

Em busca da incerta sabedoria: aproximações à possibilidade elementar da utopia.

No início do primeiro capítulo de *A árvore do Conhecimento* (1984), um livro que se tornou um clássico no âmbito dos estudos intradisciplinares sobre o fenómeno do conhecimento humano, os seus autores, os especialistas em ciências cognitivas Humberto Maturana e Francisco Varela, procedem a uma original leitura de um quadro de Hieronymus Bosch, *Cristo Escarnecido (A coroação com espinhos)*. Das quatro figuras humanas que rodeiam Cristo, há uma que segura firmemente o seu manto como se o quisesse prender ao chão. Segundo aqueles autores, essa figura representa a tentação da certeza. E essa certeza, com que se articulam pensamentos, configurações ideológicas, sistema de crenças, teorias científicas, parece decorrer do modo como percebemos ou conhecemos o mundo, na sua aparência discretamente constituído por fenómenos dotados de uma natureza intrínseca e solidamente definidos pela sua autonomia funcional. Ora o que aqueles dois autores procuram demonstrar é que o mundo de certezas em que vivemos, fundado em sólidas convicções perceptivas, isto é, no modo como processamos a nossa experiência sensível, é determinado pela nossa estrutura de conhecimento. Tal constatação é revertida na seguinte formulação de tipo aforístico: “Não vemos o ‘espaço’ do mundo, vivemos [no] nosso campo visual; não vemos as cores do mundo, vivemos [no] nosso espaço cromático” (Maturana e Varela, 28).

De algum modo ecoando os pressupostos da tão descurada gnoseologia idealista, mas reelaborando-a e complexificando-a com os contributos de várias disciplinas científicas, muito particularmente com os da biologia do conhecimento, ambos os autores empenham-se naquele seu livro a assinalarem o que consideram ser “o grande escândalo” ou tabu da cultura ocidental: o tabu de se ignorar o “conhecer do conhecer”, e de assim favorecer o esquecimento do facto elementar de a experiência do mundo ser validada pela estrutura funcional de conhecimento que dele se tem. O contributo de Maturana e Varela para a superação desse esquecimento ou dessa ignorância escandalosos de que “ser de uma maneira particular e como o mundo nos parece ser” (31) evidencia “que todo o acto de conhecer faz surgir um mundo” (31-2) é realizado a partir do reconhecimento da circularidade vertiginosa do seu empreendimento teórico. Este resulta da “utilização do instrumento de análise para analisar o próprio instrumento de análise” (30), ou seja resulta da utilização do modo biológico, social e linguístico do

conhecimento geral humano e do conhecimento particular dos autores para explicarem (cientificamente)¹ o modo biológico, social e linguístico como se processa o conhecimento em geral. Reconhecendo, pois, que as dificuldades do método de inquirir os fundamentos do conhecer humano se enredam nos condicionalismos psicossomáticos da nossa cognição e do seu instrumento, a linguagem – é quase como pretender que “um olho se visse a si mesmo” (30) – Maturama e Varela definem as condições de explicação do fenómeno do conhecer como um fazer do ser vivo, a partir da hipótese de que a organização autónoma deste resulta de uma conjunto de interacções que permitem a sua conservação e adaptação. Discernimos pelo menos três termos e expressões na complexa inquirição destes autores sobre as origens e o processamento do conhecimento que nos parecem operacionais para o desenvolvimento do nosso argumento em torno da equação que relaciona memória e sabedoria (por antítese ao olvido e à ignorância do grande escândalo que consiste em se ter ignorado, até à emergência relativamente recente – no contexto da tradição cultural e científica do ocidente – da neurociência e do estudo sistemático dos mecanismos elementares cognitivos que permitem a experiência do mundo): as noções de autopoiesis, de acoplamento estrutural e de coordenação comportamental. A primeira destas noções corresponde à ideia de que os sistemas vivos se definem pela sua auto-organização mediante a qual asseguram quer a estabilidade das suas formas, quer a estabilidade dos seus padrões de funcionamento. Trata-se, no fundo, de reconhecer que os sistemas vivos, dos mais simples, unicelulares, aos mais complexos, multicelulares, são dotados da capacidade de se autoproduzirem, de se autosustentarem, em virtude da rede de interconexões estabelecidas pelos componentes que os definem como unidades biológicas (o exemplo dado pelos autores é a rede de interacções moleculares que definem a constituição e a especificidade funcional das células). A organização autopoietica não apenas se caracteriza por uma rede dinâmica de interconexões contínuas entre os componentes moleculares que constituem as referidas unidades biológicas, como também coloca um limite ou estabelece uma fronteira à configuração dessa rede. Ao definir a arquitectura dos constituintes da matéria viva, afirmando a sua relativa autonomia, o princípio da auto-organização implica, de algum modo, a memória da programação dos modos de processamento das componentes das unidades consideradas, a célula, o órgão, o corpo, a sociedade, etc., de maneira a assegurar a sua respectiva auto-sustentação. Mas esta auto-sustentação, que utiliza a memória funcional para preservar a estabilidade do ser ou o padrão de funcionamento da unidade

