



Maria Luisa Noujaim Teixeira

**Impulso e espacialidade na linguagem:
dos românticos à biologia cognitiva**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como pré-requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientador: Prof. Luiz Costa Lima

Rio de Janeiro
Abril de 2020



Maria Luisa Noujaim Teixeira

Impulso e espacialidade na linguagem: dos românticos à biologia cognitiva

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Luiz de França Costa Lima Filho

Orientador

Departamento de História - PUC-Rio

Profa. Marcia Sá Cavalcante Schuback

Departamento de Filosofia - Södertörn University

Prof. Luiz Fernando Dias Duarte

Departamento de Antropologia Social - Museu Nacional - UFRJ

Prof. Pedro Spínola Caldas

Departamento de História - UNIRIO

Profa. Lúcia Ricotta Vilela Pinto

Departamento de Letras - UNIRIO

Rio de Janeiro, 17 de abril de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Maria Luisa Noujaim Teixeira

Licenciada (2012) em História e Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atua como artista, desenvolvendo pesquisa no cruzamento entre teoria e dança acerca da espacialidade da linguagem. Tem interesse nas áreas de História da Arte, Filosofia moderna e contemporânea e Antropologia.

Ficha Catalográfica

Teixeira, Maria Luisa Noujaim

Impulso e espacialidade na linguagem: dos românticos à filosofia cognitiva / Maria Luisa Noujaim Teixeira ; orientador: Luiz de França Costa Lima Filho. – 2020.

146 f. : il. (color.) ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2015.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura. 3. Espaço. 4. Atmosfera. 5. Linguagem. 6. Romantismo. I. Costa Lima, Luiz de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD:900

Dedico este trabalho ao meu querido pai, Luiz.

Agradecimentos

Agradeço inicialmente ao Professor Luiz Costa Lima, orientador desta tese, por ter aceitado orientar o trabalho e por cada troca marcada pela excelência e estímulo intelectual. Aos membros da banca de exame de tese, Professora Marcia Cavalcante Schuback, pelo fundamental esclarecimento da questão norteadora da pesquisa, durante e após a defesa. Obrigada ao Professor Luiz Fernando Dias Duarte, pelos ensinamentos vibrantes, que proporcionam tanto movimento e fazem parte intrínseca deste trabalho. Obrigada ao Professor Pedro Caldas, pela leitura sofisticada e contribuições de grande sensibilidade teórica, desde o início do mestrado. Obrigada à professora Lúcia Ricotta, pela leitura estimulante que abre novos caminhos para a pesquisa. Obrigada a todos os Professores do Departamento de História da PUC-Rio, pelo apoio e confiança em diversos momentos do doutorado. Obrigada também aos funcionários do departamento, inclusive às que se aposentaram durante este período, pela ajuda e alegria cotidianas: Edna, Cleuza, Anair, Cláudio, Débora e Igor.

Aos amigos de travessia acadêmica, por dividirem as inquietações e pela amizade constante: Clarissa Mattos, André Martins, Pedro Silveira, Patrícia Reis, Gabriel Vertulli. Às amigas que compartilham o pensamento como estar na natureza, Priscila Alba, Renata Sammer e, mais recentemente, Cecilia Schuback.

À Renata Camargo, Jacques Poulain e Ronaldo Brito, pelos imensuráveis aprendizados em São Pedro da Serra. A Ronaldo, pelo amor.

À minha família, Lili, Adriana e Luiz, pelo amor e apoio de sempre.

Ao CNPq e à PUC-Rio pelas bolsas de financiamento concedidas que tornaram essa pesquisa possível.

Resumo

Noujaim Teixeira, Maria Luisa; Costa Lima, Luiz de França (Orientador).
Impulso e espacialidade na linguagem: dos românticos à biologia cognitiva.
Rio de Janeiro, 2020. 145p. Tese de Doutorado - Departamento de História,
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Com o proclamado fim do historicismo iluminista, a História começa a adentrar o campo epistemológico do espaço. Isto nota-se pelo alvorecer das comunicações em rede, pelas narrativas ecológicas, em suma, pelo “obnubilamento do futuro” e uma “dilatação do presente”, segundo Hans Ulrich Gumbrecht. Desta forma, o fio argumentativo da tese consiste em apresentar uma espacialidade radicada na origem da linguagem, contemplando a questão simbólica na *Morphologie* de J.W. Goethe, a linguística formativa de W. von Humboldt e os desdobramentos românticos a uma fenomenologia da linguagem do século XX, orbitando sobretudo ao redor das contribuições de Andre Leroi-Gouhran e do biólogo Humberto Maturana.

Palavras-chave

Espaço; Atmosfera; Linguagem; Romantismo; Biologia

Abstract

Noujaim Teixeira, Maria Luisa; Costa Lima, Luiz de França (Advisor). **Impulse and spatiality in language: from the romantics to cognitive biology**. Rio de Janeiro, 2020. 146p. PhD Thesis - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

With the proclaimed end of Enlightenment historicism, History begins to enter the epistemological field of space. This is notable for the dawn of network communications, the ecological narratives, in short, the “clouding of the future” and the “dilation of the present,” according to Hans Ulrich Gumbrecht. Thus, the argumentative thread of the thesis consists in presenting a spatiality rooted in the origin of language, contemplating the symbolic question in J.W. Goethe's *Morphologie*; W. von Humboldt's formative linguistics; and the romantic developments in a twentieth-century phenomenology of language, orbiting mainly around the contributions of Andre Leroi-Gouhran and biologist Humberto Maturana.

Key-words

Space; Atmosphere; Language; Romanticism; Biology

Índice

1. Introdução e exposição do problema	11
2. Apresentação dos capítulos	16
3. A morfologia de Goethe e a constituição de uma simbólica	26
3.1. Apresentação	26
3.2. Ação, visão e a proveniência na linguagem	27
3.3. O gênio de Kant: visão e juízo teleológico	35
3.4. A questão atmosférica	45
4. Impulso e reprodução: Wilhelm von Humboldt e a lingüística formativa	59
4.1. Apresentação	59
4.2. Bildungstrieb: Epigênese em Blumenbach e Kant	60
4.3. Fichte e a epigênese do Eu	75
4.4. W. von Humboldt e a linguagem como organismo	83
5. Fenomenologia da linguagem	100
5.1. Apresentação	100
5.2. Morfogênese em Lévi-Strauss	102
5.3. Corpo da linguagem e linguagem do corpo: a paleontologia fenomenológica de Leroi-Gouhran	106
5.4. Autopoiesis e o campo linguístico	119
6. Considerações finais	130
7. Bibliografia	135

Lista de ilustrações

Figura 1 - Círculo cromático de Goethe, com o hexagrama das cores	25
Figura 2 - Desenho de Alexander von Humboldt a Goethe	58
Figura 3 - Os crânios arcantropos e paleantropos	99
Figura 4 - Vestígios de traços e desenhos abstratos	116
Figura 5 - Representação do emparelhamento estrutural	123

(O sol) da largura de um pé humano.

[Heráclito]

1. Introdução e exposição do problema

Uma das primeiras lições de uma aula de ballet para crianças é como aprender a girar. Fixa-se o olhar em um ponto, a partir dos pés gira-se o corpo no próprio eixo deixando o giro do pescoço por último, para que o olhar volte o mais rápido possível para o ponto fixo. Com isso o corpo desenvolve a possibilidade de girar diversas vezes seguidas sem perda de equilíbrio e sentido espacial, assim como de girar em diversas direções sem se desviar do caminho traçado. Formar duplas em que uma pessoa toque as minúcias da coluna vertebral da outra com o pé, faz com que a primeira experimente uma nova inteligência de uma parte do corpo que a princípio só realiza a pisada, modificando todo o campo perceptivo do espaço tátil dos pés. Práticas japonesas que vêm da tradição do Teatro Nô para a dança contemporânea Butoh têm como um exercício básico a marcha em diversas temporalidades: caminhe daqui até ali em 10 segundos e, em seguida, realize o mesmo percurso em 40 minutos. A experiência do tempo-espaço modifica-se completamente.

Para a intuição que guia esta tese, seria tentador seguir descrevendo exercícios corporais para que o trabalho fosse realizado como uma proposta pedagógica. Há porém, aqui, uma necessidade de tornar claro o passado da intuição, algo em si já opaco se se considera intuição à maneira de Fichte, por exemplo, como um olhar do Eu sobre si mesmo que vem do futuro para o presente. O passado seria assim o próprio direcionamento da intuição, uma vez que ela vem de frente para trás. Maria Filomena Molder diz, nesse sentido, que sofremos uma intuição. Olhar para trás como se se estivesse olhando para frente é também um paradoxo da Fenomenologia, como diria o Professor Emmanuel Carneiro Leão, em que o tempo é sentido como um lago onde se pode andar para trás e mesmo assim andar para frente, caminhar em todas as direções sem perda da qualidade temporal.

Há, pois, uma intuição histórica que guia este trabalho e que reclama um valor do aprendizado da dança e da consciência corporal em uma inteligibilidade teórica do tempo presente. Nossa principal referência neste terreno é o teórico de literatura Hans

Ulrich Gumbrecht com sua reflexão acerca da produção de presença em um contexto de crise do Historicismo. Em *Depois de 1945: latência como origem do presente* (2012), a partir de sua vivência pessoal do pós-guerra na Alemanha, Gumbrecht desenvolve uma intuição acerca de uma mudança de paradigma da percepção ocidental do tempo, em que, grosso modo, caíam por terra as utopias do futuro para instaurar-se um ceticismo quanto à capacidade humana de construir-se no *telos* moderno. Com a metáfora de um passageiro clandestino em um trem, o autor figura o conceito de latência como algo que pode ser percebido, mas não identificado. Assim a História europeia seguiria seu rumo, sem acertar realmente contas com o trauma da guerra, enquanto este passado vai permanecendo clandestino no presente. O efeito deste passado que “não passa” envolve também um obnubilamento do futuro, uma vez que o cerne do trauma está relacionado à própria ideia iluminista de progresso da civilização.

Para o autor, é possível perceber sintomas desse passado latente sob a forma de um clima (*Stimmung*) que escapa à interpretação de sentido própria da tradição hermenêutica, mas que é passível de ser percebido “materialmente” e “corporalmente”. Há em Gumbrecht um esforço de realizar uma crítica da metafísica e da hermenêutica através do uso que faz dos conceitos de *Stimmung* e *Latenz* como substanciais, ao modo aristotélico, evadindo-se da dualidade sujeito-objeto. Assim, a percepção de que a imaginação histórica encontra-se presa em um presente expandido deve abrir caminho para outras formas de inteligibilidade do real, seja através da dança, do esporte, da música. Em *Atmosfera, Ambiência, Stimmung: sobre o potencial oculto da literatura* (2011), o autor coloca em prática seu modo interpretativo sobre onze “momentos” e duas “situações” da arte e literatura universais, buscando o caráter atmosférico de cada obra que analisa. Sobre seu método, diz:

“Ler em *Stimmung*” sempre significa prestar atenção à dimensão textual das formas que envolvem a nós e nosso corpo como uma realidade física — algo que pode catalisar sentimentos interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas. Caso contrário, seria impensável a recitação de um texto lírico ou a entrega de uma obra em prosa com um pronunciado componente rítmico alcançar e afetar até mesmo os leitores que não entendem o

idioma em questão. De fato, existe uma afinidade especial entre performance e *Stimmung*. [Gumbrecht, p. 5]

Gumbrecht situa sua intuição de um presente expandido como efeito da crise do Historicismo em relação ao livro *A Condição Pós-moderna* (1979) de Jean François Lyotard, em que o filósofo francês discorre acerca de uma profunda mudança epistemológica no estatuto do saber científico nas universidades a partir do relato de um caso levado pelo Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, no Canadá. O caso em questão evidencia um momento em que começa a se expandir uma informatização da ciência, saindo do registro iluminista e idealista de pesquisa desinteressada para uma relação mais intrínseca com uma produção quantitativa que afete a indústria e tecnologia. Com isto em vista, reside a crença de Gumbrecht não só em *Stimmung* como um conceito que atravessa o saber filosófico, com fundamental importância no uso que dele faz Heidegger em *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*, 1927), mas também como possibilidade epistemológica, como fica mais claro nas análises sobre arte e literatura do livro de 2011.

Nosso esforço, neste trabalho, vai ao encontro dessa percepção de que a História adentra, a partir de meados do século XX, um registro de inteligibilidade espacial mais que temporal, processo que ainda hoje se intensifica. Com o alvorecer das comunicações em rede, da democratização (midiática, nem sempre efetiva) da cultura, das narrativas ecológicas, observa-se uma horizontalização do sentido de hierarquia em que o futuro como instância projetiva da imaginação vai dando lugar a um pessimismo quanto ao espaço de vida na Terra que ainda pode existir. A humanidade globalizada vai sendo empurrada a viver em um presente cada vez mais alargado, em grande parte controlado pela manipulação de informação, em que uma enorme quantidade de dados é fisicamente armazenada, ou seja, o passado dessa informação não se perde, não se torna ruína, mas é como uma bússola para as dinâmicas de poder operantes.

Em sua tese sobre o historiador alemão Johann Gustav Droysen, Pedro Caldas identifica três linhas de força constituintes de sua teoria que servem, a nosso ver, como emblemas do Historicismo oitocentista: pensar teleologicamente,

hermeneuticamente e formativamente¹. Segundo Caldas, em Droysen, a teleologia implica uma autonomia do processo histórico em relação a eventos isolados, uma “resignação da ação face ao destino”, ao passo que a interpretação do historiador, ao contrário, por um mecanismo de culpa perante a inalcançabilidade de uma marcha mais ampla, é justamente criativa, quando se percebe como pequena parte ativa desse processo. Por fim, o pensar como *Bildung* (Formação), responde à necessidade de uma educação da História para sair de uma condição de ingenuidade do pensamento. Somente a cultura histórica produz individuação e torna o sujeito ativo em um desenvolvimento que ele não controla, mas toma parte e atravessa.

Esses três modos de pensamento histórico aparecem em nosso trabalho sob um processo de metamorfose conceitual, em que buscamos abrir suas lógicas intrínsecas dentro de uma perspectiva do presente expandido e especializado, como nos referimos. No primeiro capítulo, o diálogo estabelecido entre Goethe e Kant pretende mostrar a teleologia kantiana sob a ótica da Morfologia de Goethe, em que aparece na primeira uma organicidade da razão como forma preponderante em relação à função mecânica do raciocínio científico. No diálogo com a simbólica atmosférica do poeta, buscamos mostrar o potencial espacial do pensamento teleológico, em que observar as causas finais da natureza significa simplesmente “respirar com o fenômeno”, adentrar seu movimento, sua libido, suas formas, estar e se desdobrar com ele no presente. Sobre o papel da hermenêutica na tradição histórico-filosófica, procuramos permanecer no esteio da fenomenologia cognitiva, como elaborada por Maurice Merleau-Ponty em seu diálogo entre Edmund Husserl e as teorias da *Gestalt*. Embora o filósofo francês não tenha sido objeto de exegese neste trabalho, nos debruçamos sobre a *Structure du Comportement* e a *Phénoménologie de la Perception* na dissertação de mestrado², de modo que sua compreensão engendra toda a discussão do último capítulo, dedicada a uma fenomenologia da linguagem. Finalmente, a

¹ CALDAS, P. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Tese de doutorado – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004.

² NOUJAIM T., M. L.. *A Farbenlehre de J. W. Goethe (1749-1832) e o problema da visão: do método goetheano de fazer ciência*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História - PUC-Rio, 2015.

função da *Bildung* que ocupa tantas formas no pensamento historicista alemão, encontra neste trabalho as contribuições do Aprendizado em Goethe; da formação do indivíduo racional como um desenvolvimento análogo à própria vida, como em Kant e Blumenbach; do auto-conhecimento idealista de Fichte e da educação liberal de Wilhelm von Humboldt. Em nosso caminho, buscamos através desses autores traçar um arco temporal que mostre a pertinência de um ambiente histórico que reconhece no Romantismo e Idealismo alemães uma relação originária com a questão do espaço e/ ou da atmosfera na origem da linguagem.

Voltando à questão de uma epistemologia do *Stimmung* como propõe Gumbrecht, nosso objetivo com a pesquisa levada a cabo neste trabalho é sugerir um caminho para se pensar uma *pedagogia do Stimmung*, em que o aprendizado teórico, seja da poesia, da filosofia, da história, da ciência possa se expandir para uma inteligência corporal que é também teórica, ao passo que o pensamento é também gestual. Talvez o antigo problema da metafísica entre o sensível e o inteligível possa também horizontalizar-se e adentrar o campo da mistura, como diria Emanuele Coccia.

2. Apresentação dos capítulos

O primeiro capítulo deste trabalho tem por objetivo a apresentação da questão simbólica nos estudos científico-poéticos de Goethe. Sua busca por decifrar uma linguagem da natureza estrutura-se a partir de um método rigoroso, tanto cognitivo como filosófico, tanto poético como figurativo, ainda que dificilmente apreendida por qualquer um destes em singular. Esta não apreensibilidade, no entanto, é justamente o que caracteriza seu pensamento originário da linguagem, mantendo a investigação em um campo limite entre a não-forma e a forma — o campo da *respiração*, como veremos. Goethe mergulhou em estudos sobre botânica, mineralogia, meteorologia, ótica e anatomia, para citar os mais desenvolvidos, ainda que o inacabamento permaneça como marca de suas publicações. Somente a *Farbenlehre* (Doutrina das Cores, 1810) é considerada um produto final pelo autor, conforme relata em suas conversações com Eckermann³. Apesar do caráter majoritariamente não utilitário e comprobatório, do ponto de vista da história da ciência, de suas investigações, sua descoberta do osso intermaxilar foi reconhecida cientificamente⁴. Além disso, na introdução à *Origem das Espécies* (1859), Charles Darwin menciona o peso das contribuições de Goethe para o campo da morfologia⁵. Tal menção de Darwin nos será de grande valia para justificar uma aproximação posterior com as teorias da origem da linguagem do biólogo Humberto Maturana, dentro de seu projeto mais amplo da autopoiesis.

A questão da linguagem da natureza, pois, é o terreno de interseção possível entre linguagem humana e espaço circundante, entre sujeito e objeto, interior e exterior. A leitura que Goethe faz da *Kritik der Urteilkraft* (Crítica da Faculdade do Juízo, 1790) de Kant demonstra a compreensão que o poeta tem do limite da

³ ECKERMANN, J.P. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832*. Editora Unesp. São Paulo, 2016.

⁴ WELLS, G.A. "Goethe and the inter maxillary bone" In *The British Journal for the History of Science* Vol. 3, No. 4, pp. 348-361, 1967.

⁵ DARWIN, C. *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life and the descent of man and selection in relations to sex*. Modern Library. New York, 19—.

racionalidade na observação da natureza, e por sua vez, da aceitação da natureza de tal limite. Sua meditação encontra-se, portanto, no desenho deste limite, na figuração de cada ato do conhecer. Por isso a questão primordial do *Aprendizado* em Goethe é uma simbólica. Como diria Maria Filomena Molder, a morfologia de Goethe não está ocupada em resolver o mistério da natureza, e sim em desenhá-lo, dar forma a ele⁶. Veremos, no entanto, como forma para Goethe é uma pulsação plástica entre contração e dilatação, sístole e diástole, inspiração e expiração — por isso o desenhar é contínuo e opera da permanência rítmica à abertura criativa. Deste modo, Goethe repousa sobre a antinomia kantiana do conhecimento infinito e limitado: a possibilidade da forma está justamente nesta tensão.

É possível apreender dos estudos morfológicos de Goethe um princípio da linguagem anterior ao verbo. Um princípio cognitivo que pretende restaurar o espanto de perceber o mundo pela primeira vez e que engendra não só o gesto da nomeação, como o gesto artístico, poético, científico. Desta forma se constitui sua própria identidade polimórfica de humanista tardio. O que caracteriza as observações da natureza de Goethe é essencialmente a percepção do *Urphänomen* (fenômeno primordial) de cada manifestação, este que é o movimento de permanência e diferença na automanutenção de cada forma. Veremos ao longo da exegese de alguns desses textos, como o exercício de Goethe consiste em uma *heurística viva* (cf. Molder), capaz de instaurar uma continuidade entre dentro e fora que constitui uma única atmosfera, em que o pesquisador se põe a respirar no mesmo ritmo do fenômeno observado. Essa respiração é criativa tanto para o fenômeno, que se mantém e se abre continuamente, como para o observador, onde reside o potencial originário de linguagem. Nisto se percebe o vitalismo característico da morfologia de Goethe, em que teorizar — um verbo usado de forma específica por ele — significa olhar de dentro pra fora e de fora pra dentro, em movimento topológico.

⁶ MOLDER, M. F. *O pensamento morfológico de Goethe*. Estudos Gerais, Série Universitária. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa, 1995.

As categorias espaciais que mobilizaremos ao longo da tese inscrevem-se em diferentes tradições. O espaço topológico situa-se em relação ao espaço euclidiano, evoluindo da geometria ortogonal perspectivada de um observador absoluto para instaurar uma geometria de posição. Sua descoberta é atribuída a Leibniz, mas a primeira formulação científica foi feita por Leonhard Euler em 1736, com a solução do problema das sete pontes de Königsberg, cidade também de Kant, na Prússia⁷. Como as possibilidades espaciais na topologia mudam de acordo com a posição de um determinado nó, o espaço se ramifica de forma exponencial, por isso a topologia é a regra de ouro do sistema de rede e, nos tempos modernos, da internet. Já o conceito/ metáfora de atmosfera remete a *pneuma* em grego e refrata-se tanto em espírito, como em clima, ar. O conceito como desenvolvido por Aristóteles será estruturante no desenvolvimento da Epigênese do século XVIII, corrente vitalista da embriologia, conforme exposto no segundo capítulo. O termo alemão *Stimmung*, que poderia também ser traduzido como “consonância”, dá conta da complexidade da “atmosfera” e nos servirá de guia em alguns momentos. A simbólica de Goethe, como veremos, sugere uma espacialidade e/ ou atmosférica radicada na origem da linguagem.

Isto posto, nosso exercício no segundo capítulo consistirá em expandir a questão da origem para as contribuições de Wilhelm von Humboldt, em que a questão do espaço aparece de forma mais concreta linguisticamente. Há uma associação explorada por alguns pesquisadores entre o aspecto organicista da linguística de Humboldt e a corrente epigenética do início da biologia no século XVIII, relação mais amplamente enquadrada no diálogo entre Idealismo alemão e vitalismo, que por um lado alimentou Kant e Fichte na edificação de seus sistemas, por outro deu as bases da zoologia antropológica de Johann Friedrich Blumenbach, do tratado sobre as raças humanas até a formulação mais abstrata do *Bildungstrieb* (Nexo formativo). Nosso trajeto neste capítulo será de, em primeiro lugar, delinear as bases aristotélicas

⁷ Sobre isto ver FLETCHER, A. *The topological imagination. Spheres, edges, and Islands*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England, 2016.

da corrente epigenética, apontando para o caráter atmosférico do conceito de *pneuma*, ambiência que presentifica a primeira atualização da alma na matéria, segundo sua definição de vida animada, descrita emblematicamente no *De Anima* — embora sem a relação com *pneuma* — mas com importantes contribuições no *De Generatione Animalium* e no *De Spiritu*, em que o conceito aparece ligado ao início da vida. O vitalismo de Aristóteles é fundamental para a concepção do *Bildungstrieb* de Blumenbach, impulso que caracteriza a organização da matéria de maneira independente de sua origem, ou seja, algo que consiste justamente no nexo entre a não forma e a forma, entre não vida e vida, o que sugerimos que seria exatamente o que constitui o *pneuma* aristotélico: um veículo. A vertente concorrente da embriologia epigenética seria o Evolucionismo ou Preformacionismo, não à maneira como ficou mais conhecido por Charles Darwin, posto que o naturalista inglês não chegou a entrar diretamente neste debate, mas ao modo como todo o desenvolvimento de um organismo já estaria pré-definido nas possibilidades genéticas do embrião e não sofreria reveses em sua formação de acordo com condições externas. O debate entre as duas correntes é amplo e se estende até a genética contemporânea, tendo sua atualidade nas pesquisas sobre células-tronco⁸; mesmo a divisão entre epigenecistas e evolucionistas não tem necessariamente uma linha cerrada de demarcação, posto que cada cientista pode corroborar aspectos mais inovadores ou conservadores de cada vertente demonstrado por seu grau de flexibilidade para a outra. O que singulariza a proposta de Blumenbach em relação a seus mestres Buffon e Wolff é que o *Bildungstrieb* concentra a hipótese epigenética em um meio que, justamente por não ser mensurável, serve como guia de pesquisa, operando também como um *nexo investigativo*, aspecto que, finalmente, o une à tarefa crítica de Kant.

É considerável a bibliografia recente de acadêmicos se debruçando sobre as relações entre Epigênese e Idealismo alemão, a partir de um contato mais íntimo,

⁸ Sobre isto ver MAIENSCHIN, J. "Epigenesis and Preformationism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epigenesis/>>.

inclusive com troca de correspondências, entre Kant e Blumenbach. A passagem mais conhecida e comentada é a menção de Kant na Primeira Crítica sobre uma “epigênese da razão pura”, para exemplificar o processo de dedução das categorias de um lugar em que não se tem alcance racional prévio, ou seja, a própria razão como exercício metafísico deve nascer na dedução. Tal exercício, para Kant, justifica a metafísica como uma ciência autônoma, que não deveria ser incorporada pela história natural ou pela antropologia, como seria uma inclinação de Herder exposta em *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784). Esta autonomia da metafísica, argumenta-se, é o que aproximaria Kant de Blumenbach, à medida que o *Bildungstrieb* também deu à embriologia epigenética um objeto que sustenta o próprio método da disciplina. Neste sentido, a discussão que se apresenta sobre se a menção a uma “epigênese da razão pura” é literal ou metafórica, torna-se árida, a nosso ver, uma vez que o que está em questão é o método de pesquisa engendrando o discurso e objeto científicos⁹.

Este caminho já aponta para a relação que se trava também entre a Epigênese e o idealismo de Fichte. A exposição da *Doutrina-da-ciência* (1794) no esteio do vitalismo que vem sendo discutido é importante no segundo capítulo, pois dá o tônus entre espaço de possibilidade e liberdade de linguagem que buscamos estruturar. O pragmatismo de Fichte significa a absoluta autonomia do Eu em seu estado-de-ação [*Tathandlung*], única medida possível para uma atividade que se auto-opõe para impulsionar seu próprio movimento de identificação. A consciência dessa unidade sobreporia-se às antinomias kantianas, à medida que intensifica o sujeito transcendental dos limites da razão, ou seja, os limites não são acatados como uma natureza externa, mas são o próprio exercício livre do movimento do Eu. Na lógica fichteana, a constante definição do Eu pela colocação espontânea de um não-Eu manteria uma analogia com a Epigênese através do conceito de *articulação*¹⁰, ou

⁹ Sobre a questão dos discursos científicos, conceituais e metafóricos ver COSTA LIMA, L. *Os Eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora*. Ed. Iluminuras. São Paulo, 2015.

¹⁰ MÜLLER-SIEVERS, H. *Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Ferdinand Schöningh. Paderborn, 1993.

seja, a passagem da “natureza preformada” à liberdade ocorre na oposição de um Eu a outro, que nesse movimento expõe a liberdade formal que excede do primeiro Eu. No desenvolvimento de formas orgânicas, como descrito por Blumenbach, os caminhos de nutrição, crescimento, amadurecimento e decaimento de um indivíduo têm, de certa forma, uma liberdade vital, que está presente no *Bildungstrieb*, e que vai superando limites externos não com um telos pré-definido, mas como um jogo formal que vai apontando novos caminhos. A percepção de formas de linguagem como formas de vida (*Lebensform*) em que chega posteriormente Wittgenstein seria uma pesquisa frutífera dentro do escopo de um vitalismo da linguagem. Embora tenhamos em outro momento colocado em tensão sua filosofia da linguagem com a Morfologia de Goethe¹¹, sobretudo a partir do livro *Bemerkungen über die Farbe* (*Notas sobre as cores*), neste momento adentrar Wittgenstein esteve além de nosso intuito. A negação de seu uso, no entanto, tem um resultado positivo se se pensa à maneira dos jogos de linguagem, pois delinear um vitalismo da linguagem é algo que só podemos fazer por alegorias e aproximações; não se pega, no exercício de uma tese, o animal em ato, seriam performances contraditórias. De todo modo, o pragmatismo que Fichte inaugura historicamente, associado à linguística de Humboldt, propicia o terreno necessário para se pensar no presente formas de linguagem espaciais através da recuperação de uma inteligência da gestualidade e do domínio do corpo através da dança, este que é um dos escopos a ficar claro ao longo deste trabalho.

Finalmente, o capítulo motivado pela linguística de Humboldt chega à sua exposição propriamente dita. Como retomaremos ao longo do texto, o estímulo para adentrar Humboldt veio de duas direções: de recomendação da Professora Márcia Cavalcante Schuback, que apontou no autor um terreno mais fértil para a problemática do espaço na linguagem, como estávamos buscando, e do filósofo Jacques Poulain, a quem tivemos oportunidade de ouvir pessoalmente em algumas palestras, que tem na *prosopopeia* de Humboldt o cerne de seu pensamento acerca da

¹¹ Ver nota 13.

arte como figura de felicidade. Com a antropologia filosófica de Arnold Gehlen ampliando para a visão e outros sentidos o que a prosopopeia faz inicialmente através da audição, Poulain configura na experiência estética da arte o fenômeno de reencontro com a linguagem como invólucro de unidade como acontece originariamente no útero materno, porém dessa vez como consciência da estrutura em aberto que essa consonância deve ter, caracterizando o mundo como diálogo. A prosopopeia é a figura de linguagem que anima as coisas e “faz o mundo falar”; no contexto do emblemático trabalho sobre a linguagem Kawi, que desvela uma ampla pesquisa em linguística comparada, Humboldt a caracteriza como o “impulso mental” que quer se reconhecer nas pessoas e objetos, primariamente através do som. A relação com a Epigênese se faz ver no tratamento orgânico da linguagem, em que a articulação dos sons tem um papel preponderante na localização espacial e desenvolvimento da língua, retornando ao ouvinte o impacto que a expressão sonora de seus sentimentos têm no mundo.

Sobre a questão do espaço na origem da linguagem, um texto paradigmático do autor é um ensaio anterior à obra sobre o idioma Kawi, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (Sobre a relação dos advérbios de lugar com os pronomes em algumas línguas, 1830)¹², em que discorre sobre a hipótese de os pronomes estarem na origem da linguagem devido à diferenciação basilar de um Eu e um Tu (ou não-Eu). A partir dessa abordagem fichteana ao pronome, Humboldt mostra como os advérbios de lugar funcionam como uma fixação do pronome nas coisas e conseqüentemente na língua, fazendo com que cada idioma se desenvolva a partir desse primeiro par pronome-advérbio de lugar. Este texto nos fornece, portanto, a possibilidade de pensar uma imanência radical da linguagem ao espaço, engendrando o desenvolvimento de qualquer idioma.

Por fim, no terceiro capítulo da tese, recolhendo os fundamentos sobre a atmosférica na Morfologia de Goethe e da espacialidade na origem da linguagem de

¹² HUMBOLDT, W. *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*. Königlichem Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1830.

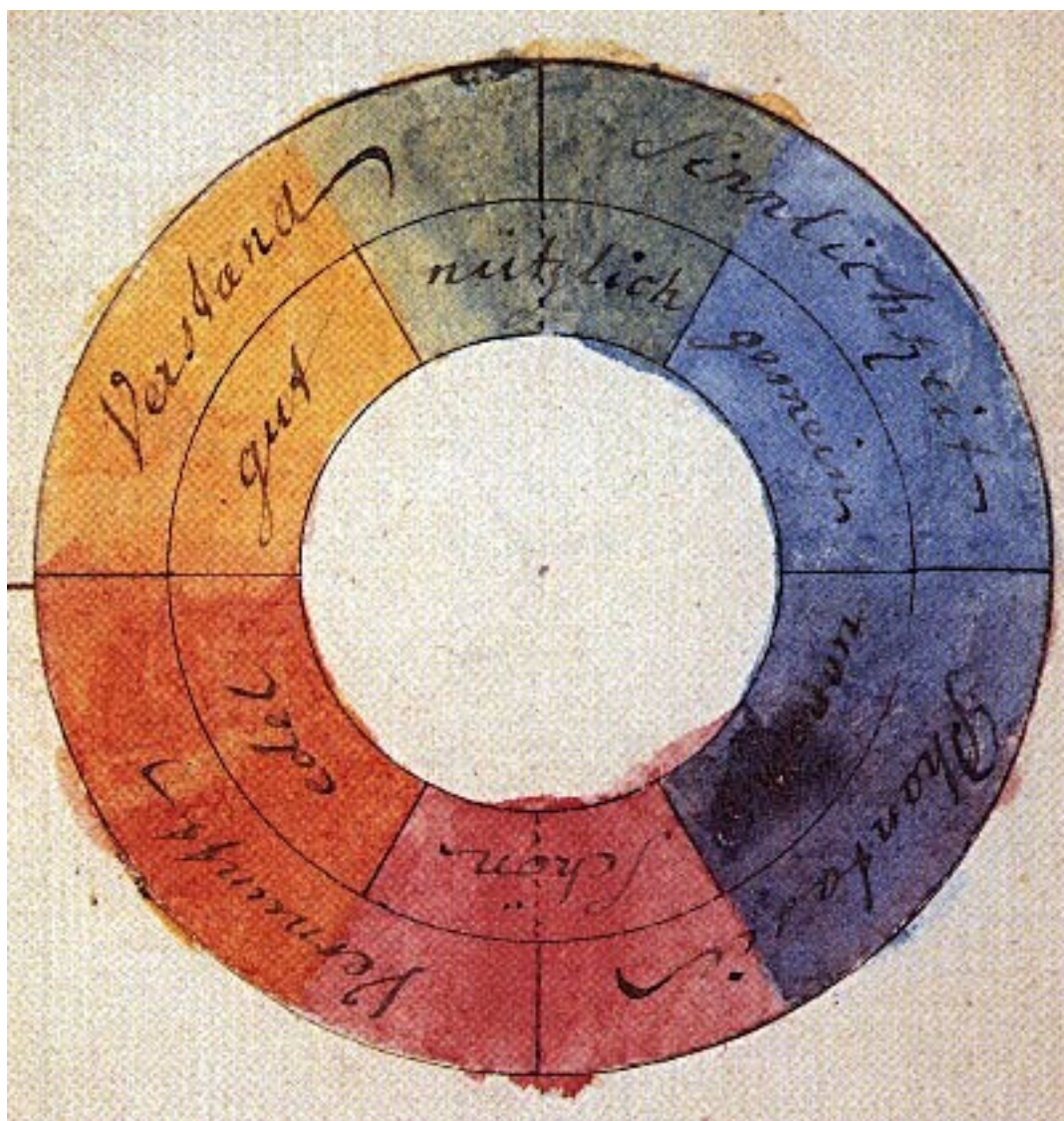
Humboldt, a pesquisa direciona-se para desdobramentos de cunho fenomenológico e biológico no século XX. A título introdutório e porque uma intensa leitura de Lévi-Strauss fez parte do percurso da pesquisa, apresentamos uma genealogia morfológica do estruturalismo, dando a ver também uma organicidade no que Lévi-Strauss descreve como um “sistema de transformações” dos pares estruturais. Tal sistema vem ancorado em uma leitura da botânica de Goethe via a morfogênese de D’Arcy Thompson e aponta para uma imanência da linguagem à matéria, algo insólito para a doxa do estruturalismo que acostumou-se a caracterizá-lo como um sistema virtual, que seria provado neurologicamente sem adesão aos contextos culturais. Em uma ambiência próxima a Lévi-Strauss, mas com caminho diverso, está o paleontólogo André Leroi-Gouhran, orientando de doutorado de Marcel Mauss, que desenvolveu ampla pesquisa acerca da evolução da tecnologia e estética. Na base dessa investigação está a hipótese da coordenação mão-face no surgimento da linguagem, abrindo caminho para uma cognição gestual e técnica da linguagem que esteve nos primeiros *homo sapiens* e que, acreditamos poder inferir de sua reflexão, deve ser constantemente rearticulada para que a humanidade do homem, sob forma de constituição corporal e pensamento, esteja à par de sua própria evolução. Com Leroi-Gouhran pretendemos endereçar a questão da espacialidade da linguagem a uma cognição e consciência corporal como possibilidade histórica, intelectual e linguística para o tempo presente.

