

INSTINTOS E INSTITUIÇÕES

A VIDA E O GOVERNO DE SI: *ETHOS, LOGOS, NOMOS*

Aimberê Quintiliano¹

Ethos : Hábito, prática, caráter, usos...

Logos : palavra, fala, conversa, discurso, sujeito...

Nomos : usos, lei, regras, normas...

DOS INSTINTOS À MORAL: O DESTINO DAS INSTITUIÇÕES?

A vida pulsa nos seres que pela terra se espalham, sementes de uma transformação eterna, do renascer constante de formas novas, da evolução enfim que fez de nós o que somos: humanos. Acreditamos na nossa diferença radical; pensamos que agimos com razão, que nossos atos se opõem às ações animais, espontâneas e quase involuntárias. A marca dessa diferença, presente em todas as sociedades, é a existência de instituições, que opomos aos instintos, considerados como automáticos, reações fisiológicas puramente mecânicas que tendem a satisfazer os apetites.

Porém, são várias as interpretações das relações entre instintos e instituições, e muitas vezes são contraditórias. Para além dos sentidos geralmente admitidos do instinto, existe a questão da continuidade ou da descontinuidade entre o mundo animal e o mundo dos homens. Essa questão vai acompanhar a nossa reflexão, servindo de guia para uma compreensão mais abrangente da relação entre as instituições e os *nossos* instintos, que permanecem, com certeza, ativos no seio da sociedade, sendo até vistos às vezes como *aquilo que determina as instituições*.

Como devemos compreender os instintos? Como determinar as diferenças entre os homens e os animais, entre os instintos e as instituições? Qual é a função das instituições? Como fundar uma moral a partir delas? São esses os problemas que vamos tentar compreender.

De modo geral, a definição das instituições é complexa, e os instintos são vistos de maneira ambígua, seja como “baixos instintos”, seja como um exemplo de adaptação perfeita à situação. Na oposição operada entre o caráter animal, próprio à vida, e as regras sociais, encontra-se o problema da linguagem, cuja existência é exigida para a constituição da sociedade civil. Esta, com certeza,

¹ Université Paris 1, Pantheon-Sorbonne

depende da capacidade de comunicar estruturas abstratas. Mas, como explica Rousseau², a sociedade humana se define também relativamente à idéia de propriedade privada – uma outra instituição –, oriunda de uma representação do mundo que confere aos instintos novos objetos, ao corpo social uma nova estrutura e à humanidade novos projetos. Instintos e instituições, diz Deleuze³, correspondem a “processos de satisfação”, produzidos por uma reação “natural” a estímulos externos e dirigidos à satisfação de tendências e necessidades. Mas, e esse é o problema que devemos colocar, cada ser possui, subjetivamente, um “mundo” que lhe é próprio, e a dificuldade consiste em transformar uma prática (*ethos*) em uma moral (*nomos*), um mundo particular em um mundo comum. A linguagem (*logos*) é o veículo desta transformação.

A instituição, diz o filósofo, surge como um mundo original entre as tendências e o meio ambiente. Isso significa que o meio ambiente preexiste às instituições, o que implica que partilhemos originalmente o *mesmo* mundo, e que o processo de criação do mundo institucional, que transforma o meio ambiente em um “lar” (Certeau), é também um processo de diferenciação entre o mundo animal e o mundo humano, e entre os diferentes grupos que constituem a humanidade.⁴ Ora, sabemos que o que se diferencia deve provir de uma unidade, o que indica, para além das diferenças, uma comunidade originária entre os animais e os homens, uma coexistência no âmago *do* mundo. Talvez seja então necessário repensar a moral como um conjunto de regras que deva incluir em suas exigências uma extensão a todos os seres vivos: a natureza constitui esse “meio” no qual nós vivemos e do qual dependemos para sobreviver.