considerada, a célula, o órgão, o corpo, a sociedade, etc., é indissociável de dois outros princípios que governam a manifestação da vida: o princípio da auto-renovação e o da auto-transcendência. A auto-renovação corresponde à contínua reconstituição das entidades biológicas. Se considerarmos, por exemplo, a entidade do corpo humano, este, à semelhança de todos os organismos vivos, está constantemente a reconstituir-se em ciclos contínuos, de tal maneira que as células dos seus diferentes órgãos são constantemente substituídas por novas células. O princípio da auto-transcendência é, por fim, a marca da criatividade do dinamismo dos sistemas vivos, da sua evolução, da capacidade engenhosa de se reinventarem. É ele que preside às transformações evolutivas da estrutura inicial dos seres vivos, à sua “ontogenia”, no dizer de Maturana e Varela, e que, mais do que fazer uso da memória inerente aos mecanismos que sustentam a auto-organização e a auto-renovação, manifestam uma ousada sabedoria em transformarem a sua organização estrutural para melhor se adaptarem às novas necessidades determinadas pelo meio ambiente. A autopoiesis, ou autocriação processada no interior e processando os limites que definem as entidades biológicas pode ser tida como uma manifestação do princípio da individuação dos fenómenos. A autonomia funcional destes não significa, obviamente, que não estejam conectados ou, nas palavras daqueles autores, que não estejam estruturalmente acoplados ao meio e que o seu comportamento não esteja coordenado com outros fenómenos. A detalhada, se bem que sintética, explicação de Maturana e Varela, ilustrada com exemplos adequados e articulada numa linguagem conceptual de recorte filosófico, sobre o processo de constituição da árvore do conhecimento, ou seja sobre o percurso evolutivo dos sistemas vivos como unidades cada vez mais complexas, funda-se, a nosso ver, na hipótese por eles demonstrada de que a auto-organização e a “clausura operacional” inerentes à conservação das unidades, célula, órgão, corpo, sociedade, etc., só é possível porque subsumida a uma rede de recorrentes interacções. São essas redes de interacções que, manifestadas como fenómenos sociais, permitiram às diferentes espécies animais desenvolver as suas formas particulares de coordenação comportamental, as suas condutas comunicativas, entre as quais, a linguagem articulada que define o animal social homem, a sua ampliada consciência do mundo e, com uma variável e acentuada graduação, a sua sofisticada consciência de si. Ora se o homem tem em comum com os outros animais o facto de conhecer o mundo por via sensitiva e interactiva, difere destes no ponto em que a especificidade da sua linguagem e do complexo sistema cerebral pela qual ela é processada, o leva, por exemplo, a questionar e investigar sobre o conhecer.

