incluiu uma gravura ao final onde duas serpentes se enlaçam ao redor uma da outra, a cena tem lugar em um silvado, diante de uma rocha onde plantas parecem brotar, o autor escreve que a gravura, apresentava “uma decente, mas muito significativa, representação do prazer, que, como sabem os conhecedores da natureza, é resultado do *Impulso de formação*” (BLUMENBACH, 1789, p. v). Essa singela declaração, que se encontra antes da abertura do texto, na parte sobre o significado das gravuras, mostra o quão longe foi Blumenbach. O próprio prazer, ligado aos mecanismos de reprodução, o prazer do sexo, é fruto também desse impulso que se relaciona a tudo que é vivo.

Esse impulso permitiu que se pensasse um modelo, uma tipologia do corpo vivo que se fazia de acordo com a formulação de leis da organização vital, aquilo que em Stahl se apresentava sob a égide da alma, conceito difuso e problemático, no escopo vitalista de Blumenbach, se torna o substrato generalizante que permitiu que se pensasse as formações vivas, bem como sua manutenção, a partir de leis observáveis, que não apresentam a própria articulação do impulso de formação, mas seus efeitos, oferecendo possibilidades de legislação que a alma Stahliana não permitiria. Mais

do que um princípio vital de autorregulação, conservação e reprodução, o impulso proposto por Blumenbach fornece uma espécie de princípio de razão suficiente das forças vitais que formam os diversos órgãos, mas é também um impulso que permite as ações dos viventes e de suas partes. Como nos indica Duschetsneau, “o recurso ao *Bildungstrieb* oferece as garantias conceituais requisitadas, pois se manifesta a partir de dois sémens e assegura as modalidades estruturais de um *tipo*, assim como as circunstâncias manifestas de uma estabilidade suficientemente posta” (DUSCHESNEAU, 2012, p. 504).

Diante dessa modalidade estrutural, aquilo que era restrito ao devir dos corpos individuais se vê transportado para um ambiente tipológico que incide nas manifestações das espécies: como esse princípio não pode existir em separado dos seus elementos constituintes, não podendo ser explicado em termos destes constituintes, numa chave que transpõe para espécie aquilo que se via vinculado ao organismo individual, o *Bildungstrieb* teria um caráter totalmente diverso do de seus constituintes, ele seria imanente a suas configurações. O impulso de formação não é um efeito da organização, ou uma propriedade que emerge da organização, mas algo postulado numa estrutura causal que explicaria a organização e suas generalizações tipológicas na direção das espécies.

Kant teria rejeitado essa força, ou qualquer noção que lhe seja análoga, como constituinte da natureza. Podemos dizer que para o autor da *Crítica da faculdade de julgar* um tal impulso de formação pode ser apenas um conceito regulador, que ajuda o naturalista a tentar compreender as operações da natureza. A terceira crítica traz um esforço para fazer com que as ciências da vida se tornem autênticas ciências. Kant mantém que, para compreender tanto a organização como as operações dos seres vivos, o investigador teria de assumir uma causalidade teleológica, mas não em uma aplicação puramente mecanicista, visada que ainda tinha ecos em finais do século XVIII, nas palavras de Kant:

É inteiramente certo que não podemos, segundo meros princípios mecânicos da natureza, conhecer suficientemente os seres organizados e sua possibilidade interna, muito menos explicá-los; e tão certo, com efeito que se pode dizer sem hesitação que é absurdo para seres humanos sequer conceber este projeto, ou esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado [...]. (KANT, 2016, p. 296)

Trata-se de pensar uma finalidade para que os processos do ser vivo (isto é, o organismo) seja intelectualmente tratável. Nessa perspectiva para pensar a própria organização da natureza animada como resultado de um tipo de causalidade na qual a ideia ou o plano do todo produz as relações específicas e formais das partes umas com as outras. Esse assumir uma finalidade pode ser apenas heurístico, um “como se”. Já que não podemos apreender a “infinita multiplicidade das leis naturais particulares, trata-se de arranjar um outro princípio heurístico que afaste e também legalize a contingência dessas leis particulares. Essa legalidade não poderia ser realizada no âmbito do simples entendimento, ela exigirá o uso da razão. O organismo, então, passa a ter um lugar sistemático que faz com que ele seja uma imagem privilegiada da ideia de um todo (Cf. MARQUES, 1987). Nesse sentido, o organismo, ou ainda, a

reflexão sobre ele, permitiria determinar uma faceta suprassensível que, ao nos mostrar a introdução do princípio teleológico, para erradicar a contingência da natureza e de suas leis, apresenta o conceito de finalidade como consequência dos limites precisos de nosso entendimento na relação com a totalidade dos particulares.