OS INSTINTOS

CARÁTER INDIVIDUAL E INTERESSE DA ESPÉCIE

A noção de instinto é associada principalmente aos estados fisiológicos dos organismos, e o instinto teria então por estímulo os objetos apropriados do meio ambiente.⁵ Nesse sentido, uma mudança fisiológica determina um comportamento instintivo. Quando encontram obstáculos, os seres “superiores” podem variar o seu comportamento, pressionados pelos estados fisiológicos “iniciadores”, que permanecem ativos mesmo em circunstâncias diferenciadas, como no caso de uma doença ou de um evento natural pouco ordinário. Para o ser humano, existem influências

2 Rousseau, 1754, cap. II, p. 292.

3 Deleuze, 1953, introdução.

4 Certeau, 1994.

5 Tilquin, 1938, pp. 250-251.

secundárias, as emoções, que reforçam ou perturbam as atividades instintivas.⁶ Tentamos explicar essas variações fisiológicas, de maneira interna, pelo funcionamento hormonal do organismo. Mas encontramos nesse caminho certas dificuldades⁷:

1. vários hormônios se combinam para produzir um comportamento, nunca agindo só, o que significa, em termos epistemológicos, que eles não funcionam de forma linear, como uma série única de causas e consequências. Portanto, devemos nos interrogar sobre a origem da motivação de uma reação hormonal complexa;
2. cada hormônio tem vários efeitos, e não podemos considerar o funcionamento de um organismo como reações específicas ou mecânicas a um contexto determinado;
3. a resposta é diferente para cada espécie, mesmo quando os hormônios presentes são os mesmos;
4. os efeitos se propagam por todo o organismo, mostrando assim a estrutura global dos seres vivos, que não podem ser compreendidos como uma soma de “peças” mecânicas associadas para formar um conjunto coerente, pois é o conjunto que define a posição e a função de cada órgão.

É o que explica Canguilhem⁸, no seu livro *O Conhecimento da vida*: o organismo deve ser relacionado com os seus contextos biológicos e físicos e não pode ser dividido sem que se perca nessa operação a capacidade de compreender o seu funcionamento global. O órgão não conserva a sua função quando separado do resto do corpo, e os outros órgãos adquirem então comportamentos novos e imprevisíveis, assumindo funções que antes para eles não existiam (são então chamados de órgãos *vicariantes*). Mathilde Hertz o confirma, dizendo que está na “natureza dos processos sensoriais mais simples, pelo menos no campo da ótica, que o estado local presente seja influenciado pelos processos que operam na sua vizinhança espacial e temporal.”⁹ Essa faculdade se estende além do indivíduo, como constatamos no comportamento coerente de grupos de animais. Todos se comportam de maneira idêntica, quando é impossível que todos tenham o mesmo contexto perceptual e hormonal. Roule chama essa propriedade de “tropismo”.¹⁰ Logo, é necessário considerarmos o caráter específico dos instintos, no seu aspecto global e organizacional.

6 Os modernos, Descartes, Leibniz, Espinosa, Locke, Hume, etc., escreveram « tratados sobre as paixões », tentando explicar como funcionam os sentimentos. Esta parte da filosofia era considerada como secundária.

7 Beach, 1949, pp. 250-262.

8 Canguilhem, *O Conhecimento da vida* (p. 29). O mesmo ocorre para a teoria genética, pois os genes se ativam em certas circunstâncias específicas. Ver por exemplo *Conhecendo os Nematoides*, por Bernhard Weischer e Derek J. F. Brown, ed. Pensoft, p. 184.

9 Mathilde Hertz, 1938, pp. 25-27. Essa é a visão geralmente admitida pela teoria da *Gestalt*.

10 Roule, 1922, pp. 62-64.

A ORIGINALIDADE DO INSTINTO

Buytendjik indica três pontos que para nós são da maior importância.¹¹ Primeiro, ele estipula que para os animais existe uma ligação íntima entre ação e organização, que parece mais presente para os seres menos organizados, e menos influente para os seres mais desenvolvidos. Segundo ele, se as funções podem ser deduzidas da forma dos órgãos, como quando examinamos as glândulas sericígenas das aranhas e julgamos que podem servir para tecer um fio, as organizações ao contrário, por exemplo a forma da teia que a aranha vai tecer, não podem ser deduzidas dos órgãos que observamos: elas implicam uma finalidade externa e uma coerência contextual (adaptação ao meio ambiente, as presas, etc.). Terceiro ponto, enfim, as ações instintivas devem cooperar com as estruturas para tornarem-se um todo conforme ao objetivo. Logo implicam o domínio sobre um meio ambiente adaptado por natureza ou pelo organismo que o utiliza.