Por outras palavras, a perguntar sobre o conhecer do conhecer que, de acordo com os autores que temos vindo a convocar, deverá conduzir a uma dupla atitude: a uma espécie de agnosticismo vigilante contra a tentação da certeza, aquela que faz duma visão do mundo a visão do mundo, e a uma ética cujo “ponto central é assumir [que] a estrutura biológica e social do ser humano equivale a colocar no centro a reflexão sobre aquilo de que ele é capaz e o distingue”. (267) Em última análise isso passa por actualizar criativamente a memória e recorrer ao potencial de sabedoria humana. Se a conservação da vida, como foi referido atrás, obedece a leis biológicas relativamente estritas, se a história da humanidade, com todos os seus desaires, loucuras e tragédias, mas também sucessos, esplendores e descobertas, é uma manifestação modal e particular dessas leis, se os sistemas vivos, nos seus diferentes planos, estão organizados de maneira a gerar regularidades, isto significa que neles opera um mecanismo memorial que confere estabilidade aos padrões dos sistemas de organização. Mas também um mecanismo sapiencial, criativo, que permite inventar novas possibilidades de reordenar, às vezes contra intuitivamente, o que é dado como adquirido e definitivo e que é um efeito dessa estabilidade vital que, na sua dinâmica auto-reprodutora, institui comportamentos, valores, modos de ver e ajuizar, preferências individuais ou de grupo. A nossa herança ou memória biológica comum fundada em regularidades é a condição necessária que determina que para “todos os seres humanos o céu seja azul e que o sol nasça cada dia” (246), mas é também a condição de possibilidade do aparecimento de diversas heranças ou memórias linguísticas, de diversas tradições culturais. Ora se estas tradições são frequentemente a expressão directa de uma memória colectiva, de uma história estrutural do “óbvio”, do “regular”, do “estável”, de uma maneira particular de conhecer o mundo, elas requerem, no entanto, para não correrem o risco de estiolarem, a sapiência de reconhecerem os “seus pontos cegos”, aqueles pontos que no sistema de visão – concretamente na zona da retina donde sai o nervo óptico –, não são sensíveis à luz². Ao se conhecer o mundo segundo parâmetros definidos pelos costumes colectivos ou hábitos pessoais pratica-se necessariamente formas testadas de ver e agir, mas também formas de se ignorar o que não se conhece, de se ocultar o que não se vê porque não se sabe. O hábito, a tradição a memória individual e colectiva têm necessariamente a sua razão biológica, social e cultural de ser, mas há neles “pontos cegos” cognitivos que nos impedem de ver que não vemos, “que não percebemos que ignoramos”, que nos dão apenas a segurança do já visto e sabido, mas que cerceiam a sabedoria da auto-transcendência da descoberta do diferente, do novo e do outro. Por isso, “só quando

