

Do racional desregramento de todos os sentidos de Rimbaud ao sentimento de racionalidade em James

Maria Eloisa do Amaral Leão^{a*} 
Danilo Silva Guimarães^a 

^aUniversidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Resumo: Este ensaio traz o método do racional desregramento de todos os sentidos, do poeta Arthur Rimbaud, como ponto de partida para uma reflexão sobre a relação entre razão e afeto e para um possível diálogo com a noção de sentimento de racionalidade, do psicólogo e filósofo William James, sob a perspectiva teórico-metodológica do construtivismo semiótico-cultural em psicologia. Aborda-se o experimento de inalação do óxido nítrico de James como uma experiência de desregramento dos sentidos que proporcionou a ele uma compreensão sobre a questão da unidade e da variedade, ajudando a enriquecer sua cosmovisão empirista e pluralista, em oposição ao racionalismo monista de Hegel.

Palavras-chave: desregramento, sentidos, racionalidade, sentimento, pluralismo.

No contexto das reflexões presentes na vertente semiótico-construtivista da psicologia cultural (cf. Simão, 2003, 2005, 2010; Guimarães & Simão, 2007, 2008; Guimarães, 2013), a produção poética tem sido tematizada, desde os autores clássicos aos contemporâneos, com um papel fundamental no desenvolvimento da cultura. Autores importantes para esta vertente, como Mikhail Bakhtin, James Mark Baldwin, William James, Lev Vygotski, Ernst Boesch, Hans-Georg Gadamer e Jaan Valsiner, encontraram na arte um campo fértil para suas abordagens psicológicas, filosóficas e linguísticas. Sabemos, desde Gadamer (1977/2010), que a tensão entre a poesia e a filosofia acompanha todo o caminho do pensamento ocidental até a presente era da ciência. O discurso poético (sensível/imagético) e o discurso filosófico (racional/argumentativo) tenderam a se purificar como formas de expressão distintas, as quais, contudo, nutrem-se da mesma tensão “entre descoberta e retração no mistério da linguagem” (Gadamer, 1977/2010, p. 89).

O diálogo aqui proposto, na fronteira entre psicologia, filosofia e poesia, articula o método do racional desregramento de todos os sentidos, que o poeta Arthur Rimbaud (2009) apresenta na Carta do Vidente, com a noção de sentimento de racionalidade do psicólogo e filósofo William James (1897b) e suas considerações sobre o racionalismo, no contexto da sua filosofia do empirismo radical. Abordamos o experimento de inalação do óxido nítrico de James (1897a) como uma experiência de desregramento dos sentidos que proporcionou a ele uma compreensão sobre a unidade e a variedade e ajudou a enriquecer sua cosmovisão pluralista, em oposição ao monismo de Hegel. Os contrastes entre racionalismo

e empirismo e entre monismo e pluralismo dão suporte à construção do empirismo radical e pluralista de James, não, porém, como uma doutrina dogmática, mas como uma possibilidade, entre outras, de compreensão do mundo.

Empirismo radical é o nome que James (1912, p. 41) deu à sua cosmovisão (*Weltanschauung*). O psicólogo e filósofo entende que todos os modos de conceber o cosmos que libertem o pensamento de seus obstáculos e restitua a sua capacidade para fluir livremente produzem o sentimento de racionalidade. Racionalidade, para James (1897b, p. 77), significa fluência mental desimpedida. Essa fluência proporciona a fruição de liberdade plena, prazer e um sentimento de suficiência do momento presente que dispensa explicação ou justificativa. Propomos o racional desregramento de todos os sentidos de Rimbaud como um método para remoção dos obstáculos que impedem a fluência da criatividade e da liberdade poética.

Rimbaud e o racional desregramento de todos os sentidos

O racional desregramento de todos os sentidos, que Rimbaud define como um método para tornar-se vidente e alcançar o desconhecido, remete à experiência de James com a inalação do óxido nítrico, conhecido como gás do riso e utilizado como anestésico em odontologia e medicina. O método foi descrito pelo poeta na sua segunda Carta do Vidente¹, escrita em 15 de maio de 1871 e endereçada ao poeta Paul Demeny, sendo aqui apresentado como a noção pela qual Rimbaud ultrapassa o dualismo entre racionalidade e afetividade.

*Endereço para correspondência: eloisaleao@gmail.com

1 A primeira Carta do Vidente, por sua vez, foi escrita em 13 de maio de 1871 e endereçada a Georges Izambard, professor de Rimbaud.

Chama-nos a atenção, no enunciado rimbaudiano, o uso do adjetivo racional (*raisonné*), que nos intrigou e suscitou as reflexões e provocações deste ensaio:

Afirmo que é preciso ser *vidente*, fazer-se *vidente*. O Poeta se faz *vidente* por meio de um longo, imenso e racional *desregramento de todos os sentidos*. Todas as formas de amor, de sofrimento, de loucura; buscar-se a si, esgotar em si mesmo todos os venenos, a fim de só lhes reter a quintessência. Inefável tortura para a qual se necessita toda a fê, toda a força sobre-humana, e pela qual o poeta se torna o grande enfermo, o grande criminoso, o grande maldito, - e o Sabedor supremo! - pois alcança o *insabido*. Por ter, como ninguém, cultivado sua alma, que já era rica, ele alcança o desconhecido, e quando, assombrado, terminar por perder a consciência de suas visões, ele as terá visto! Que se arrebente no salto rumo às coisas inauditas e inomináveis... (Rimbaud, 2009, p. 39, grifos do autor)

Para Murphy (2004, p. 11), a palavra-chave no enunciado é *raisonné*, pois ela ressalta a medida que o projeto poético de Rimbaud é racional e deliberado, em vez de ser um desordenamento aleatório por amor ao caos. Guyaux (2013, p. 28) afirma que “há uma aparente contradição entre ‘desregramento’ e ‘raisonné’, se pensarmos que o que é desregrado já não é mais ‘raisonné’”. Segundo ele, “Rimbaud, porém, nos convida a imaginar que um desregramento de todos os sentidos pode ser ‘raisonné’ e, até mesmo, organizado”. Peschel (1977) entende o racional desregramento como um oxímoro ou paradoxismo. Para o biógrafo, “o racional desregramento acentua os impulsos duais do *vidente* por ordem e anarquia, uma vez que ele se cria como tal desorganizando-se a si mesmo” (p. 34).