Entendemos assim que os instintos não são meros reflexos, mas exigem uma apropriação ao todo, uma inclusão do organismo num contexto extenso. Goldstein descreve perfeitamente como os movimentos do corpo inteiro são adaptados a uma excitação local, e como as modificações dessa excitação, que parecem negligenciáveis, levam a reações modificadas, ou até mesmo inversas.¹² Quando consideramos o estado total do organismo, percebemos que muitos processos ditos “instintivos” dependem de faculdades intelectuais superiores e não podem ser definidos como reflexos, que são reações inesperadas e instantâneas.

Os atos instintivos não são invariáveis e incondicionais, mas complexos. Cada etapa de uma série de ações, escreve Paul Guillaume, tem os seus estímulos, que permitem preparar a etapa seguinte.¹³ A predação, por exemplo, implica uma fase de perseguição, uma fase letífera, uma de consumo, etc. Não se trata de “hábitos”, pois esses supõem um “meio normal” no qual se confundem com os instintos. Fora desse meio normalizado, descobrimos novos hábitos que se distinguem dos instintos originais.

Nada obstante, compreendemos os instintos como sistemas de meios diretos e específicos para satisfazer uma tendência. Mas isso pode ser interpretado de duas maneiras diferentes.

O instinto, diz Marchal¹⁴, consiste em uma ação sensorimotora a serviço do indivíduo, pois procede de variações internas no equilíbrio do organismo, que suscitam reações individuais, em aparência totalmente determinadas pelos *stimuli* presentes na esfera de consciência do animal.

¹¹ Buytendjik, 1920, pp. 109-112.

¹² Goldstein, 1934, pp. 160-161.

¹³ Guillaume, 1936, pp. 14-16.

¹⁴ Marchal, 1887, pp. 41-43.

Porém, coloca Thomas¹⁵, nós não podemos dispensar toda referência ao interesse da espécie, pois os instintos, muitas vezes, não servem diretamente ao indivíduo, mas aos outros membros de uma comunidade, descendentes ou parceiros. Numa observação do comportamento do filanto, explica ele, constata-se ações que não podem ser inteiramente associadas às necessidades do indivíduo, e que de certa forma não se destinam a ele. Assim, a larva é alimentada pela mãe, quando esta não poderá sobreviver até sua eclosão, o que indica que o beneficiário das ações instintivas que orientam o comportamento do indivíduo não é o próprio indivíduo, mas a espécie.

Cuvier chega a definir o instinto como uma ação idéo-motora a serviço da espécie. O instinto produz as ações necessárias à sobrevivência da espécie, mas são indiferentes às necessidades aparentes dos indivíduos. A ação em direção da espécie é complicada e exige meios intelectuais muito superiores ao que é geralmente concedido aos animais, e não pode ser uma simples imitação, pois muitas vezes nunca foi vista antes. Somente as espécies mais simples parecem repetir atos idênticos, agindo assim como “sonâmbulos”.¹⁶ Schopenhauer, com a sua radicalidade habitual, fala de “ilusão do indivíduo”. Para o instinto, diz ele, “a verdade toma a forma de uma ilusão voluptuosa para agir sobre a vontade.”¹⁷ Assim, preferimos uma opção a outra, e pensamos agir por nós mesmos, quando agimos para a perenidade da espécie, trabalhando para um fim que não é nosso, influenciados pelo sistema ganglionar, mais do que pelo cérebro, onde funcionam as representações. Os instintos, subjetivos, criam uma certa ilusão, que se cristaliza nas representações objetivas, para que o grupo possa maximizar suas chances de sobrevivência.