alguma interacção nos tira do óbvio – por exemplo, quando somos bruscamente transportados a um meio cultural diferente –, e nos permitem reflectir, é que nos damos conta da imensa quantidade de relações que consideramos como garantidas” (264). Maturana e Varela comunicam assim a ideia de que a forma elementar de sabedoria implica o reconhecimento que literalmente “não vemos que não vemos, que não percebemos que ignoramos” (264). Por exemplo, damos por adquirido um mundo de formas objectivas e ignoramos que mentalmente contribuimos muito activamente para o conhecimento que temos dele. É na esteira desta tese que Semir Zeki, numa obra recentemente publicada *Splendors and Miseries of The Brain. Love, Creativity and the Quest for Human Happiness*, explica em pormenor como a cor não é uma propriedade objectiva das coisas, mas antes o efeito da capacidade que o cérebro tem em conceptualizar, isto é, explica em pormenor, o sentido da afirmação de Maturana e Varela acima citada de que “não vemos as cores do mundo, vivemos [no] nosso espaço cromático”. Na linha do pensamento de Kant e de Schopenhauer, mas apoiando-se em dados experimentais e em evidência científica, Zeki distingue entre o que designa por conceitos inatos “inherited concepts” (os conceitos sintéticos a priori de Kant ?), universais, determinantes, imutáveis, relativamente autónomos, e os conceitos adquiridos com a vida pós-natal “acquired concepts”, ou conceitos cuja formação depende da experiência e que, como tal, são relativamente mutáveis. Ambos os conceitos operam como instâncias reguladoras do sistema de aquisição do conhecimento, a principal função do cérebro, mas enquanto a finalidade dos inatos é de ordenarem os dados sensíveis e gerarem as percepções do mundo, os adquiridos geram categorias abstractas a partir destas percepções. Esta predisposição conceptualizante do cérebro humano, resulta, segundo aquele autor, do facto de os diferentes tipos de células que constituem o córtex, terem, a par das funções específicas que desempenham na actividade da percepção, da consciência, da linguagem, da memória, a capacidade comum de abstrair. Esta capacidade é fundamental para gerar a “constância perceptiva”, e Zeki apresenta vários estudos de caso de como a actividade conceptual, quer inata quer adquirida, opera para que, por exemplo, possamos estabilizar a definição de uma cor³ (propriedade organizadora do conceito inato) ou para que consigamos identificar as características gerais dos objectos, (de uma árvore, de uma casa), como efeito da aplicação de conceitos adquiridos pela experiência sensível do mundo fenoménico⁴. Estes últimos tipo de conceitos têm a particularidade de serem formados pelos centros “superiores” do cérebro que envolvem o reconhecimento de experiências

passadas, da memória, portanto, e também da comparação judicativa dessas experiências com as que vão sendo processadas.⁵ O conceito adquirido de avião – o exemplo é de Zeki –, por exemplo, mudou muito desde que este meio de transporte foi inventado e certamente continuará a se transformar com a evolução tecnológica. O que é de alguma maneira surpreendente na exposição de Zeki é a sua tentativa de demonstrar como o cérebro, na sua complexa arquitectura anatómica, está equipado com os recursos orgânico-biológicos para abstrair, podemos dizer mesmo idealizar, o conhecimento sensível e intelectual do mundo. Assim, se os conceitos inatos intervêm como condição necessária da experiência, entre outras, da identificação visual do sistema cromático, mas também da beleza e do amor – o capítulo IV do seu livro tem como título “Brain Concepts of Love”, – os conceitos adquiridos operam como uma condição da criatividade e da busca de perfeição. Poder-se-ia divisar nesta actividade conceptual inata e adquirida do cérebro, nesta intervenção de princípios organizadores dos sinais ou dados dos sentidos, correspondências com dois dos princípios reguladores da vida em geral postulados por Maturana e Varela, o da auto-poesis ou auto-organização e o da auto-transcendência. Zeki considera assim que a criatividade artística e a aspiração à perfeição é, em grande medida, o resultado da actividade mental regulada por conceitos adquiridos sintéticos que propendem à abstracção. Pelas operações do uso da memória comparativa e judicativa, estes intervêm na idealização da obra de arte ou na definição de critérios de conduta ou de modelos de amor, mas raramente logram concretizar-se conforme à imagem concebida. Desenha-se assim uma dialéctica em que à idealização da actividade mental criativa se contrapõe a insatisfação da sua projecção no mundo real. E essa dialéctica é o que, segundo o autor, impele não só o gesto artístico, constante em obras da mais diversa natureza, da pintura à literatura, algumas delas deixando na sua incompletude a marca dessa descontinuidade entre o ideal e o real, mas também a busca do objecto ideal do amor. Não por acaso, Zeki compara o traço de idealidade destes conceitos sintéticos com a teoria das ideias de Platão, para assinalar o elemento comum de que o conhecimento em geral deriva da capacidade de abstracção. Mas diferentemente do sistema platónico que considerava que o verdadeiro conhecimento só se alcançava pela apreensão intelectual das ideias universais supra sensíveis – entidades abstractas imutáveis que representam valores universais – Zeki, neurobiólogo, considera que o conhecimento abstracto e ideal tem obviamente uma base sensível e empírica. Por outras palavras, enquanto que para Platão as Ideias de justiça, beleza e amor permanecem exteriores à esfera do conhecimento sensível comum do