Última representação do espaço na linguagem que incluímos neste arco histórico é a observação do conceito de *autopoiesis* de Humberto Maturana. O biólogo chileno aparece como figura-chave nesta fase não só por ressoar no século XX o vitalismo do projeto morfológico de Goethe e da linguística de Humboldt no século XVIII, como por expandir sua influência sobre a cibernética, a sociologia, a filosofia, entre outras disciplinas¹³. Junto a seu aluno Francisco Varela, Maturana desenvolveu ampla investigação dos sistemas cognitivos presentes na manutenção de diferentes níveis da

¹³ Sobre isto ver LUHMANN, N. *The Reality of the Mass Media (Cultural memory in the present)*. Stanford University Press, 2000.

vida, dos agrupamentos de moléculas em cadeias de carbono, passando por insetos, vertebrados até os seres humanos. Em todos os níveis de seres vivos, os biólogos descrevem um processo de *emparelhamento estrutural* [*structural coupling*], em que moléculas se agrupam e criam membranas de individualização ao passo que justamente para manter e desenvolver sua individualidade precisam colaborar com estruturas externas. Tais estruturas externas estão por sua vez operando também no nível de proteção e criação de sua individualidade, de modo que os autores conseguem postular que o que define um ser vivo é a autopoiesis, a produção de si mesmo, para si mesmo, em diversas camadas de existência. Isto recoloca a questão da adaptação em Darwin, no sentido de não tratar o problema da evolução em uma relação indivíduo e meio, sendo o meio um pano de fundo “neutro”. De acordo com a exposição dos autores, o meio é um macro-indivíduo também em autopoiesis.

No que tange ao problema da linguagem nos seres humanos, a ontogenia (histórico de estruturação de um organismo) dos emparelhamentos que levaram até essa forma de comunicação exhibe um lastro de relações comportamentais anteriores, já presentes em insetos, aves e outros mamíferos que os autores chamam de *campo linguístico* [*linguistic domain*]. Este espaço de relações e funções de indivíduos dentro de um grupo social vai engendrar a formação de linguagem como uma complexificação contínua dessa espacialidade.



[FIG.1] CÍRCULO CROMÁTICO, DESENHO DE J.W. GOETHE

3. A morfologia de Goethe e a constituição de uma simbólica

3.1. Apresentação

Diz-se que o poeta é aquele que tudo vê. No caso de Goethe, isto sofre uma intensificação pelo trabalho que dedicou ao olhar ao longo de sua vida, presente nos exercícios pictóricos, nas críticas de arte e arquitetura, na observação da natureza e, finalmente, na obra modelo, a *Farbenlehre* (Doutrina das cores). Adentrar sua poética é, assim, adentrar um campo. Perceber em sua leitura do mundo as relações originárias entre arte, poesia, ciência, para dizer apenas três disciplinas, e os desdobramentos que hoje aparecem na Pedagogia (temos o exemplo do Ensino Waldorf), no pensamento ecológico e, sobretudo, à constante urgência histórica que se retorne à inocência, ao diletantismo, em um mundo que precisa continuamente se equilibrar com a ideia de progresso vertical. Georg Simmel em seu livro sobre Goethe dizia com muita perspicácia que a grandeza do poeta era, mesmo com seu gênio, não ser um profissional, não especializar-se, doar seu olhar para todos as áreas sem se deixar apreender. Em tempos em que tudo pode ser tudo, que tanto a defesa de mais horizontalidade como de mais verticalidade podem ser ditas por ou contra um fascismo [cf. Schuback, M.]¹⁴, em que há um positivo e negativo descentramento da ética, a profundidade *ad hoc* de Goethe, nas palavras de Maria Filomena Molder, é uma aula de movimento.

Neste capítulo, tratamos principalmente de três obras científicas do projeto morfológico, a saber, a já mencionada *Farbenlehre*, a *Metamorphose der Pflanzen* (Metamorfose das Plantas) e os estudos meteorológicos, alguns reunidos pelo poeta João Barrento em tradução portuguesa sob o título *O Jogo das Nuvens*, e o *Über der Witterungslehre* (Sobre a Meteorologia). As três pesquisas têm em comum um sentido simbólico-atmosférico, ou seja, demonstram um processo de observação como escuta do fenômeno, como integração em uma linguagem que contorna o

¹⁴ Referência à conferência “O nó inextricável da ambiguidade: notas sobre o fascismo de hoje” de SCHUBACK, M.S.C. proferida na UFRJ em novembro de 2019.

observador aberto. A presença estruturante da *Kritik der Urteilskraft* de Kant no desenvolvimento do capítulo busca dar maior solidez ao tema da formação e do aprendizado contínuo que a Morfologia de Goethe desenha. Nossa sugestão é de que o gênio pode ser aquele que mais se abre a esse aprendizado atmosférico da natureza, não necessariamente o que recebe por acaso e inconscientemente as suas regras. O principal de uma percepção espacial de linguagem, tanto a falada, como a linguagem da natureza, das coisas, dos eventos, é abrir os sentidos para um campo relacional, ou seja, para uma ambiência invisível mas observável que a linguagem cria.

3.2. Ação, visão e a proveniência na linguagem

Em um primeiro momento em seu quarto de trabalho, Fausto ao traduzir o Evangelho Segundo São João interroga a opção de Lutero por adotar a vulgata *Verbum* (*Wort* em alemão) no lugar do grego *Logos*. Após refletir acerca dos termos *Energia* e *Sentido*, traduz satisfeito que “no Princípio era a Ação”¹⁵. Esta frase indica o mote que perpassará todo o projeto poético, crítico e científico de Goethe ao longo de sua vida. A partir de um movimento ínfimo de observação que se coaduna com o movimento total da existência, ligando microcosmo e macrocosmo¹⁶, ocorre a descrição de toda e qualquer coisa; e afirma-se que antes do verbo é o movimento.

Tal modo de satisfação da linguagem denota um falar ou escrever sempre inacabado, em que o pensamento é a ação do pensamento, de um ponto a outro; do nada a algo. Maria Filomena Molder, que desabrochou com maestria única na língua portuguesa a potencialidade filosófica dos textos de Goethe, fala do aspecto *ad hoc* de seu teorizar (cf. Molder p. 267), é preciso sempre captar sua direção e deixar-se levar por seu movimento. A suma linguística de Goethe encontra-se sob a forma de uma simbólica, pois é entre a imagem e a ideia que a linguagem ganha corpo. Nos

¹⁵ GOETHE, J.W. *Fausto: uma tragédia — Primeira parte*. (trad. Jenny Klabin Segall). Ed. 34. São Paulo, 2014. p. 112, v. 1.225.

¹⁶ O estudioso e comentador do Fausto (trad. Jenny Klabin Segall Ed. 34) Marcus Vinicius Mazzari, ressalta ao longo do livro as menções de Goethe à doutrina de Paracelsus que liga microcosmo e macrocosmo.

textos científicos, é da observação da natureza como imagem em movimento — em consonância com o próprio movimento perceptivo — que nasce a descrição e a linguagem apropriada para dar conta de determinado fenômeno.

Assim o mesmo evento pode ser descrito por Goethe sob forma científica, poética ou gráfica. É o caso, por exemplo, da *Metamorphose der Pflanzen*, que desdobrou-se em tratados botânicos, em poema e desenhos; assim como a *Farbenlehre* e os tratados meteorológicos. A simbólica, no entanto, está menos na forma da descrição do que na percepção do fenômeno. Este é próprio um símbolo, posto que deve ser decifrado em sua linguagem específica e intransponível, semelhante à arte. Este seria o caráter específico da observação goetheana que se coaduna com o exercício crítico estético de Kant, posto que para Goethe a natureza, assim como a arte, não submete-se a regras estritamente mecânicas, sua observação deve revelar uma tradução, em forma de crítica, poesia ou desenho, algo que mantenha aquela pulsação viva.

A observação goetheana da natureza pressupõe uma sintonia (*Stimmung*) com o fenômeno, em que não se distingue se é o objeto ou o sujeito que se autodescrevem, devido à integração de ambos. Há apenas a dilatação de uma atmosfera (*Stimmung*), que abre espaço interno em quem observa e externo em quem é observado em sua lógica intrínseca. Em uma proposta de hermenêutica literária no século XX via um método “*Stimmung*”, o teórico Hans Ulrich Gumbrecht diz sobre o conceito:

Como a afinação de um instrumento sugere, ambientes e atmosferas específicos são experimentados em um *continuum*, como escalas musicais. Eles se apresentam para nós como nuances que desafiam nossos poderes de discernimento e descrição, bem como o potencial da linguagem para capturá-los. [GUMBRECHT, p. 4]¹⁷

No âmbito micro de uma ciência cognitiva, Goethe se aproxima também da fenomenologia, como já foi por vezes apontado¹⁸, sobretudo da *Gestalt* de Merleau-Ponty, que mantém grande familiaridade com o projeto da *Farbenlehre*, como

¹⁷ GUMBRECHT, H. U. *Atmosphere, mood, Stimmung: on a hidden potential of literature*. Stanford University Press. California, 2011.

¹⁸ GIANNOTI, M. “Apresentação” In GOETHE, J.W. *Doutrina das Cores*. Editora Nova Alexandria. São Paulo, 2013.

desenvolvemos em outro momento¹⁹ e que retomaremos no último capítulo. O preceito básico da *Phénoménologie de la Perception* (Fenomenologia da percepção, 1945) é a impossibilidade de se distinguir em última instância figura e fundo. Merleau-Ponty discute exaustivamente com as teorias do reflexo da fisiologia da época — sobretudo em seu primeiro livro escrito *La Structure du Comportement* (A Estrutura do Comportamento, 1953) — para afirmar que o corpo humano não é uma estância individual separada de seu meio. O filósofo francês e Goethe têm em comum terem seguido a cognição visual como caminho para suas afirmações.

A *Farbenlehre* é considerada pelo próprio autor sua obra melhor acabada e a de que possui mais orgulho²⁰, incluindo toda sua produção poética, literária, teatral, crítica, científica e mesmo o *Faust*, sua *opus magnum*. O motivo de tal ápice formal encontra-se em seu objeto: o olho. O órgão olho, mais especificamente a retina, constitui a mediação ideal entre sujeito e objeto. É o parâmetro que o permite teorizar com a visão, refletir no limiar entre o inefável e a linguagem, dar vazão ao *eros* do pensamento. Maria Filomena Molder, ao justificar sua abordagem filosófica ao que ela chama de um “pensamento concreto” em Goethe, diz: “O recomeçar sem fim do projeto filosófico investe-o da natureza de uma pulsão orgânica. A filosofia, tal como Platão a concebeu, é de ordem rítmica, a lei da sua forma é erótica.” [cf. Molder, p. 59]. Eros em Platão implica amor pela verdade, sua etimologia vem do verbo *ἔρω* que significa propulsão à pergunta pelo que existe, algo que chega até a raiz também da pragmática de Fichte: “o filósofo precisa, não só do senso da verdade, mas também do amor à verdade.” (*GWL*, p. 31). A lealdade ao ritmo do *estado-de-ação* do Eu é a condição de possibilidade de uma coerência com a verdade. Como nunca pode haver sua certeza, sobretudo ao investigador do espírito humano, a única chance de manter-se verdadeiro nesta aventura pragmática é através do amor e empatia pela verdade.

¹⁹ Ver nota 13.

²⁰ Ver nota 1.

Há nas pesquisas científicas de Goethe um princípio de reciprocidade, em que o autor observa seu objeto, mas é por sua vez também observado por ele. A afirmação na *Farbenlehre* de que “o olho deve a sua existência à luz [...] a luz produz um órgão que se torna seu semelhante e assim, o olho se forma na luz e para a luz” (Goethe, p. 44) indica uma cognição que dá forma aos objetos que enxerga mas que também é formado por eles. À consciência dessa reciprocidade está a possibilidade humana de usar os órgãos vitais, os sentidos, em seu máximo alcance, respirando com o fenômeno em sua pulsação entre polaridade e intensificação. Desta forma Goethe percebe que “as cores são ações e paixões da luz” (*Taten und Leiben*), justamente o entrelaçamento de ação e amor reivindicados da verdade pelo pragmatismo de Fichte.

A estrutura morfológica se define, pois, pelo par *polaridade e intensificação* [*Polarität und Steigerung*]. Esta seria, para Goethe, a lei dinâmica de toda natureza no quadro da compreensão humana, posto que envolve um *aparecer* [*erscheinen*]. O fenômeno só apareceria na divisão, separa-se em parte e contraparte para criar multiplicidade e diferença, para movimentar-se e permanecer no tempo. A compreensão humana pode captar sua lei apenas observando esse movimento da parte buscando sua contraparte, ou seja, do particular buscando o todo. Em um ensaio chamado *Polarität*²¹, Goethe chega a considerar duas possibilidades neste movimento de separação e busca de reunião: uma inferior, em que as partes não se desenvolvem na separação, não produzindo portanto nada de novo, e uma superior, onde a reunião produz um terceiro, uma *intensificação* (da própria polaridade).

O que na aparência se mostra, deve separar-se, em ordem de aparecer. A parte busca de volta o todo, e pode, encontrando-se novamente, deixar sua marca; em sentido inferior, misturando-se apenas com sua contraparte, a aparência chega ao zero ou pelo menos ao indiferente. Mas a união também pode ocorrer em um sentido mais elevado, em que as partes crescem e através da combinação dos lados elevados, produz um terceiro, novo, maior e inesperado. [GOETHE, J.W. “Polarität” In *Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 25]

Na *Farbenlehre*, essa estrutura se repete nos três níveis de aparecimento da cor, a saber: o fisiológico, o físico e o químico. O que diferencia um nível do outro é o meio de aparição da cor, sendo o primeiro a retina, o segundo os meios semi-transparentes (água, ar, prisma) e o terceiro os meios opacos (minerais, tecidos,

²¹ GOETHE, J.W. “Polarität” In *Schriften zur Naturwissenschaft*. Reclam Universal-Bibliothek. Stuttgart, 2009.

compostos químicos). Todos os meios, entretanto, justamente por serem meios, guardam um grau de opacidade. A cor, para Goethe, não se fixa na transparência absoluta, ela precisa da matéria para perdurar. Este movimento de fixação da polaridade claro-escuro na matéria (que se dá primariamente na visão, de maneira evanescente e por fim nas cores químicas, de maneira duradoura), ocorre através da intensificação ao vermelho. Este é o movimento da metamorfose, a polaridade precisa se manter igual na diferença, em uma espiral temporal.

Para delinear o círculo cromático Goethe sistematiza primeiro as cores opostas, através das regras da polaridade, da raiz quente (luz) à raiz fria (escuridão). Em seguida, percebendo os movimentos de sobreposição (azul sobre o amarelo forma o verde) e intensificação, define o hexagrama estrutural do círculo cromático. Todas as cores intensificam-se e esmaecem-se, a cor máxima do movimento de intensificação é o vermelho, ele é a saída da polaridade branco-preto, a possibilidade de diferença — que é a própria possibilidade da cor — do contrário a visão enxergaria apenas variações de cinza. Entre a luz e a escuridão, portanto, aparecem as cores; Goethe nos diz que próximo à luz está a cor que chamamos amarelo e próximo à escuridão, o azul. Essas cores, pela intensificação, se transformam em laranja (amarelo-avermelhado) e violeta (azul-avermelhado) até ambas alcançarem o vermelho. A mistura perfeita de ambas aparições primárias (amarelo e azul) faz surgir o verde. O círculo cromático denota, portanto, um movimento de contínua transformação da polaridade.

Goethe reduz a lei de cada fenômeno que observa sob o termo *Urphänomen* (fenômeno original), que significa a dinâmica arquetípica entre polaridade e intensificação que movimenta toda e qualquer manifestação da natureza. No caso da *Metamorphose der Pflanzen*, o *Urphänomen* é a combinação da força vertical do crescimento com o movimento espiral da reprodução — esta é a razão inerente a todas as formas de plantas, todas as linhas, texturas, alturas, odores, cores. Segundo Goethe, descobrir o *Urphänomen* permitiria idealmente criar como a natureza cria, pois uma vez que a lei de transformação está apreendida, a combinatória é infinita.

A planta primordial será a criatura mais estranha do mundo, pela qual a própria natureza me invejará. Munido desse modelo e da chave para ele, poder-se-á então inventar uma infinidade de plantas, as quais haverão de ser coerentes — isto é, plantas que, ainda que não existam de fato, poderiam existir, em vez de constituírem-se das luzes e sombras da pintura ou da poesia: plantas dotadas de uma verdade e necessidade intrínsecas. A mesma lei deixar-se-á aplicar, então, a tudo quanto vive. [*Viagem à Itália, Nápoles, 17 de maio de 1787*, p. 380]

Durante a *Italianischereise* (1786-1788), o poeta julgava poder encontrar a *Urpflanze*, planta que conteria a folha modelar de todo sistema de metamorfose botânica. O fato de não ter encontrado/ nomeado uma planta específica como modelo faz com que o arquétipo permaneça abstrato, ele está em todas as plantas e em nenhuma. No entanto, o fato de buscá-lo mostra a necessidade de figuração inerente à sua prática científica.

O *Urphänomen*, lembrando as palavras de Maria Filomena Molder²², não pode ser encontrado, mas pode ser desenhado, figurado. No caso da metamorfose das plantas, sua figuração é a folha, parte da planta que mantém visível a memória da transformação desde a semente até o fruto. O desenho básico de qualquer folha consiste em uma linha vertical com ramos horizontais, que surgem durante o próprio percurso de verticalização — desenho que se repete em toda dinâmica de crescimento da planta. Dentro de cada semente há uma folha germinando, que depois se transforma em caule para do caule se transformar em folha novamente, para desta nova folha frutificar e recomeçar o ciclo. A folha, portanto, é a *signatura rerum* de todo desenvolvimento da planta, ela está no princípio e no fim. Os veios, tamanhos e formatos de cada folha, portanto, são hieróglifos para Goethe, através deles o poeta consegue ler e *traduzir* as leis desse sistema de transformação.

Desta maneira, as leis da polaridade e intensificação manifestam-se nas plantas, respectivamente, como reprodução e crescimento. O masculino e feminino (polaridade/ reprodução) constituem a *possibilidade* da formação, mas esta só se completa no embate da força progressiva do crescimento com a *contingência* do ambiente externo. Este embate é o que confere a multiplicidade de formas botânicas.

²² Ver nota 4.

Manter a possibilidade da formação variando de forma é o movimento da metamorfose das plantas, ela muda conservando e conserva mudando.

Como apenas mencionado, o *Urphänomen* das plantas é para Goethe a consonância de uma força vertical, que impulsiona os organismos simultaneamente para o crescimento em altura e à profundidade em raízes, e de uma tendência espiral, que espacializa o caminho vertical, gerando diversidade às formas botânicas. Em diálogo com o naturalista Carl Phillip von Martius, que esteve em Weimar em algumas ocasiões, Goethe descreve a tendência espiral no desenvolvimento da planta, que se expressa de forma especialmente clara no florescimento²³.

A questão da curvatura ocorreria como resposta à contingência dos estímulos externos no processo teleológico vertical do crescimento; a curva seria portanto um desvio de obstáculos, uma forma de sobrevivência/ manutenção desse princípio e por isso está identificada com as funções nutritiva e reprodutora. Goethe diz que “vida independente é atribuída a ela [tendência espiral], assim como o poder de se mover independentemente e de assumir direções definidas” (cf. Goethe, 1989, p 129), ou seja, a formação da planta coordena duas direções distintas, uma vertical e outra espiral, em que ambas exercem uma autonomia quase completa em relação a outra, não fosse a lei interna de permanecerem como um mesmo corpo. Martius chama essa tendência de uma “rotação orgânica” do esquema básico da folha: “Todos os órgãos da flor — cálice, corola, estames e botões de frutas — são folhas em transformação. Assim, eles são folhas que são essencialmente iguais, diferindo apenas em suas potencialidades morfológicas.” (cf. Goethe, 1989, p. 128).

Sendo a tendência espiral um movimento de rotação do esquema básico da folha, isto quer dizer que uma ação particular — por exemplo, o surgimento de uma pétala — tem uma correspondência com o corpo inteiro da planta e com a flora em sua totalidade. Esta relação entre a parte e o todo, Goethe remete à doutrina *Homoeomeria* de Anaxagoras, em que “o mesmo se explica pelo mesmo” (cf.

²³ GOETHE, J. W. “The Spiral Tendency”, “On the Spiral Tendency in Plants” In *Goethe’s Botanical Writings*. Ox Bow Press. Connecticut, 1989.

Goethe, 1989, p. 131). Assim, uma vez aceito esse esquema vertical-espiral da metamorfose das plantas, é possível especificar o funcionamento de cada vertente. A força vertical representa não apenas o *telos* do crescimento, mas também da estabilidade e duração, ou seja, são as fibras que formam o caule em plantas menores, e tronco em maiores. A tendência espiral, por sua vez, possui uma tal mutabilidade que à medida que seus desenvolvimentos perecem, vão sendo reabsorvidos pelo ramo vertical. Sua função é produzir excesso de substâncias, pois está ligada à reprodução e nutrição da planta. Assim como o mote de toda morfologia, as duas tendências separam-se para gerar uma dinâmica de equilíbrio no desenvolvimento do indivíduo, mas a rigor uma não existe sem a outra e constituem uma lei única.

À medida que agora observamos essa estrutura miraculosa e adquirimos maior percepção sobre a maneira como ela se eleva, encontramos novamente um importante princípio de organização: que nenhuma vida pode operar em uma superfície exposta ou exercer ali seu poder reprodutivo; que, em vez disso, toda atividade da vida exige um invólucro para protegê-la contra a aspereza do elemento externo, seja água, ar ou luz, e para salvaguardar sua existência delicada, a fim de que possa cumprir a função específica de sua natureza interior. Se esta cobertura aparece como casca, pele ou concha, tudo o que vêm à vida, tudo que tem uma função vital, deve ser envolvido. Assim, também, tudo o que é voltado para o exterior é gradual e prematuramente sujeito à morte, à decomposição. A casca das árvores, a pele dos insetos, os pêlos e penas dos animais, até mesmo a epiderme dos seres humanos, são coberturas que estão eternamente se destacando até a morte, atrás das quais novas coberturas se formam constantemente e sob as quais, perto da superfície ou mais profundamente, a vida tece sua teia criativa. [*Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 51, 52]²⁴

Assim, fica claro que a “curvatura vital”, expressão que Goethe toma de Henri Dutrochet (cf. Goethe, 1989, p. 131), produz material em excesso a fim de proteger sua função interna. Em outros momentos, o autor esclarece que a curvatura pode ocorrer em movimentos de repulsão e atração do eixo vertical (cf. Goethe, 1989, p. 133), de modo que a espiral não só opera em conjunto com a verticalidade, mas como é a responsável por sua espacialização em formas.

²⁴ Wie wir nun einen solchen Wunderbau betrachten und die Art, wie er hervorsteigt, näher einsehen lernen, so begegnet uns abermals ein wichtiger Grundsatz der Organisation: dass kein Leben auf einer Oberfläche wirken und daselbst seine hervorbringende Kraft äußern könne; sondern die ganze Lebenstätigkeit verlangt eine Hülle, die gegen das äußere rohe Element, es sei Wasser oder Luft oder Licht, sie schütze, ihr zartes Wesen bewahre, damit sie das, was ihrem Innern spezifisch obliegt, vollbringe. Diese Hülle mag nun als Rinde, Haut oder Schale erscheinen, alles, was zum Leben hervortreten, alles, was lebendig wirken soll, muss eingehüllt sein. Und so gehört auch alles, was nach außen gekehrt ist, nach und nach frühzeitig dem Tode, der Verwesung an. Die Rinden der Bäume, die Häute der Insekten, die Haare und Federn der Tiere, selbst die Oberhaut des Menschen, sind ewig sich absondernde, abgestoßene, dem Unleben hingeebene Hüllen, hinter denen immer neue Hüllen sich bilden, unter welchen sodann, oberflächlicher oder tiefer, das Leben sein schaffendes Gewebe hervorbringt. [*Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 51, 52]

Se o método morfológico revela, por um lado, uma dinâmica de auto-organização de todas as formas naturais; implica, por outro, o envolvimento humano em testemunhar tais formas e *descrever* a experiência. No mesmo ensaio sobre a polaridade, Goethe diz “A ordem leva à completude, que solicita um método, que facilita as representações.” (GOETHE, 2009). A auto-organização da natureza seria, pois, uma ordem em busca de sua completude, de modo que esta mesma ordem exige do raciocínio humano um método para compreendê-la e assim poder nela participar atentamente. O método implica, assim, no paradoxo de perceber a aparência (a ordem) em seu contraste (a não-ordem): “E assim o particular sempre nos leva ao geral, o geral ao particular. Ambos se confundem em cada visada, cada leitura. Algumas totalidades estão diante daqui. *A dualidade da aparência como contraste.*” [grifo nosso] (GOETHE, 2009). Este processo que se dá entre o particular e o geral, através das chamadas faculdades do entendimento e imaginação, Goethe identifica e sofisticar na leitura da terceira crítica de Kant²⁵.

3.3. O gênio de Kant: visão e juízo teleológico

Novalis disse em um fragmento: “O que normalmente chamamos gênio, é o gênio do gênio”²⁶. Mesmo sem pretender adentrar a extensa discussão fragmentária de Novalis sobre Kant e Fichte, nossa interpretação da relação Goethe-Kant terá este fragmento como guia, buscando abrir sua perspicácia sintética.

Não surpreende a intensa identificação que sabe-se que Goethe sentiu com a *Kritik der Urteilskraft* de Kant²⁷. É em muito morfológico, como veremos, o método crítico kantiano de dividir para descrever, apresentando uma investigação que só se desenvolve pelo *telos* de auto-mostrar-se: de mostrar a razão, como totalidade

²⁵ Sobre isto ver GOETHE, J.W. “Experience and Science”, “Influence of the New Philosophy”, “Intuitive Judgment”, “The creative urge” In *Goethe's Botanical Writings*. Ox Bow Press. Connecticut, 1952.

²⁶ NOVALIS. *Philosophical Writings* (Transl. Margaret Stoljar). State University of New York Press. Albany, 1997.

²⁷ Sobre isto ver CASSIRER, E. “Goethe and the kantian philosophy” In *Rousseau, Kant and Goethe*. Princeton University Press. NY, 1963.

transcendental em suas partes, pensando a si própria. A única surpresa deve ter sido a de Goethe ao ler o livro pela primeira vez, posto que já tinha a sua *Metamorphose der Pflanzen* escrita, e perceber a incontornável semelhança de sua teoria botânica com a segunda parte da crítica kantiana (*Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*), em que o filósofo destrincha a conformidade a fins na observação da natureza.

Como se sabe, em linhas gerais, a dialética da faculdade de juízo teleológica constitui-se de uma tese que postula a possibilidade das leis naturais segundo a mecânica, ou seja, segundo uma cadeia auto-suficiente de causa e efeito; e uma antítese que ajuíza o funcionamento da natureza segundo causas finais, ou seja, que só pode formular a mecânica através de uma busca de princípio e finalidade inteligentes. Esta aparente contradição repousaria na representação, feita por Kant, da faculdade de juízo reflexiva, em que demonstra só ser possível realizar uma investigação da natureza baseada na busca impossível de resolução desta antinomia.

Com essa descrição, Kant delinea a investigação científica da natureza como necessária busca de concordância entre conceitos determinantes e experiência contingente. Assim, mesmo a descoberta de leis mecânicas, como realizada exemplarmente por Newton, só pode acontecer como consequência de uma tentativa, pelo juízo, de ordenação de uma pluralidade empírica. Nos termos de Goethe, seu esforço na querela com o físico teria sido o de expor que as leis simplesmente mecânicas são um fenômeno parcial (ou secundário) no fenômeno total (ou original) da investigação da natureza (cf. GOETHE, *Farbenlehre*, p. 116).

Pois quando eu digo: tenho de ajuizar segundo simples leis mecânicas todos os acontecimentos na natureza material, por conseguinte também todas as formas como produto da mesma, segundo a respectiva possibilidade, não quero com isso significar: elas apenas são possíveis segundo tais leis (excluindo toda e qualquer outra espécie de causalidade); pelo contrário, **isso quer simplesmente dizer que eu devo refletir sempre nelas**, segundo o princípio do simples mecanismo da natureza e **por conseguinte investigá-lo tão longe quanto possível**, pois que sem o colocarmos como fundamento da investigação não pode existir um verdadeiro conhecimento da natureza. É assim que realmente a reflexão segundo a primeira máxima não é superada, mas sobretudo somos requeridos a prosseguir-la tão longe quanto se possa; também não é desse modo dito que aquelas formas da natureza não seriam possíveis segundo o mecanismo da natureza. **Somente é afirmado que a razão humana, ao seguir essa máxima, deste modo nunca poderá encontrar o menor fundamento daquilo que constitui o caráter específico de um fim natural**, embora certamente possa encontrar outros conhecimentos sobre leis da natureza; **então aí fica sem resposta, a saber, se a ligação de fins e a físico-mecânica, no fundamento interno da natureza que nos é desconhecido, não poderiam interligar-se nas mesmas coisas, na base de um princípio**. [grifo nosso em negrito] [KANT, 2012, p. 254, 255]

A ciência da natureza é assim disposta em uma investigação inevitavelmente subjetiva sobre fins objetivos. Kant não assume que se deva investigar princípios além dos mecânicos, postula simplesmente que a razão nunca se dará por satisfeita com explicações mecânicas se não situá-las como princípios de toda causa natural. Por essa “ligação de fins e a físico-mecânica” permanecer a nós sempre desconhecida que se faz necessária sua representação, nas palavras de Kant “tratando-se de uma aparência inevitável que se tem de desocultar e resolver, para que não se engane.” [KANT, 2012, p. 253].

Ao “desocultar” esta dialética “para que não se engane”, Kant ilumina para a própria razão que ambas máximas não são auto-excludentes, ao contrário, uma só existe com a outra, posto que nenhuma das duas se prova sozinha — como ele desenvolve no §73 *Nenhum dos sistemas citados realiza aquilo que afirma*. Embora reconheça em Newton a mais alta realização da primeira máxima, não admite uma tal onisciência (da ligação das duas máximas) a nenhum homem:

E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. Pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar esta perspicácia ao ser humano. [KANT, 2012, p. 269]

Como, portanto, Kant não admite que o ser humano possa realizar qualquer investigação da natureza, seja bem ou mal sucedida, sem que a estrutura da razão busque ao mesmo tempo leis mecânicas e causas finais (ou primordiais), a resolução da aparente dialética não será nunca uma resolução propriamente dita, definitiva, mas sempre uma diversa formalização desta mesma estrutura investigativa. Assim, chega à elaboração de que toda busca por uma causa inteligente tem como fim a representação mesma desta busca, ou seja, não há fim terminal cognoscível na natureza, o fim é o próprio meio: “a cultura” [cf. KANT, 2012, p. 307]. Isto posto, é natural a passagem ao problema do método, uma questão por excelência também do repertório goetheano.

Mais uma vez, Kant atesta que embora a teleologia sozinha não dê nenhuma explicação eficiente à teoria da natureza, ela sempre será o quadro mais amplo do

entendimento, é graças a ela que as ciências progridem. Portanto, mesmo que a explicação mecânica seja ilimitada, a sua eficácia nunca será absoluta, ela é ilimitada dentro de limites bem definidos.

O direito de procurar um tipo de explicação simplesmente mecânico de todos os produtos da natureza é em si completamente ilimitado. Mas a faculdade de apenas assim o *conseguirmos* é, segundo a constituição do nosso entendimento, na medida em que se ocupa de coisas como fins naturais, não só muito limitada, mas também claramente delimitada *<begränzt>*. [KANT, 2012, p. 291].

A verdadeira infinidade da mecânica reside pois em sempre manter a tensão com a ideia de causa final. Ao esclarecer que a causa final somente teológica, mesmo que válida, não pode decidir acerca da possibilidade dos produtos da natureza, posto que não mantém esse atrito com a mecânica, o filósofo se volta ao problema do método teleológico. Sua função crítica é, assim, tornar consciente sua própria operação. Esta tensão, que Kant chama de “acordo” entre o particular e universal, pode ser induzida, mas nunca deduzida. Assim, é preciso que o acordo do contingente (particular) com a unidade (universal) seja em si mesmo contingente, por isso sua questão fundamental é a da forma, de como dar forma a tal indução. O método indutivo consiste pois na *descrição* da natureza *<Naturbeschreibung>*.

A exposição dos fins da natureza nos seus produtos, na medida em que constituem um sistema segundo conceitos teleológicos, pertence no fundo somente à *descrição* da natureza, a qual é composta a partir de um fio condutor particular. É aí que a razão na verdade realiza uma *tarefa bela, instrutiva* e na prática, sob muitos pontos de vista, conforme a um fim. Mas acerca da geração e da possibilidade interna destas formas ela não dá absolutamente nenhum esclarecimento, o que porém cabe propriamente à ciência teórica da natureza. [grifos meus] [KANT, 2012, p. 290].

A bela tarefa é aqui de fundamental importância, recupera a discussão da primeira parte da crítica sobre a faculdade de juízo estética e aproxima-nos da finalidade já mencionada do nosso trabalho. O mais patente, no entanto, é a gradativa maior afinidade que o exercício de Kant começa a ter com a morfologia de Goethe a partir deste momento. Ao nomear o problema da descrição na “exposição dos fins da natureza nos seus produtos”, Kant envolve a cognição humana em um processo de “analogia das formas” *<Analogie der Formen>* [cf. KANT, p. 292], em que toda organização observada por um investigador da natureza diz de uma organização de seu próprio pensamento em movimento de criação e expansão. Assim a observação de quem encontra traços comuns em manifestações tão díspares, dos gases aos

animais, só pode operar buscando, conscientemente ou não, uma matriz universal (“mãe original comum” <Urmutter>, nas palavras de Kant). A esta matriz, ou “imagem original” <Urbild> [cf. KANT, p. 292], diríamos que Goethe deu o nome de *Urphänomen*, o que já implica em uma primeira aproximação entre fenômeno e método investigativo da razão. Basta lembrar do fenômeno original por excelência das doutrinas goetheanas, o da visão das cores, que diz simultaneamente do sujeito e do objeto.

Em Kant, a imagem original que aparece na “aproximação por degraus de espécies animais a outras” parece encontrar sua melhor guarita no homem [cf. KANT, p. 292], ou seja, a descoberta de qualquer fio condutor na natureza é imagem do próprio fio condutor do mecanismo racional humano. Em Goethe, a percepção desta imagem do pensamento na diversidade da natureza ganha os contornos de uma *forma de linguagem*. A “analogia das formas” que Goethe chamaria de *Morfologia*, é a estrutura heurística básica de qualquer investigação. Ao passo que essa estrutura se reconhece de maneira renovada nas formas naturais, abre-se o espaço da linguagem, como espaço realmente entre o homem e seu território. Esta heurística ou hermenêutica²⁸ da vida indica simultaneamente os caminhos, nos termos de Goethe, da arte, da ciência e da poesia.

É deste modo que, de trás pra frente, podemos passar da doutrina do método da faculdade de juízo teleológica para a questão da arte e do gênio na crítica de Kant, em que o mote da conformidade a fins antes se apresenta, na definição da arte bela. Uma distinção fundamental é, como se sabe, entre o belo e o sublime. Enquanto a complacência do belo só ocorre através da contemplação de objetos (de arte ou da natureza) e é por isso um prazer positivo, que em alguma medida se sacia; a complacência do sublime não tem correspondente sensível, sua dinâmica é a da compreensão do infinito (“infinitude compreendida” <zusammengefasste Unendlichkeit>), pois requer uma alta responsabilidade à razão de perceber, com

²⁸ Hermenêutica significa literalmente “técnica de Hermes”, o deus grego que aparecia para bifurcar os caminhos dos viajantes e fazê-los interpretar que rumo seguir.

respeito, que a natureza avança rumo ao desconhecido. Este ânimo do sublime dá ao homem a noção de “destinação”, ou seja, de poder estar e ser consciente do campo de abertura necessário para o desenvolvimento da natureza. Sobre isto, Kant mantém uma separação entre temor e segurança (§28) que fundamenta a medida de grandeza absoluta da ideia sublime (Deus ou natureza) na diferenciação com nossa própria espécie. Este seria o “prazer negativo” que o homem experimenta com o sublime, uma vez que, paradoxalmente, a percepção de nosso limite proporciona um auto-conhecimento da “superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima da sensibilidade.” (cf. KANT, p. 105), por isso de nossa destinação como seres racionais.

Embora Kant não nomeie uma relação explícita entre gênio e sublime, tentaremos inferir tal afinidade. Mais uma vez, coloca-se o problema da medida. O sublime permite ao homem intuir um *quantum*, uma grandeza que só se sustenta baseada em progressão numérica, mas que nunca pode ser adequadamente quantificada em números, ou seja, nunca pode corresponder a um objeto, a uma medida empírica (§26). Esta contradição em termos que ele chama de “infinitude compreendida” seria a percepção da incapacidade progressiva da faculdade de imaginação de, junto ao entendimento, apreender o todo da natureza. Tal inadequação é no entanto o que vivifica o ânimo, que se permite entregar “ao cuidado da faculdade da imaginação e de uma razão meramente ampliadora dela” (cf. KANT, p. 103). Deste modo, diz-se que o sublime é a simples *relação* de nosso aparato sensível com a possibilidade do supra-sensível (§29), ele atua na superioridade subjetiva da imaginação ao admitir — tomando emprestadas as palavras de Goethe — “o limite da intuição sensível” (cf. GOETHE, *Farbenlehre*, p. 116). Admitindo tal limite, o sublime daria à faculdade da imaginação a possibilidade de produzir *ideias estéticas*, ou seja, de dar forma (*eidos*) a tal inapreensibilidade.

