

DÉGUISEMENT E DUPERIE NAS MÁXIMAS DE LA ROCHEFOUCAULD

DISGUISE AND DUPERY IN THE MAXIMS OF LA ROCHEFOUCAULD

NUNO FERRO¹

Abstract: In this paper we analyse the Moral Maxim of La Rochefoucauld “Mind is always the dupe of heart”. We try to clarify the concept of “heart” by doing an analysis of the ways the unconscious part of the mind may work and by researching what we understand by “body” (tempers, passions) and its relation with the concept of “heart”. The opposition between the mind and the heart is studied as a form of “legislations” (which are against each other) and the way its appeasement is reached.

Key words: mind, heart, body, unconscious

Resumo: Neste artigo analisa-se a Máxima de La Rochefoucauld “l’esprit est toujours la dupe du cœur”. O esclarecimento da noção de coração passa por uma análise dos mecanismos do inconsciente, pela investigação do que se entende por corpo (humores, paixões) e da sua relação com o conceito de coração. Estuda-se a oposição entre espírito e coração, como formas de “legislação” contrárias entre si, e como se produz o seu apaziguamento.

Palavras-chave: coração, corpo, espírito, inconsciente.

Resumé: Cet article cherche à élucider la Maxime de de La Rochefoucauld “l’esprit est toujours la dupe du cœur”. L’éclaircissement de la notion de cœur s’échelonne en l’analyse des mécanismes de l’inconscient, l’enquête sur ce que l’on entend par corps (humeurs, passions) et son rapport avec le concept de cœur. En suite, l’opposition entre esprit et cœur sera étudiée en tant que formes de *législation* contraires entre elles. Le comment de leur de pacification sera vu à la fin du parcours.

Mots-clés: coeur, corps, esprit, inconscient.

¹ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa. Email: nunovferro@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7800-8251.

O propósito do presente artigo é fazer (uma vez mais!) uma análise de uma das Máximas de La Rochefoucauld mais conhecidas, a saber: “l’esprit est toujours la dupe du coeur”². E diz-se “uma vez mais!” porque, como se sabe, esta é uma das Máximas mais conhecidas, analisadas e citadas do livro de La Rochefoucauld. Chama, todavia, a atenção que, tratando-se de um texto tão conhecido e referido, restem ainda por analisar alguns aspetos que parecem fundamentais. Na verdade, a tendência habitual tem sido a de centrar o comentário no amor próprio e nas suas muitas formas, e nos problemas que o amor próprio levanta³. O que aqui se pretende não é, no entanto, analisar todas as determinações que estão compreendidas e pressupostas no enunciado, pois isso ultrapassaria, e em muito, o âmbito de um artigo. Pretende-se, sim, interrogar e explorar alguns dos momentos básicos do “funcionamento” da *duperie*, quer dizer, chamar a atenção para o conjunto de “processos” e mecanismos que configuram a *duperie*, dado que, como é fácil de perceber, se trata de um fenómeno difícil.

Mais concretamente, importa chamar a atenção para três aspetos: o primeiro diz respeito ao “toujours” que surge na proposição, por oposição ao uso habitual, por parte de La Rochefoucauld, de cláusulas restritivas. É bem sabido que normalmente La Rochefoucauld pretende atenuar o carácter “absoluto” das suas máximas recorrendo a diversas fórmulas (*souvent, quelquefois*, etc.), e essa tendência para introduzir cláusulas que aparentemente restringem e diminuem o alcance parece também aumentar consoante se vão sucedendo as edições⁴. É, por isso, clara a intenção de não dogmatizar, de circunscrever as afirmações a âmbitos de aparente probabilidade, de eventualidade, fugindo a afirmações de natureza definitiva. Por meio dessas cláusulas, o alcance da Máxima afigura-se mais doméstico, como que “de trazer por

² Máxima 102. A edição utilizada será a de J. Lafond: *La Rochefoucauld. Maximes et Réflexions diverses*, (Paris: Gallimard, 1976). As abreviaturas utilizadas serão M para as Máximas, MS para as Máximas Suprimidas e ME para as Máximas “écartées”. Para além de ser comentada em todos os textos sobre o pensamento de La Rochefoucauld, esta máxima foi objecto de artigos expressos. Cfr., por exemplo, M. Cuénin, “Variation sur une Maxime de la Rochefoucauld, le cœur dupé de l’esprit”, in *Mélanges Historiques et Littéraires sur le XVIIe Siècle Offerts à Georges Mongrédien*, (Limoges: Publications de la Société du XVIIe Siècle, 1974), 176-190 ou R. Mercier, “L’esprit et le coeur. Aux origines d’un débat psychologique et littéraire”, in *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XIII, 2, (Strasbourg, 1975), 339-351.

³ Em contrapartida, neste artigo ficarão por analisar esses aspectos, a natureza de Proteu do amor próprio, e centrar-se-á a análise noutros pontos. Sobre o que aqui vai ser estudado, veja-se o artigo bem interessante de T. Todorov “La Rochefoucauld, la comédie humaine”, in *Vivre seuls ensemble*, (Paris: Seuil, 2009), 72-131.

⁴ Veja-se, por exemplo, B. Parmentier, *Le Siècle des Moralistes*, (Paris: Seuil, 2000), 298 e ss.

casa”, seja essa casa a corte, o salão de Madame de Sablé ou “l’hôtel de Liancourt”, ou o ambiente da nobreza do século XVII a que La Rochefoucauld pertencia. Ora essa intenção declarada das Máximas choca descaradamente com o *toujours* da máxima referida. La Rochefoucauld não parece admitir que, pelo menos alguma vez ou então raramente, o espírito não se deixe enganar, que possa ter as suas desconfianças relativamente ao “coração”. Este problema deve ser visto dado que, como se disse, a intenção de La Rochefoucauld é clara quanto à natureza restrita e limitada das suas afirmações.

O segundo problema, que é um problema maior, diz respeito ao *inconsciente*, pois pressupõe-se que o coração age de modo inconsciente sobre o espírito, pois de outra forma a *duperie* não teria eficácia nenhuma. O espírito não pode ter consciência de que está a ser “levado” pelo coração, pois de outra forma poderia, por exemplo, resistir ao coração, e a *duperie* não se executaria, o que contraria o *toujours*⁵. Ora no que diz respeito ao inconsciente importa esclarecer se há tal “coisa”, quer dizer, se há efetivamente em nós mecanismos de constituição de sentido que sejam inconscientes, de tal forma que ocorram “procedimentos”, processos, etc., de que não nos damos conta, mas que operam significativamente ao ponto de nos dominarem, não apenas de um modo físico, mas quanto ao próprio sentido com que nos reconhecemos e com que reconhecemos as coisas que nos rodeiam. A este propósito importa tentar esclarecer dois problemas que, estando relacionados de perto, não são, no entanto, idênticos: em primeiro lugar, *como* podemos nós saber que há, de facto, inconsciente, que tipo de *acesso* poderemos ter a ele, se é ou não *contraditório* “identificar” conscientemente o inconsciente, etc. O problema é antigo, como se sabe, fez já parte do debate ideal Leibniz-Locke e chegou ao pensamento “juvenil” de Sartre, com a enorme vantagem de, neste último caso, ser estudado em expressa oposição a La Rochefoucauld. Há, na verdade, fortes objeções à própria inteligibilidade de uma operação inconsciente que influa decisivamente (ou não decisivamente) nos processos de sentido, nas ideias, etc. O facto de a noção se ter tornado popular depois de Freud não assegura, por si só, a sua inteligibilidade. O segundo ponto, ainda a propósito do inconsciente, diz respeito à “zona” a que pertence o inconsciente, ao seu âmbito, “onde” opera, etc., e qual a “percentagem”, por assim dizer, ou peso ou relevância que tem no todo da nossa vida.

Um terceiro ponto, intrinsecamente relacionado com o anterior, mas não idêntico, refere-se ao *modus operandi* do inconsciente e não já à sua existência e eficácia. De facto, no texto de La Rochefoucauld o inconsciente aldraba, engana, “leva a melhor”. Ora nada disso é claro, quer dizer, não é óbvio que a zona consciente e lúcida de nós, ou melhor, que nós mesmos enquanto temos acesso e saber de nós, estamos a cair no conto do vigário, sejamos

⁵ Cfr. M. 43, onde fala da condução insensível do espírito por parte do coração.

enganados e levados a crer em algo que está muito longe da realidade, *muito longe do que efetivamente se passa em nós mesmos*. Ou seja, La Rochefoucauld não diz apenas que temos um acesso ao que somos que é muito condicionado, mas sim que o que sabemos de nós é resultado de um embuste, o que é muito mais grave. Quer dizer, é necessário saber que é que na verdade está compreendido na noção de “*duperie, d’être la dupe de...*”. Não fora a natureza demasiadamente coloquial e corriqueira da expressão, poder-se-ia dizer que se pretende esclarecer “porque é que o eu lúcido e consciente de si, e precisamente na medida em que o é, cai como um patinho no embuste do inconsciente”. Na verdade, a máxima em causa *acusa* o eu consciente e aparentemente lúcido quanto ao que ocorre em si mesmo de ser “inocente”, cândido, de viver numa feliz ignorância quanto àquilo que ele mesmo é na verdade, de estar a ser “levado” por uma potência que desconhece. É óbvio que este fenómeno, a ser real, obriga a rever a tese anterior, a da existência (ou não) do inconsciente, pois o que está aqui em causa é uma espécie de má-fé por parte do inconsciente, pois este *quer ser* inconsciente, faz por sê-lo e tem um propósito que depende disso. Assim, a análise da eventual má-fé do coração, que age inconscientemente em nós, constitui-se como uma sobre-determinação da noção de inconsciente, pois parece que poderia haver inconsciente sem má-fé, quer dizer, sem que a relação entre coração e espírito não fosse a do conto do vigário, como La Rochefoucauld diz que é. De facto, poderia perfeitamente não ser esse o caso. Recorde-se, por exemplo, a noção de “*petites perceptions*”, de Leibniz⁶. Como se sabe, Leibniz afirma que o nosso ponto de vista tem acesso ao todo das coisas, mas um acesso que possui formas muito variadas quanto, não só à clareza e distinção, mas também quanto à consciência, de tal modo que há percepções de que não temos aperceção. Ou seja, as percepções podem variar quanto à *justeza* com que percebem, com que *expõem* o percebido, e essa variação está relacionada, sem ser idêntica, com a tese segundo a qual em cada percepção, no seu âmbito, há um âmbito de inconsciência. Segundo Leibniz, não só nada impede que haja percepções inconscientes, como esse é o caso do “ponto de vista” dos animais e da maior parte do nosso. Ora, se é certo que Leibniz não nega, porque não pode, que tal inconsciente produza equívocos e erros no nosso ponto de vista, por várias razões que não cabe analisar aqui, não afirma nunca, porém, que a “função” e “natureza” do inconsciente é a de enganar o sujeito. Assim, se, por acaso, um homem fosse levado a fazer um juízo apressado acerca dos fenómenos que presencia, juízo equivocado, por hipótese, devido ao facto de

⁶ O que se segue é apenas uma panorâmica muito geral sobre alguns aspetos da noção de inconsciente e de pequenas percepções no pensamento de Leibniz. Não é possível senão isso. Pode encontrar-se um denso resumo do pensamento de Leibniz a este respeito no Prefácio aos *Nouveaux Essais*.