homem, sendo apenas acessíveis, por um esforço de intelecção abstracto, ao conhecimento sábio dos filósofos, para Zeki essas Ideias resultam de processos de abstracção sim, mas dos dados sensíveis na formação de conceitos adquiridos pelos cérebros comuns dos homens. Tais conceitos adquiridos, por serem sintéticos são formados com base nas experiências individuais, como tal mutáveis, mas tendencialmente idealizantes no sentido em que são induzidos por operações de abstracção comparativa da memória dessas experiências. “Por ver muitas casas, é provável que eu não possua apenas um conceito de casa, mas também da casa ideal”.

(47) Ora, para Zeki é este traço de idealidade do conceito adquirido que está na origem, não apenas das concepções artísticas e da busca ontológica da perfeição, mas também na sua tentativa de concretização. A não conformidade entre o conceito idealizado e a obra realizada ou a insatisfação gerada por essa incongruência é o que motiva a dinâmica da criatividade. “Um dos factores que determinam a criatividade é a tentativa de satisfazer o conceito cerebral. Daí que uma permanente insatisfação constitua um dos mais poderosos ingredientes condutores da criatividade” (57). O que o idealismo platónico postulou ou a moderna neurobiologia prova é que o ser humano está condenado a idealizar. Poder-se-ia, parafraseando Maturana e Varela, dizer mesmo que há “pontos cegos” cognitivos que nos impedem de reconhecer que não percebemos que idealizamos e que uma forma possível de lidar sabiamente com o esplendores e as misérias – utilizando os termo de Zeki – da actividade humana cerebral é reconhecer essa propensão comum à idealização. É que, se por um lado tal actividade é responsável pela eficiente formação de conceitos e de um complexo sistema de aquisição de conhecimentos, por outro, essa eficiência está ironicamente na origem não só da insatisfação que resulta da inconformidade de se viver com tais ideais no plano ético-axiológico, ou de os materializar no plano artístico, mas também dos índices de distorção que podem afectar a percepção e a apreensão objectiva do mundo real. A literatura, seja a de carácter estético, filosófico ou religioso, pelo menos tal como esta emergiu e se desenvolveu no ocidente, configura um vasto campo de conhecimento das grandezas e misérias do cérebro na geração de representações memoriais e de aspirações à sapiência. E nesse campo de conhecimento o veio do utopismo constitui um exemplo paradigmático. Comummente encarado como um lugar outro, melhor que o lugar presente, a sua conformação tem uma longa e complexa história que se confunde com a quádrupla génese, hebraica-cristã, greco-latina da civilização ocidental. Quer a nostalgia pelo paraíso perdido, com o que essa arquetípica propensão denuncia de vestígio

memorial, quer a representação de uma sociedade ideal segundo um modelo originário platónico, conforme a um conceito de sabedoria ética-filosófica, quer a configuração de uma condição existencial futura assente na esperança da perfectibilidade do ser humano constituem, entre outras, três recorrentes possibilidades temáticas da literatura animada pelo veio do utopismo. Para nos recentrarmos no nosso argumento, seleccionámos dois textos que, não integrando propriamente o cânone do utopismo literário, são marcados por uma conceptualização de tipo ideal que nos interessa considerar em articulação com o tema da memória e da sabedoria.