A LIMITAÇÃO DA DICOTOMIA

O INSTINTO E A INTELIGÊNCIA

Além desses pontos que foram discutidos, que excluem a representação mecânica dos instintos, devemos questionar a possibilidade de uma evolução dos comportamentos animais, de uma adaptação progressiva às modificações do meio-ambiente, condição imperativa de uma sobrevivência das espécies ao longo do tempo. Darwin foi o primeiro a considerar que os instintos podiam se aperfeiçoar, ultrapassando assim a antiga representação, essencialmente religiosa. Ele supõe que existe uma adaptação e uma transição progressiva entre as diferentes etapas da evolução

15 Thomas, 1929, pp. 68-75.

16 Cuvier, 1817, pp. 53-54.

17 Schopenhauer, 1858, pp. 351-352.

de uma espécie.¹⁸

Para explicar tal evolução, Romanes¹⁹ propõe uma distinção entre instintos primários e secundários. Estes podem ser aperfeiçoados pela prática. As adaptações inteligentes, quando repetidas, tornam-se automáticas no indivíduo e se transmitem pela herança a todos os indivíduos do mesmo grupo. É possível, então, combinar a seleção natural e a inteligência. Assim, mostra Louis Verlaine pelo exemplo do pelopeu²⁰, o instinto se adapta a novas circunstâncias, e o pequeno animal, confrontado a uma destruição do seu ninho, conserta as células onde crescem as larvas, as reutiliza quando necessário, substitui as presas que desaparecem...

Portanto, devemos concluir que o instinto só pode funcionar associado à inteligência, pois deve ser orientado em direção a fins que ultrapassam a capacidade de compreensão dos indivíduos e deve se modificar quando as circunstâncias o exigem. Para Auguste Comte, devemos até ir mais longe, afirmando de certa forma que ser inteligente, é ter instinto. Se o instinto é um impulso espontâneo em uma direção determinada, o termo serve também para as faculdades intelectuais, como a música e a matemática, e para as faculdades afetivas. A inteligência, definida como uma faculdade de se adaptar às circunstâncias, ou como *razão*, aparece então como um tipo especial de instinto, e nada permite, nesse sentido, distinguir os homens dos animais. Só podemos estabelecer uma diferença de nível de desenvolvimento. Comte declara: “a famosa definição escolástica do homem como *animal racional* apresenta um verdadeiro *nonsense*, pois nenhum animal [principalmente no ápice da evolução] poderia viver sem ser, até um certo ponto, racional, em proporção à complicação efetiva do seu organismo”.²¹ É também o que sugere Espinosa, quando afirma que a imaginação, faculdade que permite o pensamento racional, depende da capacidade corporal de cada ser.²² James, enfim, considera que ser inteligente, é ter instinto *demais*.²³

Contudo, essa opinião não é universal. Leibniz, por exemplo, considera os animais como seres “puramente empíricos”, quando a razão, exigida para o que ele chama “inteligência”, propriamente humana, é a faculdade necessária para as ciências demonstrativas, articuladas por proposições necessárias, quer dizer pela linguagem.²⁴ Blondel, no mesmo sentido, considera que os princípios do comportamento voluntário e inteligente se encontram na existência de um meio

18 Darwin, 1859, pp. 278-314. Certos instintos servem para outras espécies e, além da evolução filogenética, devemos também pensar numa evolução *global*, que exigiria uma representação da vida como um *todo*.

19 Romanes, 1884, pp. 271-274.

20 L. Verlaine, 1924.

21 Comte, 1842, p. 413.

22 Espinosa, *Ethique*, II, prop. XIII. Espinosa fala de “percepção”, mas devemos incluir as “percepções” internas, ou seja, a imaginação.

23 James, 1909, pp. 530-531.

24 Leibniz, 1765, avant-propos.

instituído, que depende da possibilidade do ser humano de construir e manipular representações.²⁵ Infelizmente, é impossível verificar a existência de representações para os animais, pois não podemos penetrar a sua subjetividade. O que diferencia o animal do homem é a posse da linguagem de forma lógica, que associa significações em estruturas descritíveis pela lógica formal, a famosa “apofântica” de Aristóteles. Concordam portanto nesse ponto: tornamo-nos humanos pela faculdade de fundar instituições, pois a linguagem é uma delas.