haver na percepção que temos percepções inconscientes, tal ocorreria, todavia, por acidente, por limitação do poder da consciência, mesmo que isso fosse comum e inultrapassável de facto. As pequenas percepções a que Leibniz alude não têm por função iludir o eu. Não têm, aliás, nenhuma função deste estilo: elas são algo que ocorre na nossa vida percetiva e são uma das formas como temos acesso ao mundo. Não há nenhuma *duperie*. Dito de modo talvez mais claro, na análise de Leibniz a relação entre inconsciente e consciência é a de uma relação de restrição, de mera limitação do alcance e poder da consciência, de tal modo que, se é certo que o inconsciente é decisivo na condução da nossa vida, não o é enquanto tenha por “intenção” enganar o próprio sujeito. Há, de facto, um “sem número” de determinações da condução da nossa vida que são dominadas pelo inconsciente, mas trata-se de um caso de mera ignorância, de falta de lucidez, e não necessariamente de embuste. A popularização do pensamento de Freud teve o efeito de fazer parecer evidente o que não o é: que o inconsciente tem um propósito avesso ao do consciente. Ora tal não só não é necessário como não é óbvio. Podíamos ser simplesmente ignorantes sem que essa ignorância tivesse mais significado do que a sua formulação indica: não saberíamos isto e aquilo (seja o que for ou quase tudo) e tudo ficaria por aí. É certo, volta a repetir-se, que devido a essa ignorância poderíamos cometer muitos erros, mas isso seria irrelevante para o que está em causa no texto de La Rochefoucauld. Do ponto de vista de Leibniz, aquilo de que somos inconscientes é existencialmente inocente, mesmo que essa inconsciência abarque a totalidade do universo. Do ponto de vista de La Rochefoucauld, o coração é astuto, matreiro, o que é muito mais grave, e a consciência não dá conta disso: o coração age a fim de enganar uma consciência que o deixa escapar. Mais ainda: de certa forma a vontade de enganar é o mais original, pois o coração pretende “sair avante com a sua”, o que só é possível, como se dirá, *se e quando* ele agir pela calada. De facto, é porque quer enganar que o coração age na inconsciência, *produz* a própria inconsciência, pois parece até que aquilo de que somos inconscientes poderia perfeitamente não o ser. De fato, e como se tentará indicar, na análise de La Rochefoucauld não há nenhuma referência ao facto de a estrutura do inconsciente ser necessária quanto ao seu conteúdo, isto é, aquilo que é em nós inconsciente poderia perfeitamente não o ser, de tal modo que aquilo de que somos inconscientes poderia tornar-se consciente sem *qualquer alteração de conteúdo*. No centro da análise de La Rochefoucauld está, pois, o embuste, por um lado, e, por outro, o facto de o eu lúcido, o espírito, ser cândido. Assim, a relação entre os dois termos, que em Leibniz é existencialmente inofensiva e diz apenas respeito a graus de notificação das percepções, é em La Rochefoucauld uma relação existencial, que diz respeito à condução da nossa vida, ao modo como a desempenhamos, como abrimos caminho nela. Se se quisesse recorrer à literatura, o exemplo mais óbvio do espírito

seria o “Billy Budd”, de Melville, em que Billy Budd, o rapaz simpático e inocente, desempenharia o papel de eu lúcido e consciente, de espírito, na sua candura. É certo que o coração não é como Claggart, porque, como se verá, ele não pretende arruinar o espírito, mas somente “levar a melhor”, pois sabe que o espírito não pode ser arredado. A relação entre o espírito e o corpo não é também semelhante à de Dr. Jekyll com Mr. Hyde, pela simples razão de que Dr. Jekyll tem perfeita consciência da existência de Mr. Hyde e das suas inclinações, ainda que o esconda e domine na sua vida comum, ao contrário do “personagem” de La Rochefoucauld. No caso de Stevenson teríamos como que o oposto existencial de Leibniz: há um lado obscuro na vida, um lado poderoso que nos domina e aprisiona, mas nós sabemos, ou podemos saber que lado é esse, para onde nos puxa e leva, a que conteúdos corresponde, etc., mesmo que no limite não estejamos em condições de o suprimir, a não ser pelo suicídio. A tese de La Rochefoucauld é, todavia, parece, mais subtil e complexa. La Rochefoucauld diz que é próprio do inconsciente ser inconsciente e essa “propriedade” (chamemos-lhe assim) *é um efeito da sua não-inocência*. Tudo isto terá de receber uma análise mais pormenorizada, porque como fica exposto é demasiado formal, mas é já suficiente para que fique claro que a tese de La Rochefoucauld acrescenta vários elementos de dificuldade à análise do inconsciente: o coração age na obscuridade por vontade própria e isso significa que os seus procedimentos não só escapam à consciência como são, por outro lado, intencionais (e também isso escapa à consciência), e de tal forma que o coração quer passar despercebido. Ora tudo isto é difícil de provar ou sequer de descrever a possibilidade. De facto, como podemos nós saber que há uma vontade inconsciente de produzir o inconsciente? Teríamos, pelo menos, que ser conscientes da vontade de o não querermos ser, mas isso tornava o fenómeno impossível. Quer dizer, como podemos nós saber que há em nós uma *zona de mentira* se o efeito próprio dela é *mentir acerca de si mesma*, “*afirmando*” *que não existe*, mentindo acerca de si própria e não somente acerca do seu conteúdo embusteiro. Ou La Rochefoucauld tem um ponto de vista privilegiado e superior – isto é, sem zonas sombrias e opacas –, o que não pode ser o caso, pois isso é expressamente negado pelo *toujours*, ou então como pode afirmar o que afirma?

Este problema – o da centralidade do fenómeno e das implicações da *duperie* – no acontecimento inconsciente das relações entre espírito e coração – requer em primeiro lugar que se esclareça, de um modo geral, o sentido do que chamámos “cláusulas restritivas” e, depois, o da sua negação na máxima em análise, que é o primeiro dos problemas que se pretende estudar.

Como se disse, La Rochefoucauld foi introduzindo na elaboração das Máximas, fórmulas restritivas, a ponto de um dos traços mais específicos do seu estilo literário ser a utilização de termos e expressões como “souvent”,

“presque toujours”, “quelquefois”, “ordinairement” (o *souvent* é talvez o mais frequente), ainda que seja possível encontrar também o já visto *toujours* ou, por exemplo, *jamais*. O que, todavia, parece estar em causa neste “hábito” não deve ser (ou pode não ser) uma questão de estilo com o propósito de tornar o discurso menos pretensioso ou sentencioso. É certo que a utilização frequente de cláusulas restritivas anula o carácter aparentemente dogmático do texto. De facto, se é apenas *souvent* que um determinado fenómeno ocorre, pode muito bem acontecer que isso não se dê numa multiplicidade de outras ocorrências parecidas, que não seja esse o caso *sempre*, que haja sujeitos que escapem ao fenómeno. Assim, a limitação da universalidade de aplicação de uma máxima faz com que seja possível, em abstrato, que ela não se verifique de facto em ninguém. E se assim for, as máximas de La Rochefoucauld regressam aos salões e à corte, e não passam de *mots d’esprit*. Nesse caso o interesse filosófico das máximas seria praticamente nulo, e elas passariam para o domínio de uma espécie de sociologia especulativa, por assim dizer, pensamentos agudos que não se sabe bem quando e em quem se verificam, mas que são hábeis e subtis. Ora não é de maneira nenhuma isso que está em causa (ou que pode estar: é indiferente⁷) nas *Máximas*. O assunto é muito mais complexo e grave e seria até preferível, para tornar o texto inofensivo, que ele tivesse um tom dogmático e uma pretensão de alcance universal. Na verdade, um texto com pretensões de fixar os fenómenos tal como eles são em si mesmos, *de iure*, etc., é uma *tese* acerca das coisas, uma *tese*, no caso presente, acerca daquilo que o sujeito efetivamente é e não pode deixar de ser, precisamente porque o “*é assim*” é dogmático e taxativo, não admite exceções, etc. Mas a partir desse momento “*eu*” deixo de me preocupar ou de ter de “*me*” preocupar com a tese. Num sentido muito preciso, uma tese dogmática acerca do “homem” é algo que apenas “*me*” pode preocupar quanto ao seu “ser assim” ou não, isto é, ela pertence ao âmbito especulativo da análise e ao polémico da discussão. Ora o lado “perverso” das cláusulas de restrição de La Rochefoucauld consiste em que, transformando as máximas em possibilidades, captura o sujeito concreto, pois não há nada tão pegajoso e insolúvel como uma *possibilidade existencial*. Ou seja: se se afirma que o sujeito *é assim*, ele deixa de ter de se preocupar com isso, a não ser como pensador. Se se afirma que o sujeito *pode ser assim*, ele pode passar a preocupar-se com isso como homem, pois ele pode ser assim ou pode não ser assim. Curiosamente, é o facto de a proposição ser aberta que prende o sujeito. É certo que nenhuma proposição, seja ela

⁷ Quer dizer, este artigo não pretende ser um mero levantamento do ponto de vista de La Rochefoucauld, mas sim uma análise dos fenómenos que nele estão em causa, motivo pelo qual se socorrerá de outros textos na medida em que possam ser úteis para esclarecer o próprio ponto de vista possível de La Rochefoucauld.

qual for, obriga o sujeito a ocupar-se *consigo*, mas é igualmente certo que se alguma o faz é porque corresponderá a uma possibilidade. De facto, a partir do momento em que se restringe o alcance da proposição, o que passa a estar em causa é a *possibilidade* de ser assim *comigo*, com o próprio leitor. Uma proposição de alcance limitado ou é a constatação de um facto que ocorre num certo número de pessoas identificadas (o que não é aqui o caso) ou não é um facto, mas sim a possibilidade de ocorrência em qualquer sujeito. Dito de modo mais claro: uma proposição só é verdadeiramente universal se houver *evidência* absoluta de que não pode ser de outro modo ou se for uma *possibilidade*. O que inverte o horizonte do âmbito: *aquilo que torna uma proposição universal é o facto de ela estar sob cláusula de restrição*, pois essa cláusula se, por um lado, limita o alcance (de tal forma que pode não ser assim), por outro lado alarga-o indefinidamente, porque é sempre possível que *seja assim*, e não pertence à proposição decidir se essa possibilidade “me” atinge ou não. Aquilo que é grave existencialmente é sempre a possibilidade, pois os factos são inocentes. O que significa que as cláusulas de restrição que La Rochefoucauld utiliza com frequência têm como fito alargar o seu âmbito, não de aplicação, mas de aplicabilidade, torná-lo universal ao tornar indefinido o seu raio de ação. Ora na medida em que o que está em causa são, em geral, proposições que afetam a existência real dos sujeitos, a única forma de universalidade de que somos capazes é a da possibilidade, que só é eliminável se não for possibilidade, isto é, se se tratar de uma contradição. Desta forma, as máximas de La Rochefoucauld são “perversas”, não só quanto ao conteúdo, mas também, e de um modo muito claro, quanto à forma, pois o leitor passa a estar ou, mais corretamente, passa a poder estar implicado no texto, o que só pode ocorrer com possibilidades, como se indicou.

Ora é fortemente surpreendente que a máxima que se pretende analisar diga que o estado de coisas a que se refere é um estado de coisas que ocorre *sempre*, o que significa que ela tem o estatuto de *tese*. Tanto quanto parece, o facto de o espírito ser levado e conduzido pelo coração *não é uma possibilidade*, o que significa que a proposição tem um cariz claramente filosófico. Dito de outro modo, com esta máxima La Rochefoucauld indica uma determinação de antropologia, determinação que corresponde à própria *natureza* do coração (o que quer que isso seja), à do espírito (o que quer que isso seja) e, mais fundamentalmente, à *estrutura da relação* entre os termos, pois a máxima pressupõe que o leitor está familiarizado com o significado dos termos, mas não o está quanto à *relação* que *sempre* se estabelece entre eles. Ou seja, não parece poder acontecer que, por vezes, o espírito comande e, por vezes, seja comandado pelo coração, mas sim que o papel de condutor seja sempre o do coração. O que não significa que se actue sempre *contra* o espírito, pois nada impede que por vezes se actue de

acordo com o espírito, mas, se tal acontecer, será *sempre* porque o coração a isso está inclinado ou pode estar⁸.

Não se trata aqui de um caso isolado. Como se disse, há várias outras ocorrências de “antropologia” nas Máximas. Veja-se, e é apenas um exemplo, a Máxima 12: “quelque soin que l’on prenne de couvrir ses passions par des apparences de piété et d’honneur, elles paraissent toujours au travers de ces voiles”. Também neste caso se diz qualquer coisa de essencial sobre as paixões, sobre o modo como se revelam, como se deixam ver. Como é fácil de perceber, esta máxima está relacionada com a anteriormente referida e faz todo o sentido, como se dirá, que nela apareça o *toujours*. E ajuda a perceber o impacto do termo se se tiver em conta que as duas anteriores, também relacionadas com as paixões, têm um alcance restrito (a máxima 10 refere-se ao modo como as paixões *presque toujours* se sucedem entre si e a 11 ao facto de *souvent* as paixões engendrem os seus contrários).

O problema das cláusulas restritivas e da sua ausência, do alcance da possibilidade, é um problema menor comparado com o do inconsciente. De facto, dada a estrutura do nosso ponto de vista parece problemático afirmar que há, nele mesmo, no seu interior e na forma do seu acontecimento, “zonas” ou “abismos”, “espaços” de inconsciência. O que imediatamente se deteta quando se é obrigado a recorrer a metáforas espaciais para dar conta da sua existência, para indicar “onde” ocorre o inconsciente, “onde” está e que espaço ocupa. Não sabemos bem a que correspondem exatamente as metáforas de natureza espacial (abismo, etc.) quando referidas a processos mentais. E, todavia, parece haver boas razões para nos remetermos a tal tipo de metáforas. De facto, a tese que afirma a existência de inconsciente não corresponde à afirmação de que há em nós ocorrências de que não nos apercebemos. É perfeitamente possível que se deem em nós fenómenos inconscientes, como são os que se referem ao metabolismo dos órgãos. É, por isso, perfeitamente plausível que neste momento ocorram determinadas reacções de que não temos qualquer notícia. Mas tais reacções ou ocorrências apenas significam que o que se passa nos nossos órgãos está *para lá* da nossa consciência, ou *aquém* dela, quer dizer, são exteriores à consciência, são fenómenos, por assim dizer, heterogéneos relativamente ao tipo de fenómenos que são nela, de que a consciência é capaz. A tese do inconsciente, tal como aparece em La Rochefoucauld e, depois, numa longa tradição, sustenta, pelo contrário, que *se relacionam com a consciência fenómenos que escapam à consciência*, ou, o que é a mesma coisa, que há um conjunto de fenómenos

⁸ Para uma interpretação completamente diferente das cláusulas restritivas, segundo a qual elas têm um alcance material, isto é, dependem de conteúdos precisos e só se referem a eles, cfr. Ph. Sellier, “La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin”, in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 69, 3-4 (1969), 570.

que afetam a nossa vida lúcida e sabedora de si, e de tal forma que este tipo de vida, o da lucidez, está determinada e conduzida por determinações que, de alguma forma, lhe escapam ainda que se relacionem com ela, dado que a afetam; ou seja, há como que fenómenos inconscientes na consciência, fenómenos nela de que ela não se apercebe. De aí falar-se em profundidade e abismos. Ora é, em primeiro lugar, evidente que esta tese é completamente diferente da que afirma a existência de processos orgânicos inconscientes. É certo que o metabolismo orgânico pode afetar, e de modo por vezes decisivo, a nossa vida consciente, mas então tais processos encontram uma correspondência na vida consciente, pela dor, por exemplo, ou por qualquer outro modo. Quer dizer, este tipo de fenómenos pertence ao inconsciente na medida em que não afeta a vida consciente; quando a afetam, há um correlato consciente da sua determinação. Ora a tese da existência de um inconsciente em nós é completamente diferente e difícil de sustentar porque equivale a dizer que há na própria consciência fenómenos que escapam à consciência, o que parece contraditório, pois a consciência não é uma caixa ou uma embalagem em que cabem todo o tipo de fenómenos, havendo alguns que passam despercebidos, mas sim a própria forma de ocorrência dos fenómenos, fenómenos que se dão na sua notificação, dando notícia de si ao sujeito e dando notícia do sujeito que os observa, dando-a enquanto tais, de tal modo que serem fenómenos e haver perceção deles é exatamente a mesma coisa. De facto, o que é próprio da consciência é a reduplicação, a constituição de qualquer coisa em modo reconhecido, e por isso é contraditório dizer que há na consciência ou no intelecto algo que lhe escapa. A metáfora é, parece, um modo tosco de não reconhecer o problema. Locke disse-o com a sua habitual clareza:

for if these Words (*to be in the Understanding*) have any Propriety, they signify to be understood. So that, to be in the Understanding, and, not to be understood; to be in the Mind, and, never to be perceived, is all one, as to say, any thing is, and is not, in the Mind or Understanding⁹.

De facto, dificilmente poderia ser de outro modo, pois a consciência não é um espaço, mas a própria forma de acontecimento das coisas, de tal maneira que um acontecimento inconsciente não é nada para nós. Ou seja, sendo o acontecimento de um fenómeno na consciência o de um fenómeno de que se tem consciência, não se percebe como pode estar na consciência um fenómeno inconsciente e Locke parece ter toda a razão quando afirma que postular a existência de fenómenos ou determinações inconscientes na consciência é uma contradição direta. Não se trata apenas de algo obscuro, duvidoso e de

⁹ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, I, II, 5 (Oxford: Clarendon Press, 1975), 50-51.

difícil reconhecimento. Trata-se de dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspeto: o de estar ou ser da consciência. O problema não está, pois, na dificuldade em ultrapassar as metáforas espaciais e tentar alcançar alguma clareza na formulação. O problema está na completa impossibilidade do fenómeno, pois equivaleria a dizer que a consciência só está presente a si “em parte”, ou que se escapa a si mesma, ou que ela, enquanto consciência, pode estar aquém de si, o que não só renova as metáforas como parece cair no misticismo. O problema é antigo e está formulado com clareza, por exemplo, em várias obras de Agostinho, por exemplo no *De Trinitate*: *Cur ergo cum alias mentes novit, se non novit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?*¹⁰ Razão, parece, ter Locke em denunciar a noção de inconsciente na mente ou na consciência como um mero *flatus uocis*.

No caso de La Rochefoucauld o problema parece ser ainda mais agudo, pois ele não se limita a dizer que há processos inconscientes, mas alarga ainda mais o âmbito do suposto fenómeno. De facto, aquilo de que somos inconscientes não é apenas deste ou daquele fenómeno. Nem é propriamente disso que se trata. Aquilo de que somos inconscientes é da *própria forma de relação que temos connosco mesmo*. Não somos inconscientes disto ou daquilo, mas do que está a acontecer no modo como nos damos conta de nós mesmos e do mundo. Em última análise, aquilo de que somos inconscientes é de nós mesmos, enquanto isso designa o pólo unificador das nossas experiências, o coração mesmo do que somos. Quer dizer, a forma em que somos e o modo como unificamos as nossas experiências e como nos relacionamos a nós próprios e às coisas, tudo isso (que é, afinal, aquilo em que costumamos pensar quando pensamos em consciência) é inconsciente, realmente inconsciente e só aparentemente consciente. Há, assim, diz La Rochefoucauld, apenas uma aparência de consciência quanto ao que somos. Os textos são inúmeros. Veja-se, por exemplo, a difícil Máxima 119, difícil de examinar apesar de apenas colocar em forma de sentença a antiquíssima tradição do teatro do mundo: “nous sommes si accoutumés à nos déguiser aux autres qu’enfin nous nous déguisons à nous-mêmes”. A inconsciência de si pode até chegar ao ponto de sermos para nós mesmos tão diferentes do que realmente somos como diferentes somos de *outra qualquer pessoa*: “on est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres”¹¹ (o leitor pode, todavia, abrigar-se sob o *quelquefois*). Quer dizer, a inconsciência é de tal forma grave que atinge e contamina o núcleo mesmo do que chamamos consciência: o si mesmo enquanto tal, isto é, enquanto sabe de si.

Esta forma de inconsciência é bizarra e é normalmente refutada por duas análises, pelo menos. A primeira corresponde ao recurso à experiência e ao

¹⁰ Agostinho, *De Trinitate*, X, 3, 5. Sublinhado meu.

¹¹ M. 135.

fenómeno a que corresponde o “si mesmo”. Tal fenómeno é o do saber de si. Quer dizer, em última análise nós sabemos muito bem quem somos, não temos dúvidas quanto a isso. O fenómeno do “si mesmo” corresponde a uma reduplicação de si a si mesmo que, todavia, não inclui dois momentos (o *terminus a quo* da reduplicação e o seu termo *ad quem*), mas de algum modo apenas um, justamente aquele que é designado pelo pronome pessoal *eu*. Na verdade, nós não nos reconhecemos a nós mesmos mediante a identificação de propriedades ou características que “nos” pertençam, mas somos para nós numa forma de presença íntima e imediata *na qual nos reconhecemos como sendo “nós mesmos”*. Com diz Lewis Carroll:

I’m sure I’m not Ada, she said, for her hair goes in such long ringlets, and mine doesn’t go in ringlets at all; and I’m sure I can’t be Mabel, for I know all sort of things, and she, oh, she knows such a very little! Besides *she’s* she, and *I’m I*.¹²

Um sujeito pode ser muitas coisas, mas o seu si mesmo só pode ser aquilo que é no reconhecimento de si, pois esse é propriamente o significado do termo “eu”. Assim, se o sujeito pudesse ser inconsciente de si poderia também ser inconsciente de ser consciente, o que não pode, por definição de consciência. Parece, assim, difícil dizer que o que escapa ao sujeito é, antes de mais, o próprio sujeito. Toda a tradição do *cogito* ficaria perplexa, pois o que se está a afirmar é exatamente a possibilidade de o *cogito* não ter significado original, ser dispensável e depender, de certa forma, da vontade, pois o texto de La Rochefoucauld diz que nós *acabamos* por nos diferenciar de nós devido a um conjunto de atos de disfarce, acabando por estarmos para nós mesmo sob um véu estranho.

A outra tese que nega a possibilidade do inconsciente e do eu inconsciente de si pode ver-se num texto de Sartre, *La Transcendance de l’ego*¹³. Para o caso é totalmente indiferente que Sartre tenha posteriormente alterado o seu parecer sobre o inconsciente. O que importa é esclarecer a tese, a fim de aquilatar a qualidade da de La Rochefoucauld¹⁴. Como se sabe, neste texto Sartre sustenta que a relação que o sujeito tem ao seu eu (ao próprio eu, portanto) é uma relação constituída e não original, de tal forma que o eu possui uma forma de constituição semelhante à do *outro*. O eu não tem uma

¹² Lewis Carroll, *Alice’s Adventures in the Wonderland*, in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll*, (London: Chancellor Press, 1982), 27.

¹³ Segue-se a edição da Vrin, Paris, 1965. O texto foi originalmente publicado em *Recherches Philosophiques* (1936).

¹⁴ Acresce, ainda, que não se vai fazer uma análise detalhada dos problemas estudados nesta obra, que são muitos e complexos. Como se verá, importa apenas identificar *um* (e apenas um) problema.

forma de constituição estruturalmente diferente da do outro. Há, evidentemente, um eu, mas ele é posto pela intencionalidade, tal como ela põe o *tu*, o *ele*, etc. Isto significa, como é evidente, que Sartre toma a estrutura da intencionalidade como sendo originalmente anónima, quer dizer, como sendo originalmente apenas consciência dos fenómenos, de tal forma que a intencionalidade é originalmente direta, posta em ordem ao fenómeno que surge e não originalmente posta em relação a si. É certo que a consciência dos fenómenos é consciência de si, mas o si da consciência é o da consciência dos fenómenos. Sartre di-lo com clareza: a consciência “prend conscience de soi *en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant*”¹⁵. O original é a consciência de x, sendo x um objeto intencionalmente transcendente à consciência dele. A consciência do objeto é também consciência de si, mas o si em causa é o da consciência de x e não outra qualquer forma de consciência. Sendo assim, não há qualquer lugar para a inconsciência, como Sartre muito bem viu, pois se a consciência é originalmente apenas *consciência de x*, o único fenómeno presente é o de x, pois x e consciência de x não possuem determinações diferentes:

tout est *donc* clair et lucide dans la conscience: l’objet est en face d’elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d’être conscience de cet objet.¹⁶

Sartre deixa bem claro que esta consciência original não é o eu, pois este é resultado da objetivação da consciência do fenómeno x, quer dizer, o *eu* e o *cogito* são o que Sartre chama consciência reflexiva, que corresponde ao ato de tomar consciência da consciência do fenómeno, e que é

une opération réflexive, c’est-à-dire (...) une opération du second degré. Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet.¹⁷

Não importa seguir agora Sartre nos pormenores da sua análise. Importa apenas chamar a atenção para a transparência original da consciência e para a expressa afirmação de que a consciência original é uma consciência sem eu¹⁸ e é por isso que o eu (*le moi*) é constituído, ainda que isso, segundo o texto, não nega a solidez do *cogito* como determinação absoluta.