Referimo-nos acima à tese de Zeki sobre a predisposição do cérebro em gerar um conceito adquirido de beleza ideal, tese que tem alguma afinidade com a teoria platónica da ideia universal de beleza. Parecendo antecipar-se em dezassete séculos à tese de Zeki, o neo-platónico Plotino, no século III, atribui um valor de sabedoria ideal/conceptual à acção criativa do artista que modela a sua obra de arte, não segundo o modelo mimético da realidade, mas segunda a forma gerada pelo seu intelecto. Concretamente no Tratado VIII da *Enéada* V, intitulado “Acerca da Beleza Intelectual” Plotino, por oposição a Platão que entendia a arte como uma duplicação equívoca do mundo das aparências, considera que a arte em geral é um veículo de aproximação à verdadeira sabedoria. O artista, ao subordinar a matéria com que trabalha à ideia de beleza, faz conformar essa matéria a uma nova forma que, de acordo com a filosofia de Plotino, se aproxima do insondável, incognoscível e absolutamente simples *Um*, o fundamento do mundo visível. O que nos interessa sublinhar é que no pensamento filosófico de Plotino parece estabelecer-se um vínculo entre o tipo de conhecimento que se alcança pela visão intelectual ou olhar mental desse *Um*, que na linguagem platónica corresponderia ao momento da contemplação das formas eternas, das verdades perenes da realidade – virtude, justiça, beleza –, e uma forma mais mitigada de conhecimento ou visão intelectual que assiste o artista na criação da sua obra. Essa forma de conhecimento que tem a sua origem na mente, que é gerada pelo intelecto do autor da obra de arte, é definida por Plotino como uma “sabedoria natural” e caracteriza-se por ser de tipo intuitivo e não discursivo:

No doubt the wisdom of the artist may be the guide of the work: it is sufficient explanation of the wisdom exhibited in the arts: but the artist himself goes back after all to that wisdom in nature which is embodied in himself: and this is not a wisdom built up of theorems but one totality, not a wisdom consisting of manifold detail coordinated into a unity but rather a unity working out in detail” (102).

A criação da obra de arte, ao concretizar em si o valor universal do belo, é portanto para Plotino uma aproximação ao plano ideal da unidade essencial do ser, do Um absolutamente simples, suporte essencial da e consubstancial à miríade de aparências externas. O gesto criativo é um gesto de sabedoria conduzido por uma actividade mental de tipo contemplativo que eleva o ser do artista ao mundo das formas eternas e o reaproxima do Um de que ele próprio também participa, sem porém o saber ou disso se recordar. Para Plotino, essa sábia materialização das formas de arte, essa concretização do belo consistiria numa espécie de arrebatamento ou de transporte contemplativo para o plano ideal, supra-sensível das formas eternas. Se a actividade fundamental de todo o ser é a visão intelectual, a do artista, ao subordinar a matéria informe à forma da sua ideia, é de converter o conhecimento dessa visão na criação do belo enquanto princípio natural e racional. “The beauty is not in the concrete object, is manifest from the beauty there is [...] in soul or mind”. (101). O estar consciente desta beleza mental que participa da ideia de beleza ideal universal é, por outro lado, também um acto que envolve a memória: “you, if you are conscious of beauty within, remember.” (*idem*) Memória e sabedoria cooperam na geração de uma condição existencial e de um estado de conhecimento excepcional associados ao processo de criação artística, elevando-o a um plano rarefeito de intelecção do mundo ideal, do mundo inteligível, o mundo habitado pelos deuses, de que Plotino fornece uma detalhada descrição. É um mundo celeste, e a sua representação, inscrevendo-se no sistema de pensamento dualista de Plotino como uma ilustração da beleza intelectual do mundo das formas ideais, configura uma pró utopia que o filósofo designa pelo termo “Ali”, “There”.

For all There is heaven; earth is heaven, and sea heaven; and animal and plant and man; all is the heavenly content of that heaven. [...] To “live at ease” is There. [...] for all is transparent, nothing dark, nothing resistant; every being is lucid to every other, in breadth and depth; light runs through light. And each of them contains all within itself, and at the same time sees all in every other, so that everywhere there is all, and all is all and each all, and infinite the glory. [...] Life, pure, is never a burden: how then could there be weariness There where the living is most noble? That very life is wisdom, not a wisdom built up by reasonings but complete from the beginning, suffering no lack which could set it inquiring, a wisdom primal, unborrowed, not something added to the being, but its very essence. [...] The greatness and the power of the wisdom There we may know from this, that it embraces all the real beings, and has made all and all follow it, and yet that it is itself those beings, which sprang into being with it, so that all is one and the essence There is wisdom. (101-102).