Ao fundamentar o desregramento de todos os sentidos na experimentação de todas as formas de amor, de sofrimento e de loucura na busca de si, Rimbaud enfatiza a importância da experiência. O enunciado ressalta um padecimento que pode ser classificado tanto como físico quanto mental ou espiritual, com referências ambíguas a *venenos*, *tortura* e *enfermo*. Palavras como *sentidos*, *alma* e *conhecimento* mostram a passagem de uma esfera a outra, num fluxo contínuo, provocando uma sensação de embaralhamento. Ao conectar o racional com os sentidos, Rimbaud ultrapassa o dualismo inteligível/sensível, articulando essa relação por meio da ambiguidade e propondo a experimentação de fatos afetivos que podem ser atribuídos tanto ao corpo como à mente.

A experimentação afetiva do desregramento dos sentidos não é aleatória, mas tem um propósito cognitivo: adquirir um conhecimento, o que vem a ser corroborado na sequência do enunciado, quando o poeta estabelece como meta o alcance do desconhecido. Isso corresponde à qualidade noética que James (1902) considera uma das marcas das experiências com intoxicantes, anestésicos, álcool etc. A relação entre o sensível e o racional em Rimbaud une o “conhecimento por familiaridade”

(*knowledge by acquaintance*), imediato, perceptual e não discursivo, e o “conhecimento-sobre” (*knowledge-about*), mediado, intelectual e discursivo (James, 1909b, pp. 1-42), numa união de estados de sentimentos e de conhecimentos na constituição dos estados de consciência.

Rimbaud pretende superar um obstáculo que lhe causa inquietação: o bloqueio à liberdade e à fluência da linguagem. Pelo método do desregramento, ele quer se libertar das amarras da linguagem poética de seu tempo, fincada no passado, e criar uma língua para a futuridade. Lopes e Mendonça (2002) ressaltam a experiência de articulação da dicotomia entre poesia e prosa na França daquele tempo: “a fusão imediata destes dois tipos de escrita, então, seria o alvo a ser perseguido por poetas como Bertrand e Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé” (p. 153). Eles afirmam que, a partir do “desejo dos poetas de escapar das rígidas normas de versificação impostas pela Academia” (p. 152), num movimento rumo ao verso livre, surge o chamado poema em prosa na França no século XIX. Nesse percurso, a proeza de Rimbaud foi “apontar para um novo campo de possibilidades discursivas, para um *devenir-gênero*, onde poesia e prosa não são tidos como categorias antagônicas, nem como um gênero autônomo em contraposição a qualquer outro.” (Lopes & Mendonça, 2002, p. 158).

Scheel e Garcia (2014) salientam que a poesia moderna refletiu a tomada de consciência sobre as potencialidades, os limites da linguagem e a volatilidade das palavras em se apropriar dos seres e das coisas do mundo. Já não se tratava mais de conceber o poema como exercício da *téchne*, isto é, o domínio preciso do verso, do ritmo, das imagens e da eloquência. Nesse contexto de crise da linguagem, Rimbaud concebe, segundo os autores, uma obra que se despede da “realidade vitimada pelo racionalismo”, pela técnica, pela ideologia do progresso material que aliena, rompendo com a referencialidade e passando a uma imagética delirante e irracionalista que se nega à comunicação, justamente pelo quanto esta se aproximou da lógica racionalizante e utilitária do mundo burguês.

Desde a segunda metade do século XIX, o ideal iluminista de uma racionalidade emancipadora, capaz de proporcionar autonomia intelectual ao ser humano e de libertá-lo do obscurantismo da fê, das crenças e superstições, converteu a razão filosófica, considerada a única via possível de acesso à verdade, em uma razão instrumental que afirmou a lógica produtiva do trabalho e a reificação das pessoas. Scheel e Garcia afirmam que Rimbaud enfrentou o racionalismo francês, e sustentam a hipótese de que sua obra *Iluminações* seria uma réplica ao Iluminismo.

Os biógrafos de Rimbaud e exegetas de sua obra sustentam que o desregramento dos sentidos se referia às experiências do poeta com absinto, ópio e haxixe para fins estéticos. Para ressignificar o enunciado, consideramos a polissemia da palavra *sentidos*. Além de referir-se às faculdades da percepção, ela também pode ser compreendida como: *sensos*, *significações*, *significados*, transformando o enunciado numa busca por dar novas

compreensões a sentidos sedimentados e ressignificá-los, numa reinvenção que é própria da poesia; e *direções, orientações, rumos*, conferindo a ideia de um redirecionamento das experiências para rotas desviantes e desregrantes, visando à criação de novas relações e conexões.

De uma perspectiva jamesiana, a palavra *racional* no enunciado rimbaudiano coloca-nos diante de dois caminhos a explorar: o da racionalidade e o do racionalismo. O primeiro, psicológico, aborda a relação entre a racionalidade e os sentimentos; o segundo, filosófico, contrasta o racionalismo e o empirismo e, conseqüentemente, o monismo e o pluralismo, seus correspondentes.

O experimento de James com a inalação do óxido nitroso

Como um experimentador, James (1902) acreditava que a psicologia deveria considerar mais seriamente os estados de consciência que são distintos da consciência ordinária. Ele os classifica como estados místicos de consciência e afirma possuírem uma “qualidade noética” (p. 380) por serem, para quem os experimenta, estados de conhecimento de profundezas da verdade não canalizadas pelo intelecto discursivo, expressas em forma de visões interiores, iluminações e revelações. Ao realizar o experimento de intoxicação com óxido nitroso, instigado pela leitura de um panfleto sobre a revelação anestésica desse gás (Blood, 1874), James (1897a, p. 294) teve uma iluminação que significou, para ele, um importante conhecimento para suas reflexões sobre o problema da unidade e para a questão do *um* e dos *muitos* – que ele considera a mais central da filosofia e que fundamenta as diferenças entre o seu pluralismo e o monismo, representado por Hegel.