¹⁵ J.-P. Sartre, *La transcendance de l’ego* (Paris: Vrin, 1965), 24. O itálico pertence ao original.

¹⁶ J.-P. Sartre, *La transcendance de l’ego*, 24.

¹⁷ J.-P. Sartre, *La transcendance de l’ego*, 28. Sublinhado do original.

¹⁸ J.-P. Sartre, *La transcendance de l’ego*, 31-32.

Não há, pois, nenhum mistério na consciência original, e muito menos abismos ou zonas obscuras. A consciência é, deste ponto de vista, não problemática, *precisamente porque não é originalmente reflexiva*, e este é o aspeto decisivo: a sua original não reflexividade. A consciência limita-se a ser o ato mediante o qual algo surge de alguma forma e, nesse sentido, quanto a si é algo transparente, porque não possui nada que possa ser ocultado. A única opacidade, como bem diz Sartre, pertence ao objeto experimentado.

Todavia, Sartre vai um pouco mais longe e num ponto que, como se verá, é fundamental para a questão em análise e diz expressamente respeito a La Rochefoucauld. Sartre diz que, *mesmo admitindo que houvesse inconsciente*, o que em caso algum é fenomenologicamente admissível é aceitar uma *original reflexividade* da consciência, na medida em que a natureza própria da intencionalidade é *direta* ou, por assim dizer, simples. O texto é bem explícito:

les théoriciens de l'amour-propre supposent que le réfléchi est premier, originel et dissimulé dans l'inconscient. Il est à peine besoin de faire ressortir l'absurdité d'une telle hypothèse. Même si l'inconscient existe, à qui fera-t-on croire qu'il recèle des spontanéités de forme réfléchie. La définition du réfléchi n'est-il pas d'être posé par une conscience? Mais, en outre, comment admettre que le réfléchi est premier par rapport à l'irréfléchi?¹⁹

O que imediatamente regionaliza a análise de La Rochefoucauld. Ele pode, na verdade, ter alguma razão no âmbito, não no da vida no seu todo, mas apenas naquele, infinitamente mais restrito, dos desejos que surgem de atos reflexivos expressos:

La psychologie de La Rochefoucauld se retrouve à sa place. Et pourtant elle n'est pas *vraie* (...). La psychologie de La Rochefoucauld n'est vraie que pour les sentiments particuliers qui tirent leur origine de la vie réflexive, c'est-à-dire qui se donnent d'abord comme *mes sentiments*, au lieu de se transcender d'abord vers un objet.²⁰

Em resumo, quer se adote o ponto de vista da originalidade da consciência de si quer se adote o ponto de vista da intencionalidade originalmente anónima, o que parece claro é que não há fenomenologicamente lugar para o inconsciente, por um lado, nem para uma reflexividade originária, por outro. Ora estes dois aspetos, e *justamente na sua mútua implicação*, estão no coração da análise de La Rochefoucauld. Assim, o inconsciente e, mais ainda, o inconsciente da relação de si a si como fenómeno original, corresponderia, então, a um erro, a uma metáfora, a algo que contraria qualquer descrição

¹⁹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 40-41.

²⁰ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 42-43.

que estejamos em condições de fazer sobre a nossa vida consciente. Assim sendo, a tese de La Rochefoucauld, considerada em toda a sua amplitude e sem cláusulas restritivas, parece dogmática, “metafísica”, no pior sentido do termo, quer dizer, criando uma entidade fantasma capaz de ser originalmente reflexiva e, ao mesmo tempo, inconsciente, supondo assim a existência de uma quimera dotada de poderes mágicos, quimera de que se desconhece até a mera possibilidade lógica. La Rochefoucauld é, pois, remetido para o sítio a que pertence: Liancourt ou o salão de Madame de Sablé.

Todas as objeções são claras e lógicas e percebe-se com facilidade que seria necessário levar a cabo uma análise dos fenómenos da subjetividade e da reflexividade para dar conta delas cabalmente, o que não é evidentemente possível neste espaço. Limitar-se-á a análise a alguns momentos fundamentais. Comece-se, então, pela impossibilidade de a reflexividade estar constituída como momento original ocupando ilegitimamente a posição primordial do irrefletido. Pode começar-se por aqui, pois a tese segundo a qual a reflexividade é, por definição, posterior ao “imediato”, sendo uma tese logicamente inatacável ou mesmo inevitável, não é nada óbvia, ou pelo menos não o é para uma certa antiga tradição. A tese de Sartre é, como se disse, a tese que sustenta que a intencionalidade é originalmente *direta*, em ordem a qualquer coisa transcendente ao próprio acontecimento da intencionalidade. Toda a questão está, pois, na natureza *direta* da intencionalidade original. Dizer direta é dizer, então, duas coisas: é simples e em ordem a um transcendente. A sua simplicidade corresponde à sua identificação com a mera presentificação do fenómeno, de tal forma que, em si mesma, a consciência de *x* é puramente formal, e é isso que parece significar a sua simplicidade. É originalmente em ordem a um transcendente, porque ela só pode aceder a si a partir de um acto seu, que, por definição, não é um ato de acesso a si. Sartre vai mais longe e diz mesmo que consciência reflexiva de si *altera* a consciência original de si (que é originalmente consciência de *x*): “une pensée irréfléchie subit une modification radical en devenant réfléchie”²¹. Ora a tese não é nada clara: como posso eu saber que a reflexividade altera, e altera radicalmente, o pensamento irrefletido se eu só tenho acesso reflexivo ao segundo e nunca ao primeiro? Como sei eu que houve alteração se eu só tenho acesso ao pressuposto alterado (de que, por isso, não se pode reconhecer a alteração)? O pensamento irrefletido é eternamente irrefletido, porque quando se torna reflexo (isto é, quando me dou conta dele) é outro. Mas outro sem controle, porque nunca descubro o original: “toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser”²². Sartre elimina, de uma forma duvidosa, a regressão ao infinito, mas

²¹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 29.

²² J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 29

esse não é o problema. O problema é que, com ou sem regressão ao infinito, a conclusão é que *só há efetivamente consciências irrefletidas*, sendo que as de 2ª ou 3ª ordem são tão irrefletidas como as de 1ª ordem e *não trazem à consciência as de ordem anterior*, quer porque a alterem (o que não se pode saber) quer porque nada assegura que o seu pretenso reconhecimento da anterior o seja efetivamente, na medida em que isso exigiria uma apreensão da consciência imediata, nela mesma, prévia à reflexividade, o que Sartre naturalmente exclui. Foi precisamente por estas razões que Brentano disse que em cada ato percetivo há duas orientações ou objetos, havendo apenas um ato (e irrefletido): o objeto direto, que é o conteúdo da percepção, e um objeto segundo, que é a própria percepção do objeto, que é assim *sempre obliquamente* consciente de si sempre que é diretamente consciente do que quer que seja²³. A duplicidade do objeto num mesmo ato parece ser o que corresponde à possibilidade de reconhecimento do ato anterior como idêntico ao conteúdo do ato reflexivo, pois não sendo assim, os atos reflexivos seriam, como se disse, tão diferentes dos atos de que são reflexão como dois atos irrefletidos diferentes. Quer dizer, parece que a análise de Sartre teria que ser revista.

Mas esta dificuldade não é, no entanto, aquela a que La Rochefoucauld faz referência. O problema crucial é mesmo o de saber se a orientação original da vida do sujeito é *direta*, em ordem a um objeto fenomenologicamente transcendente, ou *imediatamente refletida*. Quer dizer, o problema de La Rochefoucauld diz respeito à *orientação existencialmente refletida da vida do sujeito*. A tese da universalidade *a priori* do amor próprio parece dizer que o original é imediatamente a reflexão, o ser em ordem a si, de tal forma que este “em ordem a si” é o acontecimento original do si mesmo. E é isso que Sartre condena como sendo lógica e fenomenologicamente inaceitável. E, todavia, La Rochefoucauld nesta matéria não tem originalidade nenhuma, pois limita-se a repetir um lugar comum da tradição a que pertence. De facto, desde a antiguidade que se sustentou a tese que veio a ser formulada na Idade Média assim: *natura semper in se curva*²⁴. A fórmula pode parecer enigmática ou fantasista e, todavia, para um pensador medieval corresponde

²³ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, (Leipzig: Dunker & Humblot, 1874), vol. I, II, II, 131 e ss. A tese de Tomás de Aquino, pelo menos nalguns textos, é, pelo contrário, a de que só há um objecto no acto, de forma que se tem de proceder ao infinito na reflexão: “unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentiam”, S. Th., I., q. 87, a.3, ad 2.

²⁴ Para os aspetos que seguem, veja-se D. Barbosa, *Natura Semper In Se Curva. A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012).

apenas ao que vulgarmente se entende por *natureza*, numa forma de compreensão que vem da antiguidade grega. De facto, por natureza não se entende o conjunto de todas as coisas que são, mas sim o conjunto de todas as coisas que são na medida em que esse conjunto está constituído segundo uma determinada ordem, ordem que produz precisamente a natureza como *o todo do qual fazemos parte*. Ora essa ordem pertence aos próprios entes, de tal modo que cada ente, enquanto é uma natureza, está imanentemente posto numa determinada ordenação. Essa ordenação não era pensada como a obediência a leis abstratas, a que, por isso, se chamou “leis naturais”. A legislação que produz a natureza corresponde ao *próprio ser de cada ente*, que é *por isso* natural. Nesse sentido, pode dizer-se (e de facto disse-se) que cada ente, desde os minerais aos humanos, está constituído num certo dinamismo, um dinamismo que tem um propósito, propósito que é o todo ordenado da natureza. Na compreensão desse propósito os pensadores medievais divergiram. A opinião comum era a de que o dinamismo de cada ente está constituído em ordem à perfeição de si mesmo, isto é, em ordem à sua completude. E é neste sentido que Duns Escoto identifica natureza e tendência à própria perfeição:

appetitus naturalis non est (no original, pela construção gramatical: sit) nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam (...)... quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam.²⁵

É claro que aos modernos pode parecer mitológico falar de apetite natural, ainda que os modernos por vezes sejam levados a pensar as leis da natureza ao modo das leis saídas de um parlamento, o que não é menos mitológico. Em qualquer dos casos, a noção de apetite natural indica que os entes naturais não são inertes, nem mesmo aqueles que o parecem ser. E é essa forma de dinamismo que produz o todo não caótico que chamamos natureza. Haverá depois divergências fundamentais quanto à perfeição própria de cada ente. Há um ponto de vista que vê no todo a perfeição das partes, de modo que a única perfeição real é a da totalidade. Mas a tradição, que não pode ser seguida aqui, que surge principalmente de S. Agostinho, que passa por S. Anselmo e que tem a sua maturidade em Duns Escoto pensa a perfeição do ente em cada ente individual, e não imediatamente no todo²⁶. A perfeição de cada ente é, antes de mais, a dele mesmo enquanto indivíduo. E *a natureza é a tensão em ordem à manutenção e promoção de si*. Desta forma, há uma longa tradição que pensa o dinamismo do ser natural como um dinamismo

²⁵ Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, nn. 445 e 447 respetivamente.

²⁶ Esta tradição é evidentemente anterior à Idade Média, mas é impossível aqui traçá-la desde Platão e dos estoicos. Interessa apenas vincar a tradição imediata de La Rochefoucauld, que é a agostiniana.

em ordem a si mesmo, em ordem quer à sua preservação quer à sua perfeição. É isso o que está em causa na “curvatura natural”: ser uma natureza é originalmente estar curvado sobre si, *ser objeto de inclinação para si mesmo*, de tal forma que há identidade entre *ser* e *estar inclinado para si*: o original é a reflexividade ontológica. Assim, dizer *natura semper in se curva* é, em última análise, proferir um juízo analítico: se se percebe bem o que se entende por natureza ver-se-á que tem como traço constitutivo *ser originalmente na tensão para si*. A tendência para a autopreservação é apenas o fenómeno mais básico e imediato da tendência geral para a sustentação de si. Sartre pode pensar que é inaudito, mas não é: é, pelo contrário, um lugar comum.

A forma peculiar da curvatura natural variará consoante as naturezas: será quase invisível nos minerais, mais ostensiva nas plantas, clara nos animais e nos humanos assumirá a forma de desejo ou afeição. O problema que se colocará, então, será justamente o de saber se é possível que o sujeito faça qualquer coisa que não seja em ordem a si mesmo, quer dizer, que de algum modo se desvincule da obrigação de ser sempre para si objeto da sua tensão. Ou seja: o problema é o de saber *se é possível, afinal, uma intencionalidade não reflexiva* e, se sim, *como*, dado que, por definição, não se poderá tratar de um ato natural. Para Duns Escoto será o ato do que é oposto à natureza, a saber, a *liberdade*. Para um pensador que leu Agostinho segundo Jansen, a liberdade está ela própria sob o poder do interesse por si, e a única desvinculação possível terá de proceder de Deus pela *graça*. Mas todos pensarão como Agostinho: a única alternativa possível ao amor de si é o amor de Deus. O que os divide será a resposta à questão: pode o amor de Deus ser, de algum modo, efeito de uma faculdade natural? Tomás de Aquino tenderá a dizer que sim, a escola franciscana será levada a distinguir fortemente natureza e liberdade, e a escola jansenista incluirá a liberdade na natureza ferida e tenderá a pensar a total gratuidade da desvinculação a si mesmo. É esta última escola que constituirá a tradição a que La Rochefoucauld pertence e, por isso, não há absolutamente originalidade nenhuma no pensamento de La Rochefoucauld no que diz respeito à universalidade do amor próprio e à sua inevitabilidade, ao facto de não ser possível escapar-se-lhe: “nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous”²⁷. A noção de que “nuestro natural”, como diziam os místicos castelhanos, seja o que é agradável ao eu é uma banalidade no pensamento cristão dos séc. XVI e XVII e o escândalo que a Máxima Suprimida 1 tem provocado é difícil de perceber para quem conhece a tradição a que pertence. Aliás, a Máxima, como se sabe, corresponde à descrição da dificuldade da virtude cristã da humildade, e é uma resposta a um pedido de uma carmelita²⁸. E a boa carmelita não ficaria decerto escandalizada, pois

²⁷ M. 81.

²⁸ Cfr. J. Plantié, “L’amour-propre” au Carmel: petite histoire d’une grande maxime de La Rochefoucauld”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 71, 4 (1971), 561-573.

estaria familiarizada com os textos de S. Teresa e de S. João da Cruz, onde o amor próprio é o senhor do “nosso natural”, e “que se va nuestro natural a lo peor que a lo mihjor” (sic)²⁹.

Esclarecida que fica que a tradição a que La Rochefoucauld pertence compreende o amor de si mesmo como o que é próprio da natureza, corrompida ou não, pode agora abordar-se o problema do inconsciente e do seu *modus operandi*. Parece certo, por um lado, que não é possível apresentar uma prova direta da existência do inconsciente, porque a prova teria de basear-se naquilo de que somos conscientes, o que negaria a almejada conclusão. Também por esse mesmo motivo não parece ser possível apresentar uma refutação direta, pois nada impede que haja em nós qualquer coisa de que não estejamos em condições de reconhecer. Em qualquer dos casos, a existência do inconsciente só pode ser possível, parece, se o nosso ponto de vista não for *simples, totalmente homogéneo*, mas sim composto e por momentos que são, quanto à sua estrutura, heterogéneos. É preciso que haja em nós uma dupla forma de ocorrência, um composto de estruturas formais diferentes e irreduzíveis entre si e, para haver duplicidade e falta de clareza quanto aos conteúdos, é preciso também que a essa diferença corresponda uma diferença de conteúdos, isto é, tem de haver uma diferença formal e material ao mesmo tempo. E essa é, como se sabe, a tese de La Rochefoucauld e a de quase todas as tradições. De facto, a identificação do homem como composto de princípios opostos, alma e corpo, sensibilidade e intelecto, afeção corpórea e espírito, pertence, com as variações que se quiserem, à quase unânime tradição filosófica e religiosa.

Não é evidentemente possível levar a cabo neste espaço uma análise minimamente organizada de todos os fenómenos que esta tradição descreveu, tendo também em conta que há variações, e não de pormenor, quanto à interpretação a que cada um dos termos corresponde. Basta tentar indicar alguns aspetos mais ou menos originais das formulações de La Rochefoucauld, também aquelas que são menos claros numa primeira leitura. Há, todavia, um aspeto que é fundamental para a análise do problema aqui em questão: é preciso mostrar que a oposição a que La Rochefoucauld faz referência – entre espírito e coração – está intimamente relacionada com a oposição, aparentemente mais geral, entre espírito e corpo. De facto, numa primeira leitura não parece nada claro que o termo “corpo” e o termo “coração” se refiram aos mesmos fenómenos.

Em primeiro lugar, deve vincar-se que a constituição composta do homem por espírito e corpo encontra-se aqui no seguimento da tradição cristã e não no da tradição aristotélica. Isso é claro quando se verifica que os termos não surgem no seu texto como componentes de um composto que

²⁹ Teresa de Ávila, *Libro de la Vida*, cap. 2, n.3.

seria uma substância, momentos componentes do ente em geral (matéria e forma), componentes que, por assim dizer, estão pensados originalmente no âmbito ôntico e não existencial. Pelo contrário, espírito e corpo são, como S. Paulo os descreve, princípios da vida do sujeito, órgãos de sentido, quer dizer, fontes de sentido existencial, regras segundo as quais o sujeito organiza a sua vida, a conforma e a compreende, ficando por decidir se a tais formas de sentido ou regras vitais corresponde ou não uma composição de natureza ôntica³⁰, coisa que pode muito bem acontecer, mas não é o que está em causa nas Máximas. É, aliás, por essa razão, parece, que La Rochefoucauld formula a constituição composta do sujeito com termos que indicam logo que se trata, nessa composição, da constituição de sentidos existenciais e não da constituição abstrata de qualquer ente.

Antes de passar à breve análise do sentido dos termos em La Rochefoucauld parece necessário dar algumas indicações prévias. A oposição espírito-corpo da tradição cristã parece provir de uma certa interpretação de S. Paulo³¹. É certo que em S. Paulo a composição do homem está constituída normalmente por três termos – espírito, alma e corpo – e não somente por dois. Mas a *oposição* fundamental que se dá no homem corresponde ao par “espírito-corpo”. E este parece ser um dos traços fundamentais desta tradição paulina: não se trata somente de que o homem seja composto por princípios, nem de que esses princípios sejam formal e estruturalmente heterogêneos. O que é fundamental é que se trata de uma *dupla legislação vital*, como diz S. Paulo quando fala de uma “lei dos meus membros” por oposição à lei do espírito³². O termo “alma” não entra nesta lógica de *oposição*. Quer dizer, os termos “corpo” e “espírito” não são apenas diferentes, mas estão em *oposição*, *em rota de colisão*, impedem-se mutuamente e mutuamente se interferem. Entre eles há uma luta e, como se sabe pelos desabafos de S. Paulo quanto à persistência da lei do corpo – “Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?”³³ –, uma luta difícil e cansativa.

³⁰ Essa é já a conceção que Platão tem da alma e do corpo, princípios de organização do sentido e não “coisas”. Mas a discussão dos textos é impossível de ser feita neste contexto.

³¹ O que se segue não tem, como é evidente, qualquer pretensão de ser uma interpretação do que está em causa nos textos paulinos. Trata-se, como se sabe, de um problema complexo, sobre o qual a bibliografia não falta. Pretende-se aqui apenas fazer uma superficial referência ao modo como uma certa tradição do século XVII recebeu a oposição espírito-corpo.

³² Cfr., por exemplo, *Rm* 7, 23. A neovulgata diz: “video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis”.

³³ *Rm* 7, 24.

Esta tradição é também a de Pascal, onde surge de vários modos, e a vários propósitos, mas sempre em forma de *oposição* de princípios heterogêneos: a máquina e o espírito, razão e coração, etc.. Também aqui a diferença de estruturas é clara, ainda que Pascal esteja, em geral, mais interessado em vincar a diferença formal entre determinações do espírito e do corpo, ainda que não ponha de lado as suas diferenças de conteúdo.

Tanto quanto parece (mas as datações da origem das ideias são sempre arriscadas), a determinação da oposição mediante os termos *esprit-coeur* (e já não *espírito-corpo*) surge pela primeira vez numa carta de Vincent Voiture a Mademoiselle de Chalais em que, referindo-se aos vários tipos de ideias que brotam nela, escreve:

celles-là ne partoient que de mon esprit, celles-cy partent de mon coeur; celles-là m'estoient à charge, & celles-cy me soulagent extrêmement³⁴.

A partir de Pascal e de La Rochefoucauld a distinção/composição entre coração e espírito é comum na literatura. Veja-se, por exemplo, o caso de Marivaux, que não só comenta a Máxima 102, como usa os termos em abundância³⁵. O referido dicionário de Michelet dá conta desta popularidade:

Le P. Bouhours a fort bien remarqué dans son *Art de Penser*, que le coeur & l'esprit sont bien à la mode: on ne parle d'autre chose dans les belles conversations, & et il n'y a pas jusqu'aux Prédicateurs, qui ne fassent rouler la division de leurs discours sur le coeur & sur l'esprit. Voiture est peut-être le premier...³⁶

No mesmo dicionário a entrada “coração” ocupa duas colunas, em que se detetam, como aliás em português, um sem número de sentidos. Importa, portanto, vincar com clareza que a distinção entre coração e espírito é, por um lado, uma distinção entre formas heterogêneas de constituição de sentido e, por outro, que a essa heterogeneidade corresponde ainda uma diferença material. É evidente, postas assim as coisas, que não é a isto que corres-

³⁴ V. Voiture, *Lettres de Monsieur de Voiture*, (A. Wesel, chez Andre Hogentuse, 1668), 29. O Dicionário de Richelet diz que a carta esta dirigida a Mme. De Sablé. Na edição citada a destinatária é a que referimos e não consegui estabelecer uma relação entre os dois nomes. Cfr. P. Richelet, *Dictionnaire de la langue Française ancienne et moderne* (Basle: Brandmuller, 1735), 418, col. 2 (voz: *coeur*).

³⁵ O comentário da Máxima encontra-se em “Le Cabinet du Philosophe, Sixième Feuille”, in *Journaux et Oeuvres Diverses*, (Paris: Classiques Garnier, 1988), 387 e ss. Para o uso do composto coração-espírito, veja-se as páginas 317, 352 e *Vie de Marianne*, in *Romans*, (Paris, La Pléiade, 1949), 90. Cfr. também Madame de Lambert “Voilà comme l'esprit redresse le coeur. *Avis d'une Mère a son fils*”, in *Oeuvres de Madame de Lambert*, (Paris: Colin, 1868), 27.

³⁶ Richelet, *Dictionnaire de la langue Française*, 418.

ponde a composição do ente, neste caso, do homem por matéria e forma. É certo que pode perfeitamente fazer-se essa correspondência, mas o que é claro é que não se trata da mesma oposição, o que imediatamente se percebe: pode (e provavelmente não estamos em condições de pensar de outro modo) pensar-se um mineral, ou uma planta, como compostos por matéria e forma, mas não, evidentemente, como compostos por espírito e coração. Aquela composição não corresponde aos mesmos requisitos de sentido, de tal forma que não é a mesma coisa pensar o corpo, por exemplo, como matéria ou como coração, e o mesmo se diga da forma por relação ao espírito.

Posta esta digressão histórico-literária pode agora fazer-se uma descrição breve do modo como os termos espírito e coração aparecem nas Máximas. O primeiro aspeto parece ser o seguinte: La Rochefoucauld indica com clareza que o modo como organizamos a nossa vida está dependente, em grande parte, de um momento (ou de vários) relativamente ao qual somos *passivos*, que está, por isso, relacionado com o corpo, e que é constituído pelas *paixões* e pelos *humores*. Como se sabe, La Rochefoucauld escreveu abundantemente sobre as paixões, sobre o domínio que exercem sobre nós, etc.³⁷. Nalgum caso, chegou mesmo a reduzir as paixões aos próprios humores corporais³⁸. Mas o que importa reter é que não se trata aqui de fazer referência a “coisas” ou ao mero metabolismo, mas sim a formas de passividade que influenciam e determinam a nossa orientação vital: “les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté”³⁹. O “corpo” é aqui, portanto, um *sentido*, na medida em que move, altera ou perturba a nossa vontade.

Por outro lado, esse momento de passividade constitui um sistema de *inclinações*. É evidentemente impossível fazer aqui um estudo adequado da noção de inclinação e das dificuldades que arrasta. A inclinação parece estar relacionada com o desejo, com o *appetitus* ou com o *conatus*, na linguagem clássica, como um modo *passivo* de *desfazer ou eliminar a indiferença* perante numa realidade ou uma possibilidade. Ou seja, à inclinação pertence tanto o seu ser *passivo* como a constituição de uma *preferência*, de uma forma de atração diferenciada, de tal forma que, como diz alguma vez Leibniz, se o nosso ponto de vista carecesse de inclinações seria como um intelecto sem vontade, mero espectador de possibilidades⁴⁰, e, assim, irremediavelmente irresoluto. É também neste sentido que as inclinações são considera-

³⁷ Cfr., por exemplo, M 6-12

³⁸ Cfr. MS 2, em que se diz que as paixões não são senão humores.

³⁹ Cfr. M 297

⁴⁰ “Si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d’aucune inclination à agir, nostre ame seroit un entendement sans volonté”, *Essais de Théodicée*, C.I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, (Hildesheim, Olms (reimp.) 1978), VI, 122.

das como “naturais”, isto é, estão *em nós* sem *virem de nós livremente*, determinam o que somos, o que estamos a ser e o modo como nos encontramos e nos reconhecemos. Têm essencialmente a ver *connosco*, mas num modo em que somos passivos relativamente a nós próprios. Num certo sentido, nós *somos* as nossas inclinações. Quer dizer, o nosso ponto de vista não se tem a si próprio como um desejo vazio ou uma tensão indiferenciada, mas sim como um complexo de tensões e inclinações determinadas, muito variáveis e heterogêneas, mas cujo resultado somos *nós*.

É certo que normalmente La Rochefoucauld atribui ao amor próprio, e não às inclinações, o papel diretor da nossa vida, de tal modo que *o* sentido universal que nos preside é o da promoção de si mesmo. Todavia, e ao mesmo tempo, La Rochefoucauld tanto pode dizer que na nossa vida *tudo* depende do amor próprio, como dizer que *tudo* depende dos humores ou que *tudo* depende das paixões, e não é nada claro, à primeira vista, que se trate da mesma coisa, nem se percebe como se pode dizer de determinações opostas que cada uma delas condiciona *tudo*.

Esta duplicidade pode ser, e tem sido, mal interpretada, parece, pois ou corresponde a uma distração de La Rochefoucauld ou a uma impossibilidade lógica: a de princípios diferentes serem, cada um por si, responsáveis por tudo. Todavia, os textos admitem uma terceira possibilidade. Antes de mais, repete-se que as determinações fisiológicas a que La Rochefoucauld alude como determinando o nosso ponto de vista não são puramente fisiológicas: elas pertencem ao âmbito do sentido na medida em que condicionam o comportamento e/ou as nossas inclinações. Não se trata de uma questão de “anatomia”, mas sim de sentido. Por outro lado, La Rochefoucauld ainda introduz um outro termo, que diz ser igualmente fundamental: a fortuna⁴¹. Mas a fortuna, também ela, é o que é porque condiciona o nosso temperamento, os nossos talentos, o desenrolar das coisas com que estamos comprometidos, etc. Também a fortuna é, como as paixões e o metabolismo do corpo, um elemento fundamental *somente* na medida em que condiciona o nosso ponto de vista. Ora é fácil de perceber que tanto a fisiologia como a fortuna são, para nós, momentos que apesar da sua diferença, pertencem ao mesmo género: são momentos relativamente aos quais nós somos passivos, que influem em nós de modo que *não temos controle sobre eles*. Trata-se, portanto, de um âmbito que é homogêneo e que pode ser designado precisamente como o que pertence ao corpo, no sentido lato. Mas todos estes momentos, tanto os da fortuna como as paixões ou diferença de humores, *não são formais*, muito pelo contrário: são momentos responsáveis *por esta determinação* (por se ter nascido pobre ou rico) e por *aquela determinação* (ser fleumático ou

⁴¹ São muitas as Máximas sobre a fortuna. Veja-se, p. ex., 1, 17, 18, 25, etc.

melancólico). Ou seja, fortuna e paixões são termos que necessariamente só são quando desformalizados neste talento ou falta dele e nesta paixão ou na oposta. Pelo contrário, o amor próprio é *sempre* formal e a sua operação tem as determinações produzidas pela fortuna e pelas paixões como *campo de aplicação*. O amor próprio tanto é isto como aquilo e para ele tudo pode ser momento em que aplica o seu poder. É, pois, perfeitamente coerente que La Rochefoucauld diga que *tudo depende* da fisiologia, ou que *tudo depende* da fortuna (porque, em certo sentido, também a fisiologia depende da fortuna) e que *tudo depende* do amor próprio, pois neste caso a determinação é formal e capaz de todos os conteúdos e naquele o que está em causa são os conteúdos que o amor próprio usará a seu bel-prazer, pois eles bem podem variar, como de facto variam, que serão sempre alimento do amor próprio, porque este é omnívoro. Veja-se, por exemplo, como La Rochefoucauld subordina as paixões ao amor próprio: “les passions ne sont que les divers goûts de l’amour-propre”⁴². Mas deve vincar-se que o sujeito é *passivo também quanto ao amor próprio*, pois este é em nós sem que tenhamos controle sobre ele: o amor próprio está em nós também como uma potência que reside em nós sem a nossa colaboração. Neste sentido, todas estas formas de passividade correspondem ao coração e o amor próprio tem bem a presidência, que não colide nunca com nenhuma eventual paixão ou determinação da fortuna em virtude da sua extraordinária formalidade. Ou seja, enquanto que *fortuna e humores* (ou paixões) são, assim expressos, determinações abstratas requerendo desformalização, o amor próprio mantém-se sempre formal nas suas próprias desformalizações, pode passar de umas para as contrárias permanecendo o que é, o que não ocorre nem na fortuna nem nos humores.

Em resumo: há uma instância em nós que compreende uma multiplicidade de momentos tão grande quanto se quiser, que está, no seu todo, materialmente dominada pela fortuna – quanto aos acontecimentos exteriores e quanto às determinações do metabolismo – e que está *formalmente* dominada, também no seu todo, pelo amor próprio. Isto pertence ao âmbito geral *coração*, como La Rochefoucauld expressamente o diz ao “localizar” as paixões no coração:

il y a dans le coeur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l’une est presque toujours l’établissement d’une autre.⁴³

E admite-se a unificação sob um mesmo nome – coração – porque a estrutura formal de todos esses momentos é a mesma: somos passivos relativamente a eles e eles configuram o que é, para nós, *real*, *efetivo*, e nessa medida (quer dizer, enquanto momentos relativamente aos quais somos

⁴² ME 28.

⁴³ M 10.

passivos), *dominadores* do nosso comportamento. O coração define até aquilo que *somos* no nosso interior: o nosso carácter, o nosso temperamento, os nossos afetos, os nossos defeitos, qualidades e talentos, os nossos sentimentos, a nossa situação na vida, o nosso papel na sociedade, etc.⁴⁴.

A par do coração, ou melhor, como adiante se dirá, em oposição a ele está o espírito, *l'esprit*. Trata-se de uma determinação *acrescentada*, como diz alguma vez Marivaux⁴⁵, que não nos é, portanto, *natural*, mas sim *ideal*, que não constitui a *inclinação*, aquilo que *é* e se dá em forma de *efetividade*, mas que possui, antes, a forma de uma *outra legislação*, um *dever ser* propriamente dito que se impõe ao nosso ponto de vista. Este *dever ser* que faz também parte de nós pode referir-se a muitos âmbitos, mas aquele que aparece e que ocupa as Máximas de La Rochefoucauld é um *dever ser existencial*, que diz respeito à condução da vida, ao comportamento tanto privado como social. Deve ter-se em conta, por isso, que o *dever ser* que aparece nas Máximas é restrito, pois La Rochefoucauld esta apenas interessado no *dever ser existencial*, na condução da vida, como se disse⁴⁶. Este *dever ser existencial* é o que se chama *virtude*, o âmbito que diz respeito à ética.

Deve, no entanto, evitar-se algum mal-entendido sobre o que fica dito. Quando Marivaux afirma que o *dever ser* da virtude se *acrescenta* ao ser do coração não pretende dizer que o espírito é dispensável ou que não pertence tão intrinsecamente como o coração ao nosso ponto de vista. Não é assim.

L'esprit ne sait ce que c'est, quand il en juge tout seul, et que le coeur n'est pas de la partie: il fait que ces deux pièces-là marchent ensemble, sans quoi on ne tien rien.⁴⁷

Quer dizer, o nosso ponto de vista está estruturado numa dualidade, mas pode dizer-se que o *dever ser* a que ele está sujeito é um momento acrescentado precisamente porque tem a forma, não do que *é*, mas do que *deve ser*. Mas *nessa forma ele é inescapável*: nós estamos sob o poder de um *dever ser*, de uma instância que não só ordena e impõe determinações, como interpreta e julga acerca do que se passa em nós e à nossa volta. Ou seja, o âmbito do *dever ser* constitui um âmbito de interpretação do todo da realidade

⁴⁴ Sobre o amor próprio como “realidade polifónica”, cfr. F. Semerari, *La Fine della Virtù. Gracián. La Rochefoucauld. La Bruyère* (Bari: Dedalo, 1993), 126. É o que já está na M. 478: “l’imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu’il y en a naturellement dans le coeur de chaque personne”.

⁴⁵ Marivaux “*Le Cabinet du Philosophe*”, 387.

⁴⁶ O mesmo acontece com o outro termo: La Rochefoucauld não se refere a todos os momentos que o corpo condiciona, mas apenas a alguns.

⁴⁷ Marivaux, *L’Indigent Philosophe*, 310.

(neste caso do todo da realidade do comportamento e da condução da vida), de tal forma que no seu ser acrescentado nada tem de arbitrário. A posição de La Rochefoucauld é ainda mais concreta pois La Rochefoucauld (com Port-Royal e com Pascal) pensa que a idealidade ética é em nós invariável, de tal forma que está constituída numa universalidade já fixada. Não fora o equívoco e poder-se-ia dizer que há alguma naturalidade no nosso dever ser, visto que ele está fixado quanto ao seu conteúdo. De um modo mais claro, a tese de La Rochefoucauld é a de que *o nosso dever ser ético corresponde ao que se encontra formulado na ética estoica*, de forma que a ética “natural” do nosso ponto de vista se encontra na obra de Séneca. E a “escolha” da ética estoica como ética natural não tem nada de surpreendente: trata-se de um princípio de comportamento que pretende ser *independente das paixões*, estar para além delas e que *não se deixa influenciar* por elas.

É este o significado do frontispício das Máximas. O nosso ponto de vista é duplo: há um rosto real, fáctico, pertencente ao ser que somos; e há um dever ser que lhe é acrescentado e, no sentido que vimos, postiço. Deve voltar a vincar-se que o facto de ser postiço não significa que se possa dispensar a máscara. Não é assim: o nosso ponto de vista continua preso à máscara. No limite, pode dar-se conta do seu carácter postiço e de máscara, mas não pode privar-se dele totalmente.

Há, além disso, um aspeto a que já se aludiu e que é decisivo: o da peculiar relação entre o rosto e a máscara. Num primeiro momento poder-se-ia pensar que se trata de uma relação de mero acréscimo ou sobreposição. Ora nada mais longe do que se passa connosco. A relação entre os termos é uma relação de conflito, de oposição, de luta, *de tal modo que eles se dão na colisão de um com o outro, no choque e é nessa relação de colisão que eles ocorrem*. Quer dizer, a lei do espírito opõe-se à lei do coração e tanto o espírito como o coração *são nessa oposição*. Pode haver, e há de facto, variações nessa oposição, mas a estrutura geral é a de conflito, ou seja, os interesses do rosto real não só não são os da máscara como se opõem a ela. E há conflito porque nós somos tanto um como o outro momento. Se o acréscimo do dever ser não fosse *nosso*, não nos constituísse também, se não nos dissesse respeito, mas fosse apenas uma estrutura anónima e exterior, poderia haver dissimulação, mas não conflito. Ora não é isso que se passa: nós somos coração e espírito e eles andam sempre juntos, o que significa que, de certo modo, o sujeito se encontra “esticado”, pois é puxado em direções opostas, e esticado como uma mola, em que um termo puxa para si e outro reage puxando na oposta, e a reação é tanto mais clara quanto maior for a pressão em sentido contrário. Tudo isto é, uma vez mais tradicional. A modo de mero exemplo, serve este texto de A. Huxley, a que se poderia acrescentar um sem número de outros:

to be torn between divided allegiances is the painfull fate of almost every human being. Pull devil, pull baker; pull flesh, pull spirit; pull love, pull duty (...). The conflict, in its various forms, is the theme of every drama.⁴⁸

Deve, ainda, acrescentar-se uma nota mais. A relação entre os termos, sendo de oposição, *não é de equilíbrio*, como se se tratasse de uma balança com o mesmo peso em cada um dos pratos, como se a mola se encontrasse estável porque as forças em conflito se anulam entre si. Não é isso que se passa connosco, pois o coração tem um *peso* e uma força muito superiores aos do espírito, de modo que, em última análise, nós somos levados pelo coração, em direção àquilo em que ele está fixado. Também isto pertence à tradição agostiniana, pois é bem sabido que Agostinho deixou expresso que o nosso amor é o nosso peso e para onde quer que vamos é por ele que somos levados. É certo que parece que o coração alarga o âmbito do que nos leva: não são só os nossos afetos, mas a fortuna, o temperamento, etc.; mas, em última análise, é sempre o amor, o amor próprio. Há, assim, um desequilíbrio original e estrutural. Há, todavia, como é próprio de La Rochefoucauld, cláusulas restritivas quanto ao desequilíbrio. De facto, se por um lado a relação de tensão entre espírito e coração é constitutiva, La Rochefoucauld não diz que é absolutamente impossível que o espírito leve a melhor sobre o coração. Pelo contrário, afirma a possibilidade de algumas vezes e de modo escondido haver algo como um domínio do espírito, também na esfera do amor, ainda que isso não seja fácil: “l’esprit ne saurait jouer longtemps le personnage du coeur”⁴⁹. A Máxima é conhecida, mas vale sempre a pena citá-la:

S’il y a un amour pur et exempt de mélange de nos autres passions, c’est celui qui est caché au fond du coeur, et que nous ignorons nous-mêmes⁵⁰.

O amor puro é *possível*, de tal forma que o amor próprio não é absolutamente inevitável. Mas no comércio normal da vida, quem tem a primazia é, normalmente, habitualmente, frequentemente, etc., o coração⁵¹.

Resta indicar “onde” fica propriamente o sujeito. Em condições normais, o sujeito é o lugar do conflito, o lugar do comércio entre espírito e coração ou o lugar do choque e da colisão entre eles. Habitualmente o “eu” é, pois,

⁴⁸ A. Huxley, *Those Barren Leaves* (London: Penguin Books, 1972), 53.

⁴⁹ M.108

⁵⁰ M. 69; cfr. M 76.

⁵¹ Para um ponto de vista diferente e mais radical, em que o espírito não tem qualquer poder e é sempre totalmente dominado pelo coração, cfr. B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).

um *entrepoto* ou uma alfândega de forças heterogêneas⁵², e, também habitualmente, o seu papel passa, na maior parte dos casos, por ser não só o lugar, mas também o *espectador* do conflito, esperando que a colisão das várias forças em presença termine pela vitória de alguma, que ele seguirá docilmente pensando ter decidido, ter tomado uma decisão ou atitude. Normalmente, o coração acaba por vencer, ainda que, como se dirá a seguir, tenha habitualmente de levar a cabo alguma estratégia.

Tudo isto é antigo, tudo isto era tradicional no meio em que La Rochefoucauld se movia. A haver alguma originalidade nas Máximas, ela deve ser procurada (para além da do estilo) no modo como La Rochefoucauld pensa a peculiar relação entre espírito e coração, as formas que o conflito toma. É certo que, normalmente, o coração leva a melhor sobre o espírito, mas a singular forma de oposição entre os dois momentos não se faz pela vitória declarada de um deles e com a derrota igualmente declarada e reconhecida do outro. Não só não é isso que em geral se passa connosco, nem esses tipos de vitória e rendição são mesmo possíveis no modo como nos encontramos a ser. Para melhor esclarecer este vai-e-vem entre coração e espírito, convém agora vincar um pouco mais as propriedades do espírito, o modo como ele ocorre em nós. Assim, é em primeiro lugar pelo espírito que o sujeito interpreta consciente e lucidamente o que se passa nele e na vida, quer dizer, o sujeito acede a si, à compreensão que possui de si, através do espírito, é sempre o espírito que inspeciona e julga, mediante as suas próprias determinações, quer dizer, é sempre através da linguagem que nos pensamos a nós mesmos: “tous ceux qui connaissant leur esprit ne connaissant pas leur coeur”⁵³. A forma corriqueira de exprimir isto é bem conhecida: o coração *sente* e o espírito *pensa*. Pode, evidentemente, haver desacordo entre os termos, mas o termo lúcido e consciente, como se disse, é o do espírito. Como um exemplo mais, recorra-se novamente a Marivaux:

“nous dînâmes très splendidement, et au sortir de table on m’emmena à la représentation d’une tragédie. Je me trouvai auprès d’un homme qui la critiquait, pendant qu’il larmoyait en la critiquant: de sorte que son coeur faisait la critique de son esprit. Deux dames spirituelles lui répondaient de la bouche: Vous avez raison, et de leurs yeux pleurants, lui disaient: Vous avez tort. Moi-même, je l’avoue, j’avais quelque fois l’envie de désapprouver des choses qui me faisaient beaucoup de plaisir.”⁵⁴

⁵² “Il faut bien qu’ils se passe alors entre l’esprit et le coeur un mouvement dont il n’y a que Dieu qui sache le mystère”, Marivaux, “Le Cabinet du Philosophe”, 323.

⁵³ M. 103

⁵⁴ Marivaux “Le Spectateur Français”, 205.

O texto não pode ser interpretado como se se tratasse de uma hipocrisia consciente, mas sim como a diferença entre espírito e coração quanto à inspeção do que se passa. De facto, um sujeito pode perfeitamente pensar, e “honestamente”, o contrário do que sente sem que se dê conta disso, quer dizer, sem que formule lucidamente o que sente, e é a isso que o texto evidentemente se refere. E isso significa que se pode bem sentir “sem” o espírito, mas esse sentimento será pensado pelo espírito, segundo as considerações do espírito, de tal modo que o sujeito será *para si* segundo o ponto de vista do espírito que pensa e não do coração que sente. Há assim como que uma *instância vital*, que é o coração, e uma *instância interpretadora e considerativa*, que é o espírito. E, como se disse já, em geral o coração leva a melhor. Todavia, o conflito não fica, *de forma alguma*, resolvido. De facto, pode haver desequilíbrio, e até mesmo um equilíbrio marcado, a favor do coração, mas o espírito mantém-se totalmente de pé, não arreda e continua a cumprir a sua função de interpretar e considerar. Quer dizer, as frequentes vitórias do coração e a rendições do espírito não correspondem nem implicam como que uma *retirada* do espírito, como se ele saísse de cena. Muito pelo contrário: o espírito mantém a sua *pose*, e mantém-na na forma que lhe é peculiar. O sujeito não abdica, nem está em condições de abdicar do espírito, o que significa que a categorização ética, o ponto de vista estoico, permanece. E é esta *peculiar relação* entre vitória do coração e rendição do espírito, triunfo e derrota, mas em que os dois pontos de vista se mantêm presentes, que La Rochefoucauld desenhou com especial argúcia. Mais ainda, o que parece estar em causa nas Máximas é precisamente a descrição do modo como pode haver uma vitória total da parte do coração no conflito que sustenta com o espírito, sem que o espírito tenha de abandonar a partida. Uma espécie de tratado de paz em que parece que ambas as partes ficam incólumes havendo apenas um vencedor: a soberania é do coração, mas o espírito julga ter conservado a maior parte do seu território. A questão que ocupa as Máximas é, então, a seguinte: como pode o espírito manter as suas pretensões na vitória do coração, que é o seu antagonista?

O primeiro ponto, prévio, mas essencial, é este: o espírito tem de manter as suas pretensões de soberania. Não se trata, pois, apenas de não estarmos em condições de prescindir do espírito, do papel da razão, pois de facto não estamos. Mas não estamos *também* em condições de *desdenhar* o espírito, de o considerar em pouco, de passar sem ele. Há como que uma *altivez* do nosso ponto de vista, mesmo quando nele o espírito é derrotado. O sujeito mantém-se a pensar como estoico e não pode deixar de o fazer. Nós *pensamos naturalmente* como estoicos. E o problema possui então a seguinte formulação: como se pode manter a soberania hermenêutica do espírito na vitória vital do coração, *se* entre coração e espírito o conflito é profundo e o acordo entre os termos ser, na maioria dos casos, raro?

O segundo ponto é que esta estrutura é possível porque a resolução do conflito não é lúcida e consciente. Quer dizer, há acordo por *desaparição de um dos opositores do âmbito da consciência* e o inconsciente é possível porque o sujeito é *composto*, quer dizer, porque o sujeito *interpreta tudo o que se passa consigo pelo espírito, mas orienta existencialmente a sua vida por outra potência*. Este é o ponto central. Segundo La Rochefoucauld, há em nós dois princípios *categoriais* a operar, dois sistemas de categorias; um é o da promoção de si, o outro o da virtude. Mas a consciência *pensa* sempre segundo o sistema categorial da virtude. Assim, pode haver inconsciente *se o ponto de vista for composto, for composto por dois sistemas de categorias, e de tal forma que a consciência dos dois se dá sempre apenas num*. Assim, o sujeito é inconsciente do *modus operandi* de um dos seus sistemas categoriais (o vital), porque pensa tudo de acordo com os critérios hermenêuticos do espírito. Não somos inconscientes de tudo o que opera em nós, ou inconscientes disto ou daquilo, mas sim inconscientes da operação das categorias de um sistema de organização vital, o do coração. Ou seja: temos realmente a funcionar dois sistemas de categorias, em que um organiza a vida e o outro o pensamento, sendo que o pensamento tem a pretensão de ser o único sistema de categorias, o que pode muito bem não ser o caso, isto é, nada garante que o sistema categorial vital seja permeável ao espírito, em parte ou no todo. Mas pertence à ideia que o espírito possui de si pensar que é capaz de todas as categorias, mesmo as vitais. Mas, como se disse, isso não tem de ser o caso: o espírito pode bem pensar que compreende tudo o que se passa no sujeito e, todavia, haver categorias que lhe escapam. Assim, para haver inconsciente tem de haver não só categorizações opostas, mas também categorizações formalmente heterogêneas, e é exatamente isso que está em causa na terminologia, na oposição *coeur* e *esprit*: eles são diferentes formalmente. Também o são, na maior parte dos casos, materialmente, quanto às próprias categorias no seu conteúdo, no modo como organizam a vida. Mas o essencial para haver inconsciente é que a estrutura do *coeur* seja (em parte ou no todo) impermeável ao *esprit*.

Este é o primeiro aspeto do inconsciente, que sendo decisivo, não é porém, o único. O segundo aspeto para que La Rochefoucauld aponta, e que já se referiu de passagem, é o seguinte: não é absolutamente nada evidente que tenha de haver uma manutenção das categorias do espírito na vitória do coração. Na verdade, se o espírito não leva a melhor, deveria deixar lugar para um totalitarismo do coração, para o imperialismo dele, não só quanto a organização vital, o que é o caso, mas também quanto à compreensão racional. Quer dizer, dada, por hipótese, a vitória vital do coração, o espírito poderia abandonar a partida, não quanto à sua forma (isto é, não podemos pôr de lado a razão), mas sim quanto ao seu conteúdo, o que significa que não é nada clara a razão pela qual o espírito não passa a pensar segundo o sistema

categorial vencedor: tratar-se-ia de uma anexação do espírito por parte do coração, mas não se percebe por que é que isso não ocorre de facto. Poderia, na verdade, haver, quanto ao conteúdo, apenas o sistema categorial vencedor, e a razão passaria a pensar de acordo com as categorias dele.

Há aqui alguns aspetos a considerar na hipótese de um reconhecimento por parte do espírito da vitória do coração. Isso poderia acontecer de vários modos. Poderia acontecer, como se disse, que o espírito adotasse as categorias do coração, e o conflito seria pacificado. Poderia ainda acontecer que o espírito reconhecesse conscientemente a derrota, mas mantivesse as suas categorias; este seria o caso do nascimento da noção de culpa, pois a culpa é a vitória reconhecida e lúcida de um sistema categorial nas categorias do seu oposto, de modo que o conflito se mantém, mas é, também, de certa forma apaziguado porque os dois sistemas categoriais se mantêm, ainda que em conflito. E poderia finalmente haver uma vitória de um sistema categorial, o do coração, ficando o espírito a pensar que é ele mesmo o vencedor, que é o que La Rochefoucauld diz que acontece na maioria dos casos. Quer dizer, mantém-se o ideal, o dever ser, a virtude; e mantém-se a vitória do coração. Mas o dever ser julga a vitória do coração *como se fosse vitória sua*.

Este é o coração do problema. E a tese central é a seguinte: o nosso ponto de vista é incuravelmente *snob*; pode ser derrotado, mas encontra sempre modo de manter os seus ares de aristocrata. Trata-se, pois, de uma espécie de realza sem poder efetivo, mas com as honras correspondentes às de um rei absoluto, de tal forma que o rei toma as honras como sinal de poder real. Não se trata apenas de um rei de teatro, que sabe que é de teatro, como o Rei Henrique IV, de Pirandello, e que disfarça. O rei *julga* mesmo que não é de teatro, quando efetivamente o é. O fenómeno do ponto de vista *snob* tem algumas condições de possibilidade. A primeira é que o sistema categorial aplicado do coração possa ser considerado no sistema categorial oposto. Ora isto é sempre possível, pois os fenómenos podem ser categorizados tanto de um modo como de outro. Assim, prestar um determinado serviço tanto pode ser um exercício de vaidade como o seu exato contrário, e isso significa que o que é realmente uma coisa pode ser considerada outra, e *vice-versa* (nada impede, de facto, que o sujeito julgue estar a ser vaidoso quando está realmente, *também para si mesmo*, a prestar um serviço). Ora as possibilidades de organização ideal dos fenómenos são muitíssimas, o que é a essência do *disfarce* a que La Rochefoucauld alude e é a isso que corresponde a habili-dade extraordinária do amor próprio: “l’amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde”⁵⁵; o coração assume as vestes do espírito, das categorias do espírito, e pode assumir muitas e variadas vestes. Há disfarce, porque o coração deixa que o espírito categorize os fenómenos à sua manei-

⁵⁵ M. 4.

ra, ao ponto de o espírito julgar ser isso que pensa. O coração não vê qualquer inconveniente no caso, pois a vitória real é sua, que é o que lhe importa: a realidade. Ou seja: o disfarce é sempre possível porque a categorização real pode assumir uma forma ideal que não lhe corresponde, tendo sempre presente que a forma ideal é a única a *pretender* aceder ao todo do conflito, aos dois momentos.

Mas isto corresponde também a uma certa vitória do espírito, e é a este ponto que corresponde o ser *snoob* do nosso ponto de vista. Quer dizer, as categorias do espírito mantêm-se porque o coração reconhece uma superioridade do espírito, uma maior “dignidade” nele. Como se disse, considerado abstratamente não se percebe porque é que a vitória do coração não é total, porque é que permanece a operar um sistema categorial vencido. Isso significa que o nosso ponto de vista continua a pensar que deveria ser o espírito a reinar. E aqui surgem dois fenómenos: o da *duperie*, pois o coração arranja bem maneira, como se indicou, de o espírito organizar idealmente os fenómenos de um modo diferente do da sua organização vital (o que corresponde ao disfarce do coração), e o da *vingança* do espírito, pois o coração tem de lhe prestar homenagem, como La Rochefoucauld o disse com exatidão: “l’hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu”⁵⁶. O coração deve assumir que o espírito lhe é superior, e esse é o preço que ele tem de pagar para enganar o espírito. Será uma nota falsa, mas é o preço a pagar. E La Rochefoucauld diz que o preço tem de ser *sempre* pago, pois não podemos naturalmente deixar de pensar como estóicos. Nietzsche viu precisamente que é isto que o diferencia de La Rochefoucauld. O texto é longo mas merece ser citado na íntegra:

Es giebt zwei Arten von Leugnern der Sittlichkeit. – „Die Sittlichkeit leugnen“ – das kann einmal heissen: leugnen, dass die sittlichen Motive, welche die Menschen angeben, wirklich sie zu ihren Handlungen getrieben haben, – es ist also die Behauptung, dass die Sittlichkeit in Worten bestehe und zur groben und feinen Betrugerei (namentlich Selbstbetrugerei) der Menschen gehöre, und vielleicht gerade bei den durch Tugend Berühmtesten am meisten. Sodann kann es heissen: leugnen, dass die sittlichen Urtheile auf Wahrheiten beruhen. Hier wird zugegeben, dass sie Motive des Handelns wirklich sind, dass aber auf diese Weise Irrthümer, als Grund alles sittlichen Urtheilens, die Menschen zu ihren moralischen Handlungen treiben. Diess ist mein Gesichtspunct: doch möchte ich am wenigsten verkennen, dass in sehr vielen Fällen ein feines Misstrauen nach Art des ersten Gesichtspunctes, also im Geiste des La Rochefoucauld, auch im Rechte und jedenfalls vom höchsten allgemeinen Nutzen ist. – Ich leugne also die Sittlichkeit wie ich die Alchymie leugne, das heisst, ich leugne ihre Voraussetzungen: nicht aber, dass es Alchymisten

56 M. 218.

gegeben hat, welche an diese Voraussetzungen glaubten und auf sie hin handelten. – Ich leugne auch die Unsittlichkeit: nicht, dass zahllose Menschen sich unsittlich fühlen, sondern dass es einen Grund in der Wahrheit giebt, sich so zu fühlen. Ich leugne nicht, wie sich von selber versteht – vorausgesetzt, dass ich kein Narr bin –, dass viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass viele, die sittlich heißen, zu thun und zu fördern sind, – aber ich meine: das Eine wie das Andere aus anderen Gründen, als bisher. Wir haben umzulernen, – um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: umzufühlen.⁵⁷

La Rochefoucauld não nega a validade ideal do espírito e, neste sentido a realidade desse ideal como inelutável, como sendo o ponto de vista em que naturalmente pensamos de modo inevitável. Pode não se encontrar efetivado, mas *deveria estar*.

Disfarce e embuste ou logro podem, então, funcionar em paz: para haver embuste tem de haver disfarce. Este é possível porque os fenómenos podem ser categorizados de muitas formas, pensados ao mesmo tempo noutras categorias. E há *duperie* porque o espírito tende candidamente a acreditar que os fenómenos estão executados segundo o seu sistema quando o estão noutro. E ainda porque o coração tem de pagar pela vitória, se não seria necessário embuste, bastava a tirania real aparecer conscientemente. Mas não pode, e este traço é igualmente essencial: não estamos em condições de não sermos espiritualmente aristocratas, nem mesmo quando somos existencialmente plebeus.

É claro que isto significa que toda a vida do espírito é, na maior parte dos casos, normalmente, num sem número de vezes, etc., *afetação*, construção de si num modo irreal, mas idealmente válido. Mas isto, em última análise, e como é próprio do espírito, não passa de *um ar*. Em qualquer dos casos, a questão existencial do ser do sujeito fica em aberto, remetida para o leitor, e é assim que adquire verdadeiro significado, pois não há nenhuma conclusão.

Referências bibliográficas

- Agostinho, *De Trinitate*, in J.P. Migne, (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 42.
Barbosa, D., *Natura Semper In Se Curva. A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012).
Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, (Leipzig: Dunker & Humblot, 1874).

⁵⁷ F. Nietzsche, F., *Morgenröthe*, af. 23, in G. Colli, M. Montinari, (eds.), *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, (Berlin/New York: de Gruyter, 1967, vol. 3, 1999).

- Cuénin, M., “Variation sur une Maxime de la Rochefoucauld, le coeur dupe de l’esprit”, in *Mélanges Historiques et Littéraires sur le XVIIe Siècle Offerts à Georges Mongrédien*, (Limoges: Publications de la Société du XVIIe Siècle, 1974).
- Duns Escoto, *Ordinatio*, ed. de C. Balic, (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 e ss).
- Huxley, A., *Those Barren Leaves*, (London, Penguin Books, 1972).
- La Rochefoucauld, *Rochefoucauld. Maximes et Réflexions diverses*, ed. par J. Plafond, (Paris: Gallimard, 1976).
- Lambert, Mme., *Oeuvres de Madame de Lambert*, (Paris: Colin, 1868).
- Leibniz, G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, (Hildesheim, Olms (reimp.) 1978).
- Lewis Carroll, *Alice’s Adventures in the Wonderland*, in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll*, (London: Chancellor Press, 1982).
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, I, II, 5, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).
- Marivaux, *Romans*, (Paris: La Pléiade, 1949).
- Marivaux *Journaux et Oeuvres Diverses*, (Paris: Classiques Garnier, 1988).
- Mercier, R., “L’esprit et le coeur. Aux origines d’un débat psychologique et littéraire”, in *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XIII, 2, (Strasbourg, 1975).
- Nietzsche, F., *Morgenröthe*, ed. Colli, M. Montinari, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, (Berlin/New York: de Gruyter, 1967, vol. 3, 1999).
- Parmentier, B., *Le Siècle des Moralistes*, (Paris: du Seuil, 2000).
- Plantié, J., “L’amour-propre” au Carmel: petite histoire d’une grande maxime de La Rochefoucauld”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 71, 4 (1971).
- Richelet, P., *Dictionnaire de la langue Française ancienne et moderne*, (Basle: Brändmüller, 1735).
- Sartre, J.-P., *La Transcendance de l’ego*, (Paris: Vrin, 1965).
- Sellier, Ph., “La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 69, 3-4 (1969).
- Semerari, F., *La Fine della Virtù. Gracián. La Rochefoucauld. La Bruyère*, (Bari: Dedalo, 1993).
- Teresa de Ávila, *Libro de la Vida*, (Madrid: Cátedra, 2006).
- Todorov, T., “La Rochefoucauld, la comédie humaine”, in *Vivre seuls ensemble*, (Paris: Seuil, 2009).
- Voiture, V., *M Lettres de Monsieur de Voiture*, (A. Wesel, chez Andre Hogentuse, 1668).