Esta descrição do lugar ideal – o “Ali” –, que parece combinar a representação de uma Idade de Ouro de fundo mítico-literário com uma ilustração da teoria filosófica-platónica das formas ideias, precede, no argumento de Plotino, a caracterização do modo de conhecimento intuitivamente sábio, não-discursivo, do artista, como se esta forma de conhecimento fosse uma versão mitigada da condição de conhecimento ideal experienciada pelos seres divinos. Ao mesmo tempo, este “Ali” de Plotino, lugar co-substancial do ser enquanto encarnação da “sabedoria”, é uma figuração do potencial idealizante da mente humana, neste caso da mente filosófica humana, que, mediante operações de abstracção dos dados sensíveis, tende não só a representar conceptualmente o mundo dado, como também a transfigurá-lo num mundo idealmente ideal, ou seja utópico. Que este mundo possa, no quadro de um sistema platónico, ser identificado com a perfeita sabedoria, ou com uma forma de conhecimento não-discursivo – “not a wisdom built up by reasonings” – é uma forma de reconhecer que tal sabedoria não é deste mundo, ou então, no registo comum do pensamento ideal de tipo nostálgico, que é uma sabedoria que já foi experienciada e, por isso, apenas objecto de evocação memorial, apenas passível de ser elegiacamente representada, de que se lamenta a extinção.

É este sentido de perda de uma sabedoria primeva, não porque não se tenha alcançado uma contemplação intelectual das formas ideias num “Ali” celestial e puramente inteligível, à maneira de Plotino, mas porque tal sabedoria, anterior ao conhecimento discursivo, seria congenial a uma condição edénica da humanidade, que surge recorrentemente celebrada no mito utópico da idade de ouro, e que é exemplarmente tematizada um poema de Thomas Hardy, “Before Life and After”, inserido na colectânea *Time's Laughinstocks* (1909). É justamente este o segundo exemplo que aqui brevemente convocamos para ilustrar a nossa tese relativa á propensão idealizante da consciência humana, neste caso, por via retrocessiva a um passado mítico, pré-histórico, de cuja memória se preservam apenas conjecturas de forte probabilidade – “A time there was - as one may guess” (260) – ou indícios arqueológicos – “And as indeed, earth's testimonies tell” – em que, entre as criaturas humanas, prevalecia uma espécie de douta ignorância atinente com um estado de graça absoluta – “Before the birth of consciousness / When all went well”. Trata-se, portanto de um poema de quatro estrofes em que se alude, em conformidade com o sentido do seu título – “Before Life and After – a uma condição existencial anterior e posterior á vida governada pelo princípio da razão ou do pensamento discursivo. O seu tema