A conformidade a fins de tal movimento (dinâmica do ânimo) de dar forma à superioridade da imaginação sobre a natureza em nós próprios está ligada à disposição da razão para o sentimento moral. Isto ocorre, segundo Kant, na atuação

do sublime como inibidor do interesse dos sentidos na destinação moral do homem de ser na liberdade (p. 117). Neste caso e, somente neste, a faculdade da imaginação se aproxima da razão prática, ao “fazer violência à sensibilidade” (p. 119) e fazer da liberdade uma “ocupação legal”, diferentemente do belo, em que imaginação e liberdade se relacionam na forma de simples jogo. Esta conformidade a fins da faculdade de juízo com suas próprias leis na liberdade se dá por meio da *reflexão* <Reflexion> e Kant chama de “conformidade a fins estética” <ästhetische Zweckmäßigkeit> (p. 121). O sublime, pois, é o que leva a faculdade do juízo a sua expressão mais alta: à possibilidade de dar forma à liberdade.

Importante notar que Kant mantém em aberto a diferença entre a conformidade a fins estética e a teleologia na faculdade do juízo, abstendo-se de deduzir uma equivalência entre ambas.

Se, porém, a questão fosse como é possível admitir *a priori* a natureza como um complexo de objetos do gosto, então este problema teria relação com a teleologia; porque teria de ser considerado como um fim da natureza — que seria essencialmente inerente a seu conceito — apresentar formas conformes a fins para a nossa faculdade do juízo. Mas a correção desta suposição é duvidosa, enquanto a efetividade das belezas da natureza permanece aberta à experiência. [KANT, p. 145]

De fato, *a priori* não se poderia afirmar que a natureza é um complexo de objetos do gosto, isto criaria uma tautologia na investigação da natureza, tirando o espaço da observação científica e mecânica, o que, a rigor, não acontece. Para além, é realmente intransponível a impossibilidade de uma ciência mecânica da arte, sendo aí possível somente o ato crítico (§44). Acreditamos, no entanto, que o fato do filósofo apontar tal possibilidade implica que, *após a crítica*, verifica-se uma inevitável aproximação de processos cognitivos entre a conformidade a fins da natureza e a conformidade a fins estética, através do movimento de analogia das formas, abrindo espaço para a concepção goetheana de ciência que aqui nos interessa, em que o foco está mais na estrutura observadora que nos objetos observados. A *Doutrina-da-ciência* de Fichte, justamente por ser engendrada por Kant, é que pretende subsumir suas antinomias a um Eu absoluto.

“A rigor, dever-se-ia chamar de arte somente a produção mediante liberdade, isto é, mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações.” (§43). Com esta afirmação, Kant abre o problema da arte como desenvolvimento do juízo de gosto. Sem pretender adentrar desnecessariamente a dedução deste juízo, fique assinalado apenas um apontamento de mimesis como produção de diferença, quando o filósofo demonstra não haver tabula rasa na autonomia desta faculdade, ou seja, o gosto idealmente se desenvolve por sucessão e não imitação; ou a bem dizer, pela imitação do princípio, da *maneira* (§32).

Essa maneira, como se sabe, consiste na concordância da liberdade da imaginação em apreender o múltiplo com a conformidade a leis do entendimento na representação do conceito como unidade do objeto a ser compreendido (em sua multiplicidade e por aí adiante). A razão, por isso, embora não atue determinantemente *a priori*, fornece a sustentação conceitual para a libido cognitiva da imaginação se movimentar. Embora Kant evite, como dissemos, atribuir à observação da natureza uma teleologia do gosto, é inevitável não perceber o papel intrínseco desse juízo na suposição de subjetividades compartilhadas no processo da *cultura* (§38).

Neste ponto, a questão que nos ocupa seria distinguir o papel do juízo na observação geral da natureza (teleologia) e na observação de formas belas (gosto). Aqui talvez se coloque a distinção fundamental que Kant faz entre arte e ciência: “A arte, enquanto habilidade do homem, também se distingue da ciência (o poder distingue-se do saber), assim como faculdade distingue-se de faculdade teórica, e técnica distingue-se de teoria (como a agrimensura distingue-se da geometria)”. [KANT, p. 159]

Como vimos na discussão acerca da dialética da faculdade de juízo teleológica, todo conhecimento da natureza produz uma *linguagem* que o traduz no mundo, de acordo com a analogia das formas. Que a arte se distingue da natureza não deveria ser assunto relevante no âmbito da crítica, uma vez que o homem lida somente com o conhecimento da natureza e nunca com uma natureza em si. Assim, é possível

perceber tal distinção entre arte e ciência apenas como uma distinção de grau, já que ambas têm intrínsecas a seu funcionamento a reflexão da conformidade a fins.

Aceitando essa distinção por graus, a observação do belo pelo juízo de gosto descortina o jogo livre entre imaginação e entendimento necessário a toda reflexão do juízo; reflexão esta que bifurca para uma inclinação simplesmente mecânica (ciência) — dentro de limites bem definidos — e para uma produção formal em contiguidade com a estrutura investigativa (arte) — que encontra-se na criação de novos limites. A produção de arte bela como arte do gênio, portanto, é questão que nos remete à dinâmica do sublime, uma vez que sua operação consistiria no *alargamento das leis*.

“Gênio é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: *Gênio* é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte.” (KANT, p. 163). Esta frase de abertura do §46 conteria, a nosso ver, a síntese de toda crítica da faculdade do juízo. O Gênio, em primeiro lugar, é um meio da natureza no homem para, através de uma alta configuração do espírito, levar o homem às suas potencialidades como criador de formas. Tomando a faculdade de juízo teleológica, o Gênio seria a conformidade a fins da natureza em sua máxima redundância, uma vez que representa a auto-consciência do homem (artista) no processo de analogia das formas. Seria, pois, também a concordância entre a conformidade a fins da natureza e a conformidade a fins estética, uma vez que o artista, consciente da sua destinação racional (pelo sublime) e da incontornável teleologia da razão, abre mão da ciência de segundo grau (mecânica) para realizar a ciência de primeiro grau (arte e linguagem).

Para produzir a arte bela, o Gênio deve primeiro possuir um “interesse intelectual pelo belo” (§42), ou seja, um sentimento de afinidade entre a beleza da natureza e o moralmente bom que permite a concepção da bela forma. Sobre a superioridade da reflexão racional (destinação moral) a partir dos sentidos, Kant faz uma exposição goetheana:

Os atrativos na bela natureza, que tão frequentemente são encontrados como que amalgamados com a bela forma, pertencem ou às modificações da luz (na coloração) ou às do som (em tons).

Pois estas são as únicas sensações que permitem não somente um sentimento sensorial <Sinnengefühl>, mas também *reflexão* sobre a forma destas modificações dos sentidos, e assim contém como que uma *linguagem* que a natureza dirige a nós e que parece ter um sentido superior. [grifos meus] [KANT, p. 157]

Assim, apresenta-se a relação corpo-espírito que tanta discussão tem gerado. Na definição de *arte livre*, coloca-se a necessidade de um mecanismo ou coerção para dar corpo ao espírito (§43). Este mecanismo apreende-se da regra de artes anteriores, desenvolvida no processo histórico de sucessão do gosto — chamadas por isso de ciências históricas por Kant — seus exemplos são a métrica na poesia, conhecimento de línguas antigas, autores considerados clássicos, etc. A finalidade melhor acabada das artes livres é a *arte bela*, pois é somente nela que encontra-se o prazer da reflexão e do conhecimento, sendo assim potencialmente universal sua comunicabilidade (§44).

Este entroncamento entre contemplador e criador na arte bela esclarece, a nosso ver, o fragmento de Novalis²⁹. “Belo é aquilo que apraz no simples ajuizamento” (p. 162), ou seja, o prazer no belo, tanto da arte como da natureza, está no ânimo que se vivifica ao perceber uma regra inapreensível; restando por isso ao contemplador buscar em si mesmo o princípio de entendimento (+ imaginação) daquela forma. Para contemplar a regra do gênio é preciso, portanto, buscar o princípio do gênio em si mesmo. O gênio, por sua vez, que dá a regra, sabe tampouco como apreendê-la ou explicá-la. Ele próprio entrega-se ao élan de uma autocontemplação do gênio atuando em si. Sua diferença do observador é do grau de responsabilidade, uma vez que ele permite que sua cognição leve às últimas consequências o conhecimento da bela forma. Talvez por isso, Goethe, que seria considerado um gênio, não tenha feito na vida nada além de aprender.

²⁹ Ver nota 19.

3.4. A questão atmosférica

Em seu livro *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange* (*A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, 2016)³⁰, o filósofo italiano Emanuele Coccia aponta para o ambiente de uma metafísica da respiração, anterior à separação corpo e alma. Tal reflexão movimenta-se na atmosfera — como trânsito de elementos entre as plantas e o Sol no processo de fotossíntese — e engendra pontos de vista não geocêntricos e estritamente culturais, mas cosmológicos. No movimento vital de inspiração e expiração estaríamos, seres humanos, fazendo parte desse fluido “entre terra e céu” que liga toda vida animal, vegetal e mineral. Remetendo à Thales de Mileto, à morfologia de Goethe, à hipótese de Gaia, entre outros claramente presentes mas não citados, Coccia sugere uma equivalência entre *logos* e *pneuma*, em que o movimento do Ser consistiria no pulso de sístole e diástole. A centralidade da argumentação na simples absorção de gás carbônico e produção de oxigênio no que ele chama “air-designing” das plantas, procura ampliar o horizonte do mundo para esse espaço vital compartilhado entre seres vivos de diversas naturezas. Apropriando-se do princípio de metamorfose botânica de Goethe, Coccia realiza uma correspondência entre folha e clima/ atmosfera.

As folhas impuseram à grande maioria dos seres vivos um ambiente único: a atmosfera.

[...]

Compreender o mistério das plantas significa entender - de todos os pontos de vista e não apenas de uma perspectiva genética e evolutiva - as folhas. Neles é revelado o segredo do que é chamado: o clima.

[...]

Para que haja um clima, todos os elementos dentro de um espaço devem ser misturados e reconhecíveis - unidos não por substância, forma, contiguidade, mas pela mesma "atmosfera". [COCCIA, p. 40, 41]³¹

O recurso simbólico para passar da folha à atmosfera é justamente a mistura que acontece nos seus veios: transporte e transformação de luz, gases e líquidos, a folha é a superfície topológica onde dentro e fora se encontram. A destruição da folha com

³⁰ COCCIA, E. *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange*. Ed. Payot-Rivages. Paris, 2016.

³¹ Les feuilles ont imposé à la grande majorité des vivants un milieu unique: l'atmosphère. [...] Saisir les mystère des plantes signifie comprendre — de tout point de vue et non des seules perspectives génétique et évolutive — les feuilles. En elles se dévoile le secret de ce que l'on appelle: le climat. [...] Afin qu'il y ait du climat, tous les éléments à l'intérieur d'un espace doivent être à la fois mélangés et reconnaissables — unis non par la substance, la forme, la contigüité, mais par une même "atmosphère". [COCCIA, p. 40, 41]

sua produção de oxigênio implica a própria destruição do mundo e seus seres viventes, ela é a teia invisível que liga diversas naturezas. O envelope que unifica tamanha troca é o que Coccia chama de clima e/ ou atmosfera, é o espaço comum compartilhado. Uma unidade que está em constante troca consigo mesma, deslocando de posição o que se tem por indivíduo, em uma fita de Moebius dos elementos.

O clima é o ser da unidade cósmica. Em qualquer clima, a relação entre conteúdo e recipiente é constantemente reversível: o que é lugar se torna conteúdo, o que é conteúdo se torna lugar. O meio se torna sujeito e o sujeito, meio. Qualquer clima pressupõe essa inversão topológica constante, essa oscilação que desafia os contornos entre sujeito e meio, aquilo que inverte os papéis. [COCCIA, p. 41, 42]³²

O caminho seguido por Coccia para estabelecer ao longo de seu ensaio uma correspondência entre *logos* (razão, linguagem, ação) e *pneuma* (sopro, espírito, ar) passa por uma convicção inicial de que a esfera humana não é autônoma, uma vez que “ar, água, luz, ventos — não engendram o espírito, mas podem influenciar o homem, seu comportamento, suas atitudes e suas idéias.” [COCCIA, p. 84]³³. Premissa essa que remete também à tradição humanista da arquitetura ambiental de Vitruvius e Alberti, em que a saúde do homem estaria intimamente ligada a escolhas climáticas do ao redor. O percurso de Coccia, pois, consiste em costurar dados empíricos/ científicos com elaborações simbólicas e teóricas. Em capítulo intitulado “*Théorie de la fleur: Les formes de la raison*”, embora sem mencionar Platão diretamente, o autor reivindica a tradição eidética de razão como fantasia e forma para traçar um paralelo entre o modo de ser da flor e o modo de ser do pensamento. A flor é o órgão sexual da planta, a imagem que atrai por afinidade a polinização e consequente multiplicação das espécies botânicas. No argumento de Coccia, a vida das plantas é o paradigma da mistura de vida no universo, elas fabricam o tecido da atmosfera e representam a respiração de todo ser.

Assim, a célebre afirmação de Goethe na *Metamorphose der Pflanzen* de que todo o reino botânico se resume à folha, floresce no ensaio de Emanuele Coccia e

³² Un climat est l'être de l'unité cosmique. Dans tout climat la relation entre contenu et contenant est constamment réversible: ce qui est lieu devient contenu, ce qui est contenu devient lieu. Le milieu se fait sujet et le sujet milieu. Tout climat présuppose cette inversion topologique contante, cette oscillation qui défit les contours entre sujet et milieu, celle que inverse les rôles. [COCCIA, p. 41, 42]

³³ l'air, l'eau, la lumière, les vents — n'engendrent pas de l'esprit, mais peuvent influencer l'homme, ses comportement, ses attitudes et ses idées. [COCCIA, p. 84]

indica como essa afirmação-símbolo encripta inúmeras camadas teóricas, poéticas e científicas em devir. Remetendo também à doutrina do *pan en panti* (tudo está em tudo) de Anaxagoras, Coccia retoma a questão da reciprocidade já investigada por Goethe acerca do movimento espiral das flores para adentrar o tema da tradutibilidade de uma forma em outra.

Para tal, recorre à imagem da interpenetração de esferas interiores e exteriores em autocontágio e imunização, como desenhado por Peter Sloterdijk em sua trilogia *Sphären* (Esferas, 1998, 1999, 2004). A sugestão de uma “nova geometria” topológica (cf. Coccia, p. 92) constituiria o próprio modo da filosofia e da ciência:

A ciência e a filosofia têm se esforçado para classificar e definir a essência das coisas e dos viventes, suas formas e atividades, mas permanecem cegos quanto ao mundanismo, isto é, à sua natureza, que consiste em sua capacidade de entrar em todo o resto e ser atravessado por ele. [COCCIA, p. 91]³⁴

Apesar dos atravessamentos, há um ponto crucial em que Coccia pontua seu distanciamento de Sloterdijk no que concerne à possibilidade de um contato imediato entre homem e natureza. Segundo o autor, o filósofo alemão permaneceria em uma tradição que vem de Herder e posteriormente Simmel que concebe “a atmosfera como dinamismo originário de toda sociabilidade” (cf. Coccia, p. 85), em que a ideia de espaço comum está na base de toda interação linguística e, portanto, social. A figura geométrica da esfera para Sloterdijk representa o espaço interior que abrange o outro sem deixar sua interioridade absoluta, por isso segundo Coccia, em última instância sua concepção de atmosfera é cultural e significa “a impossibilidade de um acesso ao mundo natural” (cf. Coccia, p. 86). São frequentes as descrições do conceito de espaço esférico pelo filósofo alemão como “espaço de intimidade” (cf. SLOTERDIJK, *Bulles*), em que do sopro de Deus a Adão no Gênesis bíblico até a globalização contemporânea, a história humana se constitui de insuflar-se subjetivamente em equilíbrio com uma manutenção imunológica. A espacialidade da linguagem desenvolvida pelos trabalhos de Wilhelm von Humboldt que estimula parte da antropologia filosófica do século XX, chegando até filósofos

³⁴ La science et la philosophie se sont attachées à classer et définir l'essence des choses et du vivant, leurs formes et leur activité, mais elles restent aveugles quant à leur mondanité, c'est-à-dire leur nature, qui consiste en leur capacité d'entrer en toute autre chose et d'être traversées par elle. [COCCIA, p. 91]

contemporâneos como Jacques Poulain e Sloterdijk, será objeto de atenção do próximo capítulo. A morfologia de Goethe, como esperamos desdobrar neste espaço, é atravessada e engendra ambas tradições de continuidade ou discrição entre natureza e cultura que aqui se reivindicam, ora sua balança tende mais para um lado, ora mais para outro, sem que a distinção dessa questão seja sequer notada.

Entre 1825 e 1826, Goethe escreve a obra *Versuch einer Witterungslehre* (*Pesquisando a meteorologia*, 1825), sem intenção de publicá-la em vida, o conteúdo foi organizado e editado no ano a seguir de sua morte (1833) em conjunto por seu secretário Eckermann e o meteorologista Heinrich Ludwig Friedrich Schrön³⁵. Contendo 18 seções, o texto é fragmentário, como a maioria de seus estudos científicos e reflete a singularidade com que o poeta passeia de reflexões filosóficas a constatações empíricas. Logo na abertura, Goethe afirma:

O verdadeiro, idêntico ao divino, jamais se deixa apreender por nós de maneira direta. Nós o contemplamos apenas como reflexo, como exemplo, *símbolo*, em fenômenos particulares e afins. Nós o percebemos como vida incompreensível e, contudo, não podemos renunciar ao desejo de compreendê-lo. Isto vale para todos os fenômenos do mundo apreensível. [grifo nosso] [GOETHE, p. 1]

Nesta afirmação está contida a antiga alegoria do “véu da natureza”, inaugurada, segundo Pierre Hadot, com o aforisma de Heráclito “*physis kriptesthai philei*”³⁶, traduzida comumente por “a natureza ama ocultar-se”. Hadot no ensaio *Véu de Ísis*³⁷, reflete sobre as interpretações tanto órficas como prometéicas de tal alegoria que de um lado respeitam e de outro invadem o limite heurístico da natureza, dando forma a diversos modos de ciência. A singularidade hermenêutica de Goethe reside, de acordo com o filósofo francês, no fato de que sua prática científica não considera que a natureza possua um véu a ser respeitado ou invadido, mas que o véu encontra-se no próprio olho de quem investiga. Tampouco manter ou livrar-se do véu é uma questão

³⁵ NISBET, H.B. “Versuch einer Witterungslehre”. In: Witte B., Schmidt P. (eds) *Goethe Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart, 1997.

³⁶ HERÁCLITO. *Fragmentos*. (trad. Emmanuel Carneiro Leão). Ed. Tempo Brasileiro.

³⁷ HADOT, P. *Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*.

solúvel para Goethe, que a mantém na ordem da dialética: quanto mais amplia-se a consciência perceptiva do olhar, mais claramente enxerga-se as nuances dos “símbolos” e “reflexos” ocultos.

Sobre essa reciprocidade entre o que se mostra e o que se oculta, o que é causa e o que é efeito, o que é ação ou caráter, Goethe prossegue:

Eis o ponto principal a ser considerado sobre todas as coisas, em primeiro lugar, que tudo o que é ou aparece, que dura ou passa, não deve ser pensado isoladamente, nem completamente desnudado; uma coisa ainda é permeada, acompanhada, vestida, envolvida por outra; o mesmo fenômeno causa e sofre influências. E quando tantos seres trabalham juntos, de onde vêm o discernimento, a decisão, sobre quem é o governante, e quem é o servo? O que determina o que é o fazer, o que é o seguir? Isto é o que implica a grande dificuldade de toda afirmação teórica, onde reside o perigo: confundir a causa e o efeito, doença e sintoma, ação e caráter [*Tat und Charakter*]. [GOETHE, p. 2]

Para o poeta, importa menos resolver tais questões do que estar atento sobre a o ambiente que circunda qualquer resposta, de modo que o método consiste em “sentar-se em algum lugar e depois ver e procurar como se lida com o restante do assunto.”. Este ambiente é “na verdade a atmosfera, em que estamos atualmente envolvidos”. A atmosfera é o espaço de mútua influência universal, o homem “com o pensamento atreve-se a considerar a lua, os planetas e seus satélites, as estrelas” e não negligencia o fato de que “o universo, do qual ele certamente faz parte, também exerce uma influência marcante sobre ele.” [GOETHE, p.3].

De acordo com isto, na seção seguinte, passa a análise barométrica propriamente dita. O barômetro é o instrumento de medição da pressão atmosférica. Como se sabe, quanto maior a pressão, mais próximas estão as moléculas de H₂O e outros gases, maior a iminência de chuva; ao contrário, quanto mais rarefeito o ar, menor a pressão. Goethe aponta duas forças que atuam sobre a variação atmosférica, a saber, a gravidade e a temperatura, ainda que sob nenhuma das duas se resolva a investigação da pressão. Esta resulta em um “terceiro” elemento, independente e por isso de difícil apreensibilidade. Fenômenos como esse, que movem-se em regra própria, são especialmente atraentes para a heurística de Goethe.

Do mesmo modo, agora temos atração e sua aparência, o peso, por um lado; e por outro, força de aquecimento e sua aparência, a expansão, como independentes um do outro. Entre eles, colocamos a atmosfera, o espaço vazio do que é conhecido como corporalidade, e vemos, dependendo das duas forças acima mencionadas que atuam na fina materialidade do ar, o que

chamamos de clima, o elemento no qual vivemos, determinado a partir dos mais variados fatores e ao mesmo tempo mais restrito à leis. [GOETHE, p 5]³⁸

A relação entre pressão atmosférica e gravidade, segundo o poeta, indica o caráter “telúrico” dessa variação, uma vez que é dependente da “pulsção” magnética da Terra, demonstrado pelas mudanças barométricas entre o nível do mar e das montanhas. A temperatura define-se como distância da parte da Terra em relação ao Sol, pelos movimentos de rotação. Com isso Goethe enxerga uma força vertical da gravidade e uma espiral da rotação/ temperatura incidindo sobre o fenômeno climático, do mesmo modo como os esquemas de crescimento-reprodução das plantas e claro-escuro das cores. Na seção 16, intitulada “Analogie” chega a fazer uma menção explícita ao parentesco formal com o fenômeno das cores descrito na *Farbenlehre*, em que somente claridade e escuridão não seriam suficientes para o aparecimento da cor, para isto é necessário alguma opacidade para que a luz refrata e mostre sua variação, como já foi anteriormente mostrado. A opacidade necessária ao fenômeno climático é pois o próprio ar, “die feine Luftmaterialität”, “no qual e a partir do qual vivemos”. Esta ambiência de gases, “espaço vazio do que conhecemos como corporalidades”, é o próprio trânsito vital da Terra, elemento que ao mesmo tempo dá vida e acolhe vida biológica.

Uma forma de delinear o fenômeno se dá através da observação da formação de nuvens. Assim como a classificação de Linné foi importante para as investigações botânicas, Goethe aprendeu de Howard a diferenciar e nomear cada tipo de nuvem: *Stratus*, *Cumulus*, *Cirrus*, *Nimbus* e suas formas intermediárias (*Cumulo-stratus*, *Cirro-cumulus*, *Cirro-stratus*), além de ao fim sugerir uma oitava forma, nomeada por ele de *Paries*³⁹. *Stratus* são as formações mais alongadas que, segundo o poeta, relacionam-se com a terra, por isso são vistas a nível do mar ou em proximidade às montanhas. Não ultrapassam certa altitude. Por semelhança lógica, seu desenho

³⁸ Eben so haben wir nun Anziehungskraft und deren Erscheinung, Schwere, ander einen Seite, dagegen an der andern Erwärmungskraft und deren Erscheinen, Ausdehnung, als unabhängig gegeneinander übergestellt; zwischen beide hinein setzten wir die Atmosphäre, den von eigentlich sogenannten Körperlichkeiten leeren Raum, und wir sehen, je nachdem obengenannte beide Kräfte auf die feine LuftMaterialität wirken, das was wir Witterung nennen entstehen und so das Element, in dem und von dem wir leben, aus mannigfaltigste und zugleich gesetzlichste bestimmt. [GOETHE, p 5]

³⁹ GOETHE, J.W. *O Jogo das Nuvens* (trad. João Barrento). p. 32.

acompanha a extensão territorial com a qual se relacionam. Conforme o barômetro sobe, elas vão modificando o formato para o ponto em que são denominadas *Cumulus*, “aquelas fantásticas formações que verdadeiramente merecem o nome de nuvem.” (p.35). Estas seriam as nuvens com mais “liberdade” de configuração, posto que não encontram-se em relação tão imediata com a terra, nem à altura tão elevada a ponto de se dissolverem no ar rarefeito. No movimento vertical da gravidade — da perspectiva newtoniana à época de Goethe — o último ponto de ascensão são as *Cirrus*, vulgarmente chamadas de “carneirinhos”, muitas vezes vistas em torno da Lua, por exemplo, alcançando medidas mais altas do barômetro. *Nimbus* são as formações de chuva e *Paries*, a “parede” denominada por Goethe, seriam vários *Stratus* unificados no horizonte, às vezes assemelhando-se a uma “cadeia de montanhas distante” (p.40). Mesmo que as leis da gravidade tenham sofrido mudança de perspectiva com a descoberta do espaço-tempo com Einstein, intuir a polaridade como força vertical em relação ao corpo humano na Terra permanece ligado ao sentido de verticalização da coluna, liberação das mãos e pescoço, e atração dos pés ao chão. A temperatura, por sua vez, é um fator de apreensão mais clara pois está em relação ao Sol.

As modificações de estado das nuvens descritas por Goethe representam as leis da natureza e da experiência sob a forma do fenômeno climático. Elas reúnem aspectos sazonais, de temperatura, de gravidade, de eletricidade, de humor e integração do espaço da Terra com o cosmos em volta — apontando para um conceito mais amplo de meio-ambiente, que será desenvolvido adiante pelo biólogo alemão Jakob von Uexküll⁴⁰. Sobre a eletricidade, o poeta diz que pode ser pensada como “a alma do mundo”, por sua movimentação invisível e silenciosa, impermeável à experiência, mas que a determinadas suscetibilidades aparece causando “inversões polares, erosões violentas”.

⁴⁰ UEXKÜLL, J. *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans*. F.I.U. Library. Minnesota, 2010.

Também à maneira das exposições sobre botânica⁴¹, Goethe criou poemas didáticos para explicar o fenômeno meteorológico, de modo que o poema envolva o leitor no movimento vivo de imaginação daquela forma. Abaixo reproduzimos um deles, uma trilogia, traduzido para o português pelo poeta João Barrento.

Atmosfera

O mundo é tão vasto, espaçoso,
O céu tão amplo e majestoso!
Tudo quer ver o meu olhar,
Mas não sei como o imaginar.
Para me encontrar no infinito,
Primeiro distingo, depois junto:
Grato está meu canto e seu lume
Ao homem que às nuvens deu nome.

Em honra e memória de Howard

Quando Camarupa, a deusa, em seu altar
Atravessa, leve e grave, o ar,
Do véu as pregas juntando, desfazendo,
Com a mudança das formas se alegrando,
Parando, rígida, qual fumo se esfumando,
Não crê um homem no que os olhos estão vendo.

Já a **força** se agita que é capaz
De ao que é informe forma dar, e faz
Nascer no ar um leão, um elefante,
Do camelo sai dragão flamejante,
Chega um exército, mas não logo a vitória,
Na alta escarpa tem fim sua glória;
Já o fiel arauto da nuvem se dissipa,
Seu fito é o horizonte, mas aqui abdica.

**Mas ele, Howard, homem clarividente,
Com a sua doutrina ensinou toda a gente.
O que o céu não retém e o sentido não vê,
Ele primeiro o fixa, e enfim o lê;**
Dá forma ao informe, seu domínio estreita,
Com o nome certo — honra lhe seja feita! —
A nuvem sobe, adensa, esgarça, desce,
E o mundo pensa em ti e agradece.

Stratus

Quando, a partir do espelho de água liso,
A névoa ergue o seu tapete raso
E a lua, em união com as ondas do ar,
Como um fantasma fantasmas faz nascer,
Então todos nós somos, com certeza,
Felizes filhos teus, ó natureza!

⁴¹ GOETHE, J. W. “Die Metamorphose der Pflanzen - Gedichte” In *Die Metamorphose der Pflanzen*. Verlag Refugium Walter Koch. Hannover, 1971.

Montes acima sobem já, espalhando-se,
Várias camadas; e a meio, juntando-se,
Escurecem os ares, e tanto pode acontecer
Vir chuva ou, leves, começarem a subir.

Cumulus

E se em seguida a ativa matéria
For chamada à mais alta atmosfera,
A nuvem paira alto, a acastelar,
Anunciando, firme, o seu poder;
E se a temeis, vossa intuição não erra:
Quando o céu ameaça, treme a terra.

Cirrus

Mas sobe sempre mais **o nobre impulso!**
A lei dos céus do denso faz disperso.
O castelo desfaz-se em densos flocos,
Quais carneirinhos de lã cardada, em blocos.
E o que em baixo, sem esforço, assim nasceu
Seu fim vai ter nas mãos do pai do céu.

Nimbus

Mas já desce, atraído pelo poder
Da terra, o que no céu viste crescer:
Dá largas à sua fúria trovoadas,
Legiões que deixam a terra devastada! —
É o seu destino: sofrer para viver!
Mas se erguerdes os olhos ireis ver
Que a fala desce: descreve e mais nada;
O espírito, esse aspira à eterna morada.

Nota bene

Depois de tudo separar,
Oferendas vivas há que dar
De novo àquilo que escolhemos,
E assim nova vida lhe damos.

Assim, se o poeta, o pintor,
Das divisões de Howard souber,
E de manhã e ao fim do dia
Olhar o céu com acribia,

Deixa que o seu carácter fale;
Mas é o mundo etéreo que vale
E lhe mostra a mudança, a dobra,
Para que ele o sinta e nasça a obra.

(TRILOGIA: A propósito da teoria das nuvens de Howard, p. 79)

O primeiro da trilogia, a introdução “Atmosfera”, desenha as relações entre mundo e espaço; infinito e juízo; poesia e descrição. O impulso do fenómeno, referido adiante na parte *Cirrus*, é de tomar forma sob o olhar do poeta, o que canta.

O clima é o que há de mais espaçoso, envolve nossa percepção de totalidade que é a visão do céu — ao mesmo tempo projeção de infinito e limite. Diz o filósofo Hans Blumenberg que o gesto de olhar para cima, para o céu, é o primeiro gesto filosófico do *homo sapiens*⁴². O mundo é sentido e representado como espaço, de acordo com as intuições apriorísticas de Kant. A categoria de espaço se constitui sobretudo pela visão e audição como percepção externa da sensação de alteridade. Qualquer objeto consiste em um não-sujeito, que ao mesmo tempo só pode ser conhecido por vias e nos limites subjetivos. Assim, a conscientização da mudança de estado das coisas é intuída internamente como tempo e externamente como espaço. A distinção dos tipos de nuvens através da nomenclatura de Howard permite ao poeta o exercício do juízo, separando e em seguida juntando pelo *telos* imaginativo.

Na elegia a Howard, Goethe faz menção a uma “força” que dá forma ao informe, impulso que movimenta o sentido de quem observa. No próximo capítulo adentraremos a ambiência da relação entre epigênese e linguagem em Humboldt — através da discussão de Blumenbach com Kant e Fichte — no que diz respeito a um impulso de distinção originário que engendra a fluidez e concatenação próprias à linguagem. Com a capacidade de fixar o que nem o céu retém, a doutrina de Howard permite então ler as leis meteorológicas e dissertar sobre o clima, como Goethe realizou em diversos momentos. A síntese maior de suas observações neste campo encontram-se, no entanto, sob forma poética, como o exemplo que ora exploramos.

As estrofes de cada tipo de nuvem seguem o movimento ascensional descrito por Goethe. *Stratus* são “espelhos da água” que erguem-se como “tapete raso”, indicando a mimesis morfológica que o poeta enxerga na natureza. Tal continuidade metamórfica remete ao evolucionismo de Charles Darwin, que considerou as contribuições de Goethe fundamentais para a abertura do campo da Morfologia⁴³, discussão que adentraremos no último capítulo. Às primeiras formações seguem-se o

⁴² BLUMENBERG, H. *Beschreibung des Menschen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 2006.

⁴³ DARWIN, C. *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life and the descent of man and selection in relations to sex*. Modern Library. New York, 19—.

adensamento de maiores altitudes típico das *Cumulus*, que “acastelam-se” em volumes compondo literalmente o cúmulo do fenômeno das nuvens. Em qualquer etapa a ascensão pode reverter para precipitação, fazendo com que o movimento se transforme em *Nimbus*. “Mas sobe sempre mais o nobre impulso” e o castelo se desintegra em pequenos blocos atingindo as mais altas camadas da atmosfera, descrito em *Cirrus*. Todo movimento de ascensão e precipitação está relacionado à gravidade e temperatura, uma vez que as formas que as nuvens adquirem estão de acordo com o adensamento e afastamento de água nos estados líquido, sólido e gasoso em elevação para o limite da atmosfera e atração de volta à terra. Ainda assim, como todo fenômeno que observa, Goethe não procura eliminar os fatores opacos à discriminação científica, ao contrário, coloca-os como a própria possibilidade da observação. Retomando a analogia com o fenômeno cromático, a visão só opera na opacidade, não enxerga-se a transparência absoluta, vemos o que se vela, justamente porque se vela. O que se pode apreender é portanto seu rastro de ação. Por isso a forma poética, como força poética, presente também nas doutrinas científicas, nos desenhos e nas críticas, constitui a ação-observadora de Goethe.

Dentro de nossa hipótese está a intuição de que experimentar com a morfologia goetheana constitui grande aprendizado para o desenvolvimento de uma espacialidade da linguagem, em que os sentidos (como intuição sensível) aliados à consciência do funcionamento do juízo “respiram” junto com o fenômeno, tomam parte nele por dentro e, assim, ao apreenderem sua dinâmica desenharam formas de vida congruentes com o ambiente que circunda o observador, dissolvendo a tão proclamada discrição entre natureza e cultura. Neste espírito estão também os escritos meteorológicos presentes na *Italianischenreise (Viagem à Itália, 1782)*, em que o poeta vai marcando com o barômetro a pressão atmosférica dos locais em que passa, além das latitudes, buscando coordenar seus passos com o clima, a fim de fazer uma viagem mais proveitosa.

Peço perdão por dedicar tanta atenção ao vento e ao tempo: quase tanto quanto o marinheiro, quem viaja por terra depende de ambos, e seria lamentável que meu outono em terras estrangeiras viesse a ser tão pouco propício quanto foi o verão em casa. (*Viagem à Itália*, p. 15)

Este comentário pressagia uma intensa elucubração não apenas sobre o tempo, mas sobre sua relação com aspectos mineralógicos da terra. Em *Versuch uber die Witterungslehre*, como já mencionamos, Goethe anuncia sua percepção de que as mudanças atmosféricas estejam intimamente ligadas à gravidade, mas que esta não atue de forma regular é o mistério que faz da atmosfera um fenômeno digno de nota. Sua característica imprevisibilidade — mesmo com a tecnologia atual, é notável o índice de erro das previsões — constitui o estímulo imaginativo que leva o poeta a investigar no comportamento do ar efeitos de outras leis do planeta, desenhando assim uma observação “ambiental”. Mais adiante na *Viagem à Itália*, torna explícita sua intuição.

Quando contemplamos as montanhas, quer de perto, quer de longe, e vemos seus cumes ora a brilhar com a luz do sol, ora enevoados; ora envoltos em nuvens tempestuosas, ora fustigados pela chuva ou cobertos de neve, atribuímos todos esses fenômenos à atmosfera, pois podemos ver e compreender seus movimentos e modificações. As montanhas, porém, em sua forma tradicional, oferecem-se imóveis aos nossos sentidos. Nós as tomamos por mortas em virtude de sua rigidez; estando elas em repouso, acreditamos não haver aí nenhuma atividade. Há bastante tempo, porém, não consigo evitar de atribuir as alterações que se apresentam na atmosfera, em grande parte, a uma atuação velada e secreta das próprias montanhas. Acredito, pois, que a massa da Terra como um todo, e, por consequência, também e particularmente a de suas elevações, não exerce uma força de atração sempre idêntica e constante; creio, ao contrário, que essa força de atração se manifesta num determinado pulsar, de modo que ela ora se multiplica, ora se reduz, em função de causas internas inevitáveis, ou mesmo de causas externas e fortuitas. (*Viagem à Itália*, p.23)

O tema da viagem em Goethe está presente não apenas nos diários da *Italianischereise*, mas nos *Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, como se sabe. Em cada um, há diferentes aspectos de uma *Bildung* que vai se revelando. Enquanto no romance, a formação é mais voltada ao caráter do personagem, nos diários Goethe vai testando seus conhecimentos em um contínuo aprendizado sobre a vida na Terra. Há um desejo de visão sempre latente à visão das paisagens e das coisas, tudo o que o poeta estudara em sua terra natal ganha mais vivacidade em terras latinas, seja pela luz, pela atmosfera, pela paisagem, pela flora. É nesta viagem que o poeta anseia encontrar a *Urpflanze* (planta original) de seus estudos botânicos, é também onde mira o mesmo rio que mirava Virgílio e onde se aventura a subir o Vesúvio. Pode-se dizer que a *Italianischereise* traz mais cor à Morfologia de Goethe em geral, e confirma sua poética atmosférica, ligada à vida, à respiração do entorno, à presença.



[FIG. 2] DE ALEXANDER VON HUMBOLDT PARA GOETHE

4. Impulso e reprodução: Wilhelm von Humboldt e a lingüística formativa

Pois sob nenhuma circunstância uma língua pode ser examinada como uma planta morta. Linguagem e vida são conceitos inseparáveis, e aprender nesta área é sempre apenas regenerar.

[Humboldt, W., Kawi Introduction, p. 93]

4.1. Apresentação

O capítulo central da tese constitui um momento estrutural no equilíbrio das partes. A Morfologia de Goethe, por maiores que sejam seus contornos e contribuições científicas, sempre guardará uma nota poética mais alta. A inter-relação entre lingüística, filosofia e biologia que é marca do Romantismo alemão e já se apresenta no capítulo anterior, se propõe a uma intensificação nesta etapa, em que a liberdade da linguagem em Humboldt atrai para seu campo hermenêutico um idealismo tanto filosófico como biológico. A tradição da Epigênese, que aqui elegemos a figura de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) para representar, constitui a forma do vitalismo no debate embriológico do século XVIII. Blumenbach organiza sob o conceito de *Bildungstrieb* (Nexo formativo) a força imanente de recolocação da unidade do organismo perante novas configurações externas. O caráter vitalista da Epigênese tem suas raízes em Aristóteles e a distinção que realiza no tratado *De Anima* entre vida animada e inanimada. A partir da exposição dos fundamentos dessa questão, apontaremos para o funcionamento de *pneuma*, espécie de conceito filosófico, espiritual e científico que concede um caráter atmosférico ao princípio da vida. Tanto no naturalista, como em Kant e Fichte, este princípio ao mesmo tempo transcendental e orgânico constitui-se a partir de e em direção a um sentido de unidade, formando no primeiro o corpo de quaisquer espécies, no segundo o sujeito da razão transcendental e no terceiro o Eu absoluto da Doutrina-da-ciência.

A relação entre espaço e organicidade na lingüística de Humboldt se faz presente pela descoberta da *prosopopeia*, impulso mental do homem que deseja fazer o mundo

falar, e pela posição radical dos pronomes pessoais ligados aos advérbios de lugar no desenvolvimento da linguagem. A posição estrutural de Humboldt neste trabalho motiva-se pela literal liberdade de movimento linguístico que sua obra provoca. Em nosso intuito de delinear a *ambiência* de surgimento da linguagem como objeto de estudo, para além dos objetos de análise corrente — como fonemas, morfemas, significantes, significados — e apontar para o privilégio da sensibilidade do corpo em captar a presença dessas formas linguísticas inefáveis, Humboldt apresenta-se como um autor que torna essa empreitada possível.

4.2. *Bildungstrieb*: Epigênese em Blumenbach e Kant

O *Nisus Formativus* (Geração, Nexo Formativo), em alemão *Bildungstrieb*, é o conceito desenvolvido pelo naturalista Johann Friedrich Blumenbach no tratado *Über den Bildungstrieb* (UB, 1789) para defender sua visão no debate embriológico da época em favor da teoria da Epigênese em detrimento do Evolucionismo, ou Preformacionismo. A concorrência acerca do desenvolvimento de formas orgânicas persiste desde os antigos, tendo em Aristóteles o protomodelo da vertente epigenética ou vitalista, em que a alma distingue a matéria viva da não-viva. No tratado *De Anima* (DA), o filósofo grego reúne as perguntas que engendram a metafísica, ciência e epistemologia até os dias atuais: sobre o gênero, sobre a unidade e sobre a definição da alma — sendo este último constitutivo dos demais, pois é para ele que as perguntas se dirigem e a partir dele que se fundamentam. A indagação acerca do gênero levanta as questões “se ela é algo determinado ou substância, ou se é uma qualidade, uma quantidade ou mesmo alguma outra das categorias já distinguidas — e, ainda, se está entre os seres em potência ou, antes, se é uma certa atualidade” (DA, §402a23 p. 46). Nota-se, portanto, a retórica dialética que Aristóteles vai desenvolvendo para navegar entre pares opostos levando, como veremos, as formulações a combinações cruzadas entre os pares, recurso que impulsiona as respostas sempre mais além das perguntas.

A determinação em atualidade só pode ocorrer em um corpo ou matéria e isto constitui a forma (*eidos*) da vida. As diferenças qualitativas da alma podem ser lidas como diferenças de funções do corpo, por exemplo, entre o pensar, o perceber, o desejar; assim, através da adequação entre determinação e matéria, constitui-se a organicidade da vida em cada parte-função na relação ao corpo todo como unidade, que tem como fim primário a própria reprodução. Esta exposição leva à questão da unidade e movimento da alma, pois fica claro, após revisão crítica de seus antecessores, que a indagação acerca da divisibilidade — ou seja, das diferentes partes da alma de acordo com cada função do organismo vital — é uma indagação sobre a “percepção sensível” (p. 56). Com isso, Aristóteles adentra um terreno mais epistemológico sobre como se dá a percepção de objetos e da alma a si mesma, adentrando a caracterização dos elementos feita pelos antigos na tentativa de compreender se a alma percebe por semelhança de movimento, ou seja, se por exemplo o fogo instaura a capacidade de perceber o que se move para cima, como a ação do próprio fogo. A resposta a essa inquirição está na *potência*, pois é ela que se atualiza como vida animada na matéria, fazendo-se cumprir o ciclo de nutrição, crescimento, reprodução e decaimento. A alma portanto não se move mas pode dividir-se em partes sensíveis que se movem e geram movimento em sua atualidade orgânica.

Após distinguir forma e matéria, potência e atualidade, unidade e díade, sua definição geral de alma chega aos postulados “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que em potência tem vida”, “é a primeira atualidade de um corpo orgânico”, “é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é” (*DA*, §412a16, §412a28, §412b10 p. 72). Sendo a alma atualidade do corpo orgânico, acreditamos que a inquirição aponta para a alma como um macro organismo infinito que apesar de ser imóvel em sua eternidade, possui em si mesmo um passado (potência), presente (atualidade) e futuro (telos) de ser o que é.

No livro em que trata particularmente da reprodução dos animais, *De Generatione Animalium* (*GA*), Aristóteles identifica a dinâmica da alma como um

processo gradual ou epigenético (em termos posteriores) na observação de embriões de diversas espécies, em que a forma inicial é um processo oriundo tanto de causas internas como externas, mas que não explica-se exclusivamente pelo conteúdo do sêmen nem por circunstâncias extrínsecas:

Now it makes no difference whether we say “the semen” or “that from which the semen comes”, in so far as the semen has within itself the movement which the generator set going. And it is possible that A should move B, and B move C, and that the process should be like that of the “miraculous” automatic puppets”: the parts of this automaton, even while at rest, have in them somehow or other a *potentiality*, and when some external agency sets the first part in movement, then immediately the adjacent part comes to be in *actuality*. (*GA*, Book II, p. 151)

A questão da atualidade da potência no desenvolvimento de um corpo está em admitir a *presença* como elemento inapreensível da reprodução de uma espécie. Fosse o processo sucessivo, como nas teorias evolutivas, um órgão que é gerado após o outro no feto teria de ser formado à maneira do primeiro, “the form of the liver would have to be in the heart — which is absurd” (*GA*, Book II, p. 149). O processo se dá em uma ordem simultânea. Segundo Aristóteles, a geração ocorre no encontro entre macho e fêmea, masculino e feminino, sendo que o masculino teria uma espiritualidade mais elevada, enquanto o feminino atuaria como receptáculo material (*GA*, Book II, p. 133), por isso o princípio anímico da reprodução localizaria-se no sêmen, endereçando a próxima indagação para sua constituição.

Now semen, and the movement and principle which it contains, are such that, as the movement ceases, each one of the parts gets formed and acquires Soul. [...] And the formation of the “uniform” parts and of the instrumental parts goes on *simultaneously*. [grifo nosso] (*GA*, Book II, p. 153)

O ato da atualização da alma no sêmen ocorre, de acordo com o filósofo, através do *pneuma*, termo grego que pode significar ar, respiração, espírito, e que no caso da biologia aristotélica significa “ar quente”, proveniente do calor interno do animal. *Pneuma*, este ar interno que possui calor vital, é o veículo entre a alma e o corpo. Por um lado é a própria alma como potência que insufla a atualidade do sêmen, por outro é já a atualidade se gerando.

No tratado *De spiritu* (*DS*), Aristóteles desenvolve a pergunta acerca do modo de ascensão e permanência do espírito vital (*connate pneuma*) nos organismos animais. Durante muito tempo considerado espúrio, o texto foi recentemente reconhecido como parte do *Corpus Aristotelicum*, embora ainda seja largamente considerado um

tratado de menor importância, em que Aristóteles não granjearia dar a *pneuma* os contornos de um conceito chave em sua obra. Abraham P. Bos, no entanto, pesquisador que contribuiu para o reconhecimento da autoria do tratado, defende que *De spiritu* é uma obra de importância crucial no *Corpus Aristotelicum*, ligando sua “psicologia, biologia, cosmologia e teologia”⁴⁴.

A diferença primordial entre o tratamento da alma no *De Anima* e no *De Spiritu* é que no primeiro a alma é associada ao incorpóreo, enquanto no último ela, como *pneuma*, possuiria algum nível de corporeidade. No *De Generatione Animalium*, *pneuma* aparece associado à *dynamis*, uma força veicular da alma. O argumento de Bos baseia-se nos cinco elementos presentes nas doutrinas aristotélicas, sendo quatro sublunares (ar, água, terra, fogo) e um celestial, etéreo (éter), sugerindo que este último não seria idêntico, mas análogo a *pneuma*. Como veículo, *pneuma* não se restringiria a nenhuma substância específica, guardando a capacidade de adequação ou instrumentalização, o que Bos identifica com a descrição da própria alma no *De Anima*: “*Pneuma* is the fifth-element-in-its-connection-with-the-changeable-sublunary-elements” (cf. Bos p. 421).

Ao começo do tratado *De spiritu*, Aristóteles argumenta ferozmente contra Demócrito acerca da capacidade de respiração pelos peixes, defendendo que aspiração e expiração devem ser trocas feitas de ar no ar. Mais adiante, nas longas descrições de características do pulmão (quente, esponjoso, cheio de sangue), afirma que o ser em que se encontram sob mais refinada pureza é o que “entre todos os seres vivos é o mais ereto, ou seja, o ser humano; e a razão de ele, exclusivamente, possuir essa parte superior correspondente àquela superior do universo é precisamente o fato de possuir essa parte (isto é, o pulmão)” (*DS*, p. 162). Esta descrição liga-se à outra no capítulo III¹¹ do *De Generatione Animalium*, em que Bos chama a atenção para o argumento de que embora todas espécies possuam *pneuma*, na planta ele é misturado com o elemento terra, por isso sua vida é vegetativa; nos peixes é misturada aos

⁴⁴ BOS, A. “*Pneuma* as quintessence of Aristotle’s philosophy” In *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. Band 141. Heft 4. Franz Steiner Verlag. Stuttgart, 2013.

elementos terra e água, por isso sua vida é perceptiva; e nos quadrúpedes está misturado à terra, à água e também ao ar, fazendo com que haja “diferença na qualidade dos elementos sublunares de acordo com suas locações naturais estarem a menor ou maior distância do éter.” (Bos, p. 422). Desta forma, pelo fato de o ser humano ser “o mais ereto entre todos os seres vivos”, conclui-se que o veículo divino *pneuma* encontra maior desenvoltura e vida intelectiva entre o mais rarefeito dos quatro elementos.

Neste ponto nota-se a relação intrínseca entre impulso anímico, configurado em *pneuma*, e o ambiente circundante — aspecto que remete ao já citado ensaio de Emanuelle Coccia e que contribui com nosso esforço de enxergar no espaço um veículo da linguagem. Estando a inteligência ligada ao elemento ar e a motricidade de forma geral ao equilíbrio dos outros elementos na constituição de um ambiente como razão de ser, é possível indagar da constituição linguística se esta não seria uma gestualidade do pensamento, ou seja, tal como a fotossíntese nas plantas e a percepção nos animais, um movimento de troca entre organismo e ambiente que se dá na atmosfera.

Os debates acerca da Epigênese no século XVIII terão como força motriz o problema aristotélico da passagem da não-forma para a forma. Como acabamos de ver, *pneuma* seria este veículo que muito gradativamente adquire corpo, sendo sua primeira atualização o éter e depois o ar como ambiência externa e razão interna para a vida na Terra. O “ar quente” no interior do indivíduo seria a atmosfera do calor vital que mantém a alma ativa, apontando-a no sêmen. Segundo Aristóteles, a respiração constitui o resfriamento necessário para manter o calor em equilíbrio, nem extinto por violência (frio extremo), nem por esgotamento (calor extremo). Este princípio que não tem forma específica e, ao mesmo tempo, configura-se em todas as formas — como o mar que enquanto dá contorno às ondas não deixa de ser mar — tem (ou adquire) necessariamente uma primeira condição espacial, ambiental, um campo pré-existencial para a existência se desenvolver.

Estimulados por novas descobertas microscópicas e com largo interesse em história natural e embriologia, cientistas e filósofos do século XVIII delineam, portanto, as discussões entre Preformacionismo e Epigênese acerca da geração e desenvolvimento da vida. A vertente chamada preformacionista ou evolucionista defenderia que todos os desenvolvimentos de um indivíduo estão previstos no embrião inicial, que as formas possíveis são desdobramentos de um primeiro mapa. Naturalmente esta perspectivava não prevê um desenvolvimento apenas linear, mas chega a formas bastante complexas, como o crescimento por mosaico descrito por Baron von Haller no século XIX (*UB*, p. 31). Os epigenecistas, por sua vez, mantêm que o desenvolvimento é gradual, ou seja, atualiza-se a cada etapa, recoloca-se em cada gradação do crescimento de um corpo, não sendo possível mapear seu início, uma vez que o início e os inícios subsequentes provêm de uma não-forma, de uma ressonância incógnita. A disputa de perspectivas sobre a geração e reprodução da vida não se limita aos antigos e ao século XVIII, sendo um debate que atravessa a ciência subsequente alimentando concorrências no campo da genética até os dias atuais.

A voz específica de Johann Friedrich Blumenbach no âmbito de tais debates vem contribuir com o conceito de *Bildungstrieb* na defesa da Epigênese. No esteio de Caspar Friedrich Wolff — importante biólogo alemão que recuperou a Epigênese aristotélica na pesquisa embriológica — Blumenbach analisa embriões de diversas espécies para dar contorno ao seu *Nisus Formativus*. Em termos empíricos, o autor elenca diversos exemplos, do reino vegetal até animais ovíparos e mamíferos para mostrar que o desenvolvimento cria novos caminhos no próprio caminhar. Dois exemplos paradigmáticos são sobre a regeneração de crânios hidrocefálos, uma condição em que há acúmulo de líquido cefalorraquidiano no cérebro, causando pressão na estrutura craniana; e sobre uma bem sucedida alteração de gênero de tabaco, análogas a outras combinações intra-espécie, como a de mulas, por exemplo. Realizada por Mr. Koelreuter, a alteração de *nicotiana rustica* para *nicotiana paniculata* teria sido tão bem realizada que não deixou rastro da espécie original. A

transformação foi feita gradualmente, injetando uma farinha *paniculata* nos jovens embriões até que a transição genética fosse completa, “a complete metamorphosis of one natural species of plants into another” (UB, p. 57). Sobre os crânios hidrocefálos, Blumenbach argumenta que o organismo produz uma ligação óssea especial, imprevisível na estrutura original dos fetos.

A child is born with hydrocephalus [...] In order to remedy this, nature forms detached osseous points in these interstices, which points, at last become true *ossa triquetra*, filling up all the dangerous voids, and uniting all the bones of the head together.

These *ossa triquetra* however do not belong to the natural structure of the fetus. [...] It is hardly possible therefore that they should have pre existed in the organic germ” (UB, p. 54)

À diferença da *Vis Essentialis* de Wolff, o *Nisus Formativus*, embora a inclua, não constitui simplesmente uma força nutritiva presente regularmente em todas etapas do crescimento, que atua em igual intensidade nos organismos saudáveis e nos deformados (UB, p. 27 e 28). O impulso delineado por Blumenbach consiste na passagem entre os materiais desorganizados para um novo organismo no processo de geração. Observando detidamente plantas aquáticas ele descreve a descontinuidade formal, por assim dizer, entre as raízes e a cápsula em que um novo indivíduo é gerado. Neste sentido, seu critério se dá pela cognição visual ao não conseguir identificar, mesmo com aparelhos microscópicos, o menor indício daquela forma capsular no desenvolvimento das fibras capilares. É como se ali a geração desse um salto, pois o que se cria tem uma autonomia formal em relação ao movimento precedente.

Além da explanação científica, Blumenbach demonstra apreço pela tradição erudita ao delinear seu conceito. *Iovis omnia plena*, “tudo está cheio de Jove”, é o exemplo usado para ilustrar seu *Bildungstrieb* (*Nisus Formativus*) na literatura desde os antigos⁴⁵. Entre os modernos, a metáfora de Jove aparece de forma emblemática na *Scienza Nuova* de Giambattista Vico para delimitar a passagem da idade dos gigantes para a idade dos homens, uma das etapas que constituem as três idades da linguagem para Vico. Conforme explicita Renata Sammer em “Os Caracteres

⁴⁵ BLUMENBACH, J. F. *On Generation*. pgs. 23 e 24.

Poéticos de Giambattista Vico”⁴⁶, o filósofo napolitano considerava que os gigantes, “os primeiros filhos da terra”, possuíam tal tamanho por excesso de sal nítrico no corpo e que ao susto e medo com raios e trovões principiaram rituais de limpeza que acabaram por lavar os sais e diminuí-los de estatura. Assim teria início o mundo civil, a idade dos homens, em que *polis* está etimologicamente ligado ao Latim *politus*, polir, limpar (p. 64). Os raios e trovões foram pois considerados “sinais de Jove”, linguagem da natureza que promove a reflexão nos homens, esta que é “filha da ignorância e mãe das ciências”. Na extensa descrição que Vico faz da metáfora originária, destacamos a passagem propriamente do fenômeno meteorológico: “o céu finalmente relampejou, trovejou com raios e trovões muitíssimo espantosos, como deve ter acontecido ao introduzir-se no ar, pela primeira vez, uma impressão tão violenta.” (G. Vico, CN44, §377 apud Sammer, R.).

A fórmula *Iovis omnia plena* é encontrada por Vico nas Bucólicas de Virgílio⁴⁷, que por sua vez remete à Teogonia de Homero e Hesíodo, “que depois Platão tomou pelo éter, que penetra e enche tudo” (CN44, §379 apud Sammer) e que Goethe apontou como a própria eletricidade “esta que é a alma do mundo”. O mote está pois identificado com a substância que anima o mundo e que sob irritação mostra-se na forma de descargas elétricas e outros sinais, fazendo comunicar o plano dos deuses com o plano dos homens. Ainda segundo Sammer:

Por inspirar o medo e, em reação a esse sentimento, originar os rituais religiosos de purificação, essa metáfora dá início ao mundo civil. Jove é um *big bang*, um trovão, um relâmpago, um estrondo, o medo, o susto, a ignorância, a consciência, o começo de tudo; ele incita as onomatopéias “pá”, “pí, pí”, que dão origem à palavra “pai”, a Giove. [...] Com Jove, os gigantes aprendem o ato de fingir: “os gigantes fingiram (*si finsero*) o céu como um grande corpo animado, que por esse aspecto chamaram de [Jove]” [...] Assim, fingindo, criavam, “pelo que foram chamados ‘poetas’, que em grego significa o mesmo que ‘criadores’”. (Sammer, p. 69)

Nesta citação fica clara a relação entre fenômeno, medida do corpo e linguagem. Em outro momento, Vico fala das idades da linguagem como uma questão de estatura, uma vez que os próprios gigantes atribuíam corporalidade aos silvos que

⁴⁶ SAMMER, R. *Os Caracteres Poéticos de Giambattista Vico*. Ed. Unifesp. São Paulo, 2018.

⁴⁷ “Ab I’ve principium, Musae: Iovis omnia plena; ille coli terras, illi mea carmina curae.” Bucólicas, Livro III, Verso 60.

ouviam do céu, como se viessem de um ser maior em tamanho. Assim o conhecimento se dava não pelo “entendimento”, que afasta o objeto de si para compreendê-lo em sua lógica própria, mas por uma “corpulentíssima fantasia” (CN 44 §376 apud Sammer), em um processo de conhecer o mundo através dos limites da forma humana — neste aspecto, uma espécie de protokantianismo — dando a tudo uma absoluta imanência cognoscível pelo corpo a corpo. Neste aspecto semelhante à epistemologia morfológica goetheana, é preciso transformar-se no fenômeno para falar a sua linguagem, manter a opacidade das coisas, pois “ao não entender, ele [o homem] faz de si essas coisas e, ao transformar-se nelas, vêm a sê-lo”. (CN 44 §405 apud Sammer). “Tudo está cheio de Jove” é, portanto, a fórmula da ignorância e do conhecimento. A substância divina que tudo preenche causa medo, espanto e fala com os homens por meio de sinais; o ar, o céu, onde o corpo alcança é o limite para a fantasia criadora de mito, poesia, teologia, ciência.

Neste aspecto a produção de Blumenbach irradia tanto para a história da ciência como da filosofia. É considerável a bibliografia de exegese sobre as relações entre o Professor de Göttingen e Kant, pela correspondência que os dois efetivamente trocaram — e, de modo menos direto, mas com influência consistente, com Fichte, Herder e os irmãos Humboldt. A aproximação mais comumente estabelecida está entre o *Bildungstrieb* e a dedução das categorias na *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*, 1781/ 1787) de Kant⁴⁸. Em seguida menciona-se a Arquitetônica da Razão na mesma crítica⁴⁹, a dialética do juízo teleológico na *Kritik der Urteilskraft* (*KU*, 1790)⁵⁰ — objeto de nossa recém-análise — e por fim, textos pré, entre e pós críticos como *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*História Geral da Natureza e Teoria do Céu*, 1755), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

⁴⁸ MÜLLER-SIEVERS, H. *Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Ferdinand Schöningh. Paderborn, 1993.

⁴⁹ MENSCH, J., BREITENBACH, A., VAN DEN BERG, H. “Kant’s Organicism: An Overview” In *Critique: A Philosophical Review Bulletin*. Issue n. 3, Summer. Imperial College London, 2014.

⁵⁰ Ibidem.

(*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1786) e *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (*Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 1798)⁵¹.

Não se tem conhecimento de quando exatamente Kant entrou em contato com a obra de Blumenbach. É certo que desde os escritos pré-críticos já nota-se a familiaridade que demonstrava com os termos mobilizados na discussão do Preformacionismo e Epigênese, até então protagonizada por Haller-Bonnet de um lado e Buffon e Maupertius de outro⁵². Neste momento Kant ainda buscava um distanciamento crítico e a formulação de uma terceira via que combinaria o mecanicismo dos epigenecistas de então, influenciados por Descartes, evitando a explicação de origem teológica pelos preformacionistas⁵³. Phillip Sloan chama atenção para os vocábulos *Keim* (germe) e *Anlage* (predisposição) que aparecem já nas palestras sobre Geografia Física (1756), evidenciando a busca do filósofo em acompanhar e situar seu pensamento dentro destes debates, termos que aparecerão mais adiante na *Arquitetônica da Razão* na segunda edição da *KrV*. A menção mais explícita é de quando fala de uma “epigênese da razão pura” dentro da dedução das categorias.

Só há dois caminhos, no entanto, em que pode ser pensada uma concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna esses conceitos possíveis, ou eles é que a tornam possível. Do ponto de vista das categorias (e da intuição sensível pura), o primeiro não se verifica; pois elas são conceitos *a priori*, portanto independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Consequentemente sobra apenas o segundo (como uma espécie de sistema da **epigênese da razão pura**), a saber, que as categorias contém, do lado do entendimento, o fundamento da possibilidade de toda experiência em geral. Quanto, porém, a como elas tornam a experiência possível, e quais princípios da possibilidade da mesma elas fornecem em sua aplicação aos fenômenos, isto será melhor explicado no próximo capítulo, sobre o uso transcendental da faculdade de julgar. [grifo nosso] [KANT, B167]

De acordo com Daniela Helbig e Dalia Nassar, o termo “epigênese” aparece na segunda edição da primeira crítica já com o conhecimento de Kant sobre Blumenbach, devido sobretudo à revisão que realiza em 1785 sobre o livro *Ideen zur*

⁵¹ WILSON, C. “Kant and the Speculative Sciences of Origins” In Press Justin E.H. Smith, ed., *The Problem of Animal Generation in 17th and 18th C. Philosophy*. Cambridge, 2005.

⁵² SLOAN, P. “Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s A Priori” In *Journal of the History of Philosophy*, Volume 40, Number 2, pp. 229-253, April 2002.

⁵³ SLOAN, P. pgs. 236 a 238

Philosophie der Geschichte der Menschheit de Herder (1784), em que este formula um “sistema natural da razão”. Nesta revisão, embora corrobore Herder em muitos sentidos, Kant marca seu afastamento afirmando a necessidade de uma disciplina específica da metafísica, ou seja, de que a razão não deve ser objeto da história natural ou da antropologia, mas deve ocupar uma disciplina singular. Herder se utiliza da epigênese de Blumenbach para propor um elo formativo semelhante que se chamaria somente *Bildung*, visto que o prefixo “epi” indicaria uma ação externa à gênese das formas, enquanto *Bildung* seria a força interna que se auto-cria. Desta maneira, Herder postula que a razão é adquirida e não inata, ela se organiza junto com o desenvolvimento do organismo humano em relação ao ambiente, por isso ela é histórica e deve ser pesquisada dentro de uma história natural. A postura ereta do homem seria a demonstração clara de um organismo que se forma junto com a razão:

the foot of man is more firm and broad: he has a great long toe, while the ape has only a thumb; his heel too is on a level with the sole of his foot. All the muscles acting in this position are adapted to it. The calf of the leg is enlarged; the pelvis is drawn backwards; the hips are spread outwards from each other; the spine is less curved; the breast is widened; the shoulders have clavicles; the hands have fingers endowed with the sense of feeling; to crown the structure, the receding head is exalted on the muscles of the neck... [HERDER apud HALIG, NASSAR, p. 104]

Kant não discorda da reflexão de Herder, mas problematiza a dispensa da metafísica em favor do estudo da razão pela história natural e antropologia. O uso da “metáfora da epigênese” na *Crítica da Razão Pura* teria como paralelo a “ciência da vida” que Blumenbach delimitou com seu *Bildungstrieb*, destacando-se dos epigenecistas anteriores como Wolff, Maupertius e Buffon, que ainda consideravam a matéria inorgânica na investigação das cadeias orgânicas. Neste sentido, Blumenbach é estritamente aristotélico ao delimitar seu objeto de investigação dentro e como o terreno da vida animada. Assim, como a razão, o *Bildungstrieb* precisa de uma ciência exclusivamente sua para poder reclamar plenamente sua existência e funcionamento. Halig e Nassar argumentam que esse é o ponto capital do afastamento de Kant sobre Herder e aproximação de Blumenbach.

A dedução das categorias, portanto, são o exercício da razão pensando a si própria, através de seus limites. Embora Kant apresente primeiro a descrição das intuições sensíveis (tempo e espaço), esclarece no título do §20 da segunda edição

que “Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias como únicas condições sob as quais o diverso das mesmas pode reunir-se em uma consciência”. Com isto quer dizer que a intuição sensível sozinha não adere ao fenômeno porque precisa da capacidade de representação para dar forma ao diverso. Esta capacidade está ligada [*verbinden*] ao entendimento puro na apercepção sintética, isto é, o diverso da representação une-se ao “receptáculo” espaço-tempo somente como unidade originária de um sujeito. A identidade de uma percepção qualquer está, pois, necessariamente ligada a uma identidade unitária, que vem de um “eu” como entendimento puro, como um jogo de espelhos:

Assim, somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas em uma consciência é possível que eu me represente a identidade da consciência nessas mesmas representações, i. e., a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética. [KrV, B133, B134]

Assim, somente por meio da “unidade sintética originária da apercepção” é possível a “unidade da intuição”, em que se situa o diverso dos sentidos (§20). Sobre a função de julgar, Kant afirma que assenta na “palavrinha relacional ‘é’”, uma vez que o juízo constitui o próprio “modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção” [KrV, B 141, B142]. Por isso, “todas as categorias são justamente essa função de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas. [KrV, B 143]. Com isso nota-se uma vez mais o espelhamento da representação da identidade, através da “palavrinha ‘é’”, ou seja, pelo sentido do existir. Kant exemplifica, pois, que quando julgamos que qualquer coisa é de qualquer modo, por exemplo, que “um corpo é pesado”, não temos como saber que o corpo em si é pesado, mas que aquele corpo provoca uma sensação de aumento de peso em meu corpo, por isso lhe atribuo essa qualidade. Com isso, oportunamente divide a função de julgar entre subjetiva e objetiva, uma vez que o juízo empírico conhece uma objetividade da representação, determinando-se como conhecimento de um objeto extrínseco; enquanto o juízo subjetivo atuaria somente por associação, mantendo a afirmação no nível “se carrego um corpo, sinto uma pressão do peso” [KrV, B 142].

A função das categorias, assim como a função de julgar objetiva, aplica-se, pois, ao conhecimento. Deste modo aparece a mediação da experiência, pois o entendimento puro ligado à intuição (pura ou empírica) é somente condição de possibilidade da experiência, esta que é a verdadeira mediadora do conhecimento. Mesmo os conceitos puros da matemática precisam da ligação à percepção para formularem-se como objeto de conhecimento possível. A experiência seria, assim, a coordenação das possibilidades puras (entendimento e intuição) e seus respectivos sentidos, ou direcionamentos através da ligação, (conceito, percepção e a união de ambos, representação). A experiência significa, pois, toda a máquina cognitiva em funcionamento presente, ela é uma prova harmônica.

O exercício crítico é apenas possível, esclarece Kant, por meio da síntese figurativa (*synthesis speciosa*). Somente assim toma-se consciência das funções *a priori* da própria consciência, como as categorias e a intuição. Quando ligada à unidade sintética da apercepção, ou seja, no próprio funcionamento categórico, é chamada “síntese transcendental da imaginação”. Este é um ponto fundamental, pois pode-se dizer que a imaginação é uma força produtiva da sensibilidade das formas [KrV, B 151, B 152]. É impossível entrar em contato com as intuições puras, com o reconhecimento das categorias e, por fim, com a própria noção da apercepção sintética originária sem que haja uma capacidade figurativa para representá-las. Tal capacidade age em direção determinante por força da espontaneidade, ou seja, determina as formas a serem percebidas. Isto quer dizer que a imaginação é ao mesmo tempo a força (pela espontaneidade) e a forma (pela síntese) propulsora da produção de formas.

A faculdade transcendental da imaginação é dividida entre 1) a síntese da apreensão na intuição e 2) a síntese da reprodução na imaginação [KrV, A 98 a A 102]. A primeira consiste no princípio e no fim da síntese do diverso na unidade: é preciso que a sensibilidade percorra o diverso para incluí-lo em uma intuição pura (tempo e espaço) a fim de legitimar a experiência de um *eu*. A perscrução fisiológica que o filósofo Maurice Merleau-Ponty faz em seu livro *Structure du Comportement*

ilustra com clareza essa síntese, pois trata-se do organismo achar seu caminho dentre uma infinidade de estímulos para mover-se adiante, ou seja, prover respostas, e ao mesmo tempo voltar a si mesmo, ou seja, continuar sendo aquele organismo. Kant explicita:

Para, pois, que desse diverso se forme uma unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiro, percorrer a diversidade e, então, apreendê-la conjuntamente — uma ação a que denomino a síntese da apreensão, [...] [*KrV*, A99]

A segunda parte desta faculdade está intrinsecamente ligada à primeira, mas corresponde ao caminho que a imaginação faz na concatenação de leis para que o percorrer do diverso não se perca na entropia e mantenha um sentido integral. Segundo Kant, “Tem de haver algo, portanto, que, sendo o fundamento *a priori* de uma unidade sintética necessária dos fenômenos, torne possível a própria reprodução dos mesmos” [*KrV*, A101], ou seja, tem de haver algo que reconhece no fenômeno uma experiência fenomênica que possa se repetir a cada nova representação de um fenômeno. A síntese da reprodução na produção de imagens (imaginação) é, pois, simplesmente o fio, o *Nisus*, que liga a apercepção originária ao diverso por meio de formas — formas que necessitam do entendimento e da sensibilidade para serem conhecidas e terem realidade, conferindo assim, realidade objetiva ao próprio *eu*, que se representa em cada experiência. Com isso, Kant explicita que “nós temos, portanto, como faculdade fundamental da alma humana uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento *a priori*.” [*KrV*, A124].

Isto posto, há um debate acerca da adequação do termo *metáfora* ao uso que Kant faz da epigênese na segunda edição da *KrV*. Halig e Nassar, como mencionamos acima, defendem que o paralelo com a epigênese é metafórico, uma vez que Kant busca delimitar um terreno estritamente singular para o sistema da Razão, não fazendo sentido, portanto, misturá-la à epigênese quando um processo semelhante teria sido o motivo de seu afastamento de Herder. Jennifer Mensch, em “Kant’s organicism”, defende por sua vez que o uso que o filósofo faz do termo não é metafórico, mas que a *Dedução das categorias* na *KrV* pode realmente ser lida à luz

do organicismo epigenecista:⁵⁴ “we should understand Kant’s notion of the self-birth of reason: reason has an epigenecist beginning, operating in line with a ‘reflexive or organic logic according to which its unity must be viewed as cause and effect of itself’.” [Mensch, p. 9 apud Breitenbach]. A nosso ver o debate sobre a metaforicidade, se visto à luz da Metaforologia de Hans Blumenberg⁵⁵, apenas contribui para revolver as perguntas certas acerca da relação entre a *KrV* e o *Über den Bildungstrieb*, não sendo portanto necessária uma tomada de lado. Do mesmo modo que a *Metamorphose der Pflanzen* de Goethe constitui uma tradução involuntária da dialética do juízo da Terceira Crítica, permanecem diversos seus autores e portanto, seus princípios heurísticos e consequências formais. O ponto de comparação entre a *KrV* e a Epigênese, em nosso entender, estaria na aproximação entre imaginação e *Bildungstrieb*, no sentido em que ambos constituem o paradoxo de um fio por onde não se traça um começo. Provêm de uma força espontânea de que não se sabe a origem, ou pelo menos de que a origem não é delineável em termos do seu reino de funcionamento (no caso, a razão e a vida animada), constituindo-se assim em um elã que liga este nada originário à produção de formas. Kant explicita que a apercepção originaria pode ser reconhecida como o lugar de toda experiência possível, pois é nela que reside o fundamento mais íntimo do sentimento de existir. Ainda assim, essa apercepção só pode ser notada através da experiência de uma realidade objetiva, que atualiza através da imaginação o existir no real. Deste modo, a imaginação representa para o ser humano a sua organicidade pensante, a coordenação entre sentidos e pensamento no conhecimento. Como foi mostrado, ao *Bildungstrieb* compete uma adequação orgânica ao diverso, algo que não estaria presente no germe [*Keim*] do animal, mas que através dessa força formadora, associa a estrutura disponível [*Anlage*] a condições externas para delinear novas respostas orgânicas.

⁵⁴ Sobre isto ver MENSCH, J., BREITENBACH, A., VAN DEN BERG, H. “Kant’s Organicism: An Overview” In *Critique: A Philosophical Review Bulletin*. Issue n. 3, Summer 2014, Imperial College London.

⁵⁵ BLUMENBERG, H. *Paradigms for a Metaphorology*. Cornell University Press. New York, 2010.

Mantendo a relação com a razão, algo como se o organismo pudesse conhecer o espaço externo, a partir disso pensar e se formar de acordo com as necessidades.

Por fim, antes de concluir a dedução das categorias, Kant deixa entrever a relação entre imaginação e espaço na síntese reprodutiva. Nos parágrafos A123, A124, aponta que a representação da apercepção pura, percebida como “o eu estável e permanente” corresponde à intuição sensível interna pura, no caso, o tempo — estando claro que a noção de permanente só pode se dar dentro de uma intuição temporal que distingue o permanente do mutável. Para que a apercepção torne intelectual sua função, produzindo conceitos que pertençam ao entendimento, precisa “juntar-se à imaginação [...]. Pois a síntese da imaginação, mesmo que exercida a priori, é sempre em si mesma sensível, já que só liga o diverso tal como ele aparece na intuição, como, por exemplo, a figura de um triângulo.” [*KrV*, A 124]. Como demonstrado anteriormente, figuras geométricas fazem parte da figuração espacial, mesmo que virtualmente. Para que a apercepção originária produza conhecimento de si a fim de continuar existindo, liga-se à imaginação na produção de conceitos para o entendimento. A experiência espacial, portanto, constitui o momento de assimilação do diverso na apercepção pura, possibilitando que esta ligue-se a uma nova configuração de sua própria existência e percepção de si.

4.3. Fichte e a epigênese do Eu

A presença de Fichte neste trabalho possui uma função específica. É apontado pelo filósofo francês Jacques Poulain uma modernidade proveniente de sua pragmática que, ligando-se à linguística de Humboldt, engendra uma verdadeira liberdade de ação e linguagem nos dias atuais⁵⁶. Segundo Poulain, o trabalho de Humboldt diferencia-se de seus contemporâneos e abre a linguística do século XX pelo seu reconhecimento da “prosopopeia”, recurso da linguagem que “anima” o mundo, que o faz falar. Isto quer dizer que, à diferença de Herder e mesmo de

⁵⁶ POULAIN, J. *L'art comme figure du bonheur*. Hermann, 2016.

Goethe, Humboldt aponta para a “loucura” da linguagem, ou seja, para uma exteriorização espontânea que molda o pensamento de fora (da audição) para dentro. Esta liberdade orgânica da linguagem é precisamente o que une Humboldt e Fichte.

Como se sabe, na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Doutrina-da-Ciência, 1794/ 95), Fichte procura resolver as dicotomias subjetivas do sistema kantiano dando início a um ousado idealismo. Sua desconcertante liberdade de ação, apaziguada somente no processo de radical desprendimento das circunstâncias em direção à autoconsciência do *Eu*, requer ainda maior responsabilidade dos filósofos subsequentes, pois Fichte pretende elevar a filosofia ao estatuto de ciência evidente. A ciência de um *Eu* supra-pessoal aponta, assim, para a pulsação solitária de um só organismo, múltiplo apenas em sua auto-regulação. Na *GWL* (Doutrina-da-Ciência, 1794), Fichte resolve as antinomias do *Eu* absoluto sob o signo da ação. Uma vez que um *Eu* só pode ser determinado por um não-*Eu*, sua prova de existência ocorre através de um *quantum* de realidade — realidade esta que o filósofo demonstra consistir em um estado-de-ação (*Tathandlung*)⁵⁷. Sobre o pragmatismo da doutrina-da-ciência, Fichte diz:

O sistema do espírito humano, cuja exposição a doutrina-da-ciência deve ser, é absolutamente certo e infalível; tudo aquilo que estiver fundado nele é puro e simplesmente verdadeiro; ele não erra nunca, e tudo aquilo que jamais foi ou será necessário em uma alma humana é verdadeiro. Se os homens erraram, o erro não estava no necessário, mas foi feito pelo juízo reflexionante em sua liberdade, quando este confundiu uma lei com outra. Se nossa doutrina-da-ciência é uma exposição acertada desse sistema, então ela é pura e simplesmente certa e infalível, como ele; mas a questão é justamente: se e em que medida nossa exposição é acertada; e sobre isso nunca poderemos fornecer uma prova rigorosa, mas apenas uma prova fundada em uma verossimilhança. Ela só tem verdade na condição e na medida em que for acertada. Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiôgrafos; decerto não cronistas, mas *historiadores pragmáticos*. [grifo nosso] [*O conceito da doutrina-da-ciência*, p. 31]

A liberdade oferecida pela doutrina-da-ciência não será inteligível para todos os leitores, segundo o autor, pois “ela pressupõe a faculdade da liberdade da intuição interna.” Isto quer dizer, esclarece mais adiante, que o leitor deve intuir a necessidade da doutrina, ela deve ser uma “carência, como o foi para seu autor.” [*GWL*, §7, pgs. 32, 33]. O princípio da doutrina propriamente “não se deixa provar nem determinar” [*GWL*, §1, p. 43], mas é ele que deve ser buscado, ou seja, é preciso

⁵⁷ FICHTE, J.G. *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. (trad. e notas Rubens Torres Filho). Ed. Nova Cultural. São Paulo, 1992. p. 43.

refletir com o máximo de abstração e negativamente, reconhecendo o que *não* pode ser esse princípio. Diferente da “apercepção pura” kantiana, que não se pode acessar qualita ou quantitativamente, mas pode-se representar, “o primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado” de Fichte não pode ser abstraído, nem tornado fato (*Tatsache*) na consciência, seja pelo que é (afirmação), seja pelo que não é (negação). Este princípio exprime-se como estado-de-ação (*Tathandlung*), que não pode ser determinado empiricamente na consciência, mas que dá origem à própria consciência. Com isso, o caminho heurístico de Fichte consiste em deixar o estado-de-ação guiar necessariamente a reflexão, como uma natureza do espírito que não poderia ser de outro modo e em que o autor busca tão somente expor com correção. A exposição se provará correta pela adequação das leis da lógica à ação reflexiva necessária (que aceita-se tacitamente como necessária pois provém do estado-de-ação). Isto opera como um “círculo”: “essas leis são derivadas do princípio cujo estabelecimento só é correto sob a condição da correção delas” [*GWL*, §1, p. 43].

Mais adiante, na exposição da ciência do prático, Fichte introduz o conceito de *esforço* (*Streben*) que está intimamente ligado ao estado-de-ação, chave na interpretação da doutrina-da-ciência como uma filosofia “genética” e onde fica mais clara sua relação com o *Bildungstrieb* de Blumenbach⁵⁸. Neste momento, cabe reproduzir sua primeira definição de *Tathandlung*, seguindo as recomendações do tradutor de acompanhar a formação do conceito em alemão:

Assim, o pôr do eu por si mesmo é sua atividade pura. — O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente [*Handelnde*] e o produto da ação [*Handlung*]; o ativo [*Tätige*] e aquilo que é produzido pela atividade [*Tätigkeit*]; ação [*Handlung*] e feito [*Tat*] são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado-de-ação [*Tathandlung*]; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira. [*GWL*, p. 46]

A primeira lei consiste em que o Eu se coloca. Ao se colocar, se limita e por isso gera na verdade um não-eu — parte do Eu — que por sua vez remete geneticamente ao que o colocou. Assim fica estabelecido o Eu pelo não-eu. Antes de se colocar, ou

⁵⁸ Sobre isto ver MÜLLER-SIEVERS, H. (1993), além das notas do tradutor Rubens Torres Filho na edição brasileira de 1992 da *GWL*.

seja, de se dividir e se diferenciar de sua completude, o Eu é igual a nada⁵⁹. O que Fichte chama de Eu absoluto só existe a partir da ação que gera o não-eu. Assim, quando diz que “o eu representa a si mesmo, nessa medida acolhe a si mesmo na forma da representação e só então é algo” [GWL, p. 46], aprofunda Kant na medida em que diferencia gradativamente o que é representado do que não é representável, enquanto o último não teria resolvido a passagem da apercepção pura em si para sua “apercepção representada”, assim como da coisa em si para a “coisa em si representada”. Fichte resolve essas antinomias tirando a representação como atividade do sujeito humano e colocando-o ao invés como própria representação também, em que tudo se dá no palco do que podemos reconhecer como Eu absoluto.

Com isso, na *Dedução da Representação*, demonstra o espelho intuitivo de ação e reação do Eu que age em direção ao infinito, fixando-se em algum limite que o reflete de volta passivamente, formando assim o campo da imaginação: “Esse estado, em que direções totalmente opostas são unificadas, é justamente a atividade da imaginação” [GWL, p. 121]. Se o Eu vai ao infinito, traça uma linha de A a B, de B a C, assim por diante. Digamos que seja travada em C, aí há um reflexo de C a A, em que a imaginação constitui a força ativa e a intuição a passiva, e cria-se um campo em que uma não existe sem a outra, pois não pode haver uma ação do Eu sem que haja, em reação, uma reflexão do Eu-posto. Assim funciona o mecanismo da autoconsciência, segundo Fichte.

Helmut Müller-Sievers no livro “Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts” (1993) dedica um capítulo à relação de Fichte com os princípios da epigênese e, mais especificamente, com o *Bildungstrieb* de Blumenbach. Assim desenvolve sua leitura sobre o *Streben* (esforço) que aparece na Terceira Parte da *GWL*, na Fundação da Ciência do Prático. Nesta etapa, através do método da doutrina-da-ciência, Fichte esclarece a contradição entre o Eu que se põe infinitamente e ao mesmo tempo põe o não-eu como limite e objeto, como vimos

⁵⁹ Sobre isto, Fichte diz: “Como esclarecimento: — Ouve-se sempre proporem a pergunta: o que era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: eu não era absolutamente nada; pois eu não era eu.” [GWL, p. 46]

através da Dedução da Representação. A contradição é a própria oportunidade de exposição da doutrina, que tem por função neste momento esclarecer a *inteligência* do Eu.

A questão do esforço (*Streben*) é colocada por Fichte na combinação entre uma colocação infinita do Eu, necessariamente igual a si mesmo, e uma auto-imposta trava a essa colocação, justamente necessária para a identidade do Eu como Eu, pois de outro modo este não sentiria (pelo sentimento/*Gefühlen*) a si mesmo e não seria Eu, seria nada. Assim, é também o não-Eu que define o Eu, pois antes de lançar-se para fora de si, centrifugamente, Eu é nada, no sentido que não é percebido por si mesmo. Assim, sua identidade de Eu infinito define-se a partir de uma limitação, de uma percepção de um não-Eu.

E assim, pois, a essência do eu está agora determinada, na medida em que pode ser determinada, e suas contradições solucionadas, na medida em que podem ser solucionadas. O eu é infinito, mas meramente segundo seu esforço; esforça-se para ser infinito. Mas no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é contrariado (*widerstrebt*) não é um esforço. [...] Se não tivesse esse esforço infinito, não poderia, mais uma vez, pôr a si mesmo, pois não poderia opor nada a si; portanto, tampouco seria um eu e, por conseguinte, seria nada. [GWL, p. 145]

O esforço consiste, assim, em uma ação do Eu em lançar-se a uma direção que o limita já com o princípio de retornar a seu estado absoluto, por isso o esforço é sintético e determinado reciprocamente. Sua ação é infinita porque parte de si mesmo para si mesmo, mas para isso determina obstáculos que delinearão a inteligência e a vontade prática, apenas para superá-los e retornar a si com essa experiência recolhida. Essa reciprocidade que gera um excesso, ou seja, em que há um derramamento infinito para além do (não-) Eu limitado, é o jogo feito pela imaginação entre o real e o ideal. O esforço, segundo Fichte, é o impulso (*Trieb*) transcendental da imaginação ao ideal, que no entanto precisa do real para se perceber como parte e continuar propulsionando-se ao todo. Assim fica esclarecida a contradição inicial, pelo método da doutrina-da-ciência, e postulada a necessária

união entre filosofia teórica e filosofia prática, que, segundo Müller-Sievers, Kant não teria logrado realizar⁶⁰.

Em um segundo momento, dispõe-se a esclarecer as direções que o Eu toma em movimento, determinando simultaneamente forças centrípetas e centrífugas que tornam “elásticos” os corpos sobre os quais agem, fazendo lembrar a máxima poética de Goethe de que a natureza move-se em sístole e diástole. Tal elasticidade em pulsação interessa-nos pois é o que remeteria, na doutrina de Fichte, ao *pneuma* de Aristóteles em relação ao corpo humano.

Conferimos também ao corpo uma *força interna*, posta por seu mero ser (segundo a proposição A=A); mas basta que filosofemos transcendentalmente, e não transcendentemente, para admitirmos que o estar ela posta pelo mero ser do corpo (para nós) é posto *por nós*; mas que não é posto *por e para o próprio corpo* o estar ela posta: e por isso o corpo é para nós sem vida e inanimado, e não é um eu.

[...]

(Toda força centrípeta no mundo corpóreo é mero produto da imaginação do eu, segundo uma lei da razão de trazer unidade à multiplicidade, como se mostrará a seu tempo). [GWL, p. 147]

Como se observa, o corpo possui um *quantum* de realidade na medida em que propaga essa força interna e recebe de volta a força que impulsionou. Como o impulso é transcendental e imaginativo, como já vimos, — ou seja, esforça-se como Eu ideal absoluto que cria para si uma trava (um objeto) que vai refletir de volta o impulso (sob a forma de intuição) e exceder o ideal infinito, que por sua vez ganha força para um novo impulso⁶¹ — a força centrípeta é, por fim, também imaginativa, de acordo com a necessidade de “trazer unidade à multiplicidade”, segundo Fichte. Visto que o Eu se limita e se propaga ao infinito, nota-se pela exposição que o faz em contração e dilatação involuntária, ou seja, espontânea. Visto ainda que sua essência (*Wesenheit*) é este próprio movimento, entre o corpo e o infinito há apenas uma diferença de grau e não uma diferença essencial.

Ao fim da proposição quinta da Fundação da Ciência do Prático, Fichte anuncia uma “proposição importante” que levará a uma radical formulação de liberdade. A proposição é um resumo “que difunde a mais clara luz” à investigação do Eu, como

⁶⁰ Segundo Müller-Sievers: “Denn dieses unvordenkliche, nur fühlbare Streben ist letztlich die von Kant angeblich vergebens gesuchte Brücke zwischen theoretischem und praktischem Vermögen, damit jene „unbekannte Wurzel“, auf die sich die in der Kritik der Urteilskraft aufgeworfenen Probleme - Einheit der Natur, Übereinstimmung von Vernunft und Natur - zurückführen lassen.” [p. 72]

⁶¹ Constituinte aqui a lei que Kant chama de imaginação reprodutiva.

realizada até ali. Com isso, dispõe de maneira sucinta a solução às aparentes contradições entre esforço e reflexão; real e ideal; Eu finito e Eu infinito; filosofia prática e teórica, do modo como acima discorremos. Sobre esta última, surpreendentemente coloca a teoria subordinada à prática, dando forma a um fundamentado livre-arbítrio:

Disto se segue, pois, também da maneira mais evidente, a subordinação da teoria à prática; segue-se que todas as leis *teóricas* se fundam sobre leis *práticas* e, já que bem poderia haver somente uma lei prática, sobre uma e a mesma lei; portanto, o mais completo sistema em toda sua essência; segue-se, se porventura o impulso mesmo pudesse ser elevado, também a elevação da compreensão (*Einsicht*) e vice-versa; segue-se a absoluta liberdade da reflexão e abstração também do ponto de vista teórico, e a possibilidade de dirigir *conforme o dever* sua atenção a algo, e desviá-la de algo outro, sem a qual nenhuma moral é possível. O fatalismo é destruído pelo fundamento, pois funda-se na afirmação de que nosso agir e querer é dependente do sistema de nossas representações, e aqui é mostrado que, inversamente, o sistema de nossas representações depende de nossos impulsos e de nossa vontade: e esta é, também, a única forma de refutá-lo a fundo. — Em suma, esse sistema dá ao homem inteiro a *unidade* e a *coerência* que faltam em tantos sistemas. [GWL, p. 158]

Com isto em vista, podemos passar ao caminho que Helmut Müller-Sievers enxerga que Fichte abre a Humboldt em uma produtividade orgânica da linguagem. No livro mencionado, o autor percorre o manuscrito de 1793/94 (publicado apenas em 1971) *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie (EM)* em que Fichte prepara algumas discussões da Doutrina-da-ciência, especialmente da Fundação da Ciência do Prático que serão úteis a sua investigada relação com a Epigênese. Neste momento, o juízo terá uma função chave na concepção de crescimento orgânico na atividade do Eu. Fichte confere ao juízo, através do esforço, a capacidade de realizar um certo embaralhamento nas categorias de substância e acidente, em que “apenas o movimento pode ser tanto acidente (no espaço) e substância (no tempo) e vice-versa” [Müller-Sievers, p.75]⁶²: “Um corpo em movimento é permanente no tempo: é o mesmo, mas mutável no espaço; inversamente, mudando no tempo/ movendo-se, porque dura no espaço, mantém a mesma limitação.” [Fichte, *EM* 243 apud Müller-Sievers, p. 75]⁶³. Com tal conceito de movimento, Fichte acredita ter achado no juízo

⁶² Aus der Verwechslung der Kategorien von Substanz und Akzidenz ergibt sich bei Fichte der Begriff der Bewegung, insofern nur ein bewegter Körper sowohl Akzidenz (des Raums) als auch Substanz (in der Zeit) und umgekehrt sein kann. [Müller-Sievers, p. 75]

⁶³ Ein sich *bewegender* Körper ist in der Zeit dauernd; er ist derselbe, im Räume aber veränderlich; u. umgekehrt in der Zeit *veränderlich* /bewegend/weil er im Räume dauert: die gleich Begrenzung behält. [Fichte, *EM* 243 apud Müller-Sievers, p. 75]

a própria “vida, uma analogia da liberdade na natureza” [“Leben, ein Analogon von Freiheit in die Natur” (*EM* 243 apud Müller-Sievers, p. 75)]. Assim, após citar um exemplo Blumenbachiano da recuperação de troncos de árvore cortados, Fichte aponta o juízo como a faculdade capaz de ligar a parte ao todo através do *esforço* imaginativo, de modo a formar um conceito de “crescimento orgânico”⁶⁴, segundo Müller-Sievers.

A união entre natureza e liberdade realizada por Fichte seria impensável dentro dos limites da razão na metafísica kantiana, como já foi mencionado acerca do uso da Epigênese na *KrV*. De todo modo, como exposto no capítulo precedente, a teleológica do juízo inevitavelmente prepara o terreno para uma proposição como tal. Müller-Sievers aponta que Fichte percebeu as consequências da teleológica do juízo nas *EM* e no *Das System der Sittenlehre* (*SSL*, 1798) e que, nesse aspecto, introduz o termo “articulação” como conceito fundamental para sustentar sua ciência evidente de um Eu como macro-organismo.

O ser racional delinea-se no mundo sensorial através de nada mais que sua forma, é assim articulado para o uso da liberdade [...] sou apenas Eu, até onde trabalho no mundo dos sentidos; mas só posso trabalhar com um corpo articulado.⁶⁵

Segundo Müller-Sievers, Humboldt apreende de Fichte este uso específico do conceito de articulação que liga os sentidos à razão em seu movimento de liberdade através de um corpo. Neste esforço tanto ideal como prático do Eu colocar-se através de corpos, divide-os em masculino e feminino para que possam trocar continuamente de forma, devido às suas diferenças, e comunicar-se (Müller-Sievers, p. 81). Isto posto, fica claro como a compreensão que Fichte tem do *Bildungstrieb* une o caminho de uma ciência filosófica auto-evidente, traçado na doutrina-da-ciência, a uma fisiologia da linguagem quando aquela chega no plano humano da comunicação. Humboldt compreenderá em Fichte que a linguagem nada mais é que a articulação de um espírito absoluto a corpos em movimento no tempo e no espaço, usando a

⁶⁴ “organischem Wachsen” [Müller-Sievers, p. 76]

⁶⁵ “Das vernünftige Wesen zeichnet sich in der Sinnenwelt durch nichts aus, als durch seine Gestalt, sie ist artikuliert für den Gebrauch der Freiheit [...] ich bin Ich lediglich, in wiefern ich in der Sinnenwelt wirke; aber ich kann in ihr nur wirken, wiefern ich einen artikulierten Leib habe.” In FICHTE, J.G. *Vorlesungen über Platners Aphorisme* apud MÜLLER-SIEVERS, H.

faculdade do juízo para organizar as continuidades e perezimentos das formas postas em seus devidos momentos, fazendo com quem não haja diferença essencial entre substância e acidente. Esse “embaralhamento das categorias” coloca atenção em *como* o espírito absoluto se mantém. Na passagem do nada ao Eu, o que importa a Fichte é mostrar a verdade do funcionamento, tanto natural como livre, em todos os níveis de existência.

4.4. W. von Humboldt e a linguagem como organismo

Wilhelm von Humboldt é um autor central em nossa pesquisa pela liberdade linguística que seu trabalho encampa. Com isso queremos dizer, de forma simples, que a linguagem fala através do homem (e eventualmente de outras espécies) e não que o homem fala através de linguagem. Talvez esta seja, inclusive, a principal diferença em relação ao ensaio de Herder sobre a Origem da linguagem, embora este também proponha uma relação entre linguagem e ambiente, adota um ponto de vista da técnica, ou seja, de uma conquista do homem sobre o espaço aberto e não, como veremos em Humboldt, uma multiplicidade de impulsos linguísticos que o envolvem em esfericidade. Em Herder a contribuição sobre o problema da origem da linguagem aparece de forma mais delineada e pontual em um ensaio de mesmo nome⁶⁶, publicado em 1771, encomendado via concurso da Academia de Ciências da Prússia. O texto é inovador na abordagem técnica e antropológica da questão, colocando a linguagem como instrumento de sobrevivência do homem em seu meio, e por isso interferindo continuamente na própria concepção de meio, à par dos animais que viveriam em território pré-definido geneticamente. Por isso a linguagem desenvolve-se como instrumento necessário à esta vida em destinação aberta, sem um território pré-definido de existência. Assim como a metáfora de Jove em Vico, a origem da linguagem ocorre emblematicamente no susto com o trovão, momento em que o homem percebe sua falha instintiva em reagir àquela ameaça incógnita e dá-se o

⁶⁶ HERDER, J. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Holzinger. Berlin, 2013.

primeiro contorno de uma Reflexão (*Besonnenheit*), ou seja, de uma auto-consciência perante um outro, uma distinção entre corpo e meio, que nos animais selvagens seria sempre um *continuum*. Herder indica o território físico e vital do reino animal como circular, pré-desenhado pelo instinto; enquanto o homem, por carência estrutural, não teria respostas orgânicas prontas para sobreviver sozinho em qualquer ambiente. Nas palavras de Goethe sobre o ensaio do amigo “a linguagem lhe seria tão inata quanto o andar ereto; e tão logo o homem pudesse perceber que era capaz de andar e de apanhar as coisas, já teria percebido também que era capaz de cantar com a garganta e modular esses tons de diversas formas com o auxílio da língua, do palato e dos lábios.” [GOETHE, *Poesia e verdade*, §486]. Embora expressivo e com importantes consequências à história do pensamento, a contribuição de Herder ao problema da origem da linguagem fica restrito a este ensaio. De mais amplo alcance é o trabalho de toda a vida de Wilhelm von Humboldt, em que desenvolve um largo espectro de linguística comparada e da evolução gramatical de diversas línguas. Apesar de correto e com possibilidades estimulantes de interpretação, o ensaio de Herder mostra-se também mais limitado a um historicismo, no que diz respeito ao desenvolvimento da linguagem de um povo em cada território, enquanto o trabalho de línguas comparadas de Humboldt abre um terreno linguístico ainda menos domesticado pela História.

Quanto a Goethe, existe também, do ponto de vista da análise, uma distinção de grau entre o que constitui uma linguagem nos seus estudos científicos e uma linguística na obra de Wilhelm von Humboldt. O primeiro é um poeta em sentido lato, apesar de nomear uma atitude simbólica, não constitui a linguagem como seu objeto específico de investigação — ainda que estivesse atento ao avanço dos estudos de seus contemporâneos. O segundo, por sua vez, define a linguagem como um campo de pesquisa de tal modo a sistematizar princípios da linguística como ciência que se desdobra até hoje. Humboldt joga luz sobre Goethe no sentido de uma técnica para se observar uma linguagem poética originária, que transforma o *impulso mental*

cognitivo em forma. Goethe, em retorno, oferece uma visão quase pictórica da organicidade da linguagem, como proposta por Humboldt.

Como já mencionado anteriormente, o trabalho de Jacques Poulain acerca de Humboldt é nosso guia nesse momento para a hipótese de uma ambiência histórica propícia ao desenvolvimento de uma espacialidade da linguagem. Em linhas gerais, Poulain toma emprestado o conceito de “prosopopeia” em Humboldt para traçar um desdobramento na antropologia filosófica de Arnold Gehlen e, através das descobertas de Alfred Tomatis na fonoaudiologia, desenhar a hipótese da “obra de arte como figura de felicidade”. Seu argumento corrobora a tese freudiana e também herderiana de que o homem é um animal prematuro e que por isso, à diferença dos demais animais, não tem sua cognição completamente formada de modo a conseguir ler o mundo em plena continuidade com o que está inscrito em seus instintos. Com isso, aceitando essa premissa, verifica-se que o homem usa a linguagem para “fazer o mundo falar” [POULAIN, p. 11] e recuperar a sensação de unidade com a voz intrauterina da mãe. A antropologia filosófica de Gehlen no século XX teria ampliado a noção de linguagem dialógica inerente à prosopopéia de Humboldt a todo o campo cognitivo do homem, como a visão, o tato, o olfato e a capacidade de locomoção, liberando do sentido exclusivo da audição a produção de linguagem como memória desse afeto primordial. A partir desse quadro, Poulain leva sua discussão para a obra de arte como artefato capaz de recompor visualmente essa unidade linguística do homem com seu mundo. Por sua posição destacada da visualidade cotidiana, a obra de arte seria capaz de prover uma resposta favorável à cognição do observador, análoga à voz da mãe no útero. Isto se dá porque a própria produção de obras de arte na vida humana ocorre nesse processo de figuração da imaginação metafísica do ideal, como vimos em Kant e Fichte. Assim, a visão como sentido predominante na cognição do homem cumpre através da arte esse papel dialógico da linguagem necessário à vida. Ao descobrirmos no Romantismo alemão, segundo Poulain, que não só a arte, mas a imaginação produtiva é também dialógica — no sentido de um

diálogo consigo mesmo, “que para Platão já era a alma” [POULAIN, p. 12] — transferimos para essa faculdade a responsabilidade da própria existência humana.

Esse diálogo consigo mesmo não é puro prazer de si mesmo na invenção de suas formas de vida: o ser humano somente alcança seu destino quando julga que este é realmente, ou não, as formas de vida e felicidade das quais goza ao reconhecer que atendem às suas expectativas de felicidade. Deve ele julgar se são realmente, ou não, essas formas de rearmonização verbal e mental consigo mesmo, com o outro e com o mundo que teve de imaginar que o era para conseguir imaginá-las, dar-lhes existência e permitir através delas, sua própria existência. [POULAIN, p. 12]

Tal imaginação não seria, segundo o autor, como descrito simplesmente pelo gênio de Kant em que a natureza dá inconscientemente a regra à arte através do homem, mas que este deve-a julgar ativamente. Conforme nossa exposição de Kant no primeiro capítulo, nossa leitura do gênio corrobora justamente essa disposição produtiva da imaginação em seu grau mais elevado, como mostrado na conformidade a fins da dialética do juízo teleológico. O intuito de Poulain é apontar para o terreno comum entre eu e outro não de uma forma de vida específica, que seria impossível, mas da forma de vida imaginativa, em que se reconhece essa necessidade de abertura ao novo, ao mais além, como única linguagem possível de existência.

A prosopopéia em Humboldt, como já foi dito, “faz o mundo falar”, é a figura que transforma o mundo externo em sentido interno. A fala possui um conjunto de espontaneidade e receptividade que vai moldando o sentido da linguagem. Com isso Poulain propõe que se perceba tal relação entre a dialógica da linguagem e a formação de realidade para que a cultura possa chegar a seu destino de busca de felicidade. Esta felicidade é apenas a concordância linguística e cognitiva entre imaginação subjetiva e recepção objetiva.

Porque esse acordo de julgamento e de felicidade com o mundo, com o outro e com nós mesmos é o nosso destino; destino que faz do acordo dialógico, do acordo de julgamento artístico ou do acordo de cultura uma realidade na qual somente gozamos da felicidade que encontramos nesse acordo, quando nele reconhecemos nossa própria realidade. Longe de ser uma obra do acaso, somente gozamos dela quando a reconhecemos como sendo a realização presente do esforço de toda nossa vida passada. [POULAIN, p. 13]

Reconhecer a realidade no acordo significa, para o autor, restaurar a unidade cognitiva do passado com a voz intrauterina da mãe. Assim, perceber o método de recuperar esse acordo com a realidade seria o destino da linguagem e, por consequência, da cultura. Em nossa exposição sobre a *Introdução à linguagem Kawi* (KI, 1836), ficará claro como há um destino linguístico da linguagem em Humboldt

— algo que é diferente de um destino simplesmente cultural, pois está em questão justamente esse acordo das leis orgânicas da fala com sua capacidade de elaboração da realidade. A herança de Fichte em Humboldt se faz notar na insistência do último em destacar o caráter *individual* da linguagem, tanto a nível pessoal como a nível nacional. A linguagem é um organismo da fala, ela consiste nos elos de configuração desse retorno positivo da realidade pelos sentidos e, por sua vez, da lapidação dessa fala, através das regras sintáticas e gramaticais que cada língua desenvolve continuamente. É preciso ter em conta que a fala se expressa em dois níveis individuais ao mesmo tempo, ou seja, um do próprio indivíduo que precisa criar consigo mesmo um acordo cognitivo com o mundo e outro em que isso se dá no acordo com uma noção macro-corporal de realidade, que é o idioma, a fala nacional. A reciprocidade do Eu consigo mesmo através do não-eu, por meio do esforço excedente da imaginação ideal, como mostramos em Fichte, atualiza-se no princípio da linguagem de Humboldt. A língua nacional se auto-regula através de cada embate de um indivíduo com a noção de um outro, ao passo que o outro só é passível de comunicação dentro de uma compreensão comum da língua, ou seja, de uma aceitação de que os dois indivíduos *podem* se compreender porque compartilham a mesma ambiência linguística. Esta ambiência é o que vai sendo construído, grosso modo, entre a boca e os ouvidos para Humboldt e em todos os sentidos entre si para Poulain no esteio de Gehlen. Segundo Humboldt “a objetividade de nossas percepções aumenta quando a palavra cunhada por nós mesmos é ouvida da boca de outro” e “o homem não pode se compreender completamente, até que tenha testado a inteligibilidade de suas palavras submetendo-as a outros” [Humboldt apud Adler, p. 19].⁶⁷ Neste caminho tentaremos mostrar uma espacialidade da linguagem de acordo com a linguística de Humboldt que contribua para o pensamento da História como desdobramento visível nas dinâmicas corporais do presente.

⁶⁷ “the objectivity of our perceptions becomes augmented when the word coined by ourselves is heard from the mouth of another” e “man cannot fully comprehend himself, until he has tested the intelligibility of his words by submitting them to other” [Humboldt apud Adler, p. 19]

Tem-se notícia que o interesse de Humboldt pelo tema da linguagem começa em uma visita ao norte Espanha, no ano de 1800, época que morava em Paris, quando os habitantes, a língua e a história locais chamaram sua atenção [cf. Adler p. 6]. Aos poucos foi desenvolvendo o estudo dos Bascos em comparação com os idiomas europeus em geral, buscando afinidades mais amplas. Quando seu irmão Alexander von Humboldt retorna da viagem à América trazendo vasto material das línguas indígenas locais, Wilhelm começa a abraçar o estudo da linguagem a um nível global. Desde o princípio em 1799 até o fim de sua vida em 1835, a linguagem foi o tema capital das pesquisas de Humboldt, que declarou em algumas ocasiões que esse recorte o possibilitaria a descoberta de todos os campos existentes da esfera humana. Tendo viajado e pesquisado a língua basca e línguas ameríndias, o sânscrito, o chinês, os hieróglifos egípcios, línguas malaias e dos arquipélagos asiáticos e australianos, reúne finalmente em sua *opus magnum* sobre o idioma Kawi da ilha de Java na Oceania o percurso de uma pesquisa de vida. O trabalho foi publicado apenas em 1836, um ano após sua morte, e sua famosa introdução, sobre a qual ora nos debruçamos, contém o rico material comparativo das pesquisas de Humboldt sobre todos os acima mencionados idiomas, constituindo um terreno tanto linguístico como histórico-etnográfico.

Retomando o debate da Epigênese na figura de Johann Friedrich Blumenbach, o *Bildungstrieb* encontra aqui sua plena justificação comparativa. Nosso percurso neste debate chega finalmente a seu escopo inicial na relação com o “impulso mental” (*Geisteskraft*) de Humboldt. Tal impulso provém de origem incógnita e constitui-se na necessidade que o homem tem de fazer o mundo falar de volta a ele, ou seja, de literalmente refletir: falar e ouvir de volta. A fala, por isso mesmo, é espontânea, não é em si raciocínio ainda, é pura exacerbação do impulso. A fala só vai transformar-se em linguagem a partir do contínuo burilar entre impulso e retorno, tendo como instrumento de afinação o sentimento de sucesso na concordância com o outro de uma realidade comum. Esta característica “tagarelice irracional” do primeiro princípio da fala é o que Poulain chama de a “loucura da linguagem”, algo como uma

selva sonora em que o homem se torna indivíduo ao passo que encontra seu caminho de concordância com um real. Esta “loucura da linguagem” é onde habitaria a grande modernidade de Humboldt em comparação com Herder, por exemplo, pois aponta para uma real liberdade pragmática da cognição humana, em que o homem não está se formando a partir de uma conquista do espaço, ou adaptabilidade entre indivíduo e ambiente em termos darwinianos, mas sim a partir de algo mais próximo com um “pareamento” entre vários organismos individuais. Esta questão do pareamento entre (micro-)indivíduo e ambiente (como um macro-indivíduo) ficará mais clara na discussão do próximo capítulo acerca do conceito de “autopoiesis” do biólogo Humberto Maturana. Por ora cabe-nos indicar o pragmatismo de Humboldt a partir de uma liberdade da linguagem como organismo, fazendo-nos ver a autonomia de um impulso que nos atravessa e em que cabe a nós apenas a consciência desse destino do impulso em uma cooperação entre micro e macro. A voz fichteana desse organismo se faz notar em inúmeras passagens do texto:

O estudo comparativo das línguas, o estabelecimento das múltiplas maneiras pelas quais inúmeros povos resolvem a mesma tarefa de formação de linguagem que lhes é imposta como homens, perde todo interesse maior se não se atrelar ao ponto em que a linguagem está conectada à formação do *poder mental da nação*.

[...]

A linguagem, por outro lado, é o órgão do ser interior, esse ser em si, pois atinge sucessivamente o conhecimento interior e a expressão externa. Portanto, ataca com todas as fibras mais delicadas de suas raízes a mentalidade nacional; e quanto mais apropriadamente a última reage a ela, mais rico e regular é o seu desenvolvimento. [KI, p. 21]⁶⁸

Nestas passagens fica claro tanto o *impulso mental* como escopo desse macro-organismo da linguagem sob a forma de uma nação (como conjunto de homens que estão operando essa tarefa a nível individual); como o caráter mais filosófico de auto-consciência desse organismo na constante troca entre conhecimento interno e expressão externa em sua própria regulação. Voltando a Fichte, o Eu não existe ainda no impulso (*Trieb*), no esforço (*Streben*), ele toma forma à medida que o esforço cria um obstáculo — um outro, um não-eu — que propaga um esforço de Eu como

⁶⁸ The *comparative study of languages*, the exact establishment of the manifold ways in which innumerable peoples resolve the same task of language formation that is laid upon them as men, loses all higher interest if it does not cleave to the point at which language is connected with the shaping of the *nation's mental power*.

[...]

Language, on the other hand, is the organ of inner being, this being itself, as it successively attains to inner knowledge and outward expression. It therefore strikes with all the most delicate fibres of its roots into the national mentality; and the more aptly the latter reacts upon it, the more rich and regular its development. [KI, p. 21]

sentido mais amplo daquela experiência. O conhecimento de si amplia-se no jogo entre expressão de força — no caso de Humboldt, da espontaneidade da fala — e o reflexo percebido dessa força. Assim um idioma vai ganhando complexidade e se espacializando como realidade comum. Neste processo, os homens operam como mecanismo dessa engrenagem mais ampla e ganham lugar de vida e humanidade em uma comunidade linguística, que Humboldt chama de nação, embora sem o cunho nacionalista a que estamos acostumados a associar o termo. Nesse aspecto, sua grande singularidade consiste em mostrar que a linguagem dá forma ao humano, não o contrário, “[a linguagem] não é produção da atividade, mas uma emanção involuntária da mente, não é nenhum trabalho de nações, mas um presente que lhes é atribuído pelo seu destino interior. Eles fazem uso dela sem saber como a criaram” [KI, p. 24]⁶⁹.

Da mesma maneira que a Epigênese, que o princípio mental interno da linguagem seja incógnito, não impede que se trace uma genética de sua progressão formal. Neste sentido, Humboldt alinha-se com discursos vitalistas quando fala de um princípio interno vital que expande-se em formas particulares. Embora aparentemente isoladas, essas formas não estão desligadas entre si, ao contrário, elas formam uma rede integrada [KI, p. 21] com um propósito de desenvolvimento. Tal objetivo é a ideia mesmo da prosopopeia: “A linguagem é um dos campos em que o poder mental geral dos seres humanos emerge em constante operação. Em outras palavras, vemos nela o esforço de garantir o ser na realidade para a ideia de completude linguística” [KI, p. 27].⁷⁰ Sustentar o ser humano na realidade é o propósito de completude da linguagem. Isto esclarecido, Humboldt começa sua trajetória de mostrar o grau de evolução — sobre si mesmo — de cada idioma que se debruça em minuciosa exegese estrutural, sendo os casos mais paradigmáticos o

⁶⁹ “[language] is no production of activity, but an involuntary emanation of the mind, no work of nations, but a gift fallen to them by their inner destiny. They make use of it without knowing how they have fashioned it” [KI, p. 24]

⁷⁰ “Language is one of the fields whence the general mental power of human beings emerges in constantly active operation. To put it otherwise, we see in it the *endeavor* to secure being in reality for the idea of *linguistic completeness*”. [KI, p. 27]

Sânscrito e o Chinês. Neste esforço comparativo, fique claro que o objetivo de cada língua é chegar à sua própria completude e não a um idioma único.

O princípio que anima uma língua é, assim, o “poder mental”, um impulso necessário de expressão subjetiva ao mesmo tempo que de objetificação do mundo. Este sopro da língua liga-se “ao que está lá” [KI, p. 29], ou seja, ao que possui um corpo a corpo com o indivíduo, que está ao alcance de seus sentidos. Este *sopro* mesmo, nas palavras de Humboldt, opera na ligação de um todo interno com um todo externo, como “uma vida vegetativa da humanidade” [KI, p. 30] e a língua vai operando na configuração desse mundo, através “de sua delicada harmonia, às vezes invisível em detalhes, mas sistematizada como um todo em sua magnífica teia simbólica” [KI, p. 31]. Esta busca de um todo interno de se reconhecer em um todo externo acontece pela necessidade de um *conceito* — algo que remete ao uso do mesmo termo em Kant. O conceito, para Humboldt, é anterior à palavra; em sua linguística generativa, a palavra, por meio de articulações e aglutinações, vai se formando e moldando ao conceito, ao impulso mental. Assim, o conceito está ligado à noção de individualidade, de uma necessidade individual da força mental de se projetar, testar seus limites, seus retornos positivos, ver seu tamanho, sua verdade e seu alcance. Por isso o *poder mental* é progressivo em sentido orgânico, ou seja, não de uma progressão linear, mas sim de uma auto-perfectibilidade do impulso. Este impulso sopra a vida que cria a língua e, por sua vez, a língua vai moldando-se em um instrumento mais ou menos afinado para dar vazão e continuidade ao sopro. Neste sentido, a língua é como uma planta, possui um estágio de gestação, um de crescimento, um de maturação, um de decaimento e morte. A comparação botânica baseia-se, naturalmente, nos pressupostos epigenéticos de uma formação constante, em que o sopro do *impulso mental* se coloca de maneira sempre nova, ou seja, todas as possibilidades de uma língua não estão definidas em suas etapas mais arcaicas, mas mantém um jogo constante de adequação. Finalmente, a própria forma sonora provém literalmente da respiração, pois é o ar dos pulmões que se projeta como som ao se misturar e propagar na atmosfera.

A criação de palavras, unidade mínima de sentido na linguística de Humboldt, ocorre por três processos (imitativo, simbólico e analógico) que desencadeiam-se em quatro mecanismos (inflexão, isolamento, aglutinação, incorporação). Tais distinções nem sempre acontecem separadamente, mas muitas vezes se sobrepõe e engendram umas às outras. O processo imitativo, como o próprio termo sugere, é a busca de imitar com sons articulados o som de determinado objeto. Isto produz beleza na língua, pois lembra o processo da obra de arte, é o primeiro impulso articulado de produção de sentido entre uma impressão de objeto e expressão sonora, ou seja, o primeiro gesto imitativo é também o primeiro gesto criativo da linguagem. O processo simbólico está ligado de um modo mais profundo à faculdade de articulação, o que significa uma “imitação indireta de alguma qualidade que o som e o objeto têm em comum” [Adler p. 24]. Neste caso, os sons se associam aos objetos e a outros sons articulados já existentes, intensificando a relação já com uma exterioridade da linguagem, com uma ambiência sonora. Por fim, o processo analógico consiste em agrupar palavras que já existem e têm significados próximos em palavras novas com uma sonoridade da mesma família. Estas três etapas da formação de palavras são descritas por Humboldt como demonstrações da ligação entre pensamento e som. A faculdade de articulação é diferente do simples som de um choro ou urro, ela constitui uma modulação do som na busca do *impulso mental* por comunicação. A articulação diferencia sons porque diferencia objetos no mundo, uma percepção está intrinsecamente ligada à outra. Voltando a Fichte, o esforço de origem incógnita do Eu produz um objeto/ obstáculo que percebe, reflete e dimensiona o próprio esforço, conferindo-o forma e ao mesmo tempo liberando a passagem de um excesso dessa força para se configurar logo adiante em outro obstáculo. No caso da linguagem, há um impulso selvagem que precisa testar seus limites no mundo dos ouvintes e dos objetos; a articulação, nesse esforço, consiste na nota de individuação, no próprio teste do Eu. De acordo com Humboldt: "O som articulado é arrancado do seio, para despertar em outro indivíduo um eco que retorna

ao ouvido". [KI, p. 41]⁷¹. A linguagem, por isso, é sempre um fio que liga um indivíduo a uma coletividade, de modo que Humboldt insiste em tratar a coletividade como um macro-indivíduo, como uma nação que é um corpo criativo, que está em constante atividade e reformulação em cada pessoa. Assim, um indivíduo cria a nação e a nação cria o indivíduo.

Sem fazer do som a única via possível para a linguagem, Humboldt observa outros meios em que a articulação se faz presente, por exemplo em surdos-mudos:

Esse elemento físico, o som audível, pode até ser separado em algum grau da linguagem, trazendo a articulação mais puramente para eles [surdos-mudos], mas eles aprendem a entender o que é dito pelo movimento dos órgãos vocais do falante e da escrita, cuja essência já consiste inteiramente de articulação; e expressam-se por si próprios, quando orientados quanto à posição e movimento de seus órgãos vocais. [KI, p. 65]⁷²

Com isso abre caminho para a observação de outros sentidos na formação de linguagem, como será depois desenvolvido por Gehlen, segundo Poulain. Assim, aprofundando sobre a faculdade de articulação, passa a distinguir um “senso de articulação”, totalmente intelectual que vem como consequência de uma etapa ainda anterior que é a “determinação de significado”, um produto exclusivo da alma que nem sempre adentra por inteiro o campo da consciência. Por fim, associa a articulação mesmo da linguagem ao gesto, a uma “imitação física” [KI, p. 75]. Este aspecto aberto pela linguística de Humboldt nos será importante na relação final com a pesquisa de Leroi-Gouhran acerca do gesto e a palavra. Cabe-nos pensar, neste sentido, na relação que fica estabelecida entre “articulação” e “rede”, posto que em diversos momentos Humboldt fala da linguagem como uma imensa “rede” em que todas as partes, embora aparentemente isoladas, têm ligação entre si e com o todo do idioma ou da linguagem. Como totalidade, a linguagem é um impulso da alma pela significação, pelo reconhecimento. A capacidade articulatória do corpo é o canal por onde o senso intelectual de articulação se expressa e se percebe no real, e o que

⁷¹ “The articulate sound is torn from the breast, to awaken in another individual an echo returning to the ear.” [KI, p. 41]

⁷² This physical element, the audible sound, can even be in some degree separated from it, thereby bringing out the articulation more purely to them, but they learn to understand what is said from the movement of the speaker’s vocal organs, and from writing, whose essence already consists wholly of articulation; and they speak themselves, when guided as to the position and motion of their vocal organs. [KI, p. 65]

permite a harmonia da existência de cada indivíduo com o todo. Sobre isso, vale lembrar que “harmonia” em grego significa literalmente “ombro”, articulação.

A formação de linguagem, portanto, consiste em uma “determinação de significado”, que se faz perceber na consciência como um “senso de articulação”. Ao buscar uma expressão no mundo sensível e objetivo, este impulso busca não apenas representar objetos, mas também compreender as relações que a própria linguagem ou dinâmica espacial estabelece entre os objetos, fazendo Humboldt insistir no caráter pré-objetivo do excesso da força mental que atua na articulação da linguagem. Para isso, cita um exemplo do Sânscrito:

e se em sânscrito, por exemplo, o elefante ora é chamado de duplo-bebedor, ora de dois-dentes e ora equipado com uma única mão, apesar de muitos conceitos diferentes serem assim designados, significam sempre o mesmo objeto. Pois a linguagem nunca representa os objetos, mas sempre os conceitos que a mente formou espontaneamente a partir deles na produção da linguagem; e esta é a formação em discussão aqui, na medida em que deve ser vista como algo interno, precedendo, por assim dizer, o sentido de articulação. [KI, p. 84]⁷³

Com isso, Humboldt permite uma analogia com o “pictórico” para indicar relações que não necessariamente partem de um isolamento do objeto, mas em que justamente a riqueza de paisagem que a linguagem produz exerce um efeito estimulante sobre o impulso mental significativo. Neste momento, Humboldt sinaliza o problema dos pronomes pessoais na KI, que nos leva à exposição de um texto anterior, chamado *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* [UOP, 1830], em que trata mais especificamente a questão da linguagem e do espaço. As relações espaciais e os pronomes pessoais exercem uma função chave no senso de individualidade da linguagem em meio à floresta de estímulos que o próprio impulso de significação cria. Neste aspecto, o autor é absolutamente fichteano na defesa da primazia dos pronomes pessoais na origem da linguagem, enquanto a maioria das pesquisas gramaticais colocaria a formação dos pronomes como uma das últimas etapas da construção de linguagem e discurso, compreendendo uma ordem em que o substantivo (noun), ou seja, a

⁷³ and if in Sanskrit, for example, the elephant is now called the twice-drinking one, now the two-toothed one, and now the one equipped with a single hand, as many different concepts are thereby designated, though always the same object is meant. For language never represents the objects, but always the concepts that the mind has spontaneously formed from them in producing language; and this is the forming under discussion here, insofar as it must be seen as quite internal, preceding, as it were, the sense of articulation. [KI, p. 84]

representação de objetos, é substituída pelo pronome (pronoun), sendo aquele apenas uma objetificação secundária de cada coisa e, por consequência, do próprio enunciante. Humboldt defende que o impulso primeiro é pessoal: “no Eu é automaticamente criado um não-Eu, e por uma nova oposição, é criada uma terceira pessoa” [KI, p. 95]. Aos poucos, a distinção entre o que sente e a fala é deixada para trás e os pronomes se estendem ao campo inanimado dos substantivos. A genética linguística de Humboldt remete, portanto, a este sentido primordial de um Eu. Os pronomes colocam o problema topológico do espaço externo e interno (ou senciente), pois a pessoa percebe o mundo primeiramente em relação a si, em uma busca de se entender como parte do espaço, de medir seu poder e o poder reativo das coisas, expressar sentimentos e observar o retorno que causam, em suma, fazer com que a força interna se espacialize e perceba seu próprio alcance e limites. Neste contínuo exercício, camadas de linguagem e reconhecimento cognitivo vão se estratificando de modo a não ser necessário sempre partir do mesmo lugar. No entanto, a força interna que anima a língua a fazer o mundo falar permanece ativa enquanto um idioma estiver vivo e uma nação estiver em auto-progresso criativo. Com isso Humboldt está sempre sugerindo que o homem é feito a partir da linguagem, que o homem se torna homem ao se ouvir (individualmente e em grupo), ao se medir e moldar perante uma vocação significativa que nem mesmo ele sabe como criou. Basta observar um bebê aprendendo a falar, as múltiplas inflexões que testa para dar conta de imitar e se apropriar do real. Neste caso, a hipótese de Humboldt é que tais articulações originam-se pelo sentido do Eu e do não-eu no espaço.

Além disso, a relação constante do objeto com a pessoa está enraizada em um ponto de vista humano mais arcaico, e somente com o avanço da cultura ela se restringe aos casos em que é realmente necessário. Em todas as línguas, portanto, que mantêm traços mais fortes desse estado anterior, o pronome pessoal desempenha um papel mais importante. [KI, p. 137, 138].⁷⁴

No texto *Sobre a relação dos Advérbios de Lugar aos Pronomes em algumas línguas*, defende com mais vagar a posição radical dos pronomes pessoais na origem da linguagem. A essência do ego é ser subjetiva, mas para que isso se exerça, é

⁷⁴ The constant relation of thing to person is rooted, moreover, in a more primeval human viewpoint, and only with advanced culture is it restricted to cases where it is really necessary. In all languages, therefore, which retain stronger traces of that earlier state, the personal pronoun plays a more important role. [KI, p. 137, 138].

necessário que tal subjetividade seja percebida como objetividade. Somente assim um contorno do Eu, como um sujeito, começa a se dar. Humboldt explica que todo conceito precisa se tornar um objeto perante o sujeito, que nesse processo vai sintetizando-se em uma auto-confiança de si e percebendo-se também como um objeto que tem por essência apenas e unicamente ser um sujeito. Portanto, mesmo que o Eu se objetifique, o autor esclarece que “o homem nunca pensou em si mesmo como um estranho” [*UOP*, p. 2], de maneira que a relação entre pronomes, substantivos e verbos sempre ocorre a partir dos primeiros. Isto quer dizer que as inflexões sonoras surgem de um impulso mental de unidade com desejo de se diferenciar apenas para reconquistar sua unidade. Assim, Humboldt explicita que os pronomes de primeira e segunda pessoa possuem, na realidade, apenas uma diferença de grau e que uma vez que o Eu e o Tu se comunicam e formam uma unidade dialógica, surge o pronome de terceira pessoa, como uma segunda diferenciação e assim por diante seguem-se os substantivos e os verbos.

Porque, mesmo na minha experiência, a determinação mais íntima dos pronomes pessoais por meio da adição do eu não é uma cisão, mas uma intensificação de seu conceito. O eu e o você, por mais difícil que sua natureza entre em uma consciência clara, são sentidos apenas pelo homem no único relacionamento que os caracteriza e, portanto, sua expressão não pode ser múltipla. [*UOP*, p. 5]⁷⁵

A questão do espaço, neste sentido, não deixa de seguir o preceito básico das categorias kantianas. A intuição sensível, para Kant, é a possibilidade de todo e qualquer sensível, justamente porque os sentidos só têm razão de ser no movimento. Algo que estivesse eternamente parado não teria como perceber a si mesmo. A intuição interna do tempo não existe separada da intuição externa do espaço. Pensando nos termos de Humboldt, o impulso mental já estaria envolvido em temporalidade, ou seja, em alguma espécie de sucessão que percebe o espaço não de forma homogênea, mas com elementos diferenciados. A linguagem, portanto, seria o impulso de conquista desse espaço em que há dualidade, em que há o Eu e o outro. Importante notar que as intuições sensíveis kantianas engendram, mas não são as

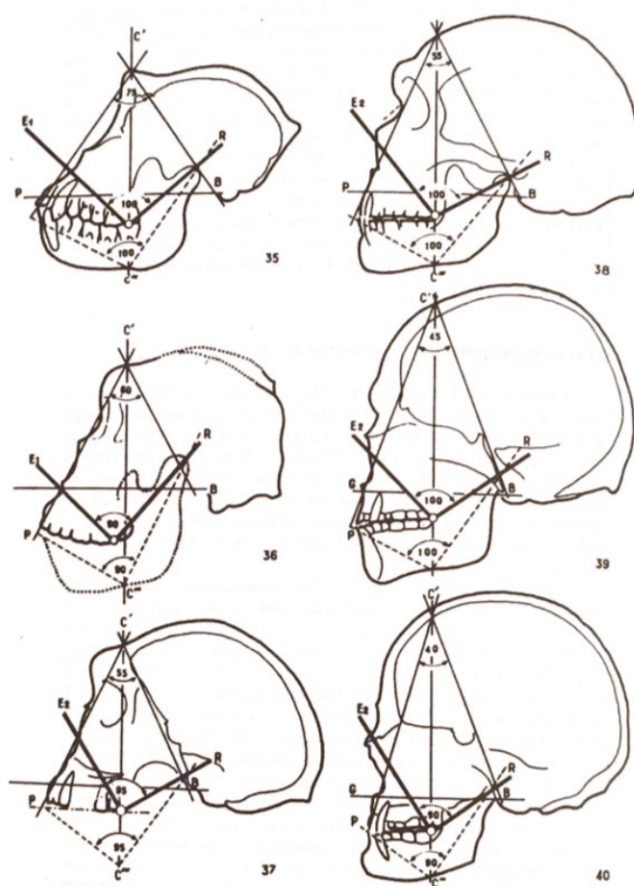
⁷⁵ Denn die sogar, meiner Erfahrung nach, allen Sprachen eigentümliche, gleichsam innigere Bestimmung der persönlichen Pronomina durch den Zusatz des Selbst ist nicht eine Spaltung, sondern eine Verstärkung ihres Begriffs. Das Ich und das Du, wie schwer auch ihr Wesen in das deutliche Bewusstsein gelangt, werden doch von dem Menschen immer nur in der Einen Beziehung empfunden, die sie charakterisiert, und daher kann auch ihr Ausdruck nicht mehrfach sein. [*UOP*, p. 5]

convenções de tempo-espaço que o ser humano criou e ainda cria em diferentes sociedades e ao longo da História. São puras possibilidades do sensível, isto quer dizer que são infinitamente moldáveis em diversas formas de convenção, mas que todas elas não escaparão de ser temporais e espaciais, como acontece, grosso modo, na mudança de perspectiva da gravidade newtoniana para a de Einstein, em que o fenômeno gravitacional em seu funcionamento não se alterou, apenas os critérios de observação sobre ele.

Sobre a hipótese de que os pronomes estão na origem de qualquer linguagem, Humboldt procura identificar que instância haveria em comum entre a dualidade pronominal de um Eu e um Tu e que paulatinamente se transfere para verbos e substantivos, como mostramos. Este campo comum, conclui o autor, é o *espaço* e isto se provará a partir de sua análise da posição dos advérbios de lugar em determinadas línguas: “O conceito de espaço agora preenche todas essas condições, e posso provar por fatos que mostram claramente que em algumas línguas isso tem sido relacionado ao termo pronominal.” [UOP, p. 8]⁷⁶. O autor observa três maneiras em que os advérbios de lugar se entrelaçam aos pronomes: na primeira os advérbios aparecem gramaticalmente separados dos pronomes, mas em muitas ocasiões substituem os primeiros na fala, dando a ver sua formação comum; na segunda, o advérbio realmente se transforma no pronome; e na terceira, os conceitos de lugar e de pronome, denotados por sons idênticos são ligados de tal maneira que só podem ser considerados como uma mesma expressão. Quando eu quero dizer “você venha até aqui” e digo apenas “aqui!” é um exemplo, para o autor, de como as relações espaciais entre um Eu e um Tu engendram as articulações da linguagem. Não cabe reproduzirmos a extensão de exemplos que Humboldt elenca em cada idioma para mostrar as relações gramaticais entre os pronomes e advérbios de lugar, no entanto o argumento fundamental que aparece ao longo do texto é que mesmo o princípio linguístico do pronome, ou seja, da identidade, está subsumido a uma malha espacial

⁷⁶ Diese auf die Personen bezogene Ortsabteilung ist nicht bloss in mehreren Sprachen, sondern mag überall zum Grunde gelegen haben, wo das Pronomen demonstrativum dreifach ist. [UOP, p. 8]

que é construtiva e não contínua e indiferenciada, posto que destaca os corpos e os relaciona.



[FIG. 3] OS CRÂNIOS ARCANETROPOS E PALEANTROPOS
 LEROI-GOUHRAN, A. *O gesto e a palavra*.

5. Fenomenologia da linguagem

Ne sentez-vous pas que la danse est l'acte pur des métamorphoses?

[Paul Valéry In *L'Ame et la Danse*, p. 21]

5.1. Apresentação

O escopo central deste capítulo consiste em um endereçamento das questões previamente tratadas a um presente histórico, buscando autores que deram consequência no século XX a um modo de pensar romântico que entrelaça filosofia, ciência e arte. Antes de tudo, no entanto, está o esforço em apontar para uma sensibilidade histórica que pode se beneficiar de um corpo a corpo linguístico com as coisas, uma espécie de dança metafórica que põe os conceitos para girar⁷⁷. Por este motivo este é também um capítulo mais dedicado ao corpo e ao aspecto sensível da linguagem.

Há, na segunda metade do século XX, um contexto intelectual francês debatendo por diversas correntes os caminhos do pensamento e da linguística, que poderiam, grosso modo, ser representados nas figuras de Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. Como se sabe, embora amigos, mantinham uma diferença no que se pode resumir sob o signo da continuidade ou antítese entre natureza e cultura. Enquanto o primeiro foi um fenomenólogo herdeiro da intuição eidética de Husserl, o segundo se afastava da ideia de um sujeito cognitivo, com pretensões positivas para o sistema estrutural que, embora tenham tido sua função no momento, hoje não se mostram necessárias, ao contrário, chegam a prejudicar uma renovação do estruturalismo. Em larga medida a partir da demonstração do avunculado na “estrutura elementar de parentesco”⁷⁸, Lévi-

⁷⁷ Sobre isso ver o trabalho do filósofo Hans Blumenberg em que caracteriza as metáforas como metacínéticas, por sua capacidade de revolver as estruturas ossificadas dos conceitos In BLUMENBERG, H. *Paradigms for a Metaphorology*. Cornell University Press. New York, 2010.

⁷⁸ LÉVI-STRAUSS, C. “A análise estrutural em linguística e antropologia” In *Antropologia Estrutural*. Cosac Naify. São Paulo, 2012.

Strauss buscou incessantemente mostrar uma estrutura autônoma do espírito humano e da linguagem que se constitui humana justamente na diferenciação da natureza.

Assim, há na fortuna crítica do estruturalismo levistraussiano uma doxa que o afasta da tradição da metafísica transcendental, da separação corpo e alma, sensível e inteligível — *ethos* desenhado pelo próprio Lévi-Strauss no corpo de sua obra⁷⁹. A fenomenologia de Husserl seria, deste ponto de vista, ainda uma filosofia do e sobre o sujeito, pois a partir da intencionalidade da consciência se dá a descrição do fenômeno, por isso ela é uma filosofia cognitiva. Neste sentido, cabe lembrar a suma clássica da hermenêutica de que não existe o fenômeno, apenas a interpretação do fenômeno. O estruturalismo, ao contrário, seria uma filosofia sobre o conceito, em que não haveria acúmulo de saber sobre as coisas. Estaria se inaugurando — na história filosófica — o primado da linguagem em relação ao primado do sujeito.

Uma revisão surpreendente feita pelos pós-estruturalistas hoje consiste em salientar uma genealogia morfológica ao estruturalismo que chega a aproximá-lo de uma noção fenomenológica de *formação orgânica*⁸⁰. Nesta fortuna crítica, há uma bibliografia que investiga o lastro da botânica goetheana na forma estrutural. O modo como Goethe *descreveu* o fenômeno da metamorfose das plantas configura, para Lévi-Strauss, uma “atitude epistemológica” que abandona a análise de “entidades isoladas” em um sistema de tipo causa e efeito para uma análise das “relações entre as partes” que observa um “sistema de transformações”⁸¹.

Ao traçar a genealogia morfológica do estruturalismo, tanto na ciência, como na filosofia e na poesia, o filósofo e matemático Jean Petitot contribui para expor, no

⁷⁹ “No início desta introdução, dissemos ter procurado transcender a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-nos imediatamente no nível dos signos.” [*O cru e o cozido*, 2010, p.33]

⁸⁰ Sobre isto ver BONOMI, A. Fenomenologia e Estruturalismo.; DESCOLA, P. L’arbre et la grille. Remarques sur la notion de transformation dans l’anthropologie structurale. Claude Lévi-Strauss et ses contemporains. P. Guenancia and J.-P. Sylvestre. Paris, Presses Universitaires de France: 181-194.; SEVERI, C. *Structure et Forme Originale* In “Les Idées de l’Anthropologie”. P. Descola. Armand Collin. 119-149. Paris, 1988.; SEVERI, C. “A ideia, a série e a forma: desafios da imagem no pensamento de Claude Lévi-Strauss”. (trad. Estela Abreu). In *Sociologia e Antropologia*. V. 01/02:53-75, 2011.

⁸¹ L’express. 15-21 Mars, 1971. apud SCHNEIDER, Mark. Goethe and the Structuralist Tradition. In “Studies in Romanticism” Vol. 18, No. 3, Structuralism and Romanticism (Fall, 1979), pp. 453-478.

pensamento histórico-ocidental, a dinâmica síncrono-diacrônica da morfologia⁸². Embora o percurso de Petitot se mostre quase idêntico ao de qualquer leitor que siga a heurística da morfologia, como por exemplo Carlo Severi e Maria Filomena Molder — a saber, elencando Aristóteles, Kant, Goethe, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, entre outros — é fundamental notar que foi Goethe quem cunhou o termo *Morphologie*. Portanto, é dele que irradia, para frente e para trás, o que esta prática ilumina.

5.2. Morfogênese em Lévi-Strauss

Neste espaço, faremos uma breve referência ao *Finale* de *L'Homme Nu* para expor o momento em que se torna explícita a referência de Lévi-Strauss à botânica de Goethe. Embora seja mais pungente a herança de Humboldt à linguística do século XX, com esta genealogia do estruturalismo mostra-se um aspecto mais “técnico” que foi apreendido da morfologia goetheana, dada também sua passagem por D’Arcy Thompson por quem Goethe se faz presente na leitura de Lévi-Strauss.

Em primeiro lugar, a relação entre criações de relatos individuais e míticos, tem para Lévi-Strauss uma diferença de grau, não de natureza (p. 604). Assim, a estrutura individual que cria um primeiro relato é a mesma que se expande para, através de cada relato, aglutinar outras estruturas individuais, até o relato ganhar o anonimato e universalidade de um mito. O mito se realiza apenas quando é contado, ele não existe a priori, no fundo de um indivíduo ou comunidade, ele toma forma no relato e como relato.

Não é difícil aproximar neste momento, portanto, essa estrutura individual ao processo cognitivo da faculdade do juízo — que expõe a si mesma em suas observações da natureza e criações — em movimento de expansão das próprias formas cognitivas, como vimos em Kant. O relato individual, naturalmente, só alcança a condição de mito porque ocorre como descrição inteligível daquela cultura, sensível ao espaço que ocupa, com a finalidade de sustentar uma visão de mundo que

⁸² PETITOT, J. “La généalogie morphologique du structuralisme.” In *Critique*, LV(620-621), 97-122. Paris, 1999.

engendrará toda técnica, organização social, etc. Lévi-Strauss, assim, faz uma elucidação sobre a gênese da estrutura em que utiliza o mesmo vocábulo de Kant “matriz” para explicar que toda geração é também gerada por uma estrutura: “cada estado anterior de uma estrutura é ele mesmo uma estrutura” (p. 605).

Tal concepção de geração aproxima-se da morfologia goetheana — ou morfogênese como passou a ser chamada por D’Arcy Thompson. Trata-se de uma forma que, pela transformação, dá forma a outra forma, de modo que não há separação entre forma estática e movimento; a própria forma é o desenhar de sua dinâmica de permanecer na abertura. Sobre a “prudência filosófica” do método estrutural em que o autor se abstém de elucidar qualquer coisa externa ao próprio conteúdo e, portanto, à própria forma mítica, Lévi-Strauss expõe, talvez sem se dar conta, aspectos basilares de *Gestalt*:

Pois, na medida em que ela [explicação estrutural] consiste em explicar um sistema de relações que as demais variantes apenas encarnavam, ela as integra a si e se integra a ele num novo plano, em que se opera a *fusão definitiva de fundo e forma*, e que não é portanto passível de novas encarnações. Revelada a si mesma, a estrutura do mito põe termo a suas realizações.” [grifo nosso] [*O Homem Nu*, p. 606]

Com isso, Lévi-Strauss quer dizer que no sistema de “interconexões” das variantes da forma mítica, a explicação estrutural é uma variante específica que põe termo à cadeia, elevando-a como um todo a outro nível, sem permitir que ela participe de um “ciclo vicioso” de formas que geram sua explicação e que por isso geram outras formas e outras explicações, sem nunca transformar o nível em que o sistema opera. Por isso o estruturalismo é tanto horizontal como vertical e, nesse sentido, a transformação pela explicação estrutural opera no nível vertical. Embora a sabida interlocução que Lévi-Strauss tinha com Merleau-Ponty tenha levado na prática suas filosofias a ocuparem lugares divergentes, esta tópica de um “relevo” na estrutura das leis cognitivas está presente na *Estrutura do Comportamento*, primeiro livro do fenomenólogo.

“contar é sempre recontar, e transformar” [...] “A bem dizer, nunca existe texto original: todo mito é, por natureza, tradução. Origina-se de outro mito” (p. 621). Nessas palavras vemos que origem, para o estruturalismo, é tradução e

transformação. Assim, embora todo esforço de Lévi-Strauss tenha sido o de afastar o estudo dos mitos do que ele atribuía a um “humanismo” filosófico, tentando fundamentar seu método sobre a linguística e a matemática, é inevitável hoje não circunscrever a orientação de seu debate, uma vez que o quadro mais amplo nos permite colocar o método fenomenológico de observar *forma* como *formação* lado a lado ao método estrutural.

O impulso que aqui se desdobra, portanto, é a morfologia goetheana, em seu método de observar a polaridade na transformação, abrindo caminho para uma ciência da forma e como forma que se fez presente na morfologia de Charles Darwin, na fenomenologia, no estruturalismo, que remonta ao humanismo renascentista de Leonardo Da Vinci, à ciência ptolomaica, e a todos os outros que a dinâmica desta forma mutuamente atrair para se autoelucidarem na criação de novas formas. Sobre a analogia com a música, mais uma vez Lévi-Strauss expõe um argumento que confirma o método de explicar uma forma por outra homóloga:

Na verdade, a comparação entre mitologia e música, tema condutor da ‘abertura’ desta obra e que muitos tacharam de arbitrária, fundava-se essencialmente nesse caráter compartilhado. Os mitos só podem ser traduzidos uns nos outros, assim como uma melodia só pode ser traduzida em outra melodia que com ela mantenha relações de homologia: [*O Homem Nu*, p. 622, 623]

Com isso, Lévi-Strauss segue sua argumentativa em torno de dissecar o esqueleto da estrutura mítica, afastando-a de “aspirações místicas e expansões sentimentais” (p. 622). Mesmo que seu debate corra o risco de por vezes desorientar seus leitores, foi inevitavelmente esse trânsito com a ciência positiva que impôs o estruturalismo como método e, justamente colocando-se ao largo da filosofia, como movimento histórico-filosófico. O desenho que realiza de um eixo de correlação e oposição entre as entidades da matemática e da linguagem e outro transversal entre a música e o mito, em que as relações de cruzamento, adição e subtração ocorrem nessa grade a partir de um movimento de translação oriundo do pólo da linguagem indica o papel desta como estrutura anterior a qualquer estrutura. Mesmo a postulação de que “as entidades matemáticas são estruturas em estado puro, livres de qualquer incarnação” (p. 623) apenas confirma o lugar da matemática como estrutura

virtual, que não pode entrar sozinha em uma cadeia de transformação sem passar pela imanência a algum corpo.

No percurso dessa cruz de correlações e oposições, começa-se a delinear o parentesco mais explícito com a grade morfológica, que chegará ao exemplo citado da botânica goetheana. Aqui vemos um detalhe sutil que reforça a dinâmica da estrutura em necessariamente passar pela imanência, em um processo de polaridade magnética: “o mito é atraído pelo sentido como por um ímã; e essa aderência parcial cria, do lado do som, um vazio virtual que o narrador se sente compelido a suprir com diversos procedimentos — efeitos vocais ou gestuais que nuançam, modulam e reforçam o discurso.” (p. 625) Esta afirmação vem como consequência do primeiro movimento de imanência que é o da linguagem em relação de polaridade com a matemática, em que a linguagem seria a estrutura incarnada, enquanto a matemática seria a estrutura pura. Assim, no eixo transversal de música e mito, a primeira tem uma inclinação ao som e a última ao sentido. Este eixo transversal deve ser considerado já como uma segunda polaridade em relação à polaridade original da matemática e linguagem, uma vez que a música mantém uma afinidade com a matemática e o mito com a linguagem, e que a estrutura propriamente dita é sempre a *relação* de ambas.

No desenho que se compreende, a estrutura pura matemática incarnada na linguagem bifurca na distinção de som e sentido que não chegam nunca a se separar completamente, pois o sentido que inicialmente se ausenta na música, retorna como imagem mais ampla do “todo do som”; enquanto o som que se retrai para dar lugar à predominância do sentido no mito retorna aqui e ali como estratégia de métrica para modular o próprio sentido, atuando como “parte” dele. Um ocupa um lugar de metáfora, o outro de metonímia (p. 625). Para a discussão mais larga que nos interessa, Lévi-Strauss equivale o lugar do som e do gesto mímico na rítmica de sentidos do mito, de modo que não seria descabido apontar um papel relevante a outros sentidos, para além da audição, no processo de incarnação da linguagem. Ele

mesmo reconhece o lugar da “imagem” no movimento de compreensão e transformação de um pólo a outro:

Pelo menos para mim, que empreendi estas *Mitológicas* plenamente consciente de que buscava assim compensar, noutra forma e num campo que me fosse acessível, minha incapacidade congênita de compor uma obra musical, parece claro que tentei edificar com sentidos uma obra comparável às que a música cria com sons — negativo de uma sinfonia da qual talvez um dia algum compositor possa se sentir tentado a tirar a *imagem* positiva. Caberá a outros dizer se as contribuições já tiradas de minha obra pela música são ou não inspiradas por tal intenção. [grifo nosso] [*O Homem Nu*, p. 627]

Por dentro da própria translação da grade de dois eixos apresentada pelo autor, fica claro que o *sentido* do som como um “todo” (p. 625) é uma *imagem*. Com isso, Lévi-Strauss dá sinais de uma equivalência goetheana entre ciência, arte e poesia que viemos desde o início tentando acompanhar, em que a chave de ambas encontra-se na dinâmica do sistema cognitivo humano.

5.3. Corpo da linguagem e linguagem do corpo: a paleontologia fenomenológica de Leroi-Gouhran

Na entrevista que concede a Didier Eribon, publicada sob o título *De près et de loin* (*De perto e de longe*, 1988), Lévi-Strauss comenta em determinado momento sua relação com Andre Leroi-Gouhran, paleontólogo aluno de Marcel Mauss também professor do Collège de France. O autor relata a desconfiança com que Leroi-Gouhran o tratava, mas admite ao fim que acreditava estarem fazendo o mesmo trabalho por vias diferentes. A presença consciente da fenomenologia no trabalho de Leroi-Gouhran é, a nosso ver, onde reside sua força em relação a Lévi-Strauss, pois isto o permite de fato dar corpo a sua pesquisa, de forma que para o leitor torna-se possível uma identificação maior pela experiência, de modo semelhante à possibilidade de não apenas ler, mas experimentar a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty.

Em *Le geste e le parole* (*O gesto e a palavra*, 1968), obra dividida em dois volumes [*GP1, Technique et langage*; *GP2, La Mémoire et le rythmes*], o paleontólogo realiza um percurso não apenas científico, mas histórico da disciplina Pré-História, para desenvolver os temas e delimitar os métodos que darão conta da

questão técnica e sua relação com a linguagem na evolução do *homo sapiens*. A reflexão introdutória consiste, assim, em circunscrever as variações espaço-temporais de apreensão deste “outro” primitivo. Enquanto a partir da modernidade é mais comum o relegarmos a um passado longínquo, a uma distância temporal, na época medieval “o pitecantropo teria sido aceito como o homem com cabeça de cão, o unípede e o licorne” [GPI, p. 12] e poderia estar a uma distância simplesmente espacial. No século XVIII, Buffon, Linée e Blumenbach desenvolvem os sistemas de catalogação e pensamento com os quais estamos até hoje comprometidos, pois introduzem a noção de continuidade zoológica que abre terreno para os primatas serem considerados na pesquisa evolutiva. No século XIX, Charles Darwin consolida não só a continuidade morfológica entre espécies, mas também a consonância entre homem e ambiente terrestre.

É em 1859 que Darwin, à margem da corrente recém-nascida da ciência pré-histórica, publica a *Origem das Espécies*. E é, na realidade, com ele que o movimento esboçado com Buffon termina. Tal como os naturalistas do século XVIII, Darwin, que é naturalista e não pré-historiador ou antropólogo, parte do âmago da geologia estratigráfica, da paleontologia e da zoologia moderna, porque, em definitivo, o homem já é só compreensível na totalidade terrestre. [GPI, p. 16]

Com a descoberta do Neandertal em 1856, a paleontologia se torna cada vez mais focada na estrutura craniana e a imagem do homem-macaco se torna mais precisa. Sobre esta evolução da ciência pré-histórica, Leroi-Gouhran mantém um distanciamento cético das inúmeras variações de critério sobre os limites entre *homo sapiens* e espécies anteriores, julgando que há muitas vezes um abuso das informações válidas em função dos discursos de época vigentes. O que interessa à sua reflexão é menos uma última prova fóssil que recoloca toda interpretação científica da evolução em cheque e mais quais são, nesta genealogia, os critérios de humanidade. Sobre isto, o autor afirma que

o primeiro e mais importante [critério de humanidade] é a posição vertical; [...] Todos os fósseis conhecidos, mesmo os mais estranhos como o australopiteco, possuem posição vertical. Dois outros critérios são corolários do primeiro: isto é, o fato de possuírem face curta e as mãos livres durante a locomoção. [GPI, p. 26]

Por fim, a fabricação e utilização de utensílios amovíveis, provenientes da verticalização, da face curta sem caninos ofensivos e da liberação das mãos em movimento constituem os critérios fundamentais de humanidade que separam o *homo*

sapiens dos grandes símios. Esta distinção deve ser compreendida em termos teóricos e não simplesmente anatômicos, ou seja, quando define-se que a verticalização é o que define o homem, este deixa de ter o macaco em si, deixa de haver uma etapa de “semi-homem” em sua evolução, embora ambos possam ainda ter uma origem comum. Assim, “a relação entre a face e a mão continua a ser tão íntima para o desenvolvimento cerebral como anteriormente: utensílio para a mão e linguagem para a face são dois pólos de um mesmo dispositivo” [GPI, p. 27]. A partir disso, é com extrema argúcia e simplicidade que começa o capítulo seguinte em que destrincha a relação entre cérebro e mão. Citando Gregório de Nisa, teólogo do século IV d.C., o autor afirma que a ele basta “comentar na linguagem do século XX o que já era evidente há mil e seiscentos anos” [GPI, p. 31]. Apesar de os caminhos da paleontologia seguirem ao largo do que se busca em uma ascese cristã, ambos estão tratando de uma “libertação” como percurso evolutivo da consciência humana.

De fato, numa perspectiva que vai do peixe da era primária ao homem da era quaternária, julgamos assistir a uma série de libertações sucessivas: a do corpo inteiro em relação ao elemento líquido, a da cabeça em relação ao solo, a da mão em relação à locomoção e, finalmente, a do cérebro em relação à máscara facial. [GPI, p. 31]

Tendo a mobilidade como força motriz da evolução do homem na Terra, o autor argumenta que a locomoção impulsiona o progresso cerebral e não o contrário como se vinha argumentando à época, sua hipótese é, pois, “que o cérebro se aproveitou dos progressos da adaptação locomotora, em vez de os provocar” [GPI, p. 32]. A organização locomotora ocorre nos animais, em distinção aos vegetais, definindo um padrão mecânico que é anterior à assimilação química, fazendo com que neles a nutrição esteja ligada de maneira mais intensa que nos vegetais à busca, “à movimentação dos órgãos de captura e do dispositivo de detecção” [GPI, p. 32]. Com isso separa as locomoções em sistema radial, próprio aos invertebrados, espongiários e celenterados, e sistema bilateral que por suas vias progressivas leva até o homem, sendo a marca básica deste a oposição da boca e dos órgãos de preensão que chega já de etapas anteriores em sua evolução. A simetria bilateral ocorre em diversos níveis de organização, do inseto ao mamífero, provocando o movimento e articulando um campo pré-operacional da próxima estrutura.

A mobilidade implica, para satisfazer a manutenção alimentar, a mesma polarização anterior dos órgãos de relação que asseguram a orientação, a referência, a coordenação dos órgãos de preensão e de preparação alimentar de modo que, desde a aquisição do movimento e até nós, quer se trate do inseto, do peixe ou do mamífero, o dispositivo animado reveste a mesma estrutura geral. Cria-se assim, pela polarização dos diferentes órgãos, um *campo anterior* onde se desenrolam as operações complexas da vida dos animais de simetria bilateral. [GPI, p. 33]

A questão de um campo de polarizações que acalenta e propulsiona oposições seguintes, fazendo assim caminhar a evolução de sistemas complexos é um ponto importante a ser salientado na investigação de uma espacialidade da linguagem. A explicação de Leroi-Gouhran se mostrará consonante com a teoria da vida do biólogo Humberto Maturana que define um campo pré-linguístico no homem que consiste justamente na organização motora de espécies anteriores na cadeia evolutiva, questão que nos conduzirá até o fim do capítulo. O campo anterior, neste caso, refere-se ao desenvolvimento de membros anteriores, mas veremos como são também anteriores em sucessão a cadeias mais complexas até a linguagem humana. Este campo está ligado à bipolaridade de membros e ações que culminam na oposição mão-face no homem. Se o animal não tivesse usado os membros anteriores na locomoção em busca de alimento, o homem não teria condições de liberar o pescoço e conseqüentemente a voz e a linguagem. Há uma relação de organicidade, é necessário que as patas se tornem mãos, para que essas libertem os músculos faciais e os dentes da preensão, abrindo à face uma liberdade gestual que finalmente articula a voz. Do contrário o homem apenas baliria ou relincharia como os animais selvagens. O sistema nervoso e o cérebro constituem, no argumento do autor, a última etapa dessa motricidade evolutiva, são um sistema operacional complexo de sensibilidades e combinatórias que estruturam-se como liberdade das etapas anteriores, ainda que devedoras da memória dos corpos em outros estágios. “É neste plano que considero o desenvolvimento do cérebro como um elemento acidental da evolução em geral. [...] Evolução cerebral e evolução corporal [mecânica] inscrevem-se num diálogo mútuo.” [GPI, p. 51] É, pois, na locomoção que a liberação vai acontecendo: um peixe possui apenas uma curvatura longitudinal, enquanto os répteis já possuem cintura escapular e cintura da bacia, um jogo de oposição que será fundamental para a liberação do ombro e do pescoço no homem.

Nesta cadeia, a presença do pé é o que diferencia o homem dos símios, constituindo para o autor mais uma das provas de que os macacos não estão na mesma linhagem do *homo sapiens*, tese também contraditória ao pensamento vigente na paleontologia de sua época. O que encanta em Leroi-Gouhran é sua diligência não só com as descobertas fósseis, mas também com a nomenclatura que se usa para definir etapas e distinções evolutivas, realizando, também, um verdadeiro trabalho filológico da paleontologia. Sua crítica ao uso do termo “antropomorfo” é o que o leva a considerá-lo como característico da posição vertical.

Com efeito, o antropomorfismo constitui uma fórmula distinta da dos macacos, atestada pela única família antropídea. A sua característica fundamental reside na adaptação da estrutura corporal à marcha bípede (figura 1). Esta adaptação traduz-se por uma disposição particular do pé, cujos dedos se dispõem em linhas paralelas, como nos vertebrados que andam, através de pormenores da construção do tarso e dos ossos do membro inferior e, sobretudo, através de uma adaptação da bacia, que sustenta em equilíbrio todo o peso do tronco. A coluna vertebral apresenta *curvaturas* de compensação cuja resultante é a vertical. [grifo nosso] [GPI, p. 65]

O pé é, portanto, o princípio da verticalidade. A marcha bípede, o uso de utensílios amovíveis, tudo isso vai moldando o corpo antropomorfo em oposições e curvaturas cada vez mais complexas. O caminhar no corpo humano é de fato uma tarefa que envolve muitos níveis de sofisticação das cadeias ósseas e musculares. O pé possui três arcos, um lateral e dois longitudinais, um interno e outro externo, que se equilibram na pisada. É comum, por exemplo, que pessoas tenham pisadas para dentro ou para fora como desequilíbrio desses arcos, de modo que a função hoje de osteopatas e fisioterapeutas seja a de fazer a pessoa retomar o bom funcionamento de sua mecânica conquistada, mantendo viva a estrutura evolutiva. Esse jogo de oposições segue por todos os membros do corpo humano, o músculo da panturrilha faz um arco para fora enquanto a articulação coxo-femural faz para dentro, o braquiorradial do antebraço para fora e o bíceps para dentro, o psoas da bacia para fora e o glúteo para dentro e assim por diante. Se marcado com setas todas as direções musculares do homem, seria visível a consequência natural da rede do sistema nervoso. Não à toa Leroi-Gouhran considera o movimento em locomoção o motor da liberação evolutiva, pois é no movimento que os caminhos anatômicos vão criando novas saídas para realizar determinadas tarefas — no caso da evolução, a busca de alimentos é o principal propulsor. Com a repetição, o movimento adquire

memória que permite que ao longo de milhares de gerações realize a mesma tarefa com uma economia de recursos, liberando energia para novas capacidades. Fisicamente, a relação com o meio e com a gravidade é de pressão externa e reação anatômica. O meio aquático produz determinada pressão sobre os corpos dos peixes que por sua vez reagem com impulsos musculares e curvaturas ósseas para se movimentarem e não sofrerem a erosão daquela força externa, ao contrário, buscarem uma saída dela. Com isso, o autor observa desde os animais mais distantes do homem o que constitui a virtualidade da técnica, ou seja, um processo de síntese que ocorre na motricidade. O córtex cerebral vai criando regiões de representação de cada membro para dar conta da memória do movimento. Esta representação significa um “aprendizado” genético daquela mecânica, confirmando a insistência do autor em priorizar o movimento em relação ao cérebro em suas ordens de desenvolvimento.

É impossível, como o supusemos por vezes, pelo menos implicitamente, ver na força expansiva do cérebro o motor da evolução craniana. O aumento do número de células nervosas não pode ter antecedido o alargamento da estrutura. Mesmo admitindo que a expansão cerebral e a modificação espacial do esqueleto não passam do mesmo fenômeno, não podemos evitar considerar que o cérebro “segue” o movimento geral, mas que dele não é o motor. [*GPI*, p. 84]

Esclarecendo o valor da motricidade na evolução anatômica e cerebral, Leroi-Gouhran pode passar às consequências desse processo no que diz respeito à formação de linguagem. O suposto ancestral comum do homem e do macaco já possuía considerada região cortical dedicada à articulação mão-face. Na bifurcação dos dois, o macaco mantém sob a mesma região o domínio dos órgãos faciais e da mão, regulando suas atividades de “preensão e de preparação de alimentos, de ataque e defesa, de locomoção e limpeza de piolhos, para a mão; de mastigação e deglutição para a face, às quais se juntam alguns gestos e mímica.” [*GPI*, p. 86]. No homem, embora o mesmo território cortical seja responsável pelo campo anterior, a diferença quantitativa de neurônios e possibilidades é enorme, abarcando “a língua, os lábios, a faringe e os dedos” [*GPI*, p. 86], sendo difícil de colocá-los na mesma trilha evolutiva. Além disso, os pés dos primatas possuem polegar destacado que definem uma locomoção arborícola, enquanto o polegar paralelo no homem define um bipedismo terrícola, liberando as mãos para fabrico de utensílios e a face para a fonação da linguagem. Como se verá adiante, o autor sugere que a coordenação mão-

face não só “se exprime no gesto como complemento da palavra”, mas “reaparece na escrita como transcrição dos sons da voz” [GPI, p. 88].

A relação entre simbolização, gesto e escrita começa a ser comprovada e largamente aceita com as descobertas de Paul Broca que em 1861, através de incisões cirúrgicas percebeu que lesões na área do cérebro que correspondem evolutivamente à articulação mão-face — hoje nomeada Área de Broca — acarretavam a perda do uso da palavra. Isto abriu caminho para que experimentos fossem feitos para observar também o prejuízo na leitura e na escrita, mesmo que os sentidos de visão, audição e gesticulação não estivessem danificados. Para Leroi-Gouhran, tais descobertas apontam para a relação do par mão-face com a capacidade de simbolização, teoria que remete de alguma forma à função do apontar com os dedos na origem espacial da linguagem para Humboldt, como vimos, embora ainda seja cedo para aprofundar essa menção. Tal relação motora com a capacidade intelectual de simbolização é, no entanto, tratada com cautela pelo autor, admitindo que de partida convém distingui-las para melhor avaliar sua interlocução.

Um dos critérios de definição de gênero de hominídeo é o grau de utensilagem desenvolvido. Segundo o autor, melhor do que definir a função do instrumento é observar o nível de complexidade do gesto que o criou. Seria arbitrário deter-se no que as nomenclaturas posteriores como “machado” e “objeto cortante” têm realmente a ver com a função daqueles primeiros objetos, sendo mais adequado à análise de material com tamanha distância temporal apenas guiar-se pelo movimento executado. O gesto mais simples observado é o de bater a 90 graus com um seixo em outro, de modo a produzir superfícies cortantes e/ou pontiagudas. O aumento de incisões cria variações de formato, mas o gesto simples que também serve para quebrar ossos ou atirar pedras em animais permanece, sendo coerente com o que se sabe do tamanho do cérebro dos australopitecos. A evolução destes para os arcantropos consiste não só em um aumento da variedade gestual, mas em um considerável nível de previsão das operações técnicas, em que é necessário previamente escolher seixos pelo formato já de acordo com a função desejada. Com isso, há um aumento de complexidade para

uma combinatória de gestos no arcantropídeo. Dispondo de documentação fóssil da paleontologia, Leroi-Gouhran afirma que há uma sincronia entre o desenvolvimento de utensilagem e do esqueleto, tornando nítida a relação intrínseca de ambos, ou seja, da tecnologia como um exo-esqueleto que surge e acompanha a estrutura interna, modificando-se de tempos em tempos.

No seu longo desenvolvimento, nos australantropos e nos arcantropos as técnicas parecem seguir o ritmo da evolução biológica e o *chopper* e o biface parecem fazer parte do corpo, como o esqueleto. A partir do momento em que emergem novas possibilidades cerebrais, as técnicas evoluem num rapidíssimo movimento ascensional, mas seguem de tal modo a evolução do *phyllum* que podemos interrogar-nos em que medida elas não são exatamente o prolongamento do desenvolvimento geral das espécies. [GPI, p. 109]

Avançando na espacialização técnica com construção de abrigos e fabricação de vestimentas já nos Neandertais, o autor começa a apontar as manifestações lúdicas e de ritual (tanto estéticos, como relacionados à morte) não ligadas à sobrevivência que se abrem desde o nível antropológico, mas ganham nitidez apenas no *homo sapiens*. Sua novidade a nível evolutivo é que indicam uma “intelectualidade refletida, que apreende não só as relações entre os fenômenos, mas que se pode projetar para o exterior por um esquema simbólico” [GPI, p. 110]. Tal projeção simbólica, como se observa, está relacionada a um princípio de espacialização. Embora ainda muito distante do sedentarismo do Neolítico, há um início de sociabilidade que se constrói nos hábitos — de vestimenta, ritual e abrigo — que promovem contorno, através de reconhecimento visual da proteção e redundância que os artefatos criados produzem. Antes da escrita, é impossível achar um fóssil da linguagem; por mais que paleontólogos tenham tentado atribuir a mudanças nas estruturas de língua e faringe, o autor esclarece que estes usos podiam muito bem estar ligados a questões alimentares e não necessariamente à fonética. O primeiro indício mapeável de linguagem é de fato o utensílio, ligado ao conhecimento que se tem da estrutura do cérebro no controle mão-face. Enquanto nos grandes símios o que se consideraria “linguagem” é uma resposta técnica apenas a estímulos externos (por exemplo, recompensas) e que cessam quando cessa o estímulo; nos antropológicos o fabrico de utensílios não cessa, independente de sua utilidade imediata. Isto ocorre porque nos últimos há um sistema de “cadeia operatória”, que realiza uma sintaxe entre técnica e

linguagem, entre gesto e utensílio que conduz fixidez a um processo que nasce na memória: “A sintaxe operatória é proposta pela memória e tem origem entre o cérebro e o meio material. Se seguirmos o mesmo paralelo para a linguagem verifica-se que está presente o mesmo processo.” [GPI, p. 117]. Para Leroi-Gouhran, a relação entre gesto e utensílio corresponde ao par símbolo e conceito na linguagem, em que o último constitui uma permanência, pela memória, e um alastramento de funções daquela descoberta simbólica. Resta a nós melhor investigar, neste momento, o que seja e quais os desenvolvimentos de símbolo neste quadro paleontológico.

A hipótese sumária deste primeiro volume de *Le geste e le parole* é, portanto, a relação intrínseca entre utensílio e linguagem. Para o autor, onde há um, há outro, “necessitando no cérebro do mesmo equipamento fundamental” [GPI, p. 116]. Esta hipótese sustenta também a defesa de um ancestral comum que bifurcou entre o homem e o macaco, teoria hoje largamente aceita, que torna os processos cognitivos dos primeiros antropídeos consideravelmente mais avançados, de modo que não se justificariam como uma evolução dos macacos, mas sim como participando de um outro ramo evolutivo em que o fabrico de utensílios e a linguagem estariam entrelaçados desde o início.

Se na realidade a linguagem tem a mesma origem que a técnica, podemos imaginar esse desenvolvimento na forma de cadeias operatórias simples e limitadas à expressão do concreto, primeiramente no desenvolvimento imediato deste último e depois na conservação e reprodução voluntária dos encadeamentos verbais não relativos a operações imediatas.

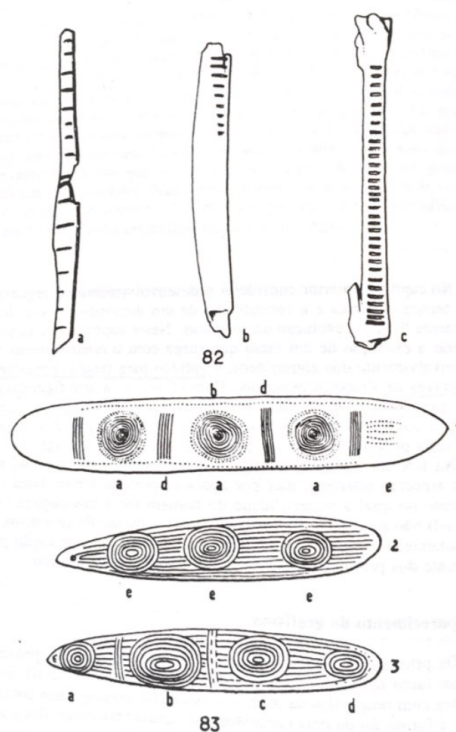
O que transformou completamente a situação filosófica do homem fóssil foi a necessidade de admitir, desde os zinjantropos, um homem já realizado, andando na posição vertical, fabricando utensílios e, se a minha demonstração é válida, já falando. [GPI, p. 118]

Sobre o uso que faz do que seja o “concreto”, este aspecto que une técnica e linguagem vai, de certa forma, de encontro ao que se apresenta em um estágio mais avançado na “ciência do concreto”⁸³ de Lévi-Strauss, em que se postula sobre a utilidade do conhecimento. Para o antropólogo “espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis porque são primeiro conhecidas” [PS, p. 25]. Em um esforço de mostrar o ordenamento concreto do pensamento dito “mágico” e “primitivo” e, assim, do pensamento em geral, Lévi-

⁸³ LÉVI-STRAUSS, C. “A ciência do concreto” In *O Pensamento Selvagem*. [PS] Ed. Papirus. Campinas, 2013.

Strauss argumenta que a estrutura organiza restos de discursos dispersos — ao modo do *bricoleur* —, criando um ordenamento da linguagem que sustenta aquele sistema de crença. Assim, o pensamento mágico e o científico seriam sistemas paralelos, “como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos” [PS, p. 29]. Nossa desconfiança é de que esta forma de “proteger” o pensamento mágico-mítico contra uma leitura que o relegaria a uma fase inicial do pensamento científico, seja também provinda de um esforço de “cientificizar” aquela realidade, não acreditando que a real utilidade daquelas operações possa ter desenvolvido o conhecimento sobre elas.

Sobre a materialidade dos símbolos na hipótese de Leroi-Gouhran, vimos que a estrutura bipolar de muitos vertebrados chega no par mão-face no homem, “fazendo intervir primeiro a motricidade da mão e da cara na transformação do pensamento em instrumento de ação material e depois em símbolos sonoros” [GPI, p. 187]. O desenvolvimento dos símbolos gráficos e posteriormente da escrita constituem novas relações entre esses dois pólos operacionais e a visão passa a ocupar um lugar predominante. Nesta etapa da simbolização, a *reflexão* começa a exercer uma função na linguagem figurativa. Para o autor, esta capacidade constitui-se literalmente pelo reflexo da expressão motora, figurando-a e abrindo visualmente o reconhecimento de seu alcance. A hipótese nesse momento é de que a representação segue uma ordem rítmica em consonância com a declamação verbal e o gesto, sendo, pois, primariamente abstrata e não figurativa, como se convencionou na história da arte [Figura 4].



[FIG. 4] VESTÍGIOS DE TRAÇOS E DESENHOS ABSTRATOS

82. “Séries de traços equidistantes gravados em osso ou pedra, vestígios do fim Musteriense, aproximadamente 35.000 a.C.”

83. “Churinga australiana, pequenas placas de pedra ou de osso gravado com motivos abstratos, figurando o corpo do antepassado mítico ou os locais onde se desenvolvia o seu mito”.

In LEROI-GOUHRAN, A. As palavras e os gestos, vol. 1, p. 188, 189.

As primeiras formas figurativas, representações humanas e animais, aparecem somente acerca de 30.000 a.C., fazendo o autor deduzir que “a arte figurativa está, na sua origem, diretamente ligada à linguagem e muito mais próxima da escrita no sentido lato do que a obra de arte” [GPI, p. 190]. Isto quer dizer que as primeiras representações simbólicas estão relacionadas a um contexto oral inevitavelmente

perdido, mas que certamente apontam para um caminho que vai da função rítmica, que poderia estar ligada a marcas de caça, contabilidade, até chegar a uma função simbólica mais elaborada, como a transcrição de mitos. Para o autor, as pinturas de Lascaux, por exemplo, seriam mitogramas, pois representam pares de animais em oposição (bisonho opõe-se ao cavalo) e as representações humanas como caracteres sexuais por vezes sobrepondo-se aos animais, algo mais próximo do processo do ideograma do que da pintura. Na base deste quadro está a relação exposta desde o início entre linguagem e motricidade, que vai se transformando e especializando sem perder sua função mutuamente estruturante, sendo “evidente que, desde o princípio, fonação e grafismo têm o mesmo objetivo” [GPI, p. 193]. Uma relação originária entre arte e escrita, perdida ao longo do tempo, será nomeada pelo autor de “picto-ideografia”, quando a expressão gráfica estava intrinsecamente ligada ao gesto e por isso seu resultado é uma abstração rítmica. Tal grafia ritmada torna visível uma primeira representação de mundo, operando como faculdade simbólica através do poder reflexivo que exerce. No que concerne ao ato reflexivo, a descrição de Leroi-Gouhan se aproxima do conceito de *Besonnenheit* (Reflexão) como elaborado por Herder no ensaio sobre a origem da linguagem:

Ao nível do homem, num processo de análise cada vez mais preciso, o pensamento refletido é também abstrair da realidade símbolos que constituem, paralelamente ao mundo real, o mundo da linguagem através do qual é assegurada a tomada de consciência da realidade. [GPI, p. 193]

Sobre a crescente especialização dos dois pólos do campo operatório, a partir da coordenação de ambos surgem duas vertentes da linguagem, uma da audição ligada à conquista do território dos sons e outra da visão ligada à concatenação dos gestos em símbolos gráficos. Enquanto a fonação se exprime unicamente na dimensão linear do tempo — descrição que Lévi-Strauss provavelmente discordaria em sua defesa da relação entre mito e música — o símbolo gráfico exprime-se através das três dimensões do espaço. Assim, a linearidade da escrita configura-se como subordinação do grafismo à linearidade da fonética. Mais adiante, em uma descrição que voltaria a uma concordância com a estrutura linguística do mito para Lévi-Strauss, o autor descreve que nas sociedades primitivas “mitologia e grafismo

multidimensional são coincidentes”, sendo tentado a “equilibrar a ‘mito-logia’, que é uma construção pluridimensional repousando no verbal, por uma ‘mitografia’, que é o exato correspondente do manual no verbal.” [GPI, p. 195]. A evolução da escrita ocorre de maneira irregular entre diversas sociedades, vide a permanência dos ideogramas entre povos orientais e o alfabeto linear dentre ocidentais, mas de qualquer maneira a escrita pictográfica se perdeu, o que significa que ocorreu, principalmente a partir da sedentarização, um crescente restringimento da escrita ao discurso linear. Em sua origem antropídea, isto se observa pelo distanciamento entre a linguagem mitográfica e o mito verbal. Enquanto a primeira mantém seu caráter pluridimensional assegurado nos símbolos e suas combinações, o último aos poucos vai subsumindo à fonação linear, desenvolvendo-se em fábulas, histórias, literatura, retórica.

As consequências a nível histórico da hipótese paleontológica da associação mão-face nas cadeias operatórias da linguagem serão tratadas no segundo volume de *Le geste e le parole*, em que Leroi-Gouhran analisa a crescente autonomia do utensílio que abre espaço para uma mecanização da vida, com a máquina ocupando o lugar de exteriorização do gesto. Tal independência da técnica às operações motoras foi desenvolvendo as sociedades como conhecemos hoje, largamente baseadas na ciência mecânica e na tecnologia. Este processo, a nível da evolução, significa uma aproximação das operações maquinais com o instinto animal, visto sua capacidade programática de antecipar a ação, afastando a espécie de sua característica *sapiens*. A renúncia da capacidade de constante articulação entre conhecimento e manufatura, que constituiria a cadeia operatória de um *homo sapiens* pode até significar uma evolução para algo melhor, segundo o autor, em que o homem se despersonaliza e habita um organismo funcional mais amplo, mas que é importante perceber que em todo caso isto constitui algo de diferente.

5.4. Autopoiesis e o campo linguístico

Última etapa de nossa pesquisa, a exposição do campo linguístico dentro da compreensão mais ampla de *autopoiesis*, como desenvolvido pelo biólogo Humberto Maturana e seu colaborador Francisco Varela, encerra o espaço histórico que buscamos delinear da Morfologia de Goethe à Biologia cognitiva/ fenomenológica contemporânea. A teoria da vida de Maturana coloca-se como uma revisão do adaptacionismo de Darwin, em que, grosso modo, modifica a perspectiva de indivíduos que se adaptam a um meio para enxergar o meio também como um macro-indivíduo em constante emparelhamento com as partes que o compõe. O termo autopoiesis significa literalmente auto-criação, auto-colocação, isto quer dizer que o autor define cada vida como um programa orgânico individual que precisa encontrar as melhores formas de se emparelhar com outros indivíduos para continuar sobrevivendo, ou seja, se auto-colocando. A teoria de Maturana corrobora o sistema de adaptação de Darwin mas complexifica sua compreensão, abrindo novas possibilidades morfológicas na transformação das espécies e inserindo o problema da linguagem em uma perspectiva biológica.

Em seu livro de divulgação *The Tree of Knowledge (TK, A Árvore do Conhecimento, 1992)*, os autores esclarecem que esta não é mais uma introdução à biologia cognitiva, mas sim “um esboço completo para uma visão alternativa das raízes biológicas do entendimento”, em que “saber como sabemos” constitui o objeto central da obra [TK, p. 11]. Os próprios autores consideram sua perspectiva a de uma “biologia fenomenológica” que “concebe os sistemas animados em termos dos processos que os engendram, e não em termos da relação com o meio” [TK, p. 13]. Como obra de divulgação, o texto é extremamente didático para o leitor leigo em uma tradição científica especializada da biologia, buscando de fato uma coerência com o objeto cognitivo. Há uma semelhança, neste sentido, com a *Farbenlehre* de Goethe e a *Phénoménologie de La Perception* de Merleau-Ponty, livros em que há

um aprendizado a nível cognitivo, em que os autores levam o leitor pela mão a uma expansão perceptiva à medida que tratam da consciência do próprio perceber.

Como observadores, fizemos da cognição o fenômeno a ser explicado por nós. [...] Em outros termos, nosso ponto de partida para chegar a uma explicação que seja cientificamente válida é de caracterizar a cognição como uma *ação eficaz*, uma ação que permitirá que um ser vivo continue sua existência em um ambiente definido à medida que gera seu mundo. [TK, p. 30]⁸⁴

Este postulado implica diretamente no caráter criativo dos sistemas animados, pois quando os autores apresentam um quadro conceitual que pode gerar um fenômeno cognitivo como resultado da ação de um ser vivo, isto já significa que o efeito da ação de seres vivos é gerar a manutenção criativa de outros seres vivos. Segundo a tradição fenomenológica da *Gestalt*, cognição consiste simplesmente em um dar forma ao mundo ao passo em que se dá forma a si mesmo. Ao descreverem a emergência do ser vivo na história da Terra, aparece a primeira indicação de um fenômeno que se auto-limita para poder expandir-se. Durante os primeiros movimentos de coesão (devido à gravidade) e radiação (devido à reações termonucleares) da Via Láctea, foi se formando um equilíbrio necessário para estabilização de temperatura de estrelas que então adentram seu percurso individual de radiação, em que “nosso sol encontra-se a mais ou menos meio termo em sua sequência principal, e é esperado que radie por pelo menos mais 3 bilhões de anos antes de ser consumido” [TK, p. 36]. Neste processo, de acordo com geofísicos, a Terra tem cerca de 5 bilhões de anos e um histórico de transformação contínua, em que há 4 bilhões de anos a atmosfera era composta de “gases como metano, amônia, hidrogênio e hélio — algo muito diferente da atmosfera atual” [TK, p. 37]. Nesta ambiência, as transformações químicas ocorrem através da acumulação e diversificação de moléculas que vão formando cadeias de carbono, ou moléculas orgânicas. Precisamente essa diversidade de moléculas orgânicas é que torna possível a existência de seres vivos, pois elas permitem uma diversidade de reações moleculares que ocorrem no próprio processo de produzi-las e assim as dinâmicas orgânicas vão gerando interações em rede que “produzem o mesmo tipo de moléculas

⁸⁴ As observers, we have focused on cognition as our phenomenon to be explained. [...] In other words, our starting point to get an explanation that can be scientifically validated is to characterize cognition as an effective action, an action that will enable a living being to continue its existence in a definite environment as it brings forth its world. [TK, p. 30]

que a rede incorpora, ao mesmo tempo que definem os limites de espaço em que são formadas” [TK, p. 40]. Isto quer dizer que à medida que se agrupam e procriam por afinidade, definem neste sistema um espaço individualizado que as limita. Com uma passagem tão sutil entre matéria orgânica viva e não viva, cabe a pergunta: quais os critérios de definição de um ser vivo? Questão que se coloca na tradição vitalista, como vimos, desde Aristóteles. De acordo com Maturana e Varela, o que distingue seres vivos é justamente essa individuação como sistema produtivo, ou seja, uma organização que atrai para seu núcleo moléculas semelhantes a ponto de definir um espaço de atuação específica, ao mesmo tempo em que precisa diversificar as interações para que o espaço continue se criando e se colocando. À esta dupla característica de individuação e criação dos seres vivos, os autores dão o nome de *autopoiesis*: “nossa proposição é que seres vivos são caracterizados por, literalmente, estarem continuamente se auto-produzindo” [TK, p. 43]. Ao argumento de que seres vivos se caracterizariam por sua capacidade de reprodução, os autores defendem que um organismo só reproduz o que antes é sua própria constituição produtiva, sendo o valor da unidade em cada organismo anterior à capacidade de duplicação ou reprodução. Como se sabe mesmo no senso comum, a individualidade de um ser vivo ocorre através da produção de uma membrana, que protege e unifica determinado agrupamento de moléculas, esta membrana “não apenas limita a extensão da rede de transformação que produziu seus próprios componentes, como participa ativamente desta rede” [TK, p. 46]. Com isso, há uma dupla organização em curso simultaneamente: uma rede metabólica que produz seus componentes e por isso permite a produção da membrana e uma membrana que, por sua vez, permite a operação da rede de transformações que a produziu. Estas duas operações não são subsequentes, mas entrelaçadas em simultaneidade, basta interromper a rede de transformações do metabolismo para que a unidade se perca, isso pode ser visto com a ajuda de um microscópio, assim cada unidade “diferencia-se entre si por sua estrutura, mas são iguais em sua organização” [TK, p. 47].

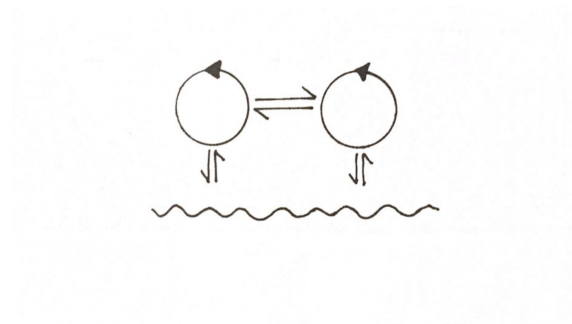
A individualidade produtiva das organizações de seres vivos constitui-se, pois, em autonomia desses sistemas. Para compreender autonomia, é necessário observar a não distinção entre ser e fazer na sua existência, ou seja, o único produto de uma organização viva é ela mesma. Com isso, os autores afirmam que a emergência de unidades autopoieticas é uma marca na história de nosso sistema solar e que cada classe diferente de indivíduos produz fenômenos também distintos: “A formação de uma unidade sempre determina vários fenômenos associados às características que a definem; podemos dizer que cada classe de unidades especifica uma fenomenologia” [TK, p. 51]. Sobre isto, os autores passam a distinguir uma fenomenologia biológica de uma fenomenologia física, em que a primeira teria o *modus operandi* da autopoiesis e a segunda focaria apenas na natureza física dos componentes de um sistema. Ainda que a autopoiesis não se distinga da física, pois age dentro das leis naturais, seu foco de organização faz parte de uma rede estrutural mais ampla. Neste sentido, arriscaríamos sugerir uma familiaridade entre autopoiesis e *Bildungstrieb*, sem por ora adentrar minúcias dessa comparação dentro da história da ciência, mas acompanhando o caráter formal de familiaridade, do ponto de vista hermenêutico, destes nexos vitais.

Assim, se uma célula interage com a molécula X e a incorpora em seus processos, o que ocorre como resultado dessa interação é determinado não pelas propriedades da molécula X, mas pela maneira pela qual essa molécula é “vista” ou tomada pela célula à medida que incorpora a molécula em sua dinâmica autopoietica. [TK, p. 52]⁸⁵

Compreendida a função topológica da membrana, em que ela é ao mesmo tempo criada de dentro pra fora e de fora pra dentro, agindo duplamente como ação e proteção das moléculas, podemos passar à função do acoplamento ou emparelhamento estrutural (*structural coupling*), esta que simboliza a atualização fundamental do adaptacionismo de Darwin. Para compreender o emparelhamento, é necessário introduzir o conceito de *ontogenia*, que, basicamente, significa o histórico de transformações estruturais em uma unidade sem a perda de organização que constitui essa unidade como tal. As mudanças estruturais acontecem continuamente

⁸⁵ Thus, if a cell interacts with molecule X and incorporates it in its processes, what takes place as a result of this interaction is determined not by the properties of molecule X but by the way in which that molecule is “seen” or taken by the cell as it incorporates the molecule in its autopoietic dynamics. [TK, p. 52]

em um ser que é vivo, seja por provocações externas, seja pela dinâmica interna de sua estrutura ou pela troca de ambas. A própria visão que uma organização tem do ambiente está de acordo com suas necessidades internas, que por sua vez se modificam nessa interação “perspectivada” com o espaço externo. Para diagramar a autopoiesis de um organismo em relação a si mesmo, ao meio e à outro indivíduo, os autores oferecem uma imagem ilustrativa [Figura 5].



[FIG. 5] REPRESENTAÇÃO DO EMPARELHAMENTO ESTRUTURAL
In MATURANA, H. e VARELA, F. *The Tree of Knowledge*. Shambala. Boston and London, 1998.

Apesar do meio ambiente parecer “neutro” na ilustração, os autores esclarecem que do ponto de vista da unidade, tudo que aparece externamente de forma persistente (a ponto de formar uma ontogenia), seja outro indivíduo, seja ambiente, é introjetado como um sistema alheio a quem a estrutura deve se emparelhar de modo a continuar existindo e se criando naquelas condições. Tal emparelhamento contínuo é, portanto, mútuo e consiste de “perturbações recíprocas”, fazendo com que o meio ambiente opere também como uma macro-membrana de micro-indivíduos. Assim, por exemplo, as cadeias de animais aquáticos produzem transformações na ambiência do mar ao passo que o mar produz transformações neles, em um permanente ajuste de equilíbrios. No processo ontogênico, passa-se da autopoiesis simples de nível celular para autopoiesis complexas de nível metacelular através do emparelhamento de diversas micro-unidades em unidades mais amplas. A temporalidade deste histórico

define os organismos como conhecemos, sendo o maior animal do planeta, a baleia azul, um sistema complexo de autopoiesis metacelular em tempo estendido, enquanto o sapo constitui um sistema formado em tempo reduzido: “Uma baleia azul possui bilhões de células, mas todas são reciprocamente acopladas, o que torna possível essa unidade de segunda ordem, a baleia azul” [TK, p. 87]. Sobre esta perturbação recíproca entre indivíduo e ambiente, os autores remetem novamente à *Gestalt* para corrigir a doxa que enxerga nestas duas instâncias uma relação de figura e fundo, em que o indivíduo se adaptaria a um ambiente passivo, para apontar uma interpretação de ambos sendo figuras em estruturas diversas, mas congruentes, e que por isso mantêm sua unidade individual e conjunta. O ambiente, como unidade mais ampla, tanto seleciona como sofre as mudanças estruturais que o organismo passa em sua ontogenia:

Por exemplo, o fato de que, entre todos os gases possíveis, as células dispersaram oxigênio durante o primeiro milhão de anos após a origem dos seres vivos, levou a mudanças substanciais na atmosfera da Terra, de modo que esse gás existe hoje em grau significativo como resultado desse histórico. Além disso, a presença de oxigênio na atmosfera pode ter selecionado variações estruturais em muitas linhagens de seres vivos que, ao longo de sua filogenia, levaram à estabilização de formas que funcionam como seres que respiram oxigênio [TK, p. 102]⁸⁶

Tendo esclarecido o emparelhamento estrutural entre indivíduo e ambiente, Maturana e Varela adentram o terreno da relação entre organismo e comportamento que nos levará ao problema da linguagem. Uma primeira provocação acerca do tema é feita sobre o contraste do nosso desejo e reivindicação de livre arbítrio, ao passo que esperamos dos médicos que curem doenças tratando nosso organismo como sistemas estruturalmente determinados e previsíveis. O livro em questão opera todo em uma perspectiva determinista, embora não necessariamente previsível, o que significa que se pode mapear o funcionamento da organização — como tem sido feito até aqui — mas a estrutura em curso sempre acontece no presente, não é possível prevê-la nem por seu passado, nem por seu futuro. Mesmo em estruturas multicelulares complexas como o sistema nervoso, o que acontece a cada instante, o

⁸⁶ For example, the fact that among all the gases possible the cells dispersed oxygen during the first million years after the origin of living beings led to substantial changes in the Earth's atmosphere, so that this gas exists today to a significant degree as a result of that history. Then, too, the presence of oxygen in the atmosphere may have selected structural variations in many lineages of living beings which throughout their phylogeny led to the stabilization of forms that function as oxygen-breathing beings.

tempo todo, é fruto do emparelhamento estrutural. Mesmo que nossa experiência seja de uma liberdade criativa, nada é realmente um acidente nesta perspectiva, pois a criação a nível celular é simplesmente a possibilidade de dois ou mais indivíduos se equilibrarem em uma ampla rede de emparelhamentos. Um experimento exemplar é demonstrado com sapos: corta-se o globo ocular do embrião de modo a não prejudicar sua visão mas rotacioná-la a 180 graus; depois deixa-se que ele se desenvolva até a fase adulta para realizar o experimento. Cobre-se o olho rotacionado e mostra-se-lhe um verme comestível. A língua salta e faz uma apreensão perfeita. Quando se repete o mesmo procedimento, cobrindo o olho normal, a língua salta com um desvio de 180 graus, sempre errando o alvo.

Esse experimento revela de uma maneira muito dramática que, para o animal, não existe algo para cima e para baixo, frente e verso, em referência a um mundo exterior, como existe para o observador que está fazendo o estudo.

[...]

Esse experimento, como muitos outros desde a década de 1950, pode ser uma evidência direta de que a operação do sistema nervoso é uma expressão de sua conectividade ou estrutura de conexões e que esse comportamento surge devido às relações *internas* de atividade do sistema nervoso. [TK, p. 126]⁸⁷

A partir do experimento com sapos, os autores levam a mesma questão aos seres humanos com as duas “crianças lobo” encontradas na Índia em 1922, uma com 5 e a outra com 8 anos de idade⁸⁸. A mais jovem morreu logo após ser encontrada e a segunda sobreviveu ainda 10 anos em um orfanato. Quando encontradas, não sabiam andar sobre dois pés, mas se moviam rapidamente sobre os quatro membros, não falavam, tinham rostos inexpressivos, queriam comer carne crua e ficar na companhia de cachorros ou lobos. Não possuíam sinais de retardo mental ou desnutrição e a mais velha chegou a aprender a andar sobre dois pés, pronunciar algumas palavras, mas não a propriamente falar. Embora geneticamente humanas, as duas crianças nunca conseguiram se adequar a um ambiente humano. Estes dois exemplos mostram,

⁸⁷ This experiment reveal in a very dramatic way that, for the animal, there is no such thing as up and down, front and back, in reference to an outside world, as it exists for the observer doing the study.

[...]

This experiment, like many others since the 1950's, can be direct evidence that the operation of the nervous system is an expression of its connectivity or structure of connections and that behavior arises because of the nervous system's internal relations of activity. [TK, p. 126]

⁸⁸ Sobre isto Maturana e Varela indicam a referência de MACLEAN, C. *The Wolf Children*. Penguin Books. New York, 1977.

segundo os autores, a continuidade intrínseca entre estrutura interna e ambiente que o organismo cria, em que na verdade a organização individual interna em seu histórico de ontogenia cristaliza um espaço lógico de habitação que para ser transformado precisaria de uma nova individualidade, portanto da morte daquela que se formou. Com isso esclarecem também que “comportamento” existe apenas de acordo com um observador externo, que coloca em relação o indivíduo e um contexto, mas que não é um conjunto de escolhas do próprio indivíduo, posto que este está operando simplesmente seu emparelhamento estrutural.

Isto posto, os autores passam a análise do comportamento social de insetos, mamíferos e humanos, explicando-os através dos emparelhamentos celulares de segunda e terceira ordem que definem programas de reprodução, nutrição e tarefas de indivíduos em uma comunidade. Em diversos animais é possível notar uma divisão de funções dentro do objetivo mais amplo de manutenção do grupo, em que essas funções não são genéticas, mas padronizadas na ontogenia daquela unidade autopoietica. Dentre os pinguins, por exemplo, há uma organização em que ambos pais de um filhote, macho e fêmea, vão juntos providenciar alimento para a cria. Enquanto isso, outros adultos no grupo ficam responsáveis pelos filhotes momentaneamente, “formando um verdadeiro jardim de infância” [TK, p. 183]. Isto também ocorre em comunidades de formigas e abelhas, por exemplo, em que os indivíduos se agrupam de acordo com uma função que é importante para a manutenção do coletivo e não para cada um exclusivamente. Nestes casos, indivíduos podem ser substituídos e eventualmente trocar de função, pois o objetivo visa o conjunto como um todo.

O mecanismo de emparelhamento estrutural entre a maioria dos insetos sociais ocorre através do intercâmbio de substâncias. [...] A partir desse fluxo químico contínuo, denominado trophallaxis, resulta a distribuição, em toda a população, de uma quantidade de substâncias (entre elas hormônios) responsáveis pela diferenciação e especificação de papéis. [TK, p. 186]⁸⁹

Entre os vertebrados há comportamentos análogos, por exemplo entre antílopes que formam linhas de proteção para que todos atravessem partes difíceis de

⁸⁹ The mechanism of structural coupling among most social insects takes place through the interchange of substances. [...] From this continuous chemical flow, called trophallaxis, results the distribution, throughout the population, of an amount of substances (among them, hormones) responsible for the differentiation and specification of roles. [TK, p. 186]

trilhas em montanha até os primatas que desenvolvem emparelhamentos mais sofisticados, como interação tátil, e até fisicamente distanciadas, como gestual e visual. É possível observar em grupos de babuínos uma diversidade comportamental que poderia parecer casual, não fosse a percepção dos emparelhamentos estruturais. Assim, cada indivíduo está continuamente tendo que ajustar sua atitude na rede de interações do grupo, sendo irritadiços, sedutores, exploradores, assim por diante. Este é um ponto fundamental da exposição, pois Maturana e Varela fazem a passagem do comportamento social proveniente de emparelhamentos de terceira ordem para a comunicação. Se é possível distinguir entre comportamentos de natureza instintiva ou adquirida, é também possível determinar formas de comunicação filogênicas, baseadas no histórico familiar de um indivíduo ou comunidade, e ontogênicas, baseadas no histórico de estruturação celular. A comunicação seria, portanto, uma consequência observável daquele comportamento proveniente do emparelhamento social. Um clássico exemplo de comunicação não humana é o canto dos pássaros, desenvolvido em ambientes de floresta em que não se tem contato visual, o canto tem a função de coordenar acasalamentos. Através de espectogramas, foi observado que cada casal forma uma própria melodia com a ontogenia de seu emparelhamento, em que cada indivíduo canta e constrói uma parte, chegando ao todo como uma composição em dueto.

Sobre a distinção entre comportamento inato e adquirido, ficou claro que a recorrência de certas reciprocidades formam um emparelhamento social, em que no comportamento adquirido é possível, do ponto de vista do observador externo, descrever uma *semântica*. Segundo os autores, esta semântica é um modo de emprestar significado ao que, biologicamente, são emparelhamentos estruturais. A aparente liberdade do comportamento adquirido deve-se ao fator de contingência do encaixe de uma ontogenia particular a um grupo de interações sociais.

Esses dois tipos de comportamento comunicativo diferem, no entanto, nas estruturas que os tornam possíveis. Os comportamentos inatos dependem das estruturas que surgem no desenvolvimento do organismo independentemente de sua ontogenia particular. Os

comportamentos comunicativos adquiridos dependem da ontogenia particular do organismo e dependem de sua história peculiar de interações sociais. [TK, p. 207]⁹⁰

Este comportamento comunicacional adquirido é chamado pelos autores de “*campo linguístico*” [*linguistic domain*], eles constituem a base para a linguagem, mas não são idênticos à ela. Este campo linguístico pode ser identificado nas abelhas, por exemplo, e em outros animais sociais, como vimos. Nos seres humanos, a distância entre um comportamento linguístico e a ação que coordenam, como nomear uma mesa e agir sobre ou fabricar uma mesa, apontam para a dupla dinâmica que se coordena na linguagem. O que está em jogo é o processo *descritivo*, em que a nomeação descreve (semanticamente) a ação, ou seja, ao mesmo tempo que um nível de emparelhamento estrutural está controlando a ação, outro nível está coordenando o sentido da ação em um aspecto cultural mais amplo, como uma coordenação de segundo grau.

Em outras palavras, estamos na linguagem, ou melhor, “linguajamos” somente quando, por uma ação reflexiva, fazemos uma distinção linguística de uma distinção linguística. Portanto, operar na linguagem é operar em um domínio de acoplamento estrutural congruente e co-ontogênico. [TK, p. 210]⁹¹

Com isso, os autores esclarecem que o caráter reflexivo da linguagem se dá como recursividade das ações coordenadas nesse campo linguístico, “coordenações linguísticas de coordenações linguísticas de ações” [TK, p. 211]. Assim, o campo linguístico se torna uma ambiência em que a linguagem opera distinguindo as distinções de ação, gerando pois distinções de segundo e terceiro graus que vão complexificando a teia de relações, além de definir a distinção mais particularizada de um sujeito, aquele que distingue as distinções e, por consequência, se distingue. Nesta ambiência complexa de ações diferenciadas pela significação, a linguagem se torna um instrumento de conservação e adaptação da espécie.

A questão que se apreende do campo linguístico que engendra a linguagem humana dentro da definição mais ampla de autopoiesis é de uma teia de relações em

⁹⁰ These two kinds of communicative behavior differ, however, in the structures that make them possible. Innate behaviors depend on structures that arise in the development of the organism independently of its particular ontogeny. Acquired communicative behaviors depend on the particular ontogeny of the organism and are contingent on its peculiar history of social interactions. [TK, p. 207]

⁹¹ In other words, we are in language, or better, we “language” only when through a reflexive action we make a linguistic distinction of a linguistic distinction. Therefore, to operate in language is to operate in a domain of congruent, co-ontogenic structural coupling.

que a linguagem faz parte contínua de uma complexidade crescente. Embora por vias discursivas científicas diferentes, há em comum com a paleontologia de Leroi-Gouhran uma percepção da linguagem dentro de uma evolução biológica e anatômica da espécie. No caso de Maturana e Varela, fica claro o espaço de relações e funções sociais que nos seres humanos ganham a possibilidade do juízo, por assim dizer, da *distinção da distinção* e que propicia na linguagem o que se chama de recursividade. No âmbito de uma auto-produção, ao mesmo tempo individual e aberta ao emparelhamento, dos organismos em sua manutenção vital, este campo linguístico nos permite pensar em um espaço perceptivo anterior às formações de linguagem, passível de ser investigado através da motricidade do corpo em relação a objetos e outros corpos no espaço.

6. Considerações finais

Em um pequeno ensaio estético chamado *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico* (1992)⁹², o filósofo alemão Peter Sloterdijk sugere que após 10 séculos de moderna supremacia da ciência copernicana sobre uma ciência majoritariamente dos sentidos, como a ptolomaica, estaríamos preparados historicamente para uma integração de ambos modos investigativos. Enquanto a última teria como paradigma de medida do universo o próprio corpo — O homem vê o Sol nascendo, dando a volta sobre sua cabeça e se pondo atrás de si, portanto é factível postular que o Sol gira em torno da Terra —, Copérnico provou, por meio de um instrumento alheio ao corpo, a condição ilusória dos sentidos. Embora não tenhamos adentrado a análise de sua obra, é incontornável reconhecer que Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927), vocaliza através do conceito de *Dasein* a única apreensão possível do Ser ocorrer em movimento, como método fenomenológico, uma vez que o fenômeno da ontologia exprimiria seu próprio método de investigação⁹³. Esta temporalidade em que o Ser se vela e por isso, se mostra, é o argumento que Sloterdijk vai usar para dar sequência na História ao movimento do Ser em adentrar um caráter eminentemente espacial.

Em pequeno discurso sobre o pensamento de Heidegger, chamado *Absturz und Kehre* (“Decaída e Virada”, 2000)⁹⁴, Sloterdijk dá seus contornos ao estado da arte da filosofia ocidental que, como é provável, caracteriza o pulso de sua própria obra. Em tom cínico e casual, vai desenhando um argumento ambíguo e inapreensível em que tanto diminui a figura humana de Heidegger, como aumenta o valor de sua filosofia. Ao comparar o túmulo de Hanna Arendt no cemitério universitário ao norte de Nova York ao túmulo do outrora reitor da Universidade Albert-Ludwig em um cemitério

⁹² SLOTERDIJK, P. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico: ensaio estético*. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1992.

⁹³ Sobre isto ver HEIDEGGER, M. “O método fenomenológico da investigação” (§7) In *Ser e Tempo. Parte I*. (Trad. Márcia Sá Cavalcante). 3ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis, 1989.

⁹⁴ SLOTERDIJK, P. *Tournant et révolution. Discours sur la pensée heideggerienne du mouvement*. In “L’Heure du crime et les temps de l’oeuvre d’art (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*)”. Hachette Littératures. Paris, 2001.

comum, em uma cidade afastada, Sloterdijk situa a questão da posição do pensamento — problema que ele reconhece desde Kant⁹⁵. A posição de Hanna Arendt, na vida e na morte, seria a de um pensamento tipicamente acadêmico, ou seja, que se produz da universidade para a cidade e da cidade para o mundo, o percurso metódico da *universitas* (cf. Sloterdijk, p. 277). Percurso platônico, que vincula a academia à polis. Com Heidegger, tudo se daria de maneira diferente, uma vez que o filósofo não teria nunca se desligado de sua matriz rural, à margem do método filosófico urbano-universal. Sua posição, portanto, seria sempre, mesmo durante seus anos de professor universitário, a de um visitante, um estrangeiro, de alguém que não se coloca como centro de um ponto de vista cosmopolita. Para Sloterdijk, Heidegger mantém até a morte e na morte, como mostra seu lugar de repouso final, uma posição de identificação com a infância⁹⁶ (p. 279).

Para expressar o molde cultural em que tal posição oblíqua se sustenta, Sloterdijk refere à profissão do pai de Heidegger, um ajudante do pároco na Igreja — um bedel, mais especificamente. Posição que se exerce ao lado da cena, da sacristia, e que só ocupa o papel principal em casos de exceção inesperada. Este movimento de ser “pego de surpresa” (p. 298) para exercer uma posição de centro, sem ter vocação para esse lugar, é o que classifica, para Sloterdijk, o pensamento em movimento e *como* movimento de Heidegger. “As impregnações mais antigas do que o seu pensamento levaram-no à convicção de que tudo o que é visível, marcante, tudo o que é colocado no centro, vive da preparação invisível realizada por auxiliares localizados atrás da cena e nas laterais.”⁹⁷ (p. 281).

⁹⁵ “Kant, at least, already knew that reason itself had its model in spatial orientation.” In SLOTERDIJK, P. *In the world interior of capital (Im Weltinnenraum des Kapitals)*. Polity Press. Cambridge, UK, 2013. p. 3.

⁹⁶ Sobre a questão da infância em Sloterdijk ver SLOTERDIJK, P. *La vexation par les machines. Remarques philosophiques sur la position psycho-historique de la technologie médicale avancée*. In “L’Heure du crime et les temps de l’oeuvre d’art (Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger)”. Hachette Littératures. Paris, 2001.

⁹⁷ Des impregnations plus anciennes que sa pensée l’ont amené à la conviction que tout ce qui est visible, frappant, tout ce qui est placé au centre, vit de la préparation invisible effectuée par des auxiliaires situés derrière la scène et sur les cotés. (p. 281)

Assim, para o filósofo contemporâneo, a resposta para a célebre pergunta de Heidegger que constitui seu curso de 1929 “O que é a Metafísica?” seria justamente esse “ser pego de surpresa pelo movimento” (p. 298). Por ter que lidar pessoalmente com o deslocamento da sombra para a luz que o pensamento de Heidegger se constituiria como uma “cena fantasmática” (p. 283), pois consiste de um movimento que precede o pensamento, que portanto nunca se fixa, na sua constante busca pelo retorno. Aparecer, para Heidegger, é cair. Assim Sloterdijk caracteriza sua filosofia política, sobretudo no malfadado período após 1933, como reitor da Universidade de Fribourg: “Ele então se tornaria, como um bedel que chegou ao poder, um revolucionário litúrgico que, de uma maneira sobrenatural, concede seus sacramentos a um povo que não conheceu a redenção.” (p. 283)

Este “movimento que precede o pensamento” seria, para Sloterdijk, o tônus de toda filosofia de Heidegger, uma vez que sua vocação intrínseca e primeira seria apenas a de um “ajudante invisível do Absoluto”, que “aguarda o seu tempo chegar” (p. 281). A circunstância que o transfere da posição de ajudante para o palco principal cria esse terreno movediço, em que o ambiente está sempre inadequado à forma absoluta da ação. Essa ambiguidade de um Heidegger que deseja retornar à sombra configurado em um pensamento que deseja retornar à luz consiste na dupla face de um *cogito cinético*, como nomeia Sloterdijk.

Este cogito cinético consiste, portanto, em uma percepção do movimento como queda, que quer continuamente retornar ao lugar de repouso da manutenção impessoal do Absoluto. Neste quadro, Sloterdijk diz que “pensar significa desenvolver o conhecimento na surpresa”. (p. 298). Assim, a partir desse “ser pego de surpresa”, o pensamento ontocinético de Heidegger se incorporaria de três movimentos universais, que na verdade são um só: a queda, a experiência e o retorno, “que, na existência, sempre têm efeitos diferentes, em que tomam de surpresa todas as instituições da civilização, inclusive seus fundamentos metafísicos.” (p. 297). Com isso, o cogito cinético operaria além do binarismo entre movimento verdadeiro e movimento falso para tomar a realidade do movimento como questão autêntica

unitária. Inclusive, o movimento falso sobreporia-se ao verdadeiro ontologicamente, consistindo em uma “conservação” da “busca da queda inicial” (p. 302). “Continuar a executar a queda: isso leva à descida — e é precisamente isso, a queda normal, que, segundo Heidegger, nos leva diretamente ao falso, à dispersão, à indecisão, à inautenticidade.” (p. 302, 303)⁹⁸.

Deste modo, o percurso discursivo de Sloterdijk vai expondo a desidentificação de Heidegger com a problemática do “Eu” — que ele reconhece desde Fichte — para “o Ser, que é um existente, mantido na abertura, e que nós comumente chamamos de ser humano de maneira bastante irrefletida.” (p. 305)⁹⁹. Assim, a intensificação da queda, que vai produzindo decadência, confusão e entropia, alcança seu ponto de virada; muda a direção de seu sentido, volta-se à origem. Os primeiros momentos desse ser que saiu da queda ininterrupta para retornar à sua potência criadora são, segundo Sloterdijk, de “domínio do espaço” (p. 306). Este segundo movimento, que “muitos tomam como o total” (p. 306), chama-se “experiência”.

A experiência consiste em um domínio do espaço porque o ponto de virada proporcionou um domínio do tempo, em que não se está mais refém da cronologia avassaladora; o tempo é visto mais como um lago, como nos referimos na Introdução, em que andar para trás ou para os lados constitui um movimento tão fresco quando andar para frente. Naturalmente, a “experiência” é experiência do retorno, movimento de voltar os sentidos para a origem, até se integrar totalmente na origem e voltar a produzir fenômenos, que são necessariamente temporais e por isso são quedas e assim por diante. Nesse segundo movimento, que significa o caminho de saída da ilusão dos fenômenos, Sloterdijk, aludindo a Platão, diz que “Uma vez que se partiu para a saída, pode-se entender o mecanismo que produz a aparição, e se

⁹⁸ Continuer à exécuter la chute: cela mène au dévalement - et c'est justement cela, la chute normale, qui, selon Heidegger, nous mène droit dans les faux, la dispersion, l'indécision, l'inauthenticité. (p. 302, 303)

⁹⁹ on ne doit pas parler d'un Moi, mais de l'étant, qui est un existant, un maintenu dans l'ouvert, et ces que nous nommons communément, de manière assez irrefléchie, l'être humain. (p. 305)

veria que alguém até então tinha sido enganado por projeções.” (p. 319)¹⁰⁰. Assim, fica claro o entrelaçamento de um movimento em outro, de modo que sua realidade ocorre mais como uma dança do que como três passadas individuais e consecutivas.

A questão notória aberta por Heidegger do movimento do Ser, do *Dasein*, portanto, encontra em Sloterdijk uma filosofia do espaço e como espaço. Assim poderíamos dizer que o filósofo caracteriza suas *Esferas* <*Sphären*>, nomeando-as como conceitos “neomorfológicos”¹⁰¹. Dessa forma, no percurso deste trabalho tentamos acompanhar este estado da arte da filosofia para elaborar um potencial estudo espacial da linguagem, em que a observação da motricidade do corpo na formação da linguagem seja não só um objeto de pesquisa teórica mas possa paulatinamente engendrar formas de pensar.

¹⁰⁰ Une fois que l'on se serait ainsi mis en marche vers la sortie, on pourrait comprendre le mécanisme produisant l'apparition, et l'on verrait que l'on s'était jusqu'alors laissé berné par des projections. (p. 319)

¹⁰¹ SLOTERDIJK, P. *Bulles. Sphères I*. Pauvert. Paris, 2002. p. 47.

7. Bibliografia

- ADLER, G. J. **Wilhelm von Humboldt's Linguistical Studies**. New York: Press of Winkoop and Hallenbeck, 1866.
- AGAMBEN, G. **O Aberto: O Homem e o Animal**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2017.
- ARISTOTLE. **Generation of Animals**. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1943.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. São Paulo, Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. “Da Respiração” In **Parva Naturalia**. São Paulo: Edipro, 2012.
- BENJAMIN, W. **Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, W. **Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BLUMENBACH, J. F. **An Essay on Generation**. (Translated from the German *Über den Bildungstrieb*). London: Printed for T. Cadell, 1792.
- BLUMENBACH, J. F. **A Manual of the Elements of Natural History**. London: W. Simpkin and R. Marshall, 1825.
- BLUMENBERG, H. **Paradigms for a Metaphorology**. New York: Cornell University Press, 2010.
- BLUMENBERG, H. **Naufrágio com espectador**. Belo Horizonte: Editora Vega, 1990.
- BLUMENBERG, H. **Licht als Metapher der Wahrheit: im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung**. Berlin: Verlag Springer, 1957.
- BLUMENBERG, H. “‘Imitation of Nature’: Toward a prehistory of the idea of the creative being” In **Qui Parle**, Vol. 12, n. 1. Berkeley: University of California, 2000.
- BONOMI, A. **Fenomenologia e Estruturalismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

- BOS, A. “*Pneuma* as quintessence of Aristotle’s philosophy” In **Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie**. Band 141. Heft 4. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.
- CALDAS, P. **Que significa pensar historicamente**: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de doutorado – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004.
- CAMPE, R. “From the Theory of Technology to the Technique of Metaphor: Blumenberg’s Opening Move” In **Qui Parle**, Vol. 12, n. 1. Berkeley: University of California, 2000.
- CASSIRER, E. “Goethe and the kantian philosophy” In **Rousseau, Kant and Goethe**. New York: Princeton University Press, 1963.
- CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas**. I - A Linguagem. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas**. II - O Pensamento Mítico. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- CHOMSKY, N. **Cartesian Linguistics**: A Chapter in the History of Rationalist Thought. New York and London: Harper and Row Publishers, 1966.
- COCCIA, E. **La vie des plantes**: Une métaphysique du mélange. Paris: Ed. Payot-Rivages, 2016.
- CORBALLIS, M. **From hand to mouth**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- CORBALLIS, M. **The truth about language**. What is it and where it came from. Chicago: University Chicago Press, 2017.
- COSTA LIMA, L. **Os Eixos da linguagem**: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2015.
- DARWIN, C. **The origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life and the descent of man and selection in relations to sex**. New York: Modern Library, 19—.
- DUARTE, L.F.D. “A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente”. In **Rev. bras. Ci. Soc.** vol.19 no.55 São Paulo, 2004.

DUARTE, L.F.D. “Damascus in Dahlem: Art And Nature In Burle Marx’ Tropical Landscape Design”. In **Vibrant** v.8 n.1, 2009.

DUARTE, L.F.D. “O paradoxo de Bergson. Diferença e holismo na antropologia do Ocidente”. In **Mana** vol.18 no.3 Rio de Janeiro, 2012.

ECKERMAN, J.P. **Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

FICHTE, J. **A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. (trad. e notas Rubens Torres Filho). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1992.

FLETCHER, A. **The topological imagination**. Spheres, edges, and Islands. Cambridge, Massachussets and London, England: Harvard University Press, 2016.

FREUD, S. **A Interpretação dos sonhos**. Porto Alegre: L&PM Editora, 2016.

FREUD, S. **O chiste e sua relação com o inconsciente (1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GEHLEN, A. **Man in the age of technology**. New York: Columbia University Press, 1980.

GOETHE, J.W. **Zur Farbenlehre**. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 2003.

GOETHE, J.W. **Theory of colors**. (translated by Charles Eastlake). Cambridge, Massachusetts and London, England: MIT Press, 1970.

GOETHE, J.W. **Doutrina das cores**. (apresentação, seleção e tradução Marco Gianotti). São Paulo: Editora Nova Alexandria, 4 a edição, 2013.

GOETHE, J.W. **The Metamorphosis of Plants**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.

GOETHE, J.W. **Goethe’s Botanical Writings**. Connecticut: Ox Bow Press, 1989.

GOETHE, J.W. **Viagem à Itália**. 1786 – 1788. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.

GOETHE, J.W. **Essays on art and literature**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

GOETHE, J.W. **Wie herrlich leuchtet mir die Natur**. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2003.

GOETHE, J.W. **O jogo das Nuvens**. (Org., trad., prefácio e notas João Barrento). Lisboa: Editora Assírio e Alvim, 2003.

GOETHE, J.W. “Versuch einer Witterungslehre” In **MERKE: Goethes Naturwissenschaft. Meteorologie**. 2019. Online: <https://merke.ch/goethe/meteorologie/versuch-einer-witterungslehre/>

GOETHE, J.W. **Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister**. (Trad. Nicolino Simone Neto). São Paulo: Editora 34, 2006.

GOETHE, J.W. **As Afinidades Eletivas**. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2014.

GOETHE, J.W. **Schriften zur Naturwissenschaft**. Ditzingen: Reclam, 2009.

GOETHE, J.W. **Fausto**: uma tragédia — Primeira parte. (trad. Jenny Klabin Segall). São Paulo: Editora 34, 2014.

GOETHE, J.W. **Fausto**: uma tragédia — Segunda parte. (trad. Jenny Klabin Segall). São Paulo: Editora 34, 2014.

GOETHE, J.W.; SCHILLER, F. **Correspondência**. (Org. e Trad. Claudia Cavalcanti). São Paulo: Ed. Hedra, 2011.

GOETHE, J.W. **De minha vida**. Poesia e Verdade. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GUENANCIA, P. et SYLVESTRE, J.P. (orgs.). **Claude Lévi-Strauss et ses contemporains**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

GUMBRECHT, H.U. **Atmosphere, Mood, Stimmung**. On a Hidden Potential of Literature. (trad. Erik Butler). Stanford University Press, 2012.

GUMBRECHT, H.U. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Editora Contraponto PUC-Rio, 2010.

GUMBRECHT, H.U. **Graciosidade e Estagnação**. Ensaios Escolhidos. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/ PUC-Rio, 2012.

HADOT, P. **Véu de Ísis**: Ensaio sobre a história da ideia de natureza. (Trad. Mariana Sêrvulo). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HADOT, P. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

- HAVERKAMP, A. "Mass Time Acceleration: Rhetoric as the Meta-Physics of the Aesthetic". In **Qui Parle**, Vol. 12, n. 1. Berkeley: University of California, 2000.
- HAVERKAMP, A. "The scandal of metaphorology" In **Telos Press Publishing**, n. 158, pp. 37-58. New York: Spring 2012.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. (9a Edição) Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- HEGEL, G.W.F. **Cursos de Estética** - Volume I. São Paulo: Edusp, 1999.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. (Trad. Márcia Sá Cavalcante). 3ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.
- HERÁCLITO. **Fragments**. (trad. Emmanuel Carneiro Leão). Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1980.
- HERDER, J. **Abhandlung über den Ursprung der Sprache**. Berlin: Holzinger, 2013.
- HERDER, J.G. **Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.
- HUMBOLDT, W. **Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelm's Von Humboldt** (German Edition). Steinthal, Heymann.
- HUMBOLDT, W. **Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen**. Berlin: Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1830.
- HUMBOLDT, W. **On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species**. (Translated by Peter Heath). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. (4a Edição). Petrópolis: Ed. Vozes, 2018.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2015.
- KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. (3a Edição). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

KESTLER, M.I. “Johann Wolfgang von Goethe: arte e natureza, poesia e ciência”. In **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, v. 13 (suplemento), p. 39-54, outubro 2006.

KOSELLECK, R., [et al.] **O conceito de História**. (Tradução de René E. Gertz). Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013.

KOSELLECK, R. **Crítica e Crise**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ Contraponto, 1999.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/ PUC-Rio, 2006.

KWAN, T. “Towards a phenomenology of Pronouns” In **International Journal of Philosophical Studies**, Vol. 15(2), 247–268, 2007.

LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra**. 1- Técnica e linguagem. Lisboa: Edições 70, 1964.

LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra**. 2- Memória e Ritmos. Lisboa: Edições 70, 1965.

LEROI-GOURHAN, A. **Os Caçadores da Pré-História**. Lisboa: Edições 70, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido** (Mitológicas v. I). São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Homem Nu** (Mitológicas v. IV). São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LUHMANN, N. **The Reality of the Mass Media** (Cultural memory in the present). Stanford University Press, 2000.

MAIENSCHEIN, J. "Epigenesis and Preformationism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epigenesis/>>.

MATURANA, H. **Autopoiesis and Cognition**. The Realization of the Living. London: D Reidl Publishing Company, 1928.

MATURANA, H. **The Tree of Knowledge**: The Biological Roots of Human Understanding. Boston and London: Shambala, 1998.

MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MENSCH, J., BREITENBACH, A., VAN DEN BERG, H. "Kant's Organicism: An Overview" In **Critique**: A Philosophical Review Bulletin. Issue n. 3, Summer. London: Imperial College, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Estrutura do comportamento**. Belo Horizonte: Ed. Interlivros, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. **Sinais**. São Paulo: Ed. Minotauro, 1962.

MERLEAU-PONTY, M. **O Olho e o Espírito**. Rio de Janeiro: Ed. Cosac Naify, 2004.

MOLDER, M. F. **O pensamento morfológico de Goethe**. Estudos Gerais, Série Universitária. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995.

MOURA, M.S. **A poiesis orgânica de Goethe**: A construção de um diálogo entre arte e ciência. TESE, USP, 2006.

MÜLLER-SIEVERS, H. **Epigenesis**: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1993.

NIEKERK, C. "Buffon, Blumenbach, Lichtenberg". In **Talk – Workshop**: "*The Nature of Man: Norms and Deviations in the 18th Century*". Lichtenberg-Kolleg, Georg-August-Universität Göttingen, 12 - 14 November, 2014.

- NOVALIS. **Fragments. Fragmente.** (choisis et traduit par Armel Guerne). Paris: Aubier Montagne, 1973.
- NOVALIS. **Pólen.** (trad. Rubens Torres Filho). São Paulo: Ed. Iluminuras, 2009.
- NOVALIS. **Philosophical Writings** (Trad. Margaret Stoljar). Albany: State University of New York Press, 1997.
- PETITOT, J. “Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe” In **L'Homme**, Année 1988, Volume 28, Numéro 106 p. 24 - 50.
- PETITOT, J. “La généalogie morphologique du structuralisme.” In **Critique**. LV(620-621), 97-122, 1999.
- PETITOT, J. **Morphologie et esthétique.** La Forme et le Sens chez Goethe, Lessing, Lévi-Strauss, Kant, Valéry, Husserl, Eco, Proust, Stendhal. Paris: Maisonneuve & Larose, 2004.
- PLATÃO. **A República.** (12a Edição). Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. **Íon.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.
- PLATÃO. **Crátilo.** (Estudo e Tradução Luciano Ferreira de Souza). Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo - USP, 2010.
- POULAIN, J. **L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale.** L'Harmattan, 1991.
- POULAIN, J. **L'art comme figure du bonheur.** Hermann, 2016.
- PROPP, V. **Morphology of the folktale.** Austin: University of Texas Press, 2015.
- RICHARDS, R. “Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding” In **Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.**, Vol. 31, No. 1, pp. 11–32, 2000.
- REILL, P. H. **Vitalizing Nature in the Enlightenment.** University of California Press, 2005.
- RIBEIRO, N. “Goethe, Spengler e a morfologia da linguagem em Wittgenstein” In **Griot: Revista de Filosofia.** Amargosa, Bahia – Brasil, v.15, n.1, junho, 2017.
- ROUSSEAU, J.J. *Essay on the Origins of Language.* The University of Chicago Press. Chicago, 1986.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

SAFRANSKI, R. **Romanticismo, una odisea del espíritu alemán**. México: Tusquets, 2009.

SAMMER, R. **Os Caracteres Poéticos de Giambattista Vico**. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

SCHNEIDER, M. “Goethe and the Structuralist Tradition” In **Studies in Romanticism** Vol. 18, No. 3, Structuralism and Romanticism (Fall, 1979), pp. 453-478.

SCHUBACK, M.S.C. (org., trad., comentários) **A Doutrina dos Sons de Goethe a caminho da Música Nova de Webern**. Editora UFRJ, 1999.

SEVERI, C. “Structure et Forme Originare” In **Les Idées de l’Anthropologie**. P. Descola. Armand Collin. 119-149. Paris, 1988.

SEVERI, C. “A ideia, a série e a forma: desafios da imagem no pensamento de Claude Lévi-Strauss”. (trad. Estela Abreu). In **Sociologia e Antropologia**. V. 01/02:53-75, 2011.

SIMMEL, G. **Goethe**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SIMMEL, G. “Kant and Goethe: On the History of the Modern Weltanschauung” In **Theory, Culture and Society**. Volume: 24 issue: 6, page(s): 159-191, November 1, 2007.

SIKKA, S. “Enlightened relativism. The case of Herder” In **Philosophy Social Criticism**; 31; 309. 2005.

SLOAN, P. “Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s A Priori” In **Journal of the History of Philosophy**, Volume 40, Number 2, pp. 229-253, April 2002.

SLOTERDIJK, P. **Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.

SLOTERDIJK, P. **Temperamentos Filosóficos**. Um breviário de Platão a Foucault. Lisboa: Edições 70, 2012.

SLOTTERDIJK, P. **In the World Interior of Capital**. Cambridge, UK: Polity Press, 2013.

SLOTTERDIJK, P. **Essai d'intoxication volontaire suivi de L'Heure du crime et les temps de l'oeuvre d'art** (Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger). Paris: Hachette Littératures, 2001.

SLOTTERDIJK, P.; FINKIELKRAUT, A. **Les battements du monde**. Dialogue. Paris: Hachette Littératures, 2003.

SLOTTERDIJK, P. **Bulles**. Sphères I. Paris: Pauvert, 2002.

SPAHN, C. Evolution and Entwicklung in biology and philosophy. In: "Evolution", **Oxford Handbook of German Philosophy of the 19th Century**, ed. by Michael Forster, Kristin Gjesdal, 674-694. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TOMATIS, A. **L'oreille et le langage**. Paris: Seuil, 1963.

TOMATIS, A. **Vers l'écoute humaine**, 2 Tomes. Paris: Ed. ESF, 1974.

TOMATIS, A. **L'oreille et la vie**. Paris: Laffont, 1977.

TOMATIS, A. **L'oreille et la voix**. Paris: Laffont, 1987.

UEXKÜLL, J. **A Foray Into the Worlds of Animals and Humans**. Minnesota: F.I.U. Library, 2010.

VALÉRY, P. **L'Âme et la Danse**. Paris: Éditions de la Nouvelle revue française, 1921.

VALÉRY, P. **Introdução ao Método de Leonardo Da Vinci**. Lisboa: Ed. Arcádia, 1979.

WILSON, C. "Kant and the Speculative Sciences of Origins" In **The Problem of Animal Generation in 17th and 18th C. Philosophy**. Cambridge: Press Justin E.H. Smith, 2005.

WELLS, G.A. "Goethe and the inter maxillary bone" In **The British Journal for the History of Science** Vol. 3, No. 4, pp. 348-361, 1967.

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on colours**. Edited by G. E. M. Anscombe. Translated by Linda L. McAlister and Margarete Schättle. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Massachussets: Blackwell Publishers, 1953.

ZAMMITO, J. “‘This inscrutable *principle* of an original *organization*’: epigenesis and ‘looseness of fit’ in Kant’s philosophy of science” In **Stud. Hist. Phil. Sci.** **34**, pgs. 73–109, 2003.