Finalmente, os instintos, mais ou menos perfeitos, não são nem totalmente inteligentes, nem totalmente inteligíveis. Por um lado, são completos e perfeitamente adaptados aos seus fins, mas são diversificados, ou seja: simplificados, *pela prática*, de diversas maneiras. O instinto é “vivenciado”, e não é “representado”, opondo-se à ciência, que integra tudo numa figura inteligível. O saber científico, diz Bergson, exige que pensemos um ponto do espaço, associado a outro ponto do espaço, um objeto material correlatado a outro objeto material, produzindo progressivamente a complexidade dos fenômenos considerados a partir de elementos simples. Por isso vemos os animais como conjuntos de nervos, ossos, tecidos...²⁶

À inteligência se opõe a inconsciência, mas duas formas de inconsciência podem ser definidas. A consciência nula, como a de uma pedra, e a consciência anulada pelo confronto entre duas consciências diferentes. A representação é obstruída pela ação quando a ação e a representação são idênticas. Logo que aparece um obstáculo, a consciência ressurgente. O que diferencia instinto e inteligência, é que o primeiro tende ao inconsciente, quando a segunda é orientada para a consciência, porque o instinto falha, produzindo um “déficit” que a consciência tenta compensar. Para vencer o obstáculo, não podemos utilizar somente os meios naturais elementares, mesmo quando o fim, os objetos e os estímulos são puramente naturais. A consciência, conclui Bergson, é um acidente, e a diferença entre instinto e inteligência é que no primeiro caso o conhecimento é “agido” e no segundo “pensado”.²⁷

L. Verlaaine relata que as fêmeas canário nascidas num ninho artificial não sabem como arrumá-lo. As primeiras tentativas fracassam, o ninho sendo pequeno demais para os ovos e pouco adaptado à cria. Mas depois da terceira vez, *quando já tiveram pelo menos um filhote*, elas começam a aprender e melhoram o seu desempenho. E Verlaaine conclui: “A impulsão à qual damos o nome de instinto é sempre a resultante de uma química, e de estruturas hereditárias, das condições de vida normais e da experiência individual. O instinto é nada.”²⁸

²⁵ Blondel, 1939, pp. 320-321.

²⁶ Bergson, 1907, pp. 172-176, 1927, p. 64 sq.

²⁷ Bergson, 1907, pp. 144-145.

²⁸ L. Verlaaine, 1933-1934.

O HOMEM E O ANIMAL

As sociedades animais, diz Durkheim, dependem de um governo interior, dos instintos, quando as sociedades humanas são coordenadas por maneiras de agir impostas do exterior, que “se sobrepõem à sua natureza própria”²⁹, graças às instituições. A linguagem também é considerada como uma instituição e faz parte, logo, dos objetos da sociologia. Ora, devemos, como vimos, considerar a relação social nos grupos de animais, se quisermos entender corretamente as práticas sociais (*ethos*), num sentido geral, como uma base que permita a elaboração de uma legislação e de uma moral (*nomos*).

Marguerite Combes³⁰ lembra que nas sociedades animais existe uma organização, uma repartição das tarefas em função da possibilidade de cada indivíduo. Ela conclui que o objetivo da sociedade, inclusive animal, é proteger os mais fracos, os menos adaptados. Constatamos assim que somente 20% das formigas operárias trabalham para sustentar toda a colônia. Balzac compara, do mesmo modo, as sociedades animais à sociedade humana, afirmando que nas primeiras também existem “profissões”, consideradas como “funções sociais”.³¹

No entanto, é preciso ir mais longe, como sugere Marx quando fala da sociedade e da essência humana.³² O ser humano “natural”, aquele que o Rousseau pretendia descrever para determinar a origem do contrato social³³, só existe para o homem social, como representação de si-mesmo, imagem projetada do que nós consideramos como o estágio inferior da organização institucional. A sociedade humana, logo, é definida como “a consubstancialidade acabada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, a realização do naturalismo do homem e do humanismo da natureza.” O materialismo dialético exige essa continuidade. Para ele, a natureza é percebida pelos homens a través dos sentidos objetivantes (por isso vemos objetos, projetos, etc., no comportamento dos animais). Quando percebemos órgãos sociais, instituições, consideramos os seres que os produziram como “humanos”. Ou seja: falamos de sociedade humana quando podemos constatar a existência de artefatos abstratos que coordenam os comportamentos do grupo, quer dizer quando encontramos *instituições*. Nenhuma outra diferença essencial ou radical é exigida entre os homens e os animais.