A tônica da experiência de James foi um “sentido tremendamente excitante de uma intensa iluminação metafísica”, carregado de um imenso sentido emocional de reconciliação, como se os opostos no mundo, cujas contradições e conflitos geram todas as nossas dificuldades e problemas, fossem fundidos numa unidade – uma “enchente de emoção ontológica completamente hegeliana” (James, 1897a, p. 294). James concluiu que a unidade entre as espécies conflitantes de uma oposição se deve ao seu gênero abstrato, significando que “as coisas são as mesmas apenas na medida em que partilhem de uma natureza em comum” – o princípio que, segundo ele, Hegel mais pisoteia. Ao final, James compreende que “a identidade dos contrários, longe de ser o processo de autodesenvolvimento que Hegel supõe, é realmente um processo de autoconsumo” (James, 1897a, p. 298).

Crítica a Hegel

Trazemos a crítica que James fez a Hegel no ensaio *Sobre alguns hegelianismos*, publicado em 1882 e reimpresso em 1897, no qual aparece o relato da experiência com o óxido nitroso. Posteriormente, em 1909, James dedicou

outra crítica ao filósofo alemão na palestra “Hegel e seu método”, que faz parte de *Um universo pluralista*.

James considera que o princípio da contradição dos idênticos e da identidade dos contrários, essência do sistema hegeliano, é uma tentativa racional de “dissolver as coisas na identidade” (James, 1897a, p. 275), um sonho das primeiras escolas de filosofia. O paradigma da unidade, expressão do anseio da racionalidade em buscar identidade entre as coisas, acaba extirpando da realidade, sob o rótulo de ilusões subjetivas, as qualidades secundárias que dão especificidade às coisas. Contudo, essas qualidades secundárias, que diferenciam as coisas e respondem pela descontinuidade no mundo, são fatos concretos do mundo real, e o racionalismo precisa encontrar alguma forma de explicá-las. Na visão de James, a forma encontrada por Hegel para explicar a diferença é tratá-la como contradição, fazendo dela uma espécie de “solvente” para as coisas no mundo. Ele se opõe ao filósofo alemão ao enfatizar a diferença entre os aspectos que definem o mundo como *um* daqueles que o definem como *muitos*, ao passo que Hegel “abomina todas essas distinções” (James, 1897a, p. 280).

James não nega a existência de unidade no mundo, citando três grandes contínuos através dos quais se pode unificar as coisas: o tempo, o espaço e a consciência (ou mente) do conhecedor, que constituem a matriz produtora de relações na qual estão incorporados os vários itens do mundo. Os fatos compartilham um mundo em comum nessa matriz, mas, em diferentes aspectos, são muitos e estão cheios de descontinuidade, transições, sobressaltos e abismos entre si. Isso não significa, para James, que haja uma contradição entre a unidade e a variedade:

As coisas que encontramos são muitas, e ainda assim, são uma; cada uma é ela mesma, e ainda assim, todas se pertencem juntas; a continuidade reina, embora a individualidade não seja perdida... O espaço, em suas partes, contém uma variedade infinita, e a unidade e a variedade não se contradizem, pois elas são obtidas em diferentes aspectos. O *um* é o todo, os *muitos* são as partes. Cada parte é um novamente, mas apenas uma fração; e uma parte está ao lado de outra em absoluta proximidade, a própria imagem da paz e da não-contradição... Não banimos a descontinuidade, apenas a tornamos mais finamente granulada. (James, 1897a, p. 267)

James critica Hegel por combinar o princípio da identidade dos contrários com o princípio da totalidade, que é um postulado do empirismo e, portanto, não é compatível com o seu sistema. Segundo o princípio da totalidade, “não se pode conhecer adequadamente uma parte até saber de que todo ela forma uma parte” (James, 1897a, p. 277). Isso significa que, para se ter o conhecimento completo de uma coisa, seria preciso conhecer todas as outras coisas com as quais ela mantém relações (próximas ou remotas, atuais ou virtuais), de modo que somente uma onisciência seria capaz disso. Segundo James, Hegel considera que

a parte é idêntica ao todo e afirma, dogmaticamente, que conhecê-la é conhecer o todo, assim como conhecer o finito é conhecer o infinito.

Destacamos a noção de *partilha* (*partake*), conforme James (1897a, p. 268) vê a relação que as coisas no mundo mantêm entre si. Para o psicólogo, a partilha é o oposto do conflito, e elementos mutuamente contingentes não estão em conflito desde que partilhem os contínuos de tempo, espaço etc. Eles são conflitantes apenas quando, como possibilidades mutuamente excludentes, lutam para se apossar das mesmas partes de tempo, espaço e ego. James afirma que é justamente essa ideia de partilha que Hegel detesta: “A grande, a sagrada lei da partilha, o passo silencioso da continuidade, parece algo que Hegel possivelmente não consegue compreender” (James, 1897a, p. 289). A ideia de partilha ilumina a dimensão comunal e coparticipativa da cosmovisão pluralista de James, que propõe uma imagem do universo como um banquete:

Quem quer que partilhe de uma coisa usufrui da sua parte, e entra em contato com a coisa e seus outros partícipes. Mas ele não reclama mais nada. Sua parte de forma nenhuma nega a coisa ou as partes dela; nem impede sua posse de poderes reservados e privados com os quais elas nada têm a ver, e que não são todos absorvidos na mera função de compartilhar. Por que o mundo não pode ser uma espécie de banquete republicano desse tipo, onde todas as qualidades do ser respeitam a sacralidade pessoal umas das outras, ainda que sentadas à mesa comum do espaço e do tempo? (James, 1897a, p. 270)

Dualidade e dualismo

A transcrição de palavras que James faz sob efeito do óxido nitroso é constituída por vários pares de opostos, sendo as oposições também recorrentes em muitos dos seus escritos. Ele discorre reiteradamente sobre as diferenças entre o racionalismo e o empirismo, no plano epistemológico, e entre os seus correspondentes, o monismo e o pluralismo, no plano ontológico. Seu pragmatismo foi uma tentativa de mediar as visões de ambos os lados sobre a verdade, embora ele se declarasse adepto do empirismo pluralista. Entendemos que tais oposições são consequência da antiga separação filosófica entre mente e corpo, acarretando os dualismos entre intelectual e sensível, pensamento e coisa, subjetivo e objetivo, consciência e realidade etc. Esses dualismos sempre representaram grandes obstáculos para a fluência do pensamento e removê-los tem sido uma difícil tarefa.