Nessa construção, Kant não deixou de buscar em Blumenbach alguma sorte de auxílio. É celebre uma carta de Kant a ele de 5 agosto de 1790:

Meu outrora auditor, o doutor Jachmann, que tem a honra de vos entregar essa carta e espera aprender convosco como passar um tempo proveitoso em Göttingen, me dá a chance de agradecer mui sinceramente pelo envio, no último ano, de sua excelente obra *Sobre o impulso de formação*. Eu encontrei muita instrução em seus escritos. Mas o seu novo escrito possui uma relação muito próxima com ideias que me ocupam; o senhor une dois princípios – o físico-mecânico e o modo puramente teleológico de explicação da natureza organizada. Esses são modos que não costumamos pensar como unificáveis. Mas trata-se de uma ideia que requer a confirmação pelos fatos que o senhor fornece. Eu tentei mostrar minha dívida com a instrução que o senhor me legou em uma citação que você vai encontrar no livro que Lagarde, o livreiro, irá te enviar. (KANT, 1999, p. 354)

A carta pode nos apresentar mais similaridades do que em realidade, mas não podemos esquecer que Kant introduziu a noção de *Bildungstrieb* no seu longo apêndice “Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica”. Nele, como em Blumenbach, Kant apresenta essa noção tanto como uma solução ao problema da origem da forma do organismo, assim como uma via para se compreender como o organismo atinge os fins específicos de sua espécie. Nessa última consideração, em sua terceira crítica, Kant nos traz duas concepções que dominariam as teorias da vida no século XIX. A primeira, a do *Archetypus*, a segunda, menos precisa, a de um desenvolvimento gradual das formas vivas. Nessa discussão, o filósofo de Königsberg admitiu que as espécies dos animais, apesar de sua variedade, parecem seguir certos padrões. Essas duas manifestações de uma espécie de organização proposital, no juízo de Kant, poderiam ser compreendidas como um produto de uma intencionalidade, algo que atua conscientemente por meio de fins, um *intellectus archetypus*.

Podemos pensar que é por isso que ele achou o princípio de *Bildungstrieb* atrativo, pois ele permitiria ao cientista da vida que apenas a matéria organizada pode causalmente produzir a matéria organizada. Para ele esse impulso de formação uniria, como mencionado na carta, considerações mecânicas com a teleologia. O próprio autor do termo *Bildungstrieb*, como vimos, ligava esse princípio à teoria da gravitação de Newton, e discriminou leis naturais distintas especificadas pela força. Como o princípio tinha esse viés, digamos, newtoniano, ele soou mecanicista, e como tal poderia desempenhar um papel no juízo científico acerca do organismo. Ele também implicava em uma causalidade que possuía uma série de recursos intelectuais que marcaram o pensamento sobre a vida. Como Kant diz em sua terceira crítica:

Nessa teoria da epigênese ninguém foi mais longe, seja no sentido de privá-la, seja no sentido de fundar os autênticos princípios de sua explicação, limitando em parte o seu uso desmesurado, do que o Sr. Conselheiro Blumenbach. Ele começa toda explicação física dessas formações pela matéria organizada. Pois que a matéria bruta possa ter-se formado a si mesma originariamente segundo

leis mecânicas, que a vida possa ter surgido da natureza do inanimado, e que a matéria possa ter adotado por ela mesma a forma de uma finalidade que se conserva a si mesma, tudo isso ele explica, corretamente, como contrário à razão; mas ele deixa para o mecanismo da natureza, sob este princípio para nós insondável de uma *organização* originária, uma parte indeterminável, mas que ao mesmo tempo não podemos deixar de reconhecer, e na qual a faculdade da matéria (à diferença da *força formadora* meramente mecânica, que está sempre presente nela) em um corpo organizado é por ele denominada *impulso formador* (ficando como que sob as instruções e direção superior da primeira) (KANT, 2016, p. 321)