²⁹ Durkheim, 1902-1912, p. 777.

³⁰ Marguerite Combes, 1939, pp. 225-229.

³¹ Balzac, 1842.

³² Marx, 1844, pp. 25-31.

³³ Existem três teorias do contrato social, tendo por base o conflito (Hobbes), a razão (Locke), e a colaboração (Rousseau). Não podemos desenvolver esse ponto aqui.

AS INSTITUIÇÕES: DEFINIÇÃO E POTENCIALIDADE

TÉCNICA, ARTE E JOGO

A capacidade de organizar os objetos, de compor obras significantes, de utilizar regras para elaborar tipos de relacionamento, são os fundamentos práticos das instituições. O homem, diz Buttler, se expande graças à técnica, tornando-se assim um “homem-máquina”, um produto das instituições fundadas no estado das ciências mecânicas da sua época. A técnica, no seu sentido extenso de práticas orientadas para um fim determinado, é o que permite a composição do “corpo social”. Logo, quando consideramos a principal diferença entre os homens, constatamos que se trata não da diferença entre as culturas ou as raças, mais entre os ricos, que podem utilizar toda a técnica disponível, e os pobres, que não têm acesso aos produtos da sociedade. Buttler afirma que, nesse sentido, os Rothschild “são os organismos mais surpreendentes que o mundo já viu”.³⁴

De fato, como confirma Lévi-Strauss, tanto as ferramentas materiais como as instituições são oriundas dos sistemas de representações de uma época determinada. Portanto, apesar das diferenças, principalmente a de uma maior liberdade de matéria e de figura, notamos a mesma relação dos homens às instituições, determinada pela função que operam, e dos animais às “ferramentas” das quais dispõem, como os chifres, garras ou dentes. Nota-se também que os animais mais desenvolvidos utilizam certas ferramentas “naturais”³⁵. O que distingue os dois tipos de ferramentas, é que o homem deve aprender a utilizar as que formam instituições, quando a maior parte dos animais procede instintivamente: suas ferramentas fazem parte do seu corpo, diz Bergson³⁶. O animal só vê a função imediata de um objeto, mesmo se ele é capaz de prelevá-lo num todo, por exemplo quando usa um galho de uma árvore como uma vara ou um bastão.³⁷

De modo análogo ao que ocorre com a técnica, a arte acompanha a evolução das representações de uma certa época. Na Grécia, por exemplo, a estatuária surge quando a idéia do homem corresponde ao modelo que é representado, depois que a orquéstica e a ginástica se tornaram instituições regulares e completas.³⁸

O aprendizado que permite que usemos as ferramentas disponíveis, segundo Groos³⁹, passa pelo jogo, enquanto prática que afirma o instinto para torná-lo eficaz. Se não tivesse essa

³⁴ Buttler, 1865, pp. 298-309.

³⁵ Andrée Tetry, 1948, pp. 69-72.

³⁶ Bergson, 1907, pp. 140-141.

³⁷ Kœhler, 1921, pp. 95-156.

³⁸ Ver por exemplo: Taine, 1881, pp. 166-182.

³⁹ Groos, 1896, pp. 67-69.

possibilidade do jogo, os instintos deveriam ser totalmente inatos e perfeitamente acabados. Logo, os jogos da juventude permitem à inteligência adaptar os instintos que não foram desenvolvidos, e surge a idéia que *a juventude existiria para os jogos, para a formação progressiva do indivíduo adulto*. Os animais, acrescenta Groos, não brincam porque são jovens e alegres, mas têm uma juventude para brincar. A instituição, que é algo além da natureza, uma estrutura que se superpõem as estruturas naturais, supõe uma liberdade e condições de sobrevivência garantidas pelos pais, e o uso das instituições, inclusive da política, diz Alain, se aprende pelo jogo, “mais do que pelo trabalho, e talvez melhor”.⁴⁰

TERRITORIALIDADE E DIREITO

A sociedade, feita de pensamentos e de tendências, depende também de um espaço, de um “solo material” (Halbwachs), onde as instituições políticas e as representações coletivas entram em relação com as formas de extensão do grupo. Dois grupos que não têm o mesmo modo de estabelecimento no espaço se opõem.⁴¹ Um confronto desta natureza só poderá ser resolvido pelo conflito ou por uma nova instituição, mais abrangente e comum aos dois grupos. Por isso a questão da propriedade privada é essencial para o pensamento político e deve ser, sempre, colocada como uma base de interpretação. O valor que atribuímos a essa instituição fundadora influencia todo o sistema de valores que usamos para avaliar nossos comportamentos e definir as regras morais e o campo jurídico, o *direito* (que também significa o *certo*).

As instituições estabelecem regras de direito, e podem ser definidas, sugere Hauriou, pela idéia de uma obra ou empreendimento que se realiza e dura juridicamente num meio social.⁴² Mas não se trata de um simples contrato, pois, escreve Renard, “o institucional prima o contratual”⁴³. A instituição não surge imediatamente de um contrato, mas exige um ato de *fundação*, a execução de uma série de práticas (rituais) que realizem simbolicamente um significado moral, uma atitude considerada como necessária ou como útil à sociedade. Um político, por exemplo, eleito democraticamente, representa também cidadãos que não votaram para ele, excedendo assim o contrato que passou com os membros do seu partido. Por isso a questão da responsabilidade política é imensamente complicada, pois o mandato, localizado no tempo e passando as prerrogativas do indivíduo e dos grupos, se insere numa sequência de ações executadas por vários homens

⁴⁰ Alain, 1927, pp. 185-196.

⁴¹ Halbwachs, 1938, pp. 184-188.

⁴² Hauriou, 1925, pp. 10-44.

⁴³ R. G. Renard, 1930, pp. 334-404.

diferentes, pertencentes a vários partidos, em várias instituições. A operação eleitoral é uma fundação, que *define* a instituição a qual se destina a eleição.

As instituições, os costumes (hábitos, *ethos*) e as leis, compõem o campo político, no sentido da *polis*, do que pertence à comunidade. Para St. Just, as instituições são a garantia do governo de um povo livre contra a corrupção dos costumes, e a garantia do povo e do cidadão contra a corrupção do governo, estabelecendo assim um equilíbrio entre as forças em jogo na sociedade civil.⁴⁴ A liberdade do povo depende nesse contexto da existência de muitas instituições e de poucas leis.⁴⁵ As instituições, fundadas pelo direito, pelas regras geralmente aceitas como positivas por uma cultura particular, devem fazer a lei, tentativa imperfeita de transcrever uma moral definida por *valores* em regras aplicáveis a *situações* determinadas. A lei, resultado de um processo fundado no que é considerado como certo, não pode produzir o direito, pois é uma consequência da vontade compartilhada de aplicá-lo.

As regras sociais numa democracia devem ser estabelecidas por uma discussão racional, como pede Habermas.⁴⁶ Mas não sabemos verdadeiramente se as instituições são instintivas ou livres, se procedem de reações ou da razão. Vimos que são o elemento distintivo entre os animais e os homens. Mas o que permite essa conclusão – vamos agora analisar esta questão – é o fato que elas *transformam a realidade natural em uma realidade que só existe para nós*.

AS INSTITUIÇÕES E A MORAL POSITIVA

CIRCUNSTÂNCIAS, ADAPTAÇÃO E MODIFICAÇÃO INSTITUCIONAL

Instituir um povo, pensa Rousseau quando define a idéia pura do legislador, é transformar a natureza (“*la nature elle-même*”), modificar o indivíduo “perfeito e solitário” – uma representação do homem “originário” – em uma parte de um todo maior; é constituir uma totalidade transcendente ao indivíduo como horizonte para a humanidade. Essa totalidade pode se estender além da espécie humana, e talvez seja necessário abarcar também as espécies animais, sendo que hoje somos *responsáveis* pela natureza que conseguimos finalmente dominar, realizando o projeto dos modernos.⁴⁷ Assim, diz Rousseau, passaríamos de uma existência física independente à uma

⁴⁴ St. Just, 1791, pp. 279-290.

⁴⁵ Infelizmente, a nossa sociedade tem tendência a suprimir as instituições, argumentando que têm um *custo* demasiado, e a multiplicar as leis, deixando assim o cidadão totalmente desorientado. *Ignorantia iuris neminem excusat*, diz o texto romano, e a declaração universal dos direitos humanos confirma (*nul n'est censé ignorer la loi – ninguém deve ignorar a lei*). Hoje, nem os advogados ou juízes mais competentes podem respeitar esse princípio.

⁴⁶ Cf. Habermas, 1997.

⁴⁷ Ver Hans Jonas, *Le principe responsabilité*.

existência conjunta e moral. Mas ele ressalta o fato do legislador não ser nenhum tipo de “comandante”, como exige a idéia da separação dos poderes e do contrato social, que faz dos dirigentes *servidores do estado*, ou seja: do povo que possui a soberania inalienável de quem se expressa pela vontade geral. Assim, encontramos na obra da legislação duas coisas que parecem incompatíveis: “um empreendimento acima da força humana e, para executá-lo, uma autoridade que é nada.”⁴⁸

Além dessa dificuldade de princípio, devemos lembrar que as instituições, fundadas num certo paradigma cultural, evoluem. Por exemplo na civilização grega, quando passam do reino das Eríneas, da ginocracia, ao império de Apolo, ao patriarcado.⁴⁹ As instituições se transformam com a mitologia própria a cada época, e isso pode ser aplicado ainda hoje: a nossa mitologia da sociedade de mercado orienta as instituições contemporâneas, determinando-as a proteger a “economia” antes das mulheres e dos homens que no entanto a sustentam. A evolução de uma instituição pode até ser integrada nas suas regras práticas, quando a cultura o exige. Vemos então o divórcio ser integrado como uma possibilidade do casamento, ou contratos que preveem, em caso de óbito, modificações ou ações a serem executadas, etc.⁵⁰

É o desenvolvimento histórico, mais do que as tendências ou as necessidades, que explica as instituições. Elas possuem duas funções, descritas por Lévi-Strauss.⁵¹ A função primária é a de responder a uma necessidade, seja ela natural, material ou propriamente social. A função secundária depende da resistência de cada grupo a renunciar aos seus hábitos. Por isso existem diferenças de interpretação e de institucionalização entre os povos, para a mesma função primária, como no caso do matrimônio, onde certas tribos optam pela liberdade sexual, outras pela abstinência antes do casamento. A função secundária não responde a nenhuma determinação absoluta, mas tem a mesma função nas duas ocorrências: assegurar a permanência do núcleo familiar. Os costumes são variáveis, e dependem do contexto histórico, o que nos leva a reconsiderar a nossa própria época, para avaliar as nossas instituições por uma crítica profunda dos pressupostos contemporâneos.

Hume questiona essa relação entre a utilidade e a instituição, afirmando que as regras, principalmente as que concernem pessoas ou bens *particulares*, são fixadas pela imaginação, e não têm nada a ver com uma necessidade qualquer para a *sociedade*. Fundar as instituições sobre essa faculdade “frívola” da imaginação, diz Hume, leva diretamente à uma série de contrariedades dos princípios.⁵² As instituições, por sequência, nascem da necessidade de justiça da sociedade como

48 Rousseau, 1762, L. II, Ch. VII.

49 Bachofen, 1861, pp. 98-100.

50 J. Ray, 1926, pp. 147-153.

51 Lévi-Strauss, 1949, pp. 376-378.

52 Hume, 1739, pp. 620-621.

organismo global, e devem ser fundadas pela razão, mais não podem aniquilar os costumes, já presentes antes que tenham sido instauradas. O problema, logo, é o da utilização que é feita das instituições. Bourdieu, em *Razões práticas*⁵³, mostra como uma instituição pode ser desviada para fins egoístas, com todas as aparências de um respeito absoluto, quando a finalidade é unicamente obter um lucro pessoal. Vemos nessa discussão que as instituições não podem ser explicadas pelos instintos, e muitas vezes são criadas para contê-los ou orientá-los. Na opinião de Frazer, instituições e instintos se estabelecem em razão inversa, pois as leis, que proíbem aos homens de ceder a certos instintos, existem justamente para que possamos resistir às tendências criminais. São as instituições que impedem essas ações perigosