

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

MARIEL ROSAURO ZASSO

INTRODUÇÃO A UMA CLÍNICA DA SIMPATIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
NÚCLEO DE ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

MARIEL ROSAURO ZASSO

INTRODUÇÃO A UMA CLÍNICA DA SIMPATIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

NÚCLEO DE ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do título
de MESTRE em Psicologia Clínica pela
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
sob orientação do Prof. Doutor Luiz Benedicto
Lacerda Orlandi.

SÃO PAULO

2009

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (orientador)

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz (membro)

Prof. Dr. Damian José Kraus (membro)

Prof.(a) Dr.(a) Margareth Chillemi (suplente)

Prof. Dr. Guilherme Carlos Corrêa (suplente)

Para todos e para ninguém...

Agradecimentos

À minha família, pelo cuidado, de perto e de longe.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Orlandi, pela generosidade e simpatia.

A Irineu Franco Perpétuo, meu companheiro de aventuras.

A Adriana Barin de Azevedo, Alexandre de Oliveira Henz, Bianca Santana, Damian Kraus, Érika Ribeiro, Gabriel Navarro Colasso, Guilherme Carlos Corrêa, Manoela Farias Nogueira, Margareth Chillemi, Rafael Frigo Flôres, Roberto Duarte Santana, Sérgio Amadeu da Silveira, amigos e interlocutores zelosos e atentos, pelo apoio fundamental.

E a todos os companheiros de estrada larga.

ZASSO, Mariel R. *Introdução a uma clínica da simpatia*. São Paulo, 2009, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Profº Dr Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

RESUMO

Esta dissertação discorre acerca de dispositivos teóricos com os quais podemos operar relações de simpatia em encontros clínicos. Propomo-nos a evidenciar a complexidade do tema através de um breve apanhado daquilo que se passou com a idéia de simpatia ao longo da história do pensamento ocidental.

Do ponto de vista das conexões conceituais, recorremos especialmente a David Hume, para quem, no séc XVIII, a problemática que influencia o tema da simpatia é o das relações entre os humanos. Como a simpatia é uma paixão, e como toda paixão, em Hume, se caracteriza por sua parcialidade, a dificuldade a ser levada em conta, do ponto de vista social, é a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende.

Uma clínica da simpatia é tematizada em ressonância com esse problema, discutido com ajuda do livro de Gilles Deleuze (1925-1995) *Empirisme et subjectivité*, de 1953. Tal clinicar deve possibilitar a intensificação da simpatia sem recriar a limitação relacional que ela sofre em grupos restritos, como a família; e ser capaz de constituir-se como lugar nômade de uma extensão das relações de simpatia, em favor de uma afirmação diferencial da vida.

Palavras-chave: clínica, simpatia, diferença, multiplicidade, Deleuze, Hume.

ABSTRACT

This essay talks about theoretical devices with which we can operate relations of sympathy in clinical encounters. We propose to highlight the complexity of the issue through a brief overview of what happened with the idea of sympathy throughout the history of Western thought.

From the viewpoint of conceptual connections, we rely especially to David Hume, for whom, in the eighteenth century, the issue that influences the theme of sympathy is that of relations between humans. Because sympathy is a passion, and like all passion, in Hume, is characterized by its partiality, the difficulty to consider, in the social point of view, is the sympathy's intensity reduction as it extends.

A sympathy's clinic is thematized in resonance with this problem, discussed with help of Gilles Deleuze's book *Empirisme et subjectivité* (1953). This clinical practice should promote the intensification of sympathy without recreate the relational limitation that it suffers from restricted groups, like family, and be able to establish itself as a nomadic place of relations of sympathy's extent, in favor of an affirmation of differential life.

Keywords: clinic, sympathy, difference, multiplicity, Deleuze, Hume.

“[...] que os conceitos ou os pensamentos que vocês têm, sejam eles quais forem, de ordem científica, de ordem filosófica, qualquer que seja a ordem, não estejam sem que isto aumente a sua potência de existir e sem que vocês percebam uma multiplicidade de outras coisas...”

Gilles Deleuze

ÍNDICE

Introdução - <i>Tudo convive com tudo intensamente</i>	10
A problemática da relação entre os entes.....	12
Simpatia e tragédia.....	13
Simpatia e pensamento filosófico grego.....	14
O problema da simpatia e a determinação do princípio de todas as coisas	18
As partes atuam entre si pelo fato de estarem em contato ou por causa da sua semelhança? ...	22
A simpatia na trama semântica da semelhança no séc. XVI.....	24
A simpatia, a sociologia e a arte.....	32
Simpatia e empatia.....	34
Sobre a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende.....	36
Conclusão – Uma clínica da simpatia.....	64
Referências bibliográficas	84

Tudo convive com tudo intensamente

Nosso problema foi formulado nos seguintes termos: com quais dispositivos teóricos e práticos podemos operar relações de simpatia em encontros clínicos?

Essa pergunta obriga-nos a efetuar um trabalho de seleção de linhas que já enredaram esta ou aquela idéia de simpatia numa extensa gama de problemas práticos e teóricos ao longo da história.

No mundo de certas práticas, há até mesmo uma exploração de credices interessadas na obtenção de efeitos da simpatia ou antipatia nas relações interpessoais - simpatia para atrair sorte, amor ou dinheiro, por exemplo. Não se trata de desprezar pura e simplesmente esse tipo de exploração, mas justamente de notar que as relações sociais categóricas estão repletas de zonas de apelo a liames que denotam a persistência das mais diversas idéias concernentes às relações de simpatia.

O que essa persistência nos revela? Primeiramente, essa persistência revela a necessidade de uma pesquisa séria a respeito do problema da simpatia. Mas a intenção de seriedade não poderia contentar-se com um engajamento cego nessas situações de exploração das carências ou excessos humanos. Impôs-se, antes de tudo, a investigação de linhas conceituais que nos permitiram ter noção da complexidade do tema. Só assim pudemos selecionar aquelas linhas que, em nossa contemporaneidade, correspondiam ao que situamos como o problema do exercício de uma clínica

capaz de compor-se com relações de simpatia. Pudemos evidenciar essa complexidade através de um breve apanhado daquilo que se passou com a idéia de simpatia ao longo da história do pensamento ocidental, enfatizando o “tudo convive com tudo intensamente.”, noção a ser desdoblada no decorrer do trabalho.

A problemática da relação entre os entes

A simpatia implica uma vasta problemática, a das relações entre os entes. Desde que os antigos gregos começaram a questionar a concepção tradicional que tinham do mundo e sentiram necessidade de novas explicações, dando início à filosofia, esta preocupação já estava presente. Como os seres se relacionam? O que dá origens aos seres? Em virtude de tal vastidão, procuramos organizar essa problemática em função de alguns vetores relacionais que a dramatizam. Pressupomos que essa dramatização ocorra graças a combinações das forças atuantes nos humanos — sentir, pensar, imaginar, etc. — com forças que os próprios humanos atribuem ao fora deles mesmos — deuses, forças físicas, etc. Pressupomos também que essas combinações têm sempre algo a ver com fluxos desejosos e com fluxos ideais que se entrosam das mais variadas maneiras e se revestem das mais distintas qualidades.

Encarando o problema da simpatia desde o fundo do pensamento grego, podemos esquematizar esses vetores em quatro grandes grupos: 1. o vetor dos deuses entre si; 2. o vetor dos corpos físicos entre si; 3. o vetor dos corpos vivos entre si; 4. o vetor dos humanos entre si.

Levando em conta a combinação de forças pressuposta acima, podemos dizer que o cruzamento desses vetores depende de interferências mútuas entre duas estratégias relacionais que se destacam justamente no quarto vetor, o dos humanos entre si: 4.1. a estratégia de inclusão do próprio

vetor inter-humano nos outros vetores; 4.2. a estratégia de inclusão dos outros vetores no próprio vetor inter-humano.

Símpatia e tragédia

A problemática da relação entre os entes se explicita não só nos mitos gregos, mas de modo exemplar nas tragédias. Com efeito, *sympátheia* aparece como a força capaz de determinar o domínio da paixão sobre a ação na tragédia mais antiga, aquela que caracteriza as criações de Ésquilo (525-456 a. C.). A força da simpatia, diz Jaeger, “suscita a participação sentimental dos ouvintes mediante os lamentos do coro”¹.

Ioù ioù pópax! Padecemos, amigas.
Muitos padecimentos e em vão padeci!
Padecemos dessa díssona dor, ó *pópoi!*
Insuportável agravio!
Escapou das redes e sumiu a caça.
Vencida pelo sono, perdi a presa.

Io, filho de Zeus, tu és furtivo,
jovem atropelaste vetustos Numes
ao honrar o suplicante sem Deus
e amargo a seus pais,
furtaste o matricida tu que és Deus.
O que disto se dirá que é justo?²

¹ Jaeger, 1957. p. 234.

² Ésquilo, 2004b. p 85.

E o que se pretende com essa participação forçada pela simpatia? Que os ouvintes dirijam sua “atenção ao destino”, o destino que, “enviado pelos deuses, produz aquelas comoções na vida dos homens”. Ao mesmo tempo, a força da simpatia opera também como “força educadora”, porque a tragédia tem um “coro que objetiva, com seus cantos de simpatia, as experiências trágicas da ação”.³

Por que este perpétuo
temor diante do vaticinante
coração esvoaça?
Um canto sem convite nem paga profetiza
e para desprezá-lo
como a indiscerníveis sonhos
nenhuma audácia persuasiva
senta-se no trono do espírito.⁴

Simpatia e pensamento filosófico grego

O pensamento filosófico grego, por sua vez, está marcado pelas complicações dos vetores esquematizados acima, como dissemos, desde a tentativa de determinar um princípio comum a todas as coisas, a busca mais antiga da história do pensamento ocidental.

³ Jaeger, 1957. p. 246.

⁴ Ésquilo, 2004a. p. 171.

Tales de Mileto⁵, pensador ao qual se atribui o início da filosofia grega, entre séculos VII e VI a. C., pode ser tido também como o primeiro a desencadear o cruzamento dos vetores 1 e 2 — o dos deuses entre si e o dos corpos físicos entre si. A partir de suas próprias indagações como um filósofo da física nascente, Tales viu na água o “princípio de todas as coisas”, como anotou posteriormente Aristóteles, já que do próprio não se conhecem textos ou fragmentos:

"Yet they do not all agree as to the number and the nature of these principles. Thales, the founder of this type of philosophy, says the principle is water (for which reason he declared that the earth rests on water), getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist, and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a principle of all things). He got his notion from this fact, and from the fact that the seeds of all things have a moist nature, and that water is the origin of the nature of moist things.⁶

Sua proposta é importantíssima — é a primeira vez que se pensa um princípio originário único — e confunde-se com o surgimento da filosofia. Esse princípio originário é denominado pelos primeiros pensadores como *physis*, conceito pode ser traduzido por natureza, mas com a importante ressalva de que essa natureza dos pré-socráticos é uma noção muito mais radical do que a

⁵ Reale & Antiseri.

⁶ Aristóteles, Metaph., I, 3.

nossa. Conforme pode-se ler em Bornheim, a *physhis* comprehende em si tudo o que existe — é “aquilo que é primário, fundamental e persistente, em oposição àquilo que é secundário, derivado e transitório”⁷ — “além dela nada há que possa merecer a investigação humana”⁸.

Seguindo um pouco adiante com nosso levantamento do pensamento dos físicos pré-socráticos, anotamos que Anaximandro (cerca de 610-547 a. C.) criticou seu antecessor e aprofundou a problemática, propondo que a *arché* não poderia ser a água, esta já uma substância secundária. A *arché* era o *apeíron*. Indefinido qualitativamente, eterno e ilimitado. O *apeíron* é matéria em que os elementos ainda não estão distintos, e que pode dar origem a todas as coisas porque tem a possibilidade de delimitar-se de todas as formas. É possível que *apeíron* seja uma racionalização do caos: para Anaximandro, ele não tem fim e nem início, não morre e também não nasce — é infinito em duração e em quantidade. O físico introduz ainda o questionamento sobre como e porque todas as coisas derivam desse princípio, e propõe sua resposta, na qual traz embutido o problema de justiça que faz parte de seu pensamento:

"De onde as coisas extraem o seu nascimento aí também é onde se cumpre a sua dissolução segundo a necessidade; com efeito, reciprocamente sofrem o castigo e a culpa da injustiça, segundo a ordem do tempo."⁹

⁷ Burnet. p.

⁸ Bornheim, p. 14.

⁹ Reale. p.

Já Anaxímenes (séc. VI a. C), ao ocupar-se de indagações sobre o mundo ao seu redor, chegou à conclusão de que o princípio de todas as coisas é o ar. *Como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos.*¹⁰ Neste único fragmento seu que chegou a nossos dias — e sobre o qual não se tem certeza da autenticidade — pode-se perceber que esse ar de que fala Anaxímenes não se trata exatamente do ar atmosférico, esse que respiramos, redutível a um setor da experiência, e nem é a individualidade sensível de um elemento: o ar de Anaxímenes está mais próximo do sentido que Homero dá à bruma ou vapor. Nos primeiros cosmólogos, ar é sempre uma forma de vapor, e até mesmo a escuridão é uma forma de “ar”. Como substância primária, é fonte de existência, ilimitada em extensão, não gerada e incorruptível no tempo, corpo divino, abarca e anima cada coisa. Tem também valores naturais, éticos e racionais. Tal proposição é um passo importante para o pensamento, ao afastar a noção de *arché* das percepções meramente sensoriais em direção a uma abstração.

Mais do que seu mestre, Anaxímenes aponta o movimento diferenciador (*diné*) pelo qual, do uno, nasce a multiplicidade dos entes até gerar as diferenças qualitativas.¹¹ E ao contrapor homem (“*nossa alma*”) e mundo (“*todo cosmo*”) nos deixa um primeiro exemplo de raciocínio cotejando microcosmo e macrocosmo.

¹⁰ Bornheim, p. 28.

¹¹ Pagallo, G.F. *Encyclopédia Filosófica Italiana*, 2^a. Ed. Roma: Epidem, 1979, vol. 1. p??

Mas o que tem a ver o problema da simpatia com essa determinação do princípio de todas as coisas levada a cabo pelos físicos jônicos?

Pensando a *physis*, os físicos jônicos pensavam o ser e a totalidade do real: o cosmos, os deuses, as coisas, o homem, e a forma como tudo se origina/relaciona. Nas tentativas de determinação de um princípio comum a todas as coisas subjaz a apreensão do “mundo como sendo vivo”, e também como sendo um “todo ordenado”. Tais determinações já podem ser tidas como “premissas” favoráveis ao advento da “teoria da simpatia cósmica”, como assinala Peters:

A teoria da simpatia cósmica, associada pelos eruditos modernos ao filósofo Posidónio, assenta numa série de premissa presentes na filosofia grega quase desde o início. Os Milésios tinham considerado o mundo como sendo vivo e os pitagóricos como um todo ordenado (ver *kosmos*).¹²

Nesse seu léxico histórico, Peters assinala alguns importantes e sugestivos cruzamentos de vetores da simpatia. Um exemplo está no *Timeu*, diálogo no qual Platão expõe sua teoria sobre a origem e a formação do mundo natural (428 -348 a. C.):

¹² PETERS, 1983, pp. 220-223.

Assim, Deus tendo decidido formar o Cosmos o máximo possível à semelhança do mais belo dos seres concebíveis e de um ser em tudo perfeito, dele fez *um vivente único, visível, contendo no seu interior todos os viventes que por sua natureza são da mesma forma que ele.*¹³

Vemos que o *kosmos* é aí descrito como uma criatura (*zoön*) viva e visível — a noção do mundo vivo — e que tem dentro de si todas as coisas que são naturalmente aparentadas (*kata physin syngene*) — um todo ordenado e “em relação”.

No panteísmo estóico, vamos encontrar a ideia de que a *physis* vitaliza o todo. Vejamos um fragmento de *De beneficiis*, IV, 7, de Sêneca (4 a. C. – 65 d. C.).

Qu'est-ce, en effet, que la nature, sinon Dieu et la raison divine [105] mêlée à l'univers entier et à ses parties? Autant de fois que tu voudras, il t'est loisible de changer le nom de cet être, que est l'auteur des biens que nous possédons! Et le titre de Jupiter souverainement bon et souverainement grand aura, appliqué à lui, toute convenance rituelle, aussi bien que le titre de Tonans et celui de Stator; et ce n'est pas, comme l'histoire le rapporte, parce qu'après un voeu prononcé, il arrêta les armées romaines en fuite, mais parce que grâce à lui toutes choses demeurent en l'état, qu'il est Stator et Stabilitor. 2. Ce même Dieu, nomme-le enconre Destin n'est autre chose que l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes, il est, lui, la première de toutes les causes, celle d'où toutes les autres dépendent. Quelques noms que tu choisisses, ils lui seront exactement adaptés s'ils

¹³ Platão, p.81, parágrafo 30. Grifo nosso.

impliquent l'idée de quelque puissance productrice des êtres qui peuplent le ciel: ses noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits.¹⁴

Na nossa lista dos vetores da simpatia, naturalmente há uma espécie de recobrimento de um vetor pelo outro. Por exemplo, com Posidônio, a própria terra aparece como ser vivo, perpassado, diz Peters, por uma força vital (*zotike dynamis, vis vitalis*), como anotou Cícero (*De nat. Deor.*, II, 33, 83):

But if the things which the earth maintains by means of roots owe their life and vigour to the handiwork of nature, surely the earth itself is maintained by the same power, seeing that after it has been impregnated by seed it produces and puts forth from itself all things, nourishes and increases their roots by its embrace, and is in turn nourished itself by the elements above which are external to it. [...] If any one were to say that teeth, and the hair which is a sign of puberty, were created by nature, but that the man himself, in whom they were created, was not formed by nature, he would similarly fail to understand that the things which produce something from themselves possess a more perfect nature than the thing produced.¹⁵

¹⁴ SÊNECA, 1926. pp. 104-105. Tradução nossa do trecho:

VII. 1. "C'est la nature, dit-on, qui fait tout cela pour moi." *Tu ne comprends pas qu'en prononçant ce mot tu ne fais que donner à Dieu un autre nom? Qu'est-ce, en effet, que la nature, sinon Dieu et la raison divine [105] mêlée à l'univers entier et à ses parties? Autant de fois que tu voudras, il t'est loisible de changer le nom de cet être, que est l'auteur des biens que nous possédonons! Et le titre de Jupiter souverainement bon et souverainement grand aura, appliqué à lui, toute convenance rituelle, aussi bien que le titre de Tonans et celui de Stator; et ce n'est pas, comme l'histoire le rappote, parce qu'après un voeu prononcé, il arrêta les armées romaines en fuite, mais parce que grâce à lui toutes choses demeurent en l'état, qu'il est Stator et Stabilitor. 2. Ce même Dieu, nomme-le encontre Destin n'est autre chose que l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes, il est, lui, la première de toutes les causes, celle d'où toutes les autres dépendent. Quelques noms que tu choisissez, ils lui seront exactement adaptés s'ils impliquent l'idée de quelque puissance productrice des êtres qui peuplent le ciel: ses noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits.*

¹⁵ CÍCERO, *De nat. Deor.* II, 33.

Mais tarde, no século III, Plotino (205-270) também propõe que a terra é dotada de “sensação”:

Os astros conhecem nossas preces porque estão de certa forma em contato e dispostos segundo relações determinadas de situação; e eles agem sobre nós pela mesma razão. Nas artes mágicas, toda operação é destinada a estabelecer um contato com os objetos que agem a partir das influências emanadas dos astros com os quais estão em simpatia.

Se é assim, porque não conferir sensações à terra? .¹⁶

Se perguntássemos a Plotino: o que há entre as coisas, meu amigo?, ele diria que as coisas concordam entre si por meio de “uma força unificadora interior”, força que, nos homens, é dita “*nous*” - inteligência, intelecto, espírito, nomes que correspondem, no mundo grego dos mitos e da própria filosofia, à “busca de uma ordem ou de um princípio ordenador”. Essa distribuição de tensões pode ser lida em Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX, 81-85; e em Fílon, *Quod Deus*,35.

¹⁶ PLOTIN. Ennéades. Vol. IV. Tradução de Emile Bréhier. Paris, França: Les Belles Letres, 1927. p. 128-129. Livre tradução de: “Les astres connaissent nos prières, parce qu'ils sont en quelque manière en contact et disposés selon des rapports déterminés de situation; et ils agissent sur nous par la même raison. Dans les arts magiques, toute opération est destinée à établir un contact avec des objets qui agissent par des influences émanées des astres avec qui ils sont en sympathie. S'il est ainsi, pourquoi ne pas accorder de sensations à la terre?”

As partes atuam entre si pelo fato de estarem em contato ou por causa da sua semelhança?

Essa é a pergunta que perpassa esse campo de noções — e que Newton responderá a seu modo no século XVII. A introdução do termo *homoiotes* no vocabulário das tentativas de explicação das aproximações estava como que preparada numa vulgarizada teoria grega do conhecimento, teoria segundo a qual “o semelhante é conhecido pelo semelhante”. Peters salienta dois aspectos dessa teoria: a) o conhecedor só conhece o objeto graças a alguma espécie de identidade dos elementos entre ele; b) assim que conhecemos uma coisa, tornamo-nos mais semelhantes a ela.

Exemplo do primeiro aspecto da teoria aparece neste fragmento 109 de Empédocles: “vemos a terra com a terra, a água com a água” (Diels 31^a86). Voltemos à pergunta: as partes atuam entre si pelo fato de estarem contato ou por causa da sua semelhança? Distinguindo-se de Aristóteles (384-322 a. C.), Plotino (205-270 d. C.) opta pela simpatia, negando a necessidade de um médium de sensação (*Enn. IV, 8, 2*).

En outre, les astres vivent d'une vie bienheureuse en contemplant cette vie par leurs propres âmes; par la tendance de leurs âmes à l'unité et par le rayonnement qui émane d'eux dans le ciel tout entier, ils sont comme une lyre dont les cordes, vibrant par sympathie,

chanteraient un chant naturellement harmonieux; tel est
le mouvement du ciel; [...]”¹⁷

Através da *sympatheia*, Plotino mantém a coerência do seu sistema, solucionando problemas como o da providência (*pronoia*), o da astrologia, o da adivinhação (*mantike*) e o da magia, além de preservar a transcendência de Deus, cuja providência pode ser exercida indiretamente através da interrelação das coisas (*Enn.* IV, 8, 2). Plotino argumenta para sustentar até mesmo a “possibilidade da manipulação e uso de poderes simpatéticos das coisas”.

Vemos logo que, da manipulação à magia, o passo é curto. São famosos os chamados mágicos da Renascença¹⁸. Concebendo a ação à distância e introduzindo a busca por um conceito mais universal de força, o conceito de simpatia acaba servindo de justificativa para a astrologia e para interpretações teológicas do mundo. Porém, do ponto de vista das conexões conceituais, vamos dar um salto cronológico e nos aventurarmos alguns séculos mais a frente. Recorremos a Michel Foucault (1926-1984), para situarmos a simpatia na “trama semântica da semelhança no século XVI”, para depois conversarmos com o filósofo francês Jean-Marie Guyau, que nos dará um depoimento da simpatia no séc XIX, ao falar da arte do ponto de vista sociológico.

¹⁷ PLOTIN. Ennéades. Vol. IV. Tradução de Emile Bréhier. Paris, França: Les Belles Letres, 1927. p. 110. Tradução livre de: “En outre, les astres vivent d'une vie bienheureuse en contemplant cette vie par leurs propres âmes; par la tendance de leurs âmes à l'unité et par le rayonnement qui émane d'eux dans le ciel tout entier, ils sont comme une lyre dont les cordes, vibrant par sympathie, chanteraient un chant naturellement harmonieux; tel est le mouvement du ciel; [...]”

¹⁸ Sobre os mágicos da renascença, cf.

A simpatia na trama semântica da semelhança no séc. XVI.

A arqueologia das ciências humanas de Foucault, “As Palavras e as Coisas”¹⁹, é disparada pela inquietação que surge da impossibilidade de se pensar algo. Ao sentir o desconforto provocado por Borges, no texto em que enuncia uma fantasiosa taxionomia de uma suposta encyclopédia chinesa, Foucault pergunta-se: mas afinal, o que é isso que é impossível pensar?

Desafiando a questão, acompanhando a trajetória de seu pensamento com a impaciência de quem acompanha um romance de suspense, chegamos com ele à conclusão de que o que instaura o incômodo da impossibilidade é a enumeração que junta todas as categorias e mostra, afinal, que o impossível é o local onde a elas seria permitido coexistir. Onde mais senão no não-lugar da linguagem?

Mas o que nos faz ter essa certeza tão convicta, essa convicção tão certa de que dois cães galgos se parecem mais do que um cão e um gato, mesmo que estes dois tenham *acabado de quebrar a bilha*, ou sejam ambos *adestrados*? Como tal incômodo tornou-se comum e tal impossibilidade, incontestável? São as perguntas de um arqueólogo que sabe que o comum e o incontestável não são naturais nem imutáveis. Há uma coerência, há um sistema, um limiar que divide o que se assemelha e o que se difere: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio.

¹⁹ Foucault, 2002, pp. IX-XXII; 23-61.

Começa-se a empreender, então, a aventura do livro: uma investigação sobre a ordem. Uma arqueologia disso que se dá entre dois extremos, o do olhar já codificado e o do conhecimento reflexivo, o dos códigos ordenadores de uma cultura e o das reflexões sobre a ordem — “a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”. Esse é portanto um estudo das configurações que deram lugar às formas diversas de conhecimento empírico: a partir do que foram possíveis conhecimentos e teorias com os quais nos deparamos hoje?

Ao trazer à luz o campo epistemológico, em busca das condições de possibilidade da *epistémê* da cultura ocidental, Foucault descobre duas grandes descontinuidades: a que inaugura a idade clássica, em meados do século XVI, e o limiar da nossa modernidade, no início do século XIX. Embora a um olhar menos atento possa parecer que a razão europeia vem “evoluindo” num movimento absoluto desde o Renascimento até nossos dias, isso não passa de um efeito de superfície. Essa arqueologia mostra que nossa ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não é a mesma que a dos clássicos, como também já não é a mesma desde o século XIX. Foucault evidencia que o modo de ser das coisas e da ordem que as distribui e as oferece ao nosso pensar mudou profundamente, chegando ao momento em que a figura do homem entra em campo: “O homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.”

Nessa história da semelhança, interessa a nosso estudo a quebra que ocorre no século XVI. É nesse ponto que a similitude “desfaz sua dependência para

com o saber” e “desaparece do horizonte do conhecimento”. Até então, era através da semelhança que o mundo se explicava. E a representação era o “espelho do mundo”.

Mas como era pensada a similitude? Se tudo, infinitamente, podia se assemelhar a tudo, seria possível ao menos estabelecer *como* as coisas podiam parecer umas às outras? Da rica trama semântica envolvendo a semelhança no século XVI, Foucault destaca quatro figuras “seguramente essenciais”.

A primeira é a noção de *convenientia*, a semelhança ligada ao espaço, vizinhança. Tal atributo “pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram.” O mundo seria “a conveniência universal das coisas”. Por conveniência, o universo inteiro se assemelha a si mesmo, em elos sempre similares ao seus vizinhos, ao precedente e ao seguinte, constituindo uma “cadeia consigo mesmo”. É essa noção de elos totalmente interligados que permite a ideia de que, ao “tocarmos uma extremidade” do mundo, todo o resto moverá também.

O *aemulatio* é a segunda noção destacada, a qual admite que há correspondência entre as coisas dispersas pelo mundo — “uma espécie de conveniência mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância.” Pela emulação, as coisas se imitam ou se parecem, no universo inteiro, sem necessidade de vizinhança ou ordenação sequencial. “Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência, mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais.” Não seria possível nem ao menos dizer qual dos dois entes assemelhados é a cópia e qual o original: a emulação surgiria de uma dobra do ser, que cria ao mesmo tempo as duas partes confrontadas.

A *analogia*, por sua vez, executa as similitudes mais sutis. Conceito conhecido desde a Grécia antiga, superpõe *convenientia* e *aemulatio*. Como a conveniência, fala de liames e junturas. Como a emulação, afronta semelhanças através do espaço. Assim, seu poder é imenso, e seu campo de aplicação, ilimitado. Além disso, pode se voltar sobre si mesma sem por isso ser contestada. Reversível, polivante, a analogia permite que aproximemos qualquer figura do mundo a qualquer outra. A figura do homem, entretanto, é o ponto privilegiado, fulcro onde todas as analogias se cruzam, e onde as relações podem inverter-se sem se alterar. Assim como o organismo humano pode ser comparado ao firmamento, o homem compara-se também à terra, enquanto o seu esqueleto é também aproximado ao dos pássaros, muito antes de que isso seja nomeado como “anatomia comparada”. O homem está envolvido no espaço das analogias, e ao mesmo tempo transmite as semelhanças que recebe do mundo.

Por fim, a quarta forma destacada da similitude no século XVI é assegurada pelo *jogo das simpatias*. Nela nenhum caminho é predeterminado, nenhuma distância é pressuposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia é uma força poderosa: não só é capaz de brotar de um único contato e percorrer os espaços mais vastos como suscita o movimento das coisas no mundo, provocando a aproximação das mais distantes. Mas por simpatia as coisas também tendem a, além de assemelharem-se, assimilarem-se, dissolverem-se umas nas outras a ponto de perder sua individualidade. Por isso, no jogo das simpatias torna-se indissociável a sua antagonista, a antipatia. Esta permite que as coisas no mundo mantenham suas diferenças, numa espécie de rivalidade que garante que o mundo

não torne a ser, por simpatia, indiferenciado, totalmente fundido numa única expressão de uma mesma substância. Pelo eterno jogo de forças entre simpatia e antipatia, que atrai e repele constantemente tudo o que há, é que as coisas do mundo permanecem o que são, preservando sua singularidade.

A soberania do par simpatia-antipatia dá lugar a todas as formas de semelhança, retomando e explicando as três primeiras similitudes. Todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia cabem nas simpatias.

Na trama do saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal. Mas ao mesmo tempo que é o que há de mais visível, é o que está escondido, assinalado no mundo por signos que é preciso identificar. Nesse momento, semiologia e hermenêutica são uma coisa só, a similitude. É preciso de assinalações no mundo que evidenciem as conveniências, as analogias, as possíveis semelhanças. Mas até então, descobrir o que os signos significam e onde eles se encontram, o que os instituiu e quais suas leis de encadeamento, tudo isso se refere à semântica da semelhança: buscar o sentido significa trazer à luz o que se assemelha.

Uma das consequências desse modo de pensar do século XVI é que uma semelhança só vale pela acumulação de todas as outras. O mundo inteiro precisa ser percorrido para que a mais tênue das analogias seja justificada e por fim confirmada. E nessa *epistémē* onde os signos e as semelhanças enrolavam-se reciprocamente numa voluta sem fim, era preciso um limite, algo que garantisse um termo a esse percurso indefinido e infindável. A categoria do microcosmo

desempenha então papel fundamental. Ela funciona ao mesmo tempo como garantia de tal saber e termo de sua expansão: por mais que a distância do microcosmo ao macrocosmo possa ser imensa, ela não é infinita. Entre os limites efetivos dessa analogia desenvolve-se o jogo das semelhanças, sem mais correr o risco de escapar indefinidamente.

Num saber assim construído, magia e erudição encontram-se num mesmo plano. A adivinhação não é uma forma concorrente do conhecimento, ela incorpora-se ao próprio conhecimento. Como a configuração do saber remetia umas às outras as marcas e a similitude, a forma mágica era inerente à maneira de conhecer. A erudição também — não há diferença entre as marcas que Deus depositou no mundo para nos fazer perceber seus segredos interiores e as marcas que os sábios da Antiguidade deixaram no papel — a não ser que estas são evidentes, enquanto aquelas precisam ser “desvendadas”. Ou seja, *Divinatio* e *Eruditio* são uma mesma hermenêutica — natureza e verbo entrecruzam-se ao infinito, formando como que um grande texto único.

A experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Ela faz parte da grande distribuição de similitudes e assinalações. Ela não é um sistema arbitrário: está depositada no mundo e faz parte deste tanto porque as coisas escondem e manifestam seus enigmas como uma linguagem quanto porque as próprias palavras são algo a ser decifrado. Mas se ela não mais se assemelha imediatamente às coisas que nomeia, não é por isso que esteja mais afastada do mundo. Através dela ocorrem as revelações, através dela a verdade se manifesta e se enuncia. Conhecer

um animal, uma planta, uma coisa qualquer, constituia ser capaz de recolher toda a camada de signos que se acumulara sobre tal coisa até então.

A organização da linguagem renascentista é ternária — ela reúne o conteúdo formal das marcas — as assinalações das coisas, o conteúdo por elas assinalado — as coisas a que se referem, e também as similitudes que juntam marca e conteúdo. Esse jogo complexo desaparece com o fim do Renascimento. O mundo clássico cartesiano do séc. XVII quebra a conveniência, a emulação, a analogia que se procurava entre as coisas, quebra com esse terceiro termo, que é esse “entre” as coisas. A linguagem deixa de ser representação material das coisas, e nasce um problema até então desconhecido: da velha pergunta sobre como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que significava, passa-se à questionar como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. A profunda interdependência entre a linguagem e o mundo está desfeita. Separam-se as palavras e as coisas. “E livre, enfim, da relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.”²⁰

Foucault chega ao binarismo do séc. XVII, que justifica a linguística e nossa herança de dividir o mundo em dualidades. É uma correspondência fechada. Mas o que nos interessa desse mundo clássico é essa temática do entre. As zonas intervalares, os limiares, as zonas de indeterminação, as intersecções, as relações exteriores aos termos que ainda vagam entre os eles.

²⁰ Ibidem, p. 21.

As místicas e magias que persistem até os dias de hoje, como por exemplo a crença na astrologia, o horóscopo, são herança desse modo de pensar, do modo de pensar que se fundamenta nas similitudes — assim como os astros no céu estão em “harmonia” ou “desarmonia”, em “trígonos” ou “oposições”, estão também as refletidas relações entre os humanos na terra.

O par simpatia/antipatia vem para nos salvar. Os que são simpáticos à causa, aproximão os adolescentes infratores da educação e da retomada dos valores familiares tradicionais, para, dessa maneira, encontrar abrigo social à idéia de que, com educação e amor, tudo se constrói. O pensamento de grupos religiosos mais liberais e ONGs sócio-educativas encontrariam nesse grupo um espaço de referência. Os que são antipáticos aos adolescentes, buscariam no pensamento conservador os argumentos para sejam eliminados, extirpados ou tratados, como a uma doença.

Talvez seja tempo de dizer: não é disso que trata nosso estudo. Embora o trecho acima seja inspirado no mesmo Foucault que citamos, não se trata de “simpatizar” ou “antipatizar” com “alguém” ou um “causa” — tampouco de salvação.

Mas, fosse como fosse, uma leitura qualquer seria possível, afinal, essa é a função, na extensa teia das similitudes, da simpatia e da antipatia:

Todo o volume do mundo, todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las à distância. Através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelharem. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si.

Desconfiamos de que “qualquer leitura” seja possível. A particularidade da simpatia, na trama das similitudes, é a possibilidade infinita de conexões, sem pré-requisito. Igualmente os textos possibilitam conexões as mais diversas, nem por isso qualquer uma parece aceitável. A pergunta que cabe, portanto, talvez seja: qual dessas conexões nos interessa? Por quê?

A simpatia, a sociologia e a arte²¹

Depois de haver sustentado a tese da ideia sociológica por trás da ideia religiosa, em *A Irreligião do Futuro*, o filósofo francês Jean-Marie Guyau empreende estudo semelhante em relação à arte, no final do século XIX. Para ele, religião, moral e metafísica são expansões da vida social, diferentes esforços “para conceber o mundo inteiro sob a ideia de sociedade”. Enquanto a metafísica é a ligação intelectual do homem com o todo, bem como a religião, “essa forma figurada e imaginativa da metafísica”, “a moral realiza a união das vontades”, “a conversão das ações para uma mesma finalidade.” Porém, a união social não se completa assim. Falta ainda uma comunhão de sensações e sentimentos — “sinergia social” que só pode ser alcançada através da “simpatia social”. Eis aí o papel da arte.

Ao trazer à luz o aspecto sociológico da arte, Guyau propõe que esta desenvolve “uma forma superior da própria sociabilidade e da simpatia

²¹ Guyau, *A Arte do Ponto de Vista Sociológico*, pp. 63-244

universal". A simpatia, para Guyau, é quase sinônimo de sociabilidade, sentimento ou tendência natural e fundamental do humano, e através da qual a arte, em sua essência, pode produzir uma emoção estética de caráter social arrebatando "o indivíduo da sua própria vida para fazê-lo viver a vida universal", não só compartilhando ideias e crenças, mas "pela própria comunhão das sensações e sentimentos".

"O verdadeiro sentido da arte é a partilha", permitindo ao artista "se comunicar com algo fora dele".

"Toda estética é verdadeiramente – como pareciam acreditar os antigos – uma música, no sentido de que ela é uma realização de harmonias sensíveis entre os indivíduos, um meio de fazer os corações vibrarem simpaticamente, como vibram os instrumentos e as vozes. Assim, toda arte seria um meio de concórdia social [...]

Percebemos o quanto a simpatia é importante para Guyau, um conceito que aparece como intrínseco aos objetivos "elevados" que ele crê que arte tem ou deva ter. Mas Guyau acreditava que a simpatia era a expressão da concórdia universal, e que o prodígio da verdadeira arte, a efetivamente "simpática", seria *nos fazer sentir todos da mesma maneira*.

A simpatia social, consequência da arte, deve estender-se ao maior número possível de seres, humanos – a grande arte consegue *comover todos os homens inteligentes*. Daí percebemos que o que viemos apontando: a força da simpatia é sua capacidade de comoção. Talvez não só dos inteligentes. Talvez não só em prol da *concórdia universal*. Se o gênio artístico e poético é

“uma forma extraordinariamente intensa da simpatia e sociabilidade”, o é por sua capacidade de “visualizar interiormente” as formas possíveis de vida. Daí podemos supor que simpatia seja “sentir com”, como afirmou Lawrence? Ou “colocar-se no lugar do outro”, como prega o senso comum? Neste momento cabe diferenciar a simpatia da empatia.

Simpatia e empatia

Segundo o dicionário, *empatia* refere-se à faculdade, capacidade ou forma de cognição de compreender emocionalmente um objeto ou um ser, de se *identificar* com outra pessoa, de sentir o que ela sente, de querer o que ela quer, de apreender do modo como ela apreende, tanto para a psicologia quanto para a sociologia.

Já *simpatia* refere-se à afinidades, impressões agradáveis e disposições favoráveis, além de outros usos – *qual é seu nome, simpatia?* - e acepções que, se por um lado parecem distantes do nosso estudo - “relação entre corpo e mente que faz com que um seja afetado pelo outro”, “relação fisiológica ou patológica de reciprocidade entre dois órgãos, sistemas ou partes do corpo”, “qualidade ou característica afim de dois estados mórbidos, que leva à potencialização de sinais e sintomas” - por outro lado guardam a marca do velho conceito grego, da afecção entre os corpos, da qualidade de “vibrar conjuntamente por simpatia”. Do mesmo modo, a acepção que nos parece mais

adequada é justamente um diacronismo: “correspondência que se julgava existir entre as qualidades de certos corpos.”

Estamos, de fato, diante de um conceito que não se explicita na definição dicionaresca – ao menos não no vocabulário da língua portuguesa. Do léxico filosófico compilado por Jaeger, servimo-nos das primeiras pistas para nosso percurso. Evidentemente é esse o conceito de simpatia – já apontado – que norteia nossa aventura. Mas o ouvido acostumado com palavra tão corriqueira precisa desnaturalizá-la para apreender esse novo velho sentido e o que essa diferença implica. O que, afinal, não nos serve dessa simpatia “mera opinião irrefletida do senso comum que se mantém cativa da realidade empírica e das aparências sensíveis”? No que a simpatia, de Tales a Hume, se diferencia da empatia, e o que, em suma, nos interessa dela?

Sobre a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende

Vamos nos deter agora no que Hume (1711-1776) tem para nos ensinar a esse respeito. Quando está escrevendo no século XVIII, a problemática que influencia o tema da simpatia é o **das relações entre os humanos**. Privilegiaremos *O tratado da natureza humana*, sua primeira obra, na qual a simpatia aparece com destaque:

“Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos [...] Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios”²²

Nesse livro, o tema da simpatia implica o seguinte problema: como a simpatia é uma paixão, e como toda paixão, em Hume, se caracteriza por sua parcialidade, a dificuldade a ser levada em conta, do ponto de vista social, é a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende.

Eu sou simpática aos argentinos, mas sou mais simpática a um argentino que conheço, e mais ainda a um que é meu amigo. Do mesmo modo, se algum estranho entrar nesta hipotética sala de aula ruidosamente, atrapalhando um pouco nosso trabalho, nós nos incomodaremos, mas nos

²² TNH, II, I, XI, § 2.

incomodaremos menos se for nosso colega, e menos ainda se for um colega íntimo, e portanto, caro a nós. O que isso implica socialmente? – é uma preocupação de Hume.

Tr., 748: “Aqueles que reduzem o senso moral a instintos originais do espírito humano podem defender a causa da virtude com uma autoridade suficiente, mas carecem da vantagem que possuem aqueles que explicam esse senso por uma simpatia ampliada à humanidade”.

A simpatia, para Hume, é a base do contrato social, em sua teoria da moral. Se não a simpatia, o que mais faria com que eu abandonasse irrefletidamente um ponto de vista pessoal, e que talvez até me favoreça individualmente, em prol de um certo bem comum, ou seja, de algo é útil genericamente, a outrem, ou em caráter social?

Mas se a simpatia se expande e abre uma espécie de generalidade moral, isso traz em si o paradoxo: é uma expansão sem extensão, e uma generalidade sem intensidade. E para ser moral, é necessário que essa simpatia não se limite ao momento presente. Ela precisa ampliar-se em direção ao futuro, para garantir a correspondência de impressões que faz com que ela funcione socialmente – é preciso que eu possa dobrar a simpatia com um desejo pelo prazer de outrem bem como com uma aversão pelo seu penar. Mas isso não se dá naturalmente. Primeiro, é preciso uma forte “circunstância

presente que nos atinja de maneira viva”, para assegurar essa ampliação rumo ao futuro. Mas tão-somente isso não torna a simpatia ilimitada. É natural que aos que nos são próximos sejamos mais simpáticos. Isso parece pressupor que a simpatia apoia-se nas outras formas citadas de similitude: a contigüidade, a semelhança ou a causalidade. Então a simpatia se dará sempre a partir da semelhança, da identidade?

Para Hume, “é natural uma generosidade limitada”, que nos convida a uma parcialidade, uma “desigualdade de afecção”, conferida a nós como caráter de nossa natureza. Tanto que estranhemos e temos tendência à condensar atos contrários a essa parcialidade – parece-nos vicioso e imoral quando por exemplo pais preferem estranhos a seus filhos. Mas isso não significa, para Hume, que a natureza humana seja egoísta. Ela é simplesmente isto, parcial.

Discutiremos esse problema com a ajuda de Deleuze (1925-1995), que dedicou-se a Hume em seu primeiro estudo publicado, *Empirisme et subjectivité*, de 1953.

A dinâmica de uma clínica da simpatia será justamente tematizada em ressonância com esse problema. Com efeito, de um lado, um tal clínico deverá possibilitar a intensificação da simpatia, mas sem recriar a limitação relacional que ela sofre em grupos restritos, como a família; e, por outro lado, ela deverá ser capaz de constituir-se como lugar nômade de uma extensão das relações de simpatia, mas sem comprometimento considerável de sua intensidade.

Além disso, com Hume radicalizamos a atenção ao nosso quarto vetor de equacionamento do tema da simpatia: o vetor das relações dos humanos entre si. Essa radicalidade nos ajudará a recolher de outro modo tudo o que encontrarmos a respeito da simpatia antes e depois desse livro, precisamente do ponto de vista desse quarto vetor. Por exemplo, já que a simpatia foi originariamente pensada como um sentimento fundamental, porque conectado à participação numa comunicação de estados afetivos, como equacionar clinicamente as relações entre esse sentimento e sua confusão com a piedade (ou *clementia*, como diziam os estóicos, e até mesmo a *caridade* proclamada pelo Cristianismo? A pergunta se impõe, visto que a piedade oscila (como mostra Platão no *Eutifrônio*) entre uma vertente utilitarista e uma piedade para com os que são dignos de amor, e até mesmo para conosco, como pensava Peter Wust²³. Não nos esqueçamos também do Pietismo, este movimento luterano alemão do séc. XVII e suas variações. A Pietas conta também com uma linha totalmente laica, como a que define Espinosa, por exemplo, no mesmo séc. XVII : “o bem que deseja para si mesmo alguém que siga a virtude, deseja-lo-á também para os outros homens e isso tanto mais quanto maior conhecimento de Deus” [isto é, Natureza] “tiver adquirido”²⁴. Como se nota, essa posição espinosana obrigará nosso trabalho a ser atento a uma linha de ressonância entre ela e a simpatia em Hume.

²³ Gabriel Marcel, “La piété selon Peter Wust” in *Être et avoir* . Paris, 1935, pp. 338 ss.

²⁴ Cf. *Ética*, IV, proposição 37, escólio 1.

A compaixão ou comiseração é também outro termo que se cruza com a história das relações de simpatia. Sua história é longa nas linhas do interesse e da solidariedade para com dores alheias, uma solidariedade que precisa se estabelecer sem identidade de estados emotivos entre seu portador e o sofredor. Vê-se que há cruzamento entre piedade e compaixão. Quando Aristóteles define piedade²⁵ aparece o conceito segundo o qual a compaixão se volta à dor e sofrimento de pessoa estranha ou mesmo semelhante a nós por idade, caráter, costume, dignidade; no caso dos íntimos, diz ele ainda, é como se nós mesmos estivéssemos sofrendo. “Portanto, a piedade é uma dor consecutiva à vista de um mal destrutivo ou penoso que golpeia aquele que não o merecia, e que podemos esperar possa ferir a nós mesmo ou alguém que nos seja caro”. É possível dizer que essa linhagem positiva da piedade passe tanto pelo *Leviathan* (I, 6) de Hobbes quanto pelas *Paixões da alma* (III, § 185) de Descartes e também pela *Ética* (III, prop. 22, escólio) de Espinosa. Entretanto, além de termos de levar em conta as poderosas diferenças filosóficas que separam esses pensadores, seremos obrigados, por imperativo clínico, a ativar a cada confronto o problema que herdamos de Hume: como manter a intensidade das relações de simpatia e, independentemente de egoísmos e de relações íntimas, operá-la clinicamente à medida que seu leque de incidências se estenda?

²⁵ *Retórica*, II, 8, 1385 b

Tr., 475-476. “À vezes, a paixão comunicada pela simpatia adquire força pela fraqueza do seu original e chega mesmo a nascer por uma transição a partir de disposições afetivas que de modo algum existem”.

O verdadeiro objeto da ciência é a natureza humana. Mas a filosofia de Hume apresenta-nos duas modalidades dessa natureza, duas espécies do gênero afecção: de um lado, os efeitos da associação; por outro lado, os efeitos da paixão. Cada uma delas é a determinação de um sistema, sendo um o do entendimento e o outro o das paixões e da moral. Qual é o nexo entre elas? Primeiramente, o paralelismo parece estabelecer-se entre ambas e prosseguir com exatidão. Crença e simpatia correspondem-se. Além disso, tudo o que a simpatia contém de próprio e que ultrapassa a crença é, segundo a análise, análogo ao que a própria paixão acrescenta à associação de idéias (²⁶). Em outro plano, assim como a associação fixa no espírito uma generalidade necessária, uma regra indispensável ao seu esforço de conhecimento teórico, assim também a paixão fornece-lhe o conteúdo de uma constância (²⁷), torna possível uma atividade prática e moral, e dá à história sua significação. Sem esse duplo movimento, nem sequer haveria uma natureza humana, e a imaginação continuaria sendo fantasia. As correspondências não param aí: a relação entre motivo e ação é homogênea à causalidade (²⁸), de modo

²⁶ *Tr.*, 421-422.

²⁷ *Tr.*, 418. *EEH*, 131.

²⁸ *Tr.*, 515: o prisioneiro, “quando conduzido ao cadafalso, prevê sua morte de maneira tão certa como consequência da constância e lealdade dos seus guardiões quanto como efeito da operação do machado ou da roda”. Não há diferença de natureza entre a evidência moral e a evidência física. Cf. *Tr.*, 258.

que a história deve ser concebida como uma física do homem (²⁹). Finalmente, tanto para a determinação do detalhe da natureza quanto para a constituição de um mundo da moralidade, as regras gerais têm o mesmo sentido, ao mesmo tempo extensivo e corretivo. Não haverá sequer o recurso de identificar o sistema do entendimento com a teoria, e o sistema da moral e da paixão com a prática. Sob o nome de crença, há uma prática do entendimento e, sob forma de organização social e da justiça, há uma teoria da moral. Além disso, em todos os casos, a única teoria possível, em Hume, é uma teoria da prática: para o entendimento, cálculo das probabilidades e regras gerais; para a moral e as paixões, regras gerais e justiça.

Mas, por mais importantes que possam ser, todas essas correspondências são apenas a apresentação da filosofia, a distribuição dos seus resultados. O nexo analógico entre os dois domínios constituídos não deve levar-nos a esquecer qual dos dois determinou a constituição do outro como matéria para a filosofia. Interrogamo-nos sobre o *móbil* da filosofia. Isso pode ser facilmente decidido, pelo menos quanto ao fato: antes de tudo, Hume é um moralista, um pensador político, um historiador. Mas por que?

O *Tratado* começa pelo sistema do entendimento e levanta o problema da razão. Só que a necessidade de um tal problema não é evidente; ele precisa de uma origem que se possa considerar como um móbil da filosofia. Não é porque resolve problemas que a razão é ela mesma um problema. Ao contrário, para que

²⁹ *EEH*, 131: “Os relatos de guerra, de intrigas, de facções e de revolução são outras tantas compilações de experiências que permitem ao filósofo político ou moral fixar os princípios da ciência, da mesma maneira que o médico ou o filósofo da natureza familiarizam-se com a natureza das plantas, dos minerais e dos outros objetos exteriores por meio de experiências que efetuam neles”.

haja um problema da razão, um problema relativo ao seu domínio próprio, é preciso que um domínio escape à razão, colocando-a primeiramente em questão. A frase importante e principal do *Tratado* é esta:

“Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela em meu dedo”(³⁰).

A contrariedade seria ainda um nexo excessivo. Por não ser coextensiva ao ser, porque não se aplica a tudo aquilo que é, pode a razão colocar-se em questão e levantar o problema de sua natureza. Aqui, o fato é que ela não determina a prática: é praticamente, tecnicamente insuficiente. Sem dúvida, a razão influencia a prática, informando-nos da existência de uma coisa, objeto próprio de uma paixão, levando-nos a descobrir uma conexão de causas e de efeitos, meio de uma satisfação (³¹). Mas não se pode dizer que ela produza uma ação, nem que a paixão a contradiga, nem que ela combata uma paixão. A contradição implica, pelo menos, um desacordo das idéias com os objetos que elas representam.

“Uma paixão é uma existência primitiva, ou, se se quer, um modo primitivo de existência, e não contém qualidade representativa alguma que dela faça cópia de uma outra existência ou de um outro modo”(³²).

As distinções morais tampouco se deixam engendrar pela razão, pois elas despertam as paixões, produzem ou impedem a ação (³³). Para que haja contradição em furtar propriedades, em violar promessas, é preciso ainda que promessas e propriedades existam na natureza. A razão pode sempre aplicar-se,

³⁰ *Tr.*, 525.

³¹ *Tr.*, 574.

³² *Tr.*, 525.

³³ *Tr.*, 572.

mas ela se aplica a um mundo precedente, supõe uma moral antecedente, uma ordem de fins (³⁴). Portanto, é porque a prática e a moral, em sua natureza (e não em suas circunstâncias), são indiferentes à razão, é que esta vai buscar sua diferença. É por ser negada do exterior que a razão se negará do interior e se descobrirá como uma demência, um ceticismo. E porque esse ceticismo tem sua origem e seu móbil no exterior, na indiferença da prática, é que também a prática, ela própria, é indiferente ao ceticismo: pode-se sempre jogar gamão (³⁵). O filósofo se conduz como todo mundo: o próprio do cético é que seu raciocínio, ao mesmo tempo em que não admite réplica, não produz convicção (³⁶). Reencontramos, portanto, a conclusão precedente, agora completada: ceticismo e positivismo implicam-se num mesmo raciocínio da filosofia. O positivismo da paixão e da moral produz um ceticismo sobre a razão; esse ceticismo interiorizado, tornado ceticismo da razão, produz por sua vez um positivismo do entendimento, concebido à *imagem* do primeiro, como a teoria de uma prática (³⁷).

À imagem, mas não à semelhança. Podemos agora compreender exatamente a diferença entre o sistema da moral e o do entendimento. No gênero da afecção, distinguimos dois termos: a afecção passional e moral; e o ultrapassamento, dimensão do conhecimento. Sem dúvida, assim como os princípios de associação, também os princípios da moral e as qualidades originais e naturais da paixão ultrapassam e afetam o espírito; o sujeito empírico é certamente

³⁴ Tr., 584.

³⁵ Tr., 362.

³⁶ EEH, 210.

³⁷ Inversamente, por uma justa compensação das coisas, o entendimento, então, interroga-se a respeito da natureza da moral: Tr., 363-364.

constituído no espírito pelo efeito de todos os princípios conjugados. Mas é somente sob o efeito (aliás, desigual) dos princípios de associação, e não dos outros, que o próprio sujeito pode ultrapassar o dado: ele crê. Nesse preciso sentido, o ultrapassamento concerne exclusivamente o conhecimento: ele leva a idéia para além de si mesma, dando-lhe um papel, afirmando seu objeto, constituindo seus liames; a tal ponto é assim que, no sistema do entendimento, o mais importante princípio que afeta o espírito vai ser estudado, *primeiramente*, na atividade, no movimento de um sujeito que ultrapassa o dado: a natureza da relação causal é apreendida na *inferência* (³⁸). Quanto à moral, o caso é totalmente distinto, mesmo quando ela, por analogia, toma a forma de exposição do ultrapassamento (³⁹). Aí não há inferência a ser feita.

“Não inferimos que um caráter seja virtuoso por nos ser ele agradável, mas, ao sentir que ele nos agrada dessa maneira particular, sentimos efetivamente que ele é virtuoso” (⁴⁰).

A moral admite a idéia apenas como um fator de suas circunstâncias, e recebe a associação como um elemento constituído da natureza humana. No sistema do entendimento, ao contrário, a associação é um elemento constituinte, o único elemento constituinte da natureza humana. Para ilustrar essa dualidade, pode-

³⁸ Tr., 256: “A ordem que temos seguido, a de examinar primeiramente nossa inferência segundo a relação, antes de ter explicado a própria relação, não teria sido desculpável se tivesse sido possível proceder de uma maneira diferente”.

³⁹ Tr., 584-586.

⁴⁰ Tr., 587. *Enquête sur les principes de la morale* [An Enquiry concerning the Principles of Morals – 1751], fr. de A. LEROY, Paris, 1947, pág. 150 [Doravante EPM, seguida da paginação da tr. fr.].

se reportar à distinção que Hume faz entre dois Eu (⁴¹) e à maneira diferente pela qual apresenta e trata os problemas correspondentes.

Há, portanto, dois tipos de práticas, devendo ambos apresentar imediatamente qualidades próprias muito distintas. A prática do entendimento determina o detalhe da Natureza; ela procede em extensão. A Natureza, objeto da física, é *partes extra partes*. É essa sua essência. Se consideramos os objetos em sua idéia, é possível a todos eles “tornarem-se causas ou efeitos uns dos outros” (⁴²), pois a relação causal não é uma de suas qualidades: logicamente, não importa o quê pode ser causa de não importa o quê. Se, por outro lado, observamos a conjunção de dois objetos, cada um dos casos numericamente distintos que a apresentam é independente do outro e nenhum deles tem influência sobre o outro; são “inteiramente separados pelo tempo e pelo lugar” (⁴³). São partes componentes de uma probabilidade (⁴⁴); com efeito, se a probabilidade supõe a causalidade, nem por isso a certeza que nasce do raciocínio causal deixa de ser um limite, um caso particular da probabilidade, uma convergência praticamente absoluta de probabilidades (⁴⁵). A Natureza é certamente uma grandeza extensiva; ela se prestará, portanto, à experiência física e ao cálculo. O essencial é determinar suas partes e é esta a função das regras gerais no domínio do conhecimento. Não há um todo da Natureza, nem para se descobrir, nem para se inventar. A totalidade é tão-

⁴¹ *Tr.*, 345: “Devemos distinguir a identidade pessoal, por ela tocar nosso pensamento e nossa imaginação, e essa mesma identidade, quando ela tocar nossas paixões ou o interesse que temos por nós mesmos”.

⁴² *Tr.*, 260.

⁴³ *Tr.*, 250.

⁴⁴ *Tr.*, 219.

⁴⁵ *Tr.*, 213.

somente uma coleção. “A união dessas partes em um todo... é efetuada simplesmente por um ato arbitrário do espírito, e não tem influência alguma sobre a natureza das coisas” (⁴⁶). As regras gerais do conhecimento, à medida que sua generalidade é concernente a um todo, não são diferentes dos princípios naturais do nosso entendimento (⁴⁷); o difícil, diz Hume, não é inventá-las, mas praticá-las.

O mesmo não acontece na prática da moral. Ao contrário. Nesse caso, as partes estão imediatamente dadas, sem inferência a ser feita, sem aplicação necessária. Porém, *em vez de extensivas, elas são mutuamente exclusivas*. Nesse caso, as partes não são parciais, como na natureza; são partícipes. Na prática da moral, o difícil é desviar a parcialidade, obliquá-la. O importante aqui é inventar: a justiça é uma virtude artificial e “o homem é uma espécie inventiva” (⁴⁸). O essencial é constituir um todo da moralidade; a justiça é um *esquema* (⁴⁹). O esquema é o próprio princípio da sociedade.

“Considerado em si mesmo, um ato isolado de justiça pode ser quase sempre contrário ao bem público; só é vantajoso o concurso de todos os homens em um esquema ou em um sistema geral de ações” (⁵⁰).

Não se trata de ultrapassamento, mas de integração. Contrariamente à razão, que procede sempre de partes a partes, o sentimento reage a todos (⁵¹). Por isso, no domínio da moral, as regras gerais têm um outro sentido.

⁴⁶ DRN, 258.

⁴⁷ Tr., 262.

⁴⁸ Tr., 601.

⁴⁹ Tr., 615.

⁵⁰ Tr., 705.

⁵¹ EPM, 151.

É preciso explicar essas determinações da moral. A essência da consciência moral é aprovar, é desaprovar. Esse sentimento que nos faz louvar ou repreender, essa dor e esse prazer que determinam o vício e a virtude, têm uma natureza original: são produzidos pela consideração de um caráter *em geral*, sem referência ao nosso interesse particular (⁵²). Mas, o que é que pode fazer-nos abandonar sem inferência um ponto de vista que nos é próprio e, “a uma simples inspeção”, fazer-nos considerar um caráter em geral ou, dito de outra maneira, fazer-nos apreendê-lo e vivê-lo como sendo útil a outrem ou à própria pessoa, agradável a outrem ou à própria pessoa? A resposta de Hume é simples: é a simpatia. Porém, há um paradoxo da simpatia: ela nos abre uma amplidão moral, uma generalidade, mas essa própria amplidão é sem extensão, essa generalidade é sem quantidade. Com efeito, para ser moral, a simpatia deve ampliar-se em direção ao futuro, não limitar-se ao momento presente, deve ser uma *dupla simpatia*, isto é, uma correspondência de impressões, que se dobra com um desejo pelo prazer de outrem, com uma aversão pelo seu penar (⁵³). A simpatia é também um fato: ela existe, ela se estende naturalmente. Mas essa extensão não se afirma sem exclusão: é impossível dobrar a simpatia “sem a ajuda de uma circunstância presente que nos atinja de maneira viva” (⁵⁴), excluindo os casos que não a apresentam. Em função da fantasia, essa circunstância será o grau, a enormidade da desventura (⁵⁵); em função da natureza humana, será a contigüidade, a

⁵² Tr., 588: “Somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência ao nosso interesse particular, é que ele produz essa consciência e esse sentimento que permitem chamá-lo moralmente bom ou mal”.

⁵³ Tr., 487.

⁵⁴ Tr., 492.

⁵⁵ Tr., 493.

semelhança ou a causalidade. Segundo as circunstâncias, aqueles que amamos são nossos próximos, nossos semelhantes, nossos familiares (⁵⁶). Em suma, nossa generosidade é por natureza limitada; o que nos é natural é uma generosidade limitada (⁵⁷). A simpatia estende-se naturalmente em direção ao futuro, mas na medida em que as circunstâncias limitam sua extensão. O reverso da própria generosidade a que ela nos convida é uma parcialidade, uma “desigualdade de afecção” que ela nos confere como caráter de nossa natureza, “a ponto de nos fazer olhar como viciosa e imoral toda transgressão notável de um tal grau de parcialidade pela ampliação ou estreitamento muito grande dessas afecções” (⁵⁸). Condenamos os pais que, em vez de seus filhos, preferem estranhos.

Assim, não é nossa natureza que é moral, nossa moral é que está em nossa natureza. Uma das idéias mais simples de Hume, porém uma da mais importantes, é esta: o homem é muito menos egoísta do que *parcial*. Acreditamo-nos filósofos e bons pensadores ao sustentarmos que o egoísmo é o último motor de toda atividade. Isso é muito fácil. Não vemos, pergunta Hume, “que só poucos homens deixam de destinar a maior parte de sua fortuna aos prazeres de sua esposa e à educação dos seus filhos, reservando tão-somente a menor parte para seu uso próprio e sua diversão pessoal?” (⁵⁹).

A verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade. As categorias família, amizade, vizinhança, antes de serem tipos da comunidade para Tönnies, são, para Hume, determinações naturais da simpatia.

⁵⁶ Tr., 600.

⁵⁷ Tr., 712.

⁵⁸ Tr., 606.

⁵⁹ Tr., 604.

Justamente, porque a essência da paixão, porque a essência do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade, é que a simpatia, por sua vez, não ultrapassa o interesse particular e nem a paixão. “Nosso sentido do dever segue sempre o curso habitual e natural de nossas paixões” (⁶⁰). Vamos até o fim, com o risco de, aparentemente, perder o benefício de nossa distinção do egoísmo e da simpatia: esta não deixa de opor-se à sociedade tanto quanto aquele.

“Uma afecção tão nobre, em vez de preparar os homens para formar vastas sociedades, é quase tão contrário a isso quanto o mais estreito egoísmo” (⁶¹).

Ninguém tem as mesmas simpatias tidas por outrem; a pluralidade das parcialidades assim definidas é a contradição, é a violência (⁶²). É esse o arremate da natureza; nesse nível, não há linguagem razoável entre os homens.

“Todo homem particular tem uma posição particular a respeito dos outros; seria impossível que pudéssemos conversar em termos razoáveis se cada um de nós considerasse as qualidades próprias de outrem e as pessoas unicamente como aparecem desde seu ponto de vista particular” (⁶³).

Todavia, se a simpatia é *como* o egoísmo, que importância tem a observação de Hume segundo a qual o homem não é egoísta, mas simpatizante? De fato, embora a sociedade encontre *tanto* obstáculo na simpatia quanto no mais puro egoísmo, o que, entretanto e absolutamente, muda é o sentido, a própria estrutura da sociedade, conforme seja ela considerada a partir do egoísmo ou da simpatia. Com efeito, egoísmos teriam somente que se limitar. Com respeito às

⁶⁰ Tr., 600.

⁶¹ Tr., 604.

⁶² Tr., 709, 730.

⁶³ Tr., 707.

simpatias, o caso é outro: é preciso integrá-las, integrá-las em uma totalidade positiva. O que Hume, precisamente, critica nas teorias do contrato, é apresentar-nos uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é definirem a sociedade de maneira apenas negativa, é verem nela um conjunto de limitações de egoísmos e interesses, em vez de compreendê-la como um sistema positivo de empreendimentos inventados. Eis porque é tão importante lembrar que o homem natural não é egoísta: tudo depende disso em uma concepção da sociedade. O que encontramos na natureza, a rigor, são famílias; assim, o estado de natureza já é desde sempre algo distinto de um simples estado de natureza (⁶⁴). A família, independentemente de toda legislação, é explicada pelo instinto sexual e pela simpatia, simpatia dos pais entre si, simpatia dos pais pela sua progenitura (⁶⁵). Compreendemos a partir daí o problema da sociedade, pois esta encontra seu obstáculo nas próprias simpatias e não no egoísmo. Sem dúvida, em sua origem, a sociedade é uma reunião de famílias; mas uma reunião de famílias não é uma reunião familiar. Sem dúvida, as famílias são unidades sociais; porém, o próprio dessas unidades é não se adicionarem; elas se excluem, são parciais e não partícipes (^k). Os familiares de um são sempre os estranhos para outrem: na natureza, explode a contradição. Nesse sentido, o problema da sociedade não é o de limitação, mas de integração. Integrar as simpatias é fazer com que a simpatia ultrapasse sua contradição, sua

⁶⁴ EPM, 45.

⁶⁵ Tr., 603.

· ["Parciais" traduz "partiales", no sentido de parte presa à sua parcialidade, como quando se diz 'juiz parcial'; e "partícipes" traduz "partielles", no sentido de parte participante de algo mais completo. NT]

parcialidade natural. Tal integração implica um mundo moral positivo e se efetua na invenção positiva de um tal mundo.

Isso quer dizer que o mundo moral é irredutível a um instinto moral, às determinações naturais da simpatia (⁶⁶). O mundo moral afirma sua realidade quando a contradição se dissipa efetivamente, quando a conversação é possível e substitui a violência, quando a propriedade substitui a avidez, quando, “a despeito da variação de nossa simpatia, damos às mesmas qualidades morais a mesma aprovação, estejam essas qualidades na China ou na Inglaterra”, quando, em uma palavra, “a simpatia varia sem que varie nossa estima” (⁶⁷).

A estima é a integral das simpatias. É este o fundo da justiça. Esse fundo e essa uniformidade da estima não são o resultado de uma viagem imaginária, pela qual nos transportaríamos em pensamento a épocas e a países os mais distantes, para constituir as pessoas que aí julgaríamos como nossos próximos, nossos semelhantes e nossos familiares possíveis: “não se pode conceber que uma paixão e um sentimento *reais* nasçam de um interesse conhecido como imaginário” (⁶⁸). O problema moral e social consiste em passar das simpatias reais, que se excluem, a um todo real que inclui as próprias simpatias. Trata-se de *ampliar a simpatia*.

Vemos aí a diferença entre a moral e a natureza, ou melhor a inadequação da natureza à moral. A realidade do mundo moral é a constituição de

⁶⁶ *Tr.*, 748: “Aqueles que reduzem o senso moral a instintos originais do espírito humano podem defender a causa da virtude com uma autoridade suficiente, mas carecem da vantagem que possuem aqueles que explicam esse senso por uma simpatia ampliada à humanidade”.

⁶⁷ *Tr.*, 706.

⁶⁸ *EPM*, 72.

um todo, de uma sociedade, a instauração de um sistema invariável; essa realidade não é natural, é artificial.

“Em razão de sua universalidade e de sua inflexibilidade absoluta, as leis da justiça não podem provir da natureza, nem ser criações diretas de uma inclinação e de um motivo naturais” (⁶⁹).

Todos os elementos da moralidade (simpatias) são dados naturalmente, mas, por si mesmos, são impotentes para constituir um mundo moral.

As parcialidades, os interesses particulares não podem se totalizar naturalmente, pois se excluem. Um todo só pode ser inventado, assim como a única invenção possível é a de um todo. Essa implicação manifesta a essência do problema moral. A justiça não é um princípio da natureza, é uma *regra*, uma lei de construção, cujo papel é organizar em um todo os elementos, os princípios da própria natureza. A justiça é um meio. O problema moral é o do esquematismo, isto é, do ato pelo qual os interesses naturais são referidos à categoria *política* do conjunto ou da totalidade, que não é dada na natureza. O mundo moral é a totalidade artificial, na qual se integram e se adicionam os fins particulares. Ou ainda, o que quer dizer a mesma coisa, o mundo moral é o sistema dos meios que permitem ao meu interesse particular, assim como ao de outrem, satisfazer-se e realizar-se. A moralidade pode ser igualmente pensada como um todo em seu vínculo com as partes, como um meio em seu vínculo com os fins. Em resumo, a consciência moral é consciência política: a verdadeira moral é a política, como o verdadeiro moralista é o legislador. Ou ainda: a consciência moral é uma determinação da consciência psicológica [29],

⁶⁹ Tr., 600-601.

é a consciência psicológica exclusivamente apreendida sob o aspecto do seu poder inventivo. O problema moral é um problema de conjunto e um problema de meios. As legislações são as grandes invenções; os verdadeiros inventores não são os técnicos, mas os legisladores. Não são Esculápio e Baco, são Rômulo e Teseu (⁷⁰).

Um sistema de meios orientados, um conjunto determinado chama-se regra, norma. Hume diz: *uma regra geral*. Uma regra tem dois pólos: forma e conteúdo, conversação e propriedade, sistema dos bons costumes e estabilidade da posse. Estar em sociedade é antes de tudo substituir a violência pela conversação possível: o pensamento de cada um representa para si o dos outros. Mas quais são as condições? Com a condição de que as simpatias particulares de cada um sejam ultrapassadas de uma certa maneira, e que sejam sobrepujadas as parcialidades correspondentes, as contradições que elas engendram entre os homens. Com a condição, pois, de que a simpatia natural possa, artificialmente, exercer-se fora dos seus limites naturais. A função da regra é determinar um ponto de vista estável e comum, firme e calmo, independente de nossa situação presente.

“Quando se julga caracteres, o único interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o interesse da própria pessoa cujo caráter se examina, ou o das pessoas que estão em relação com ela” (⁷¹).

Sem dúvida, um tal interesse nos toca mais fracamente do que o nosso, do que o dos nossos próximos, dos nossos pares e dos nossos familiares; veremos que ele deve, aliás, receber uma vivacidade que lhe falta. Mas, pelo menos, ele tem a vantagem prática, mesmo quando o coração não o segue, de ser

⁷⁰ Essays (ed. Routledge): “Of parties in general”, pág. 37.

⁷¹ Tr., 717.

um critério geral e imutável, um terceiro interesse, que não depende dos interlocutores, um valor (⁷²).

“Tudo aquilo que, nas ações humanas, produz uma contrariedade de um ponto de vista geral se chama vício” (⁷³).

Por ser artificial, a obrigação assim produzida se distingue essencialmente da obrigação natural, do interesse natural e particular, do móbil da ação: ela é a obrigação moral, ou sendo do dever. No outro pólo, a propriedade supõe condições análogas. “Observo que será do meu interesse deixar o outro na posse dos seus bens, contanto que ele aja da mesma maneira a meu respeito” (⁷⁴). Nesse caso, o terceiro interesse é um interesse geral. A convenção de propriedade é o artifício pelo qual as ações de cada um se relacionam com as dos outros. Ela é a instauração de um esquema, a instituição de um conjunto simbólico ou de um todo. Hume também vê na propriedade um fenômeno essencialmente político, e o fenômeno político essencial. Propriedade e conversação se juntam finalmente, formando os dois capítulos de uma ciência social (⁷⁵); o sentido geral do interesse comum deve expressar-se para ser eficaz (⁷⁶). A Razão se apresenta aqui como a conversação dos proprietários.

Já vemos a partir dessas primeiras determinações que o papel da regra geral é duplo, ao mesmo tempo *extensivo* e *corretivo*. Ela corrige nossos

⁷² Tr., 731.

⁷³ Tr., 617.

⁷⁴ Tr., 607.

⁷⁵ Tr., 724: “Portanto, análoga à maneira pela qual estabelecemos as *leis de natureza*, para garantir a propriedade na sociedade e prevenir a oposição do interesse pessoal, é a maneira pela qual estabelecemos as *regras dos bons costumes* para prevenir a oposição do orgulho humano e para tornar agradável e inofensiva a conversação”.

⁷⁶ Tr., 607.

sentimentos, fazendo-nos esquecer nossa situação presente (⁷⁷). Ao mesmo tempo, e por essência, a regra geral “transborda os casos dos quais nasceu”. Embora o senso do dever “derive unicamente da contemplação dos atos alheios, não deixaremos, todavia, de até mesmo estendê-lo às nossas próprias ações” (⁷⁸). Por último, a regra é o que compreende a exceção; leva-nos a nos simpatizar com outrem, mesmo quando ele não experimenta o sentimento que corresponde em geral a essa situação.

“Um homem não abatido pelos infortúnios se compadece mais em razão de sua paciência”. “Embora o caso presente seja uma exceção, a imaginação, porém, é tocada pela regra geral”. “Um assassinato é agravado quando cometido contra um homem adormecido em perfeita tranqüilidade” (⁷⁹).

Temos de perguntar como a invenção da regra é possível. É essa a questão principal. Como se podem formar sistemas de meios, de regras gerais, de conjuntos ao mesmo tempo corretivos e extensivos? Mas, desde já, podemos responder a isso: o que é que se inventa, exatamente? Em sua teoria do artifício, Hume propõe toda uma concepção dos nexos entre a natureza e a cultura, entre a tendência e a instituição. Sem dúvida, os interesses particulares não podem se identificar, se totalizar naturalmente. Mas não é menos verdadeiro que a natureza exige sua identificação. Caso contrário, jamais a regra geral poderia se constituir e nem mesmo poderiam ser pensadas a propriedade e a conversação. A alternativa

⁷⁷ Tr., 708: “A experiência logo nos ensina esse método de corrigir nossos sentimentos, ou pelo menos de corrigir nossa linguagem quando nossos sentimentos são mais obstinados e imutáveis”.

⁷⁸ Tr., 618.

⁷⁹ Tr., 475-476. “À vezes, a paixão comunicada pela simpatia adquire força pela fraqueza do seu original e chega mesmo a nascer por uma transição a partir de disposições afetivas que de modo algum existem”.

em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência. Como Bentham mostrará mais tarde, de maneira ainda mais precisa, a necessidade é natural, mas a satisfação da necessidade ou, pelo menos, a constância e duração dessa satisfação só podem ser artificiais, industriais e culturais (⁸⁰). A identificação dos interesses, portanto, é artificial, mas no sentido em que ela suprime os obstáculos naturais à identificação natural deles. Em outros termos, a significação da justiça é exclusivamente topológica. O artifício não inventa algo distinto, um princípio distinto da simpatia. Os princípios não são inventados. O que o artifício assegura à simpatia e à paixão naturais é uma extensão na qual elas poderão se exercer, se desenvolver naturalmente, liberadas apenas de seus limites naturais (⁸¹). *As paixões não são limitadas pela justiça, são dilatadas, ampliadas.* A justiça é a extensão da paixão, do interesse, dos quais só é negado e coagido o movimento parcial. É nesse sentido que, por si mesma, a extensão é uma correção, uma reflexão.

“Não há paixão capaz de controlar a disposição interessada, mas capaz, isto sim, de mudar a orientação dessa mesma disposição. Ora, essa mudança deve necessariamente intervir à menor reflexão” (⁸²).

É preciso compreender que a justiça não é uma reflexão sobre o interesse, mas uma reflexão *do* interesse, uma espécie de torção da própria paixão

⁸⁰ Tr., 601-602.

⁸¹ Tr., 610, 748.

⁸² Tr., 610.

no espírito que ela afeta. A reflexão é uma operação da tendência que se reprime a si própria.

“O remédio se extrai, não da natureza, mas do artifício; ou, para falar com mais propriedade, *a natureza fornece* no juízo e no entendimento um remédio ao que há de irregular e de incômodo nas afecções” (⁸³).

A reflexão da tendência é o movimento que constitui a razão prática, e a razão é tão-somente um momento determinado das afecções do espírito, uma afecção calma ou, melhor dizendo, acalmada, “fundada em uma visão distinta ou na reflexão”.

Em Hume, a verdadeira dualidade não está entre a afecção e a razão, entre a natureza e o artifício, mas entre o conjunto da natureza, no qual está compreendido o artifício, e o espírito que esse conjunto afeta e determina. Assim, que o senso de justiça não se reduza a um instinto, a uma obrigação natural, não impede que haja um instinto moral, uma obrigação natural e, sobretudo, uma obrigação natural para com a justiça uma vez constituída (⁸⁴). Que a estima não varie quando varia a simpatia, que ela seja ilimitada quando a generosidade naturalmente se limita, nada disso impede que a simpatia natural ou a generosidade limitada seja a condição necessária e o único elemento da estima: é por simpatia que se estima (⁸⁵). Que a justiça, enfim, seja em parte capaz de coagir nossas

⁸³ Tr., 606. (Sublinhado por G. D.; no capítulo seguinte, veremos como é preciso compreender “no juízo e no entendimento”).

⁸⁴ Tr., 748: “Embora a justiça seja artificial, o senso de sua moralidade é natural. É a combinação dos homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça vantajoso para a sociedade. Porém, uma vez que um ato tenha essa tendência, é naturalmente que nós o aprovamos”.

⁸⁵ Tr., 709.

paixões não significa que ela tenha outro fim que a satisfação destas (⁸⁶), que tenha outra origem que a determinação destas (⁸⁷): simplesmente, ela as satisfaz obliquamente. A justiça não é um princípio da natureza; ela é artifício. Porém, tendo-se em vista que o homem é uma *espécie inventiva*, o artifício é ainda natureza; a estabilidade da posse é uma lei natural (⁸⁸). Como diria Bergson, os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos. A natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição. É nesse sentido que a história é a história da natureza humana. Inversamente, a natureza é encontrada como o resíduo da história (⁸⁹); ela é o que a história não explica, o que não pode ser definido, o que é até mesmo inútil descrever, o que há de comum em todas as mais diferentes maneiras de satisfazer uma tendência.

Natureza e cultura, portanto, formam um conjunto, um complexo. Hume recusa também as teses que atribuem tudo ao instinto, aí compreendida a justiça (⁹⁰), e, ao mesmo tempo, as teses que atribuem tudo à política e à educação, aí compreendido o senso da virtude (⁹¹). Aquelas, esquecendo a cultura, nos oferecem uma falsa imagem da natureza; estas, esquecendo a natureza, deformam

⁸⁶ *Tr.*, 641: “Tudo o que os moralistas e os políticos podem fazer é “nos ensinar aquilo que, de maneira obliqua e artificial, pode satisfazer nossos apetites melhor do que pelos movimentos precipitados e impetuoso destes”.

⁸⁷ *Tr.*, 646: “Seja qual for a coerção que possam impor às paixões humanas, (as regras gerais) são efetivamente as criações dessas paixões e são apenas um meio mais artificial e mais refinado de satisfazê-las. Nada há de mais vigilante e inventivo do que nossas paixões”.

⁸⁸ *Tr.*, 601: “Se bem que as regras de justiça sejam artificiais, elas não são arbitrárias. Não é uma impropriedade de termos chamá-las leis da natureza se, por natural, entendemos o que é comum a uma espécie”.

⁸⁹ É o tema de “Un Dialogue” (em *EPM*).

⁹⁰ *Tr.*, 748.

⁹¹ *Tr.*, 618.

a cultura. Hume centra sua crítica sobretudo na teoria do egoísmo (⁹²). Esta nem mesmo é uma psicologia da natureza humana, pois negligencia o fenômeno da simpatia, igualmente natural. Se se entende por egoísmo o fato de que toda tendência persegue sua própria satisfação, está-se apenas colocando o princípio de identidade, $A = A$, o princípio formal e vazio de uma lógica do homem, e ainda de um homem inculto, abstrato, sem história e sem diferença. Concretamente, o egoísmo só pode designar *certos* meios que o homem organiza para satisfazer suas tendências, por oposição a outros meios possíveis. Então, eis aí o egoísmo colocado em seu lugar, que não é o mais importante. É aí que podemos apreender o sentido da economia política de Hume. Assim como introduz na natureza uma dimensão da simpatia, Hume agrupa muitos outros móveis ao interesse, freqüentemente contrários (prodigalidade, ignorância, hereditariedade, costume, hábito, “espírito de avareza e de atividade, de luxo e de abundância”). *Nunca a tendência se abstrai dos meios que se organiza para satisfazê-la.* Nada é mais distante do *homo oeconomicus* do que a análise de Hume. A história, verdadeira ciência da motivação humana, deve denunciar o duplo erro de uma economia abstrata e de uma natureza falsificada.

Nesse sentido, a concepção que Hume tem da sociedade é muito forte. Ele apresenta uma crítica do contrato a ser tão-apenas retomada não só pelos utilitaristas como também pela maior parte dos juristas que se opõem ao Direito natural. A idéia principal é esta: a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. A lei, com efeito, é uma limitação dos empreendimentos e das ações, e

⁹² EPM, seção 2.

retém da sociedade um aspecto tão-somente negativo. A falha das teorias contratuais é apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que só tem como objeto apenas garantir certos direitos naturais preexistentes e que não tem outra origem a não ser o contrato: o positivo é posto fora do social; o social é posto em outro lado, no negativo, na limitação, na alienação. Toda a crítica que Hume faz do estado de natureza, dos direitos naturais e do contrato equivale a mostrar que é preciso reverter o problema. Por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, porque a obrigação da lei supõe uma utilidade. A sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes. Na teoria que Hume propõe da promessa, vê-se bem como a utilidade devém um princípio que se opõe ao contrato (⁹³). Onde está a diferença fundamental? A utilidade é da instituição. A instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos. Essa concepção institucional reverte efetivamente o problema: o que está fora do social é o negativo, a falta, a necessidade. Quanto ao social, ele é profundamente criador, inventivo, é positivo. Sem dúvida, dir-se-á que a noção de convenção conserva uma grande importância em Hume. Porém, é preciso não confundi-la com o contrato. Colocar a convenção na base da instituição significa apenas que o sistema de meios representado pela instituição é um sistema indireto, obliquamente inventado, que é, em uma palavra, cultural.

⁹³ Tr., 635-636.

“É da mesma maneira que as línguas se estabeleceram gradualmente, por convenções humanas, sem promessa alguma” (⁹⁴).

A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas em um contrato. Socialmente, portanto, a lei não é primeira; supõe uma instituição que ela limita. Do mesmo modo, o legislador não é quem legisla, mas, antes de tudo, quem institui. O problema dos vínculos entre natureza e sociedade encontra-se aí subvertido: já não se trata dos nexos entre direitos e a lei, mas entre necessidades e instituições. Essa idéia nos impõe todo um remanejamento do direito e, ao mesmo tempo, uma visão original da ciência do homem, concebida agora como uma psicossociologia. A utilidade, vínculo entre instituição e necessidade, é, pois, um princípio fecundo: o que Hume chama de regra geral é uma instituição. Todavia, se é verdade que a regra geral é um sistema positivo e funcional que encontra seu princípio na utilidade, é preciso ainda compreender de que natureza é o liame que a une a esse princípio.

“Embora as regras da justiça sejam estabelecidas unicamente por interesse, sua conexão com o interesse é algo singular e difere do que se pode observar em outras ocasiões” (⁹⁵).

Que a natureza e a sociedade formem um complexo indissolúvel não deveria fazer-nos esquecer que não se pode reduzir a segunda à primeira. Que o homem seja uma espécie inventiva não impede que as invenções sejam invenções. Por vezes, atribui-se ao Utilitarismo uma tese denominada “funcionalista”, segundo a qual a sociedade se explicaria pela utilidade, a instituição, pela tendência ou

⁹⁴ Tr., 608.

⁹⁵ Tr., 615.

necessidade. Talvez tenha sido sustentada essa tese, o que nem mesmo é certo; em todo caso, não o foi por Hume, seguramente. Que uma tendência se satisfaça em uma instituição, é um fato. Falamos aqui de instituições propriamente sociais, e não de instituições governamentais. No casamento, a sexualidade se satisfaz; na propriedade, a avidez. A instituição, modelo de ações, é um modelo prefigurado de satisfação possível. Só não se pode concluir disso que a instituição *se explique* pela tendência. Sistema de meios, diz Hume, mas esses meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo. Tem-se *uma* forma de casamento, *um* regime de propriedade. Por que *tal* regime e *tal* forma? Mil outros são possíveis, e que se encontram em outras épocas, em outros países. É essa a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela própria tendência, nem pelos caracteres específicos.

Conclusão – Uma clínica da simpatia

Um tal clínico deverá possibilitar a intensificação da simpatia, mas sem recriar a limitação relacional que ela sofre em grupos restritos, como a família; e, por outro lado, ela deverá ser capaz de constituir-se como lugar nômade de uma extensão das relações de simpatia, mas sem comprometimento considerável de sua intensidade.

Com quais dispositivos teóricos e práticos podemos operar relações de simpatia em encontros clínicos?

Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário. O nome de Bergson permanece ligado às noções de *duração*, *memória*, *impulso vital*, *intuição*. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo filosófico. Desde *Os dados imediatos*, o conceito original de duração estava formado; em *Matéria e memória*, um conceito de memória; em *A evolução criadora*, o de impulso vital. A relação das três noções vizinhas deve indicar-nos o desenvolvimento e o progresso da filosofia bergsoniana. Qual é, pois, essa relação?

Em primeiro lugar, entretanto, nós nos propomos estudar somente a intuição, não que ela seja o essencial, mas porque ela é capaz de nos ensinar sobre a natureza dos problemas bergsonianos. Não é por acaso que, falando da intuição,

Bergson nos mostra qual é a importância, na vida do espírito, de uma atividade que põe e constitui os problemas⁹⁶: há mais falsos problemas do que falsas soluções, e eles aparecem antes de haver falsas soluções para os verdadeiros problemas. Ora, se uma certa intuição encontra-se sempre no coração da doutrina de um filósofo, uma das [29] originalidades de Bergson está em que sua doutrina organizou a própria intuição como um verdadeiro método, método para eliminar os falsos problemas, para propor os problemas com verdade, método que os propõe então em termos de *duração*. “As questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser propostas mais em função do tempo do que do espaço”⁹⁷.

Sem dúvida, é a duração que julga a intuição, como Bergson lembrou várias vezes, mas, ainda assim, é somente a intuição que pode, quando tomou consciência de si como método, buscar a duração nas coisas, evocar a duração, requerer a duração, precisamente porque ela deve à duração tudo o que ela é. Portanto, se a intuição não é um simples gozo, nem um pressentimento, nem simplesmente um procedimento afetivo, nós devemos determinar primeiramente qual é o seu caráter realmente metódico.

A primeira característica da intuição é que, nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, ao invés de ser inferida de outra coisa e concluída. O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe; agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda filosofia,

⁹⁶ *La pensée et le mouvant II.*

⁹⁷ *Matière et Mémoire*, I, 74

em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas possíveis: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo, no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade.

Mas a intuição tem uma segunda característica: assim compreendida, ela se apresenta como um retorno. Com efeito, a relação filosófica que nos insere nas coisas, ao invés de nos deixar de fora, é mais restaurada do que instaurada pela filosofia, é mais reencontrada do que inventada. Estamos separados das coisas, o dado imediato não é, portanto, imediatamente dado; mas nós não podemos estar separados por um simples acidente, por uma mediação que viria de nós, que concerniria tão-somente a nós: é preciso que esteja fundado nas próprias coisas o movimento que as desnatura; para que terminemos por perdê-las, é preciso que as

coisas comecem por se perder; é preciso que um esquecimento esteja fundado no ser. A matéria é justamente, no ser, aquilo que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência. É graças a isso que Bergson faz coisa totalmente distinta de uma psicologia, vez que, mais do que ser a simples inteligência um princípio psicológico da matéria e do espaço, a própria matéria é um princípio ontológico da inteligência⁹⁸. ... por isso também que ele não recusa direito algum ao conhecimento científico, e nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza, aquele em que a natureza se distende e se põe ao exterior de si⁹⁹.

Bergson irá mesmo mais longe, uma vez que, em certas condições, a ciência pode unir-se à filosofia, ou seja, ter acesso com ela a uma compreensão total¹⁰⁰. De qualquer maneira, nós podemos dizer desde já que não haverá em Bergson a menor distinção de dois mundos, um sensível, outro inteligível, mas somente dois movimentos ou antes dois sentidos de um único e mesmo movimento: um deles é tal que o movimento tende a se congelar em seu produto, no resultado que o interrompe; o outro sentido é o que retrocede, que reencontra no produto o movimento do qual ele resulta. Do mesmo modo, os dois sentidos são naturais, cada um à sua maneira: o primeiro se faz segundo a natureza, mas esta corre aí o risco de se perder a cada repouso, a cada respiração; o segundo se faz contra a natureza, mas ela aí se reencontra, ela se retoma na tensão. O segundo só pode ser

⁹⁸ *L'Evolution Créatrice*, III.

⁹⁹ PM, II.

¹⁰⁰ PM, VI.

encontrado sob o primeiro, e é sempre assim que ele é reencontrado. Nós reencontramos o imediato porque, para encontrá-lo, precisamos retornar. Em filosofia, a primeira vez é já a segunda; é essa a noção de fundamento. Sem dúvida, de certa maneira, o produto é que é, e o movimento é que não é, que não é mais. Mas não é nesses termos que se deve propor o problema do ser. A cada instante, o movimento já não é, mas isso porque, precisamente, ele não se compõe de instantes, porque os instantes são apenas as suas paradas reais ou virtuais, seu produto e a sombra de seu produto. O ser não se compõe com presentes. De outra maneira, portanto, o produto é que não é e o movimento é que *já era*. Em um passo de Aquiles, os instantes e os pontos não são segmentados. Bergson nos mostra isso em seu livro mais difícil: não é o presente que é e o passado que não é mais, mas o presente é útil, o ser é o passado, o ser era¹⁰¹ – veremos que essa tese funda o imprevisível e o contingente, ao invés de suprimi-los. Bergson substituiu a distinção de dois mundos pela distinção de dois movimentos, de dois sentidos de um único e mesmo movimento, o espírito e a matéria, de dois tempos na mesma duração, o passado e o presente, que ele soube conceber como coexistentes justamente porque eles estavam na mesma duração, um sob o outro e não um depois do outro. Trata-se de nos levar, ao mesmo tempo, a compreender a distinção necessária como diferença de tempo, e também a compreender tempos diferentes, o presente e o passado, como contemporâneos um do outro, e formando o mesmo mundo. Nós veremos de que maneira.

¹⁰¹ MM, III.

Por que dar o nome de imediato àquilo que reencontramos? O que é imediato? Se a ciência é um conhecimento real da coisa, um conhecimento da realidade, o que ela perde ou simplesmente corre o risco de perder não é exatamente a coisa. O que a ciência corre o risco de perder, a menos que se deixe penetrar de filosofia, é menos a própria coisa do que a diferença da coisa, o que faz seu ser, o que faz que ela seja sobretudo isto do que aquilo, sobretudo isto do que outra coisa. Bergson denuncia com energia o que lhe parece ser falsos problemas: por que há, sobretudo, algo ao invés de nada, por que, sobretudo, a ordem ao invés da desordem¹⁰²? Se tais problemas são falsos, mal propostos, isso acontece por duas razões. Primeiro, porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão-somente do nada, do não ser. Em seguida, mesmo que se tente dar um movimento ao ser imutável assim posto, tal movimento será apenas o da contradição, ordem e desordem, ser e nada, uno e múltiplo. Mas, de fato, assim como o movimento não se compõe de pontos do espaço ou de instantes, o ser não pode se compor de dois pontos de vista contraditórios: as malhas seriam muito frouxas¹⁰³. O ser é um mau conceito enquanto serve para opor tudo o que é ao nada, ou a própria coisa a tudo aquilo que ela não é: nos dois casos, o ser abandonou, desertou das coisas, não passa de uma abstração. Portanto, a questão bergsoniana não é: por que alguma coisa ao invés de nada? mas: por que isto ao invés de outra coisa? Por que tal tensão da duração¹⁰⁴? Por que esta velocidade ao invés de uma outra¹⁰⁵? Por que

¹⁰² EC, III.

¹⁰³ PM, VI

¹⁰⁴ PM, VIII.

¹⁰⁵ EC, IV.

tal proporção¹⁰⁶? E por que uma percepção vai evocar tal lembrança, ou colher certas freqüências, umas ao invés de outras¹⁰⁷? Isso quer dizer que o ser é a diferença, e não o imutável ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento. O ser é a própria diferença da coisa, aquilo que Bergson chama freqüentemente de *nuança*. “Um empirismo digno deste nome [...] talha para o objeto um conceito apropriado ao objeto apenas, conceito do qual mal se pode dizer que ainda seja um conceito, uma vez que ele só se aplica unicamente a esta coisa”¹⁰⁸. E, em um texto curioso, no qual Bergson atribui a Ravaïsson a intenção de opor a intuição intelectual à idéia geral como a luz branca à simples idéia de cor, lê-se ainda: “Em lugar de diluir seu pensamento no geral, o filósofo deve concentrá-lo no individual [...] O objeto da metafísica é repreender, nas existências individuais, seguindo-o até a fonte de que ele emana, o raio particular que, conferindo a cada uma delas sua nuança própria, torna assim a ligá-la à luz universal”¹⁰⁹. O imediato é precisamente a identidade da coisa e de sua diferença, tal como a filosofia a reencontra ou a “reapreende”. Na ciência e na metafísica, Bergson denuncia um perigo comum: deixar escapar a diferença, porque uma concebe a coisa como um produto e um resultado, porque a outra concebe o ser como algo de imutável a servir de princípio. Ambas pretendem atingir o ser ou recompô-lo a partir de semelhanças e de oposições cada vez mais vastas, mas a semelhança e a oposição são quase sempre categorias práticas, não ontológicas.

Donde a insistência de Bergson em mostrar que, graças a uma semelhança,

¹⁰⁶ EC, II.

¹⁰⁷ MM, III.

¹⁰⁸ PM, VI, p.196-197.

¹⁰⁹ PM, IX, p. 259-260.

corremos o risco de pôr coisas extremamente diferentes sob uma mesma palavra, coisas que diferem por natureza¹¹⁰. O ser, de fato, está do lado da diferença, nem uno nem múltiplo. Mas o que é a nuança, a diferença da coisa, o que é a diferença do pedaço de açúcar? Não é simplesmente sua diferença em relação a uma outra coisa: nós só teríamos aí uma relação puramente exterior, remetendo-nos em última instância ao espaço. Não é tampouco sua diferença em relação a tudo o que o pedaço de açúcar não é: seríamos remetidos a uma dialética da contradição. Já Platão não queria que se confundisse a alteridade com uma contradição; mas, para Bergson, a alteridade ainda não basta para fazer que o ser alcance as coisas e seja verdadeiramente o ser das coisas. Ele substitui o conceito platônico de alteridade por um conceito aristotélico, aquele de alteração, para fazer desta a própria substância. O ser é alteração, a alteração é substância¹¹¹. E é bem isso que Bergson denomina *duração*, pois todas as características pelas quais ele a define, desde *Os dados imediatos*, voltam sempre a isto: a duração é o que difere ou o que muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere de si mesmo. O ser do pedaço de açúcar se definirá por uma duração, por um certo modo de durar, por uma certa distensão ou tensão da duração.

Como a duração tem esse poder? A questão pode ser proposta de outra maneira: se o ser é a diferença da coisa, o que daí resulta para a própria coisa? Encontramos aqui uma terceira característica da intuição, mais profunda que as precedentes. Como método, a intuição é um método que busca a diferença. Ela se

¹¹⁰ PM, II.

¹¹¹ PM, V; MM, IV.

apresenta como buscando e encontrando as diferenças de natureza, as “articulações do real”. O ser é articulado; um falso problema é aquele que não respeita essas diferenças. Bergson gosta de citar o texto em que Platão compara o filósofo ao bom cozinheiro que corta segundo as articulações naturais; ele censura constantemente a ciência e a metafísica por terem perdido esse sentido das diferenças de natureza, por terem retido somente diferenças de grau aí onde havia uma coisa totalmente distinta, por terem, assim, partido de um “misto” mal analisado.

Uma das passagens mais célebres de Bergson nos mostra que a intensidade recobre de fato diferenças de natureza que a intuição pode reencontrar¹¹². Mas sabemos que a ciência e mesmo a metafísica não inventam seus próprios erros ou suas ilusões: alguma coisa os funda no ser. Com efeito, enquanto nos achamos diante de produtos, enquanto as coisas com as quais estamos às voltas são ainda resultados, não podemos apreender as diferenças de natureza pela simples razão de que elas não estão aí: entre duas coisas, entre dois produtos, só há e só pode haver diferenças de grau, de proporção. O que difere por natureza nunca é uma coisa, mas uma tendência. A diferença de natureza não está entre dois produtos, entre duas coisas, mas em uma única e mesma coisa, entre duas tendências que a atravessam, está em um único e mesmo produto, entre duas tendências que aí se encontram¹¹³. Portanto, o que é puro nunca é a coisa; esta é sempre um misto que é preciso dissociar; somente a tendência é pura: isso quer dizer que a verdadeira coisa ou a substância é a própria tendência. Assim, a intuição aparece como um verdadeiro método de divisão: ela divide o misto em duas tendências que diferem

¹¹² *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, I.

¹¹³ EC, II.

por natureza. Reconhece-se o sentido dos dualismos caros a Bergson: não somente os títulos de muitas de suas obras, mas cada um dos capítulos, e o anúncio que precede cada página, dão testemunho de um tal dualismo. A quantidade e a qualidade, a inteligência e o instinto, a ordem geométrica e a ordem vital, a ciência e a metafísica, o fechado e o aberto: essas são as figuras mais conhecidas. Sabe-se que, em última instância, elas se reconduzem à distinção, sempre reencontrada, da matéria e da duração. E matéria e duração nunca se distinguem como duas coisas, mas como dois movimentos, duas tendências, como a distensão e a contração. Mas é preciso ir mais longe: se o tema e a idéia de pureza têm uma grande importância na filosofia de Bergson, é porque as duas tendências não são puras em cada caso, ou não são igualmente puras. Só uma das duas tendências é pura, ou *simples*, sendo que a outra, ao contrário, desempenha o papel de uma impureza que vem comprometê-la ou perturbá-la¹¹⁴. Na divisão do misto, há sempre uma metade direita, a que nos remete à duração. Com efeito, mais do que diferença de natureza entre as duas tendências que recortam a coisa, a própria diferença da coisa era uma das duas tendências. E se nos elevamos até a dualidade da matéria e da duração, vemos bem que a duração nos apresenta a própria natureza da diferença, a diferença de si para consigo, ao passo que a matéria é apenas o indiferente, aquilo que se repete ou o simples grau, o que não pode mais mudar de natureza. Não sevê ao mesmo tempo que o dualismo é um momento já ultrapassado na filosofia de Bergson? Com efeito, se há uma metade privilegiada na divisão, é preciso que tal metade contenha em si o segredo da outra. Se toda diferença está de um lado, é

¹¹⁴ MM, I.

preciso que este lado comprehenda sua diferença em relação ao outro, e, de uma certa maneira, o próprio outro ou sua possibilidade. A duração difere da matéria, mas porque ela é, inicialmente, o que difere em si e de si, de modo que a matéria da qual ela difere é ainda duração. Enquanto ficamos no dualismo, a coisa está no ponto de encontro de dois movimentos: a duração, que não tem graus por si própria, encontra a matéria como um movimento contrário, como um certo obstáculo, uma certa impureza que a perturba, que interrompe seu impulso , que lhe dá aqui tal grau, ali tal outro ¹¹⁵ . Porém, mais profundamente, é em si que a duração é suscetível de graus, porque ela é o que difere de si, de modo que cada coisa é inteiramente definida na duração, aí comprehendida a própria matéria. Em uma perspectiva ainda dualista, a duração e a matéria se opunham como o que difere por natureza e o que só tem graus; porém, mais profundamente, há graus da própria diferença, sendo a matéria somente o mais baixo, o próprio ponto onde a diferença, justamente, é *tão-somente* uma diferença de grau ¹¹⁶ . Se é verdadeiro que a inteligência está do lado da matéria em função do objeto sobre o qual ela incide, resta que só se pode defini-la em si, mostrando de que maneira ela, que domina seu objeto, dura. E, se se trata de definir, enfim, a própria matéria, não bastará mais apresentá-la como obstáculo e como impureza; será sempre preciso mostrar como ela, cuja vibração ocupa ainda vários instantes, dura. Assim, toda coisa é completamente definida do lado direito, reto, por uma certa duração, por um certo grau da própria duração.

¹¹⁵ EC, III.

¹¹⁶ MM, IV; PM, VI.

Um misto se decompõe em duas tendências, das quais uma é a duração, simples e indivisível; mas, ao mesmo tempo, a duração se diferencia em duas direções, das quais a outra é a matéria. O espaço é decomposto em matéria e em duração, mas a duração se diferencia em contração e em distensão, sendo esta o princípio da matéria. Portanto, se o dualismo é ultrapassado em direção ao monismo, o monismo nos dá um novo dualismo, dessa vez controlado, dominado, pois não é do mesmo modo que o misto se decompõe e o simples se diferencia.

Assim, o método da intuição tem uma quarta e última característica: ele não se contenta em seguir as articulações naturais para segmentar as coisas, ele remonta ainda às “linhas de fatos”, às linhas de diferenciação, para reencontrar o simples como uma convergência de probabilidades; ele não apenas corta, mas recorta, torna a cortar¹¹⁷. A diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura. Aqui é que vemos sob qual aspecto a própria duração é um *impulso vital*. Bergson encontra na Biologia, particularmente na evolução das espécies, a marca de um processo essencial à vida, justamente o da diferenciação como produção das diferenças reais, processo do qual ele vai procurar o conceito e as consequências filosóficas. As páginas admiráveis que ele escreveu em *A evolução criadora* e em *As duas fontes* nos mostram uma tal atividade da vida, culminando na planta e no animal, ou então no instinto e na inteligência, ou ainda nas diversas formas de um mesmo instinto. Para Bergson, a diferenciação parece ser o modo do que se realiza, se atualiza ou se faz. Uma virtualidade que se realiza é, ao mesmo tempo, o que se diferencia, isto é, aquilo que dá séries divergentes, linhas de evolução, espécies. “A

¹¹⁷ *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, III; *L'Energie spirituelle*, I.

essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão-só pelo fato do seu crescimento, direções divergentes”¹¹⁸. O impulso vital, portanto, será a própria duração à medida que se atualiza, à medida que se diferencia. O impulso vital é a diferença à medida que ela passa ao ato. Desse modo, a diferenciação não vem simplesmente de uma resistência da matéria, mas, mais profundamente, de uma força da qual a duração é em si mesma portadora: a dicotomia é a lei da vida. E a censura que Bergson dirige ao mecanicismo e ao finalismo em biologia, assim como à dialética em filosofia, é que eles, de pontos de vista diferentes, sempre compõem o movimento como uma relação entre termos atuais, em vez de aí verem a realização de um virtual. Mas, se a diferenciação é assim o modo original e irredutível pelo qual uma virtualidade se realiza, e se o impulso vital é a duração que se diferencia, eis que a própria duração é a virtualidade. *A evolução criadora* traz a *Os dados imediatos* o aprofundamento assim como o prolongamento necessários. Com efeito, desde *Os dados imediatos* a duração se apresentava como o virtual ou o subjetivo, porque ela era menos o que não se deixa dividir do que o que muda de natureza ao dividir-se¹¹⁹.

Compreendemos que o virtual não é um atual, mas não é menos um modo de ser; bem mais, ele é, de certa maneira, o próprio ser: nem a duração, nem a vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se comprehende, tem sua raiz. Realizar-se é sempre o ato de um todo que não se torna inteiramente real ao mesmo tempo, no mesmo lugar, nem na mesma coisa, de modo que ele produz espécies que diferem por natureza, sendo

¹¹⁸ EC, II, p. 100.

¹¹⁹ DI, II.

ele próprio essa diferença de natureza entre as espécies que produz. Bergson dizia constantemente que a duração era a mudança de natureza, de qualidade. “Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuanças, a diferença é absoluta. A passagem de uma à outra é também um fenômeno absolutamente real”¹²⁰.

Temos, portanto, como que dois extremos, a duração e o impulso vital, o virtual e sua realização. É preciso dizer, ainda, que a duração já é impulso vital, porque é da essência do virtual realizar-se; portanto, é preciso um terceiro aspecto que nos mostre isto, um aspecto de algum modo intermediário em relação aos dois precedentes. É justamente sob este terceiro aspecto que a duração se chama *memória*. Por todas as suas características, com efeito, a duração é uma memória, porque ela prolonga o passado no presente, “*seja* porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, *seja* sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo”¹²¹. Anotemos que a memória é sempre apresentada por Bergson de duas maneiras: memória-lembrança e memória-contração, sendo a segunda a essencial¹²². Por que essas duas figuras, figuras que vão dar à memória um estatuto filosófico inteiramente novo? A primeira nos remete a uma sobrevivência do passado. Mas, dentre todas as teses de Bergson, talvez seja esta a mais profunda e a menos bem compreendida, a tese segundo a qual o passado sobrevive em si¹²³.

¹²⁰ MM, IV, p. 219.

¹²¹ PM, VI, p. 201

¹²² MM, I.

¹²³ MM, III.

Porque essa própria sobrevivência é a duração, a duração é em si memória. Bergson nos mostra que a lembrança não é a representação de alguma coisa que foi; o passado é isso em que nós nos colocamos *de súbito* para nos lembrar¹²⁴. O passado não tem porque sobreviver psicologicamente e nem fisiologicamente em nosso cérebro, pois ele não deixou de ser, parou apenas de ser útil; ele é, ele sobrevive em si. E esse ser em si do passado é tão-somente a consequência imediata de uma boa *proposição* do problema: pois se o passado devesse esperar não mais ser, se ele não fosse de imediato e desde já “passado em geral”, jamais poderia ele tornar-se o que é, jamais seria ele *este* passado. Portanto, o passado é o em si, o inconsciente ou, justamente, como diz Bergson, o *virtual*¹²⁵. Mas em que sentido é ele virtual? É aí que devemos encontrar a segunda figura da memória. O passado não se constitui *depois* de ter sido presente, ele *coexiste consigo como presente*. Se refletirmos sobre isto, veremos bem que a dificuldade filosófica da própria noção de passado vem do estar ele de algum modo interposto entre dois presentes: o presente que ele foi e o atual presente em relação a qual ele é agora passado. A falha da psicologia, propondo mal o *problema*, foi ter retido o segundo presente e, consequentemente, ter buscado o passado a partir de alguma coisa de atual, além de, finalmente, tê-lo mais ou menos posto no cérebro. Mas, de fato, “a memória de modo algum consiste em uma regressão do presente ao passado”¹²⁶. O que Bergson nos mostra é que, se o passado não é passado ao mesmo tempo em que é presente, ele jamais poderá constituir-se e, menos ainda, ser reconstituído a

¹²⁴ ES, V.

¹²⁵ MM, III.

¹²⁶ MM, IV, p. 269.

partir de um presente ulterior. Eis, portanto, em que sentido o passado coexiste consigo como presente: a duração é tão-somente essa própria coexistência, essa coexistência de si consigo. Logo, o passado e o presente devem ser pensados como dois graus extremos coexistindo na duração, graus que se distinguem, um pelo seu estado de distensão, o outro por seu estado de contração. Uma metáfora célebre nos diz que, a cada nível do cone, há todo o nosso passado, mas em graus diferentes: o presente é somente o grau mais contraído do passado. “A mesma vida psíquica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, em camadas sucessivas da memória, e o mesmo ato do espírito poderia se exercer em muitas alturas diferentes”; “tudo se passa como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas milhares de reduções possíveis de nossa vida passada”; tudo é mudança de energia, de tensão, e nada mais¹²⁷. A cada grau há tudo, mas tudo coexiste com tudo, ou seja, com os outros graus. Assim, vemos finalmente *o que* é virtual: são os próprios graus coexistentes e como tais¹²⁸. Tem-se razão em definir a duração como uma sucessão, mas falha-se em insistir nisso, pois ela só é efetivamente sucessão real por ser coexistência virtual. A propósito da intuição, Bergson escreve: “Somente o método de que falamos permite ultrapassar o idealismo tanto quanto o realismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, enquanto sejam em certo sentido interiores a nós, e fazê-los coexistir juntos sem dificuldade”¹²⁹. E se, com efeito, pesquisamos a passagem de *Matéria e memória à Evolução criadora*, vemos que os graus coexistentes são ao

¹²⁷ MM, II, p. 115 e III, p. 188.

¹²⁸ MM, III.

¹²⁹ PM, VI, p. 206-207

mesmo tempo o que faz da duração algo de virtual e o que, entretanto, faz que a duração se atualize a cada instante, porque eles desenham outros tantos planos e níveis que determinam todas as linhas de diferenciação possíveis. Em resumo, as séries realmente divergentes nascem, na duração, de graus virtuais coexistentes. Entre a inteligência e o instinto, há uma diferença de natureza, porque eles estão nos extremos de duas séries que divergem; mas o que essa diferença de natureza exprime enfim senão dois graus que coexistem na duração, dois graus diferentes de distensão e de contração? É assim que cada coisa, cada ser é o todo, mas o todo que se realiza em tal ou qual grau. Nas primeiras obras de Bergson, a duração pode parecer uma realidade sobretudo psicológica; mas o que é psicológico é somente *nossa duração*, ou seja, um certo grau bem determinado. “Se, em lugar de pretender analisar a duração (ou seja, no fundo, fazer sua síntese com conceitos), instalamos primeiramente nela por um esforço de intuição, teremos o sentimento de uma certa *tensão* bem determinada, cuja própria determinação aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis. Perceberemos então numerosas durações, tantas quanto queiramos, todas muito diferentes umas das outras...”¹³⁰. Eis por que o segredo do bergsonismo está sem dúvida em *Matéria e memória*; aliás, Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. Mas o que significa uma tal realidade? Ao mesmo tempo, que o dado supõe um movimento que o inventa ou cria, e que esse movimento não deve ser concebido à imagem do

¹³⁰ PM, VI, p. 208.

dado¹³¹. O que Bergson critica na idéia de *possível* é que esta nos apresenta um simples decalque do produto, decalque em seguida projetado ou antes retroprojetado sobre o movimento de produção, sobre a invenção¹³². Mas o virtual não é a mesma coisa que o possível: a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para a qual realizar-se é inventar. Com efeito, se tudo não está dado, resta que o virtual é o todo. Lembremo-nos de que o impulso vital é finito: o todo é o que se realiza em espécies, que não são à sua imagem, como tampouco são elas à imagem umas das outras; ao mesmo tempo, cada uma corresponde a um certo grau do todo, e difere por natureza das outras, de maneira que o próprio todo apresenta-se, ao mesmo tempo, como a diferença de natureza na realidade e como a coexistência dos graus no espírito.

Se o passado coexiste consigo como presente, se o presente é o grau mais contraído do passado coexistente, eis que esse mesmo presente, por ser o ponto preciso onde o passado se lança em direção ao futuro, se define como aquilo que muda de natureza, o sempre novo, a eternidade de vida¹³³. Compreende-se que um tema lírico percorra toda a obra de Bergson: um verdadeiro canto em louvor ao novo, ao imprevisível, à invenção, à liberdade. Não há aí uma renúncia da filosofia, mas uma tentativa profunda e original para descobrir o domínio próprio da filosofia, para atingir a própria coisa para além da ordem do possível, das causas e dos fins. Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem

¹³¹ EC, IV.

¹³² PM, III.

¹³³ PM, VI.

sempre que “tudo” esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não nos está convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença. Encontramos todo o movimento do pensamento bergsoniano concentrado em *Matéria e Memória* sob a tríplice forma da diferença de natureza, dos graus coexistentes da diferença, da diferenciação. Bergson nos mostra inicialmente que há uma diferença de natureza entre o passado e o presente, entre a lembrança e a percepção, entre a duração e a matéria: os psicólogos e os filósofos falharam ao partir, em todos os casos, de um misto mal analisado. Em seguida, ele nos mostra que ainda não basta falar em uma diferença de natureza entre a matéria e a duração, entre o presente e o passado, uma vez que toda a questão é justamente saber *o que* é uma diferença de natureza: ele mostra que a própria duração é essa diferença, que ela é a natureza da diferença, de modo que ela comprehende a matéria como seu mais baixo grau, seu grau mais distendido, como um *passado infinitamente dilatado*, e comprehende a si mesma ao se contrair como um *presente extremamente comprimido, retesado*. Enfim, ele nos mostra que, se os graus coexistem na duração, a duração é a cada instante o que se diferencia, seja porque se diferencia em passado e em presente ou, se se prefere, seja porque o presente se desdobra em duas direções, uma em direção ao passado, outra em direção ao futuro. A esses três tempos correspondem, no conjunto da obra, as noções de duração, de memória e de impulso vital. O projeto que se encontra em Bergson, o de

alcançar as coisas, rompendo com as filosofias críticas, não é absolutamente novo, mesmo na França, uma vez que ele define uma concepção geral da filosofia e sob vários de seus aspectos participa do empirismo inglês. Mas o método é profundamente novo, assim como os três conceitos essenciais que lhe dão seu sentido. E como cartografar a dinâmica de uma possível “clínica da simpatia”.

BIBLIOGRAFIA:

ADAIME, Rafael. *Clínica experimental: programas para máquinas desejantes*. São Paulo, 2007, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Profº Dr Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

AZEVEDO, Adriana B. de. *A construção de um olhar clínico vidente*. São Paulo, 2009, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Profº Dr Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *Mille Plateaux*. Minuit, Paris, 1980. Tr. br. em cinco volumes pela Ed. 34.

LAWRENCE, David Herbert. *Whitman*. Tradução de Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

DELEUZE, Gilles. O método de dramatização, Em *A Ilha deserta*. Ed. Iluminuras, São Paulo. 2006. Organização e Tr. Luiz Orlandi.

_____ *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34. Tr. Peter Pelbart.

_____ *Diferença e repetição*. São Paulo: Imago. 1988. Tr. Luiz Orlandi.

_____ *A Imagem-Tempo: cinema 2*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol 1, 2, 3, 4 e 5. São Paulo: 34, 1995.

_____ *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assirio/Alvim. s/d.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: pulsões políticas do desejo*. 2aed. São Paulo: Brasiliense. 1985.

_____ *Inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise*. Ed. Papirus: Campinas, 1988.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. São Paulo: Vozes. 4Ed, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. Tradução Rubens Filho. 2aed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

_____. *Genalogia da Moral*, II. 2, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Assim Falou Zaratustra. São Paulo: Civilização Brasileira, 1998.

PESSOA, Fernando. O eu profundo e os outros eus, Nova Fronteira. s/d

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tr. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 5a. ed., 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* in *Col. Os Pensadores*. Tr. br. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, a partir da versão inglesa de Ros.
- BAGOLINI, L. *La simpatia nella morale e nel diritti. Sspetti del pensiero di A. Smith*. Bologna, 1952; 2^a e. Torino, 1966.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- _____. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953. Tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2001.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma* in *Obra Escolhida*. Tr. br. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- ESPINOSA, Baruch. *OEvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004a.
- _____. *Eumênia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Thannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUILLEÉ, Alfred. *Introdução* in GUYAU, Jean-Marie. *A arte do Ponto de Vista Sociológico*. São Paulo: Martins, 2009.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature: as being an attempt to introduce experimental method of reasoning into moral subjects*. NORTON, David Fate e NORTON, Mary J. (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000.
Tr. br. de Déborah Danowski, São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. *Of the Standard of Taste*. In: *Essays Moral, Political, and Literary*. MILLER, Eugene F. (Ed.) Indianapolis: Liberty Classics, 1987.

_____. *Enquiries: concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. SELBY-BIGGE, L. A (Ed.). 3 ed. Oxford: Clarendon, 1975. Tr. br. de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.

_____. *Diálogos sobre a religião natural*. (1779) Tr. br. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

HUTCHESON, F. *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Londres, 2^a ed., 1726.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. mexicana de Joaquín Xiral. 15A edição. México: FCE, 1957.

KONCZEWSKI, C. *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*. Paris, 1951.

LACROIX, J. *Les sentiments et la vie morale*. 2^a ed., Paris, 1954.

LAWRENCE, D.H. *Whitman*. Tradução de Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

LIMENTANI, L. *La morale della simpatia*. Genova, 1914.

- MELANDRI, E. *La simpatia* in *La linea e il circolo*. Bologna, 1968.
- MORENO, J. L. *Fondements de la sociométrie*. Paris, 1954.
- OCHANINC, D. *La sympathie et ses trois aspects*. Paris, 1938.
- PAGALLO, Giulio Federico. *Enciclopédia Filosófica Italiana*. 2^a. Ed. Roma: Epidem, 1979, vol. 1.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. [Greek Philosophical Terms, 1967, 2^a ed., 1974], tr. port. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Gulbenkian, 2^a ed., 1983.
- PLATÃO. *Timeu e Crítias ou A Atlântida*. Curitiba: Hemus, 2002.
- PLOTIN. *Ennéades*. Vol. IV. Tradução de Emile Bréhier. Paris: Les Belles Letres, 1927.
- RIBOT. *Psychologie des sentiments*. 1925.
- SÊNECA. *Des bienfaits*. Tome I. Tradução de François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- SMITH, Adam. *Theory of Moral Sentiments*. Londres, 1853.

Documentos online:

ARISTÓTELES. Metaphysics. Tr. inglesa de W. D. Ross. Disponível em:
<<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>>. Acesso em 29 de junho de 2009.

BORNHEIM, Gerd Alberto.(org.) Os filósofos pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 1967.

BURNET, John. O despertar da filosofia grega. Tr br. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CICERO, Marcus Tullius. De Natura Deorum (On the Nature of the Gods). Tradução para o inglês de Francis Brooks. London: Methuen, 1896. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/title/539>>. Acesso em 3 de julho de 2009.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. História da Filosofia. São Paulo: Paulus, 2005. Série Filosofia (Paulus), 3 volumes. Disponível em: <<http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/>>. Acesso em 24 de julho de 2009.