James (1912) afirma que a filosofia já refletia sobre a dualidade, considerando que *espírito* e *matéria*, *alma* e *corpo*, representavam um par de substâncias equipolentes quase iguais em importância e interesse:

Mas um dia Kant minou a alma e trouxe o ego transcendental e, desde então, a relação bipolar esteve muito fora de seu equilíbrio.

O ego transcendental parece, nos dias atuais, significar tudo entre os quartéis racionalistas, e entre os empiristas, quase nada. (James, 1912, p. 1)

Para James, o senso comum e a filosofia popular são dualistas por considerarem que os pensamentos são feitos de uma espécie de substância, e as coisas, de outra. Sua teoria opõe-se a essa filosofia dualista ao postular que pensamentos e coisas são absolutamente homogêneos em relação ao seu “estofo”, e que sua oposição é apenas entre relação e função.

Experiência pura

Em sua filosofia do empirismo radical, James (1912) oferece duas noções que ultrapassam os dualismos: a de experiência pura e a de ambiguidade dos fatos afecionais. O psicólogo define experiência pura como “o campo instantâneo do presente, uma atualidade ou existência plena, não qualificada, um simples *aquilo*, que é ou sujeito ou objeto apenas virtualmente ou potencialmente” (James, 1912, p. 23). Ele salienta que “o campo instantâneo do presente é sempre uma experiência em seu estado ‘puro’ ... ainda não diferenciada em coisa e pensamento, e apenas virtualmente classificável como fato objetivo ou como a opinião de alguém sobre o fato” (James, 1912, p. 74).

O ponto central da teoria da experiência pura é que *exterior* e *interior* são apenas nomes para dois grupos nos quais as experiências são classificadas, de acordo com a maneira como agem em suas vizinhas. A experiência pura, por ainda não ter sido mediada racionalmente pela classificação das coisas em categorias que possam constituir oposições entre si, não comporta dualismos ontológicos. Somente quando a experiência é mediada, as partes nela envolvidas passam a ser classificadas em grupos ou categorias opostas, mas elas não pertencem originalmente nem exclusivamente a nenhuma dessas categorias, e nenhum desses atributos as qualifica *a priori*. Sua qualificação é contingencial, pois depende das relações com outras experiências; seu enquadramento em categorias como físico ou mental, material ou espiritual, interno ou externo, subjetivo ou objetivo, é apenas funcional, visando atender a propósitos práticos e temporários que motivam a alguma ação. Essa qualidade funcional as tornaria ambíguas, e essa noção de ambiguidade oferece a possibilidade de ultrapassar os dualismos.

Fatos afetivos ambíguos: grupo híbrido ou anfíbio

Para James, a noção de que a contingência e a ambiguidade reais podem ser características do mundo real é uma hipótese perfeitamente incontestável. De acordo com ele, *físico* e *mental* são palavras de classificação e a ambiguidade é natural (James, 1912, p. 152). Na rede de experiências, uma mesma coisa pode agir de forma diferente em relação a outras, de modo que suas afecções

sobre elas podem ser experienciadas como boas ou más, como sentimentos ou realidades físicas, dependendo do contexto, da perspectiva ou dos propósitos. James (1912) diz que, no universo caótico em que vivemos, há espaço para o “grupo híbrido ou anfíbio” de nossas experiências afetivas, de nossas emoções e percepções apreciáveis:

sua ambiguidade ilustra minha tese central de que subjetividade e objetividade são arranjos não do que uma experiência é feita originalmente, mas de sua classificação. Classificações dependem de nossos propósitos temporários. Para certos propósitos, é conveniente tomar as coisas em um conjunto de relações; para outros propósitos, em outro conjunto. Nos dois casos, seus contextos estão aptos a ser diferentes. No caso de nossas experiências afetivas, não temos nenhum propósito permanente ou firme que nos obrigue a ser consistentes, então achamos fácil deixá-las flutuar ambigualmente, às vezes classificando-as com nossos sentimentos, às vezes com realidades mais físicas, de acordo com o capricho ou a conveniência do momento (James, 1912, pp. 140-142)

O sentimento de racionalidade

Tão paradoxal quanto um racional desregramento de todos os sentidos é a ideia de um sentimento de racionalidade, postulada por James. Abordar a relação entre racionalidade e afetividade de modo a ultrapassar o dualismo nos leva a identificar uma aproximação entre Rimbaud e James. O psicólogo identifica a racionalidade com a fluência desimpedida do pensar, e aponta algumas marcas subjetivas que nos permitem reconhecê-la quando a alcançamos. A primeira dessas marcas, segundo James, é “um forte sentimento de conforto, paz, descanso”. Ele afirma que “a transição de um estado de confusão e perplexidade para a compreensão racional é plena de alívio e prazer vívidos” (James, 1897b, p. 63). O estado de confusão e perplexidade a que James se refere é provocado por uma negatividade, na forma de alguma resistência ou inibição que impede a fluência do pensamento, e cuja desobstrução trará alívio para a aflição trazida por aquela dificuldade:

... qualquer curso de pensamento perfeitamente fluente não desperta mais que pouco sentimento; mas quando o movimento é inibido, ou quando o pensamento encontra suas dificuldades, nós experimentamos aflição. É somente quando a aflição se abate sobre nós que se pode dizer que nós nos esforçamos, almejamos ou aspiramos. Quando desfrutamos de liberdade plena, seja em forma de movimento ou de pensamento, estamos em uma espécie de estado anestésico no qual poderíamos dizer, com Walt Whitman...: “Eu sou suficiente como sou”. Esse sentimento de suficiência do momento presente, de sua absolutez – essa ausência de tudo que necessita explicá-la, considerá-la ou

justificá-la – é o que eu chamo de Sentimento de Racionalidade. Em suma, tão logo estejamos capacitados, por qualquer causa que seja, a pensar com perfeita fluência, a coisa em que pensamos nos parece *pro tanto* racional. (James, 1897b, p. 64)