Para Kant, o engendramento do impulso de formação ou formador era abalizado por nossa experiência das propriedades que indicariam a epigênese dos organismos. Mas no cerne das ciências da vida, que aqui buscamos expor, há ainda uma objeção da parte de Kant: para ele, o organismo é aquilo em que “todas as partes são reciprocamente meio e fim”. Nesse ponto, não poderíamos explicar a razão da existência de uma parte em particular, exceto se a entendermos como o objetivo de certos processos fisiológicos, ou como meio para que se atinjam certos processos ou estruturas. Temos de conceber um organismo como realizando uma gama de desígnios e propósitos, embora isso não tenha um papel constitutivo na explicação científica. Portanto, como já adiantamos, princípios como o de *Bildungstrieb* passam, na filosofia de Kant, por um deslocamento, pois eles apenas podem exercer uma função heurística. Esse tipo de princípio, para usar a terminologia Kantiana, resulta de um uso reflexionante do juízo, ou seja, um juízo em que o geral não é dado, apenas o particular. É nessa busca por uma generalidade que a reflexão poderá lançar mão dessa sorte de conceito, mas sem que se atribua tais conceitos às coisas mesmas. É nesse sentido que Lebrun vai dizer que esse “encontro de Kant com Blumenbach ultrapassa a história dos conceitos biológicos: graças à dedução kantiana da epigênese, um conceito inédito, o de *vir-a-ser*, abre-se um caminho entre: 1º a evolução no sentido do século XVIII (o pré-formacionismo); 2º a evolução tal como a entenderá o século XIX” (LEBRUN, 1997, p. 627).

Nesse sentido, se entendermos a biologia como ciência que se fez desenhar, em seus estudos da vida, como uma ciência do século XIX, podemos pensar com Cassirer que a “crítica do juízo marca a mudança de rumo decisiva, pois nela, ainda que sem abandonar o enlace entre a biologia e a física matemática, já se afirma a ‘autonomia’, uma independência metodológica das leis da segunda em respeito à primeira. Surgia assim um novo problema, que dali por diante já não poderia passar ao largo as investigações biológicas, qualquer que fosse a orientação de seus seguidores” (CASSIRER, 1998, p. 149). Sem discordar plenamente do autor da *Filosofia das formas simbólicas*, devemos pensar que essa guinada possui uma história e que, sob a luz dessa história do conceito de organismo, as luzes sobre os impactos da revolução copernicana no pensamento acerca da vida ganham maior nitidez. Lembrando uma vez mais Lebrun, ela se deve a um casamento entre Kant, ou seja, a filosofia crítica, e Blumenbach, representando a fisiologia do século XVIII. É sob a figura desse casamento que a questão do organismo foi aqui abordada, da sua postura inaugural, relacionada à conservação e a alma, em Stahl, passando pelo impulso imanente de Blumenbach, chegando aos recursos heurísticos em vias da reflexão kantiana, o pensamento acerca da vida, no século das Luzes, se confunde com o pensamento em torno do organismo e suas consequências.

BIBLIOGRAFIA

BLUMENBACH, G. F. *Medicinische Bibliothek*. 2 v. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1785.

_____. *Über den Bildungstrieb* (1ª Ed.). Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1781. (2ª Ed.). Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1789.

CANGUILHEM, G. *Estudos de história e de filosofia das ciências da vida concernentes aos vivos e à vida*. Abner Chiquieri (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. V. IV. Wenceslao Roces (trad.). Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1998.

DESCARTES, R. *O mundo ou tratado da luz – O homem*. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro O. Franco (trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Princípios de Filosofia*. João Gama (trad.). Lisboa: Edições 70, 2016.

DUCHESNEAU, F. *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

EHRARD, J. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. Paris: Albin Michel ed., 1994.

KANT, I. *Correspondence*. Arnulf Zweig (trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Crítica da faculdade de Julgar*. Fernando Costa Matos (trad.). São Paulo: Editora Vozes, 2016.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Carlos Alberto R. de Moura (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LINEU, C. *Philosophia Botanica*. Stephen Freer (Trad.). Oxford: Oxford University Press, 2003.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Galimard, 2014.

REIL, P. H. *Vitalizing nature in the enlightenmemnt*. Berkeley: University of California Press, 2005.

RIBEIRO DOS SANTOS, L. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, U. R. A. (org). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

_____. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

ROGER, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993.

STAHL, G. E. *Enodationes*. In: DUCHESNEAU, F.; SMITH, E. H. (Ed.). *The Leibniz-Stahl Controversy*. New Haven: Yale University Press, 2016.

VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Recebido em: 01/Dez/2021 - **Aceito em:** 31/Dez/2021.