constrói-se de forma circular, e o reconhecimento, enunciado na primeira estrofe, da plenitude original da “inocência do mero saber”, (267) utilizando a expressão de Maturana e Varela, é retomado, na última estrofe, porém como uma expectativa, como um anelo de indefinida concretização. É um poema que elegiacamente celebra um tempo pré-lapsariano, em a que a plenitude da vida se confunde com a elementar fruição de uma espécie de eterno presente e em que “None suffered sickness, love, or loss, / None knew regret, starved hope, or heart-burnings: / None cared whatever crash or cross / Brought wrack to things. Não se representa um Ali etéreo, uma morada de translúcida abstracção, de evanescência intelectual, de contemplação de formas ideais, mas um aqui governado pela lei da impermanência da vida, porém sem a dolorosa consciência da sua finitude, sem a consciência da consciência de si como ser perecível, sem o pesar e a lamentação do sentido da perda, do inevitável declínio, do crepúsculo das formas da natureza, sem a mágoa da morte. “If something ceased, no tongue bewailed, / If something winced and waned, no heart was wrung; / If brightness dimmed, and dark prevailed, / No sense was stung.”. Tal feliz e justa condição humana, sem a gravidade e a densidade anterior à gênese da auto-consciência, anterior à “deriva estrutural ontogénica” (256), na expressão dos neurobiólogos Maturana e Varela, e na matéria do poema identificada com a gênese da consciência das emoções, tal idade de ouro terá porém decaído numa infeliz condição de erro e depressão, terá dado lugar a uma idade de ferro, aquela que se conhece e que define o tempo da história, destituída da elementar sabedoria de simplesmente ser sem a ansiedade do conhecer, e que uma vaga memória nostálgica recorda como tendo sido um estado de suprema felicidade: “But the disease of feeling germed, / And primal rightness took the tinct of wrong.”. Donde a pergunta do dístico final, que reintroduz a ideia de que o estado anterior à gênese da consciência, neste contexto enunciada com um valor semântico positivo por “nescience”, é aquele que coincide com o destino último da existência, o do regresso à douta ignorância. “Ere nescience shall be reaffirmed / How long, how long?” Pergunta que deixa implícito que esse regresso às origens, ao paraíso de simplesmente ser, é a forma mais sábia de actualizar a memória de uma experiência humana longínqua, convertida conceptualmente em ideal nostálgico. Pergunta que na consciência do indefinido diferimento da sua concretização, garante que se fica a salvo das tentações da certeza e dos pontos cegos de um conhecer que desconhece que o devir do mundo não é independente da qualidade com que o conhecemos e da elementar sabedoria que “só temos o mundo que criamos com os outros”. (Maturana, Varela, 270)

¹ “Um explicação é sempre uma proposição que reformula ou recia as observações de um fenómeno, num sistema de conceitos aceitáveis para um grupo de pessoas que compartilham um critério de validação. A magia por exemplo, é tão explicativa para os que a aceitam como a ciência o é para os que adoptam. A diferença específica entre a explicação mágica e a científica está no modo como se gera um sistema explicativo científico, o que constitui de facto o seu critério de validação.” p.34

² No início do livro em análise, Maturana e Varela propõem ao leitor que faça um conjunto de breves manipulações com o seu sistema visual que lhe permitam compreender directamente a experiência do ponto cego, mediante a qual se apercebe que há uma zona de descontinuidade no sistema de visão que, no entanto, não surge na experiência visual, isto é que não vemos que não vemos.

³ “Colour may be accurately described as the result of a comparison, undertaken by the brain, of the amount of light of different wavebands reflected from a surface and from its surrounds. This comparison leads to a ratio, and that ratio never changes. The concept that the brain applies to generating colour is thus ratio-taking (29)

⁴ If my ability to identify a house as a house depended upon a particular house only, then I would soon be in trouble when confronted with another house. One way of overcoming this difficulty is to generate a concept of a house. When the brain acquires a concept of a house, the point of view, the precise shape, the distance, the setting, the size and all else ceases to matter for the purpose of identification of the house as a house. (24)

⁵ [The acquired concept] is therefore a concept that is governed by two sets of comparisons: one inherent in the inherent organizing principle that dictates that such comparisons should occur; and another that is the result of comparing the input at one given moment with past inputs belonging to the same category, and stored in memory, and adding to the stored memory and thus modifying it.” (44)

Bibliografia

Hardy, Thomas (2002), *The Collected Poems*, intr. Michael Irwin, The Wordsworth Poetry Library, Chatam, Kent.

Plotinus (1992), “On Intellectual Beauty - Eight Tractate of the Fifth Ennead”, in *The Enneads*, trad. Stephen Mackenna, rev. B.S. Page, in *Critical Theory Since Plato*, ed. Hazard Adams, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, Fort Worth.

Maturana, Humberto R.; Varela, Francisco J. (2007), *A Árvore do Conhecimento. As bases Biológicas da Compreensão Humana*, trad. Humberto Marioti e Lia Diskin, São Paulo, Palas Athenas. [1984].

Zeki, Semir (2009), *Splendors and Miseries of the Brain. Love, Creativity, and the Quest for Human Happiness*, Oxford, Wiley-Blackwell.