O sentimento de racionalidade é produzido por todos os modos de conceber o cosmos que facilitem a fluência do pensamento. No plano teórico, James apresenta dois desses modos, definindo-os como as duas paixões rivais da filosofia, a saber, a paixão pela simplificação e a paixão pela distinção. A primeira, que ele considera a “paixão *par excellence* da filosofia” e majoritária, busca reduzir a diversidade dos fatos do mundo ao menor número possível de causas, pois tem como objetivo a economia de meios no pensamento. Nesse modo de conceber, a multiplicidade do cosmos é reduzida à simplicidade, visando a definir as essências e as leis ou princípios universais que possam abranger o maior número possível de casos, na tentativa de compreender o todo. Já a paixão pela distinção, sua rival, caracteriza-se pela lealdade à clareza e à integridade da percepção, sendo avessa a contornos borrados e a identificações vagas. Ela leva em consideração os casos particulares e a sua diversidade no cosmos, na tentativa de buscar familiaridade com as partes ou *cadavres*. O primeiro modo consiste no *modus operandi* dos racionalistas e monistas, e o segundo, no dos empiristas e pluralistas.

Uma vez que os anseios pela simplificação e pela clareza constituem um dilema para o pensador, James defende o equilíbrio entre elas na atitude filosófica do ser humano: “a única maneira de intermediar a diversidade e a unidade é classificar os itens diversos como casos de uma essência comum que se descubra neles” (James, 1897b, p. 67). No entanto, encontrar identidade entre itens diversos com base em um único aspecto deixa de fora suas outras particularidades, perdendo de vista a riqueza abundante do mundo concreto e a plenitude da vida. Daí a insatisfatoriedade de todas as nossas especulações.

James identifica a racionalidade com o anseio pela simplificação, que visa a organizar o caos concreto do mundo. Esse anseio é aplacado pela identificação de uma coisa com outra, na tentativa de encontrar uma essência comum a todas elas. Contudo, a unificação da multiplicidade, se levada a um grau supremo, resultaria num todo único que não teria um outro com o qual pudesse ser identificado. O outro desse todo só poderia ser o nada, ou uma não-entidade (*nonentity*), o que levaria o pensamento a lugar nenhum ou ao vazio na tentativa de compreendê-lo, fazendo a mente girar em círculos e retornar ao mesmo ponto: o do ser absoluto. A busca por uma identidade que fosse capaz de unificar universalmente todas as coisas implicaria, ao final, em recorrer a uma não-entidade.

É justamente quando a tentativa de fundir a multiplicidade em uma totalidade única foi mais bem-sucedida, quando a concepção do universo como um fato único está mais próxima da sua

perfeição, que o anseio por mais explicação... surge em sua forma mais extrema. (James, 1897b, p. 72)

De acordo com James, Hegel pretendeu construir uma ponte sobre o abismo entre a não-entidade e o ser absoluto, ao tentar ligá-los por uma série de identidades de tipo sintético. O paradoxo apontado por ele é que, quanto mais a razão lógica tenta explicar o mundo, mais embaraços e indagações ontológicas ela gera, fracassando em seu intento. E, quando a lógica falha, o sentimento de paz e alívio da função mental desimpedida passa a ser buscado de outras maneiras, abrindo espaço para outros modos de conceber o cosmos que possam explicar a existência, inclusive admitindo o *misterioso* na natureza das coisas. É nesse ponto que entram em cena, reivindicando sua legitimação como fundamento da racionalidade, o elemento emocional, o temperamento pessoal e a fé – justamente aquilo que se considera irracionalidade. James compreende a racionalidade como a necessidade de encontrar alguma razão que seja capaz de explicar por que o mundo é como é e de dar um sentido às nossas vidas e às nossas ações, reestabelecendo a paz, o alívio e o conforto aos nossos pensamentos. Uma definição do mundo que devolva à mente o movimento livre – bloqueado no caminho da contemplação puramente teórica da filosofia especulativa – pode fazer o mundo parecer racional novamente.

Segundo James, quando a lógica falha ou quando duas concepções diferentes satisfazem nossas demandas puramente lógicas, será considerada mais racional aquela que atender às nossas demandas estéticas e práticas. Na esfera prática, a primeira marca da racionalidade é o sentimento de familiaridade, que nos proporciona o costume com as coisas e suas relações, de modo que podemos reconhecer suas conexões e aprender a passar fluentemente de umas às outras, livre de impedimentos. O costume, que nos familiariza com todas as relações de uma coisa, é um dos fatores determinantes da racionalidade. Ele abrange tanto a explicação como o conhecimento, definidos por James em termos de uma temporalidade: “Explicar uma coisa é passar facilmente de volta aos seus antecedentes; conhecê-la é prever facilmente seus consequentes” (James, 1897b, p. 77).

A relação da coisa com suas consequências tem uma grande importância prática, no sentido de atender a uma necessidade humana de “banir a incerteza do futuro” – que é, segundo James, “o primeiro requisito prático que uma concepção filosófica deve satisfazer” (James, 1897b, p. 77). Esse senso de futuridade demanda a definição de expectativa, um ingrediente do qual a consciência nunca está totalmente livre. Uma expectativa é determinada quando lidamos com o que já nos é familiar ou costumeiro, mas é confundida e desorientada quando lidamos com o que não é usual para nós, isto é, o incomum, o novo. James afirma que “a novidade *per se* torna-se um irritador mental, enquanto o costume *per se* é um sedativo mental, simplesmente porque uma

desconcerta nossas expectativas, enquanto o outro as sossega” (James, 1897b, p. 78).

Uma expectativa desorientada por um sentimento de vagueza quanto ao futuro gera inquietação, insegurança, aflição. A mente está disposta a aceitar pacificamente qualquer dado que determine alguma expectativa, ainda que ele seja irracional em termos lógicos, uma vez que as demandas de expectativa sempre exerceram um papel fundamental nas explicações do universo que a mente humana foi capaz de produzir para satisfazer o anseio por racionalidade: “A determinação de expectativa é o fator essencial da racionalidade” (James, 1897b, p. 80).

Essa determinação não é suficiente, porém, para aplacar o anseio por racionalidade. Para James, “uma filosofia deve definir o futuro *congruentemente com nossos poderes espontâneos*” (James, 1897b, p. 82, grifo do autor). Isso significa que uma cosmovisão não deve, sob pena de não ser aceita, decepcionar nossos desejos mais caros, nem negar relevância a nossos poderes mais prezados e a nossas tendências e propensões ativas nas questões universais. James afirma que nós demandamos do universo “um caráter com o qual as nossas emoções e propensões ativas devem combinar” (James, 1897b, p. 84). Além disso, uma filosofia que pretenda satisfazer o anseio por racionalidade deve dar, às nossas tendências e propensões ativas, um objeto sobre o qual possam agir para que não sejam esvaziadas ou negligenciadas, porque, segundo James, nossas emoções e nossos sentidos apontam um objeto como a causa do sentimento presente.

Contudo, o mero conhecimento desse objeto pela consciência não basta. “A cognição é incompleta até ser descarregada em ato” (James, 1897b, p. 85), afirma. A convocação de nossos impulsos ativos para entrarem em operação é outra marca do sentimento de racionalidade: “A natureza íntima da realidade está em conformidade com os poderes que você possui” (James, 1897b, p. 86), diz James, salientando que, para satisfazer uma necessidade racional, uma concepção de mundo deve assegurar que nossos poderes sejam relevantes para o universo, além de legitimar nossas tendências emocionais e práticas.

Segundo James, todas as concepções ou credos que contemplem a natureza ativa do ser humano, valorizando sua capacidade de se esforçar, serão amplamente bem-sucedidos, ainda que deixem as expectativas indeterminadas ou vagas. Entre credos diferentes que apresentem igual consistência teórica e definam igualmente bem as expectativas, a adesão a um ou a outro dependerá do temperamento e da constituição emocional do indivíduo, uma vez que o universo fala de maneira diferente a cada um. James observa, porém, que há um elemento na natureza ativa do ser humano que as filosofias, na sua pretensão de fundar sistemas de certeza absoluta, excluíram de suas construções: a fé.

Embora afirme que as religiões souberam reconhecer esse elemento, James não se refere à fé num sentido exclusivamente religioso: “fé significa crença em alguma coisa em relação à qual a dúvida ainda é teoricamente

possível” (James, 1897b, p. 90). Ele define a fé como “a prontidão para agir por uma causa cuja favorabilidade não está certificada para nós com antecedência” (James, 1897b, p. 90), e acrescenta: “Não podemos viver ou pensar, absolutamente, sem algum grau de fé. A fé é sinônimo de hipótese de trabalho” (James, 1897b, p. 95). A propensão para agir está associada à fé em alguma causa que, ainda não tendo sido certificada, é uma hipótese, uma possibilidade: “A única diferença é que, enquanto algumas hipóteses podem ser refutadas em cinco minutos, outras podem desafiar as eras” (James, 1897b, p. 95).

A fé, como uma persuasão íntima de que as chances a seu favor são fortes, autoriza o ser humano a agir o tempo todo na suposição de sua verdade. E, como a ação é a medida da crença, esta muitas vezes ultrapassa a evidência científica, sendo fator de uma certa classe de verdades para as quais a fé não apenas é lícita e pertinente, mas essencial e indispensável: “As verdades não podem tornar-se verdadeiras até que a nossa fé assim as torne” (James, 1897b, p. 96). James, então, indaga: “Como podemos excluir, da cognição de uma verdade, a fé que está envolvida na criação da verdade?” (James, 1897b, p. 102). Essa definição de fé, longe de pertencer exclusivamente à esfera da religião, cabe perfeitamente na filosofia e na ciência, e James mostra-se admirado que não se reconheça isso: “É quase inacreditável que homens que são, eles próprios, filósofos trabalhadores, devam pretender que alguma filosofia possa ser construída, ou já o tenha sido, sem o auxílio da preferência pessoal, da crença ou da adivinhação” (James, 1897b, p. 93).

Monismo e pluralismo: o um e os muitos

Segundo James, a racionalidade não se confunde com a razão lógica, mas a excede. A filosofia que defende a superioridade da razão lógica na construção do conhecimento, em detrimento da experiência, é o racionalismo. A tentativa de explicar o fluxo da vida por meio da razão lógica é fruto do que James (1909a) chama de “intelectualismo vicioso”. Segundo o psicólogo, o racionalismo é o método do monismo porque dá ênfase à identidade e à unidade, enquanto o empirismo é o método do pluralismo porque dá ênfase à variedade e à multiplicidade.

James (1907) considera o problema da unidade e da variedade como o mais central e fecundo de todos os problemas filosóficos, uma vez que “acreditar em um ou em muitos é a classificação com o máximo número de consequências” (p. 129). Ele afirma que a filosofia tem manifestado interesse sobre a unidade acima de todas as coisas, e indaga: “e a variedade nas coisas?” (James, 1907, p. 130). James considera que a unidade sempre foi considerada “mais ilustre” que a variedade, mas observa que a familiaridade com os detalhes do fato é uma necessidade tão importante do nosso intelecto quanto a redução do fato a um sistema: “O que o nosso intelecto visa realmente não é nem a variedade nem a unidade, tomadas singularmente, mas a *totalidade*. Nisso, a familiaridade com as diversidades da realidade é tão importante quanto o entendimento de suas conexões” (James, 1907, p. 130).

Partindo da hipótese monista de que existe unidade no mundo, James investiga como e onde se pode reconhecê-la e qual o seu valor prático. Ele explica que há inúmeros caminhos ou veículos de continuidade prática entre as coisas, como, por exemplo, o tempo, o espaço e a consciência: “Pode-se traçar linhas de *influência* pelas quais elas pendem juntas. Seguindo-se qualquer linha dessas, passa-se de uma coisa a outra, até que se possa ter coberto uma boa parte da extensão do universo” (James, 1907, p. 134).

O conjunto de qualquer uma das inumeráveis espécies de conexão que as coisas têm umas com outras forma um tipo de sistema pelo qual elas são agregadas, e os esforços humanos são empreendidos no sentido de unificar cada vez mais o mundo em caminhos sistemáticos definidos. Assim, é possível encontrar redes ou sistemas como o do conhecimento, o do amor, os comerciais, consulares, postais etc., cada qual com um tipo ou grau de união entre suas partes. James enfatiza, porém, que a existência de alguma desconexão entre as coisas seria suficiente para abalar a hipótese monista da unidade absoluta:

Desde que se admita *alguma* separação entre as coisas, ... o pluralismo está amplamente satisfeito, e admitirá qualquer quantidade, por maior que seja, de união real ... o monismo absoluto é quebrado se, junto com toda a união, for admitida a mínima quantidade... de uma separação que não é “superada”. (James, 1907, pp. 160-161)

O pensamento pluralista de James acerca dos múltiplos universos que somos capazes de conceber traz uma contribuição importante para a noção de perspectivismo como pluralidade de pontos de vista: “É possível imaginar universos alternativos ao que conhecemos, nos quais os mais variados graus e tipos de união podem ser incorporados” (James, 1907, p. 156). O psicólogo põe em dúvida a existência de um ponto de vista privilegiado, transcendental:

O grande *denkmittel*² monístico... foi a noção de *Conhecedor uno* Essa noção de uma *unidade noética todo-envolvente* das coisas é a realização mais sublime da filosofia intelectualista Devo, portanto, tratar a noção de um Onisciente simplesmente como uma hipótese, exatamente no mesmo nível lógico com a noção pluralista de que não há nenhum ponto de vista... de onde o conteúdo inteiro do universo seja visível de uma só vez. (James, 1907, pp. 145-146, grifos do autor)

Apesar de sua perspectiva pluralista, a cosmovisão jamesiana apresenta um traço monista por conceber a experiência pura como um estofo primordial a partir

2 “Meio de pensamento”, em alemão.

do qual emergem todas as experiências. A experiência pura – nome que James dá ao fluxo de vida imediato que fornece o material para nossa reflexão posterior, com suas categorias conceituais – está cheia tanto de unidade quanto de multiplicidade: “A experiência pura não é senão um outro nome para sentimento ou sensação” (James, 1912, pp. 93-94).

O conhecimento, como a função da consciência, é compreendido por James (1909b, pp. 43-50) como uma trilha que conduz o pensamento de uma coisa (concepção) até a coisa (percepção). Seguindo-se a cadeia adequada de intermediários (condutores) existentes entre esses dois termos, a ideia (objeto representado) será conduzida até o seu término (objeto percebido). James compreende o conhecimento como um ato de união entre dois termos, sendo o ponto de partida o conhecedor (a mente ou ideia), e o ponto de chegada, o conhecido (a coisa). Entretanto, há trilhas subjetivas que não encontram seu término no mundo perceptivo, como as divagações e os desejos, e aí reside a descontinuidade:

Por enorme que seja a quantidade de desconexão entre as coisas ... tudo que existe é influenciado de *alguma* maneira por alguma outra coisa, se você puder apenas escolher corretamente o caminho . . . pode-se dizer que todas as coisas coerem e aderem umas às outras de *algum modo*, e que o universo existe praticamente em formas reticuladas ou concatenadas que fazem dele um arranjo contínuo ou “integrado”. (James, 1907, pp. 136-137)

O mundo é um à medida que a escolha do intelecto recai sobre os condutores certos. Se a escolha recair sobre não-condutores, vamos nos deparar com interrupções, disjunções e desconexões nas linhas de influência, e aí não há espécie de conexão que não falhe. Dessa perspectiva, o mundo não é um, mas muitos.

Considerações finais

Ao colocar Rimbaud e James em diálogo, propomos que o desregramento dos sentidos abre um campo de possibilidades de ressignificação, no âmbito do construtivismo semiótico-cultural em psicologia, para as relações entre as coisas, de modo que elas possam, a fim de contemplar os múltiplos sentidos que podemos dar ao mundo para torná-lo racional, ser rearranjadas a partir de várias perspectivas, permitindo uma visão pluralista e inúmeros modos/arranjos de conceber o mundo.

O universo não é um arranjo único, absoluto e definitivo, mas um pluriverso. Contudo, qualquer um dos múltiplos lugares a partir dos quais se pode lançar uma visão sobre as coisas permitirá apenas uma percepção parcial da realidade, dentre muitas outras possíveis. Todos os pontos de vista são legítimos, desde que não sejam dogmáticos e abram-se ao diálogo e à cooperação. Nenhum tem privilégio sobre os outros; sua validade

dependerá da capacidade para mobilizar ações e, principalmente, assegurar a vida, em suas múltiplas configurações, no mundo caótico.

O ponto em comum entre James e Rimbaud é a ênfase na experiência. Enquanto o psicólogo e filósofo é radical, erigindo toda uma filosofia – o empirismo radical – a partir dela, o poeta é radical na experiência em si. Identificamos, no experimento de James com o óxido nitroso, o método empírico do racional desregramento de todos os sentidos levando-o a alcançar um conhecimento – iluminação, em suas palavras, e vidência, nas de Rimbaud – que contribuiu para a sua cosmovisão pluralista. Por sua vez, a noção de sentimento de racionalidade do psicólogo permite compreender que o desregramento de todos os sentidos do poeta pode ser racional se considerarmos que a razão em questão não é a lógica. Rimbaud estaria propondo outras formas de razão: uma razão sensível, uma razão poética.

Outra hipótese para o desregramento de todos os sentidos é que Rimbaud, antecipando a modernidade, estaria anunciando o fim das certezas. Se, para James, a razão lógica não dá conta de explicar o mundo, para Rimbaud, a linguagem não dá conta de dizer o mundo. James salientou a ambiguidade das palavras para classificar os afetos como físicos ou mentais, interiores ou exteriores. Sua crítica a Hegel aborda o método dialético como uma falácia, um jogo de palavras.

James realiza um desregramento dos sentidos ao ressignificar conceitos como racionalidade, fé, verdade, consciência etc., frustrando as expectativas por definições que reiterem suas acepções usuais. Sua noção de racionalidade faz uma inversão de sentido: James principia, aproximando-a da razão lógica para, depois, fazê-la dar uma guinada em direção ao sentimento, à emoção, ao temperamento e, por fim, ao que há de mais irracional no ser humano: a fé. O sentido de fé, para ele, também é desviado do lugar-comum da religião para ser reorientado como uma hipótese de trabalho ainda não certificada, inclusive na ciência.

O universo tem o sentido de um pluriverso para James, aberto à possibilidade de múltiplas cosmovisões. Sua concepção pluralista e a perspectiva da ambiguidade apresentam-se como uma compreensão alternativa ao enfoque do método dialético hegeliano na contradição, o qual James considera dogmaticamente monista ao propor sínteses conciliadoras e unificadoras que, se levadas a cabo *ad infinitum* por uma lei determinista de desenvolvimento, aboliriam toda a diferença, a multiplicidade e a variedade existentes no mundo, reduzindo tudo o que existe a um Uno ou Absoluto derradeiro. A visão pluralista de James compreende o mundo como possuidor de algum grau de desconexão, ainda que em menor quantidade em relação às conexões, e sendo constituído por partes que, em vez de rivais, são vistas como cooperativas e copartícipes de um grande banquete universal.

From Rimbaud's rational derangement of all the senses to James' sentiment of rationality

Abstract: This essay uses Rimbaud's rational derangement of all the senses as a starting point for its reflection on the relationship between reason and affection, and for possible dialogues with psychologist and philosopher William James' sentiment of rationality, from the perspective of semiotic-cultural constructivism in psychology. James' experiment of nitrous oxide inhalation is seen as an experience of derangement of the senses that gave him insight on the question of unity and variety, thus enriching his empiricist and pluralist worldview opposed to Hegel's monistic rationalism.

Keywords: derangement, senses, rationality, sentiment, pluralism.

Du raisonné dérèglement de tous les sens chez Rimbaud au sentiment de rationalité chez James

Résumé : Cet essai utilise le raisonné dérèglement de tous les sens de Arthur Rimbaud comme point de départ de sa réflexion sur la relation entre raison et l'affection, et des dialogues possibles avec le sentiment de rationalité du psychologue et philosophe William James, dans la perspective du constructivisme sémiotique-culturel en psychologie. L'expérience d'inhalation d'oxide nitreux de James est considérée comme une expérience du dérèglement des sens qui lui a donné un aperçu de la question de l'unité et de la variété, enrichissant ainsi sa vision empiriste et pluraliste du monde, opposée au rationalisme moniste de Hegel.

Mots-clés : dérèglement, sens, rationalité, sentiment, pluralisme.

Del razonado desarreglo de todos los sentidos de Rimbaud al sentimiento de racionalidad en James

Resumen: Este ensayo toma el método del racional desarreglo de todos los sentidos del poeta Arthur Rimbaud como punto de partida para una reflexión sobre la relación entre la razón y el afecto, y un posible diálogo con la noción del sentimiento de la racionalidad del psicólogo y filósofo William James, bajo la perspectiva teórico-metodológica del constructivismo semiótico-cultural en psicología. El experimento de la inhalación de óxido nítrico de James se aborda como una experiencia de desarreglo de los sentidos que le proporcionó una comprensión de la unidad y la variedad, contribuyendo a enriquecer su cosmovisión empirista y pluralista en oposición al racionalismo monista de Hegel.

Palabras clave: desarreglo, sentidos, racionalidad, sentimiento, pluralismo.

Referências

- Blood, B. P. (1874). *The anaesthetic revelation and the gist of philosophy*. Amsterdam, NY: Universidade de Michigan.
- Gadamer, H-G. (2010). *Hermenêutica da obra de arte*. (M. A. Casanova, seleção e trad.) São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1977)
- Guimarães, D. S., & Simão, L. M. (2007). Intersubjetividade e desejo nas relações sociais: O caso dos jogos de representação de papéis. *Interacções*, 3(7), 30-54. doi: 10.25755/int.344
- Guimarães, D. S., & Simão, L. M. (2008). A negociação intersubjetiva de significados em jogos de interpretação de papéis. *Psicologia: Teoria e pesquisa*, 24(4), 433-439.
- Guimarães, D. S. (2013). Self and dialogical multiplication. *Interacções*, 9(24), 214-242. doi: 10.25755/int.2843
- Guyaux, A. (2013). Sob o signo da insatisfação [Entrevista concedida a Lucas Bertolo e Sílvia Rosa Filho]. *Cult*, (178), 28-31.
- James, W. (1897a). On some hegelisms. In W. James, *The will to believe and other essays in popular philosophy* (pp. 263-298). New York, NY: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1897b). The sentiment of rationality. In W. James, *The will to believe and other essays in popular philosophy* (pp. 63-110). New York, NY: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature. Being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York, NY: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1907). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York, NY: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1909a). *A pluralistic universe: Hibbert lectures at Manchester College on the present situation in philosophy*. New York, NY: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1909b). *The meaning of truth: A sequel to 'Pragmatism'*. London, England: Longmans, Green, and Co.
- James, W. (1912). *Essays in radical empiricism*. New York, NY: Longmans, Green, and Co.

- Lopes, R. G., & Mendonça, M. A. (2002). Iluminuras: Poesia em transe. In A. Rimbaud. *Iluminuras: Gravuras coloridas* (R. G. Lopes & M. A. Mendonça, trad., pp. 131-172). São Paulo, SP: Iluminuras.
- Murphy, S. (2004). *Stratégies de Rimbaud*. Paris, France: Honoré Champion.
- Peschel, E. R. (1977). *Flux and reflux: Ambivalence in the poems of Arthur Rimbaud*. Genève, Suisse: Droz.
- Rimbaud, A. (2009). *Correspondência* (I. Barroso, trad., pp. 37-43). Rio de Janeiro, RJ: Topbooks.
- Scheel, M., & Garcia, A. P. (2014). As iluminações de Rimbaud: Da renúncia do sentido ao silêncio da obra. *Lettres françaises*, (15), 195-231.
- Simão, L. M. (2003). Beside rupture – disquiet; beyond the other – alterity. *Culture & psychology*, 9(4), 449-459. doi: 10.1177/1354067x0394007
- Simão, L. M. (2005). Bildung, culture and self: A possible dialogue with Gadamer, Boesch and Valsiner? *Theory & psychology*, 15(4), 549-574. doi: 10.1177/0959354305054751
- Simão, L. M. (2010). *Ensaaios dialógicos: Compartilhamento e diferença nas relações eu-outro*. São Paulo, SP: Hucitec.

Recebido: 28/06/2021

Revisado: 12/07/2022

Aprovado: 03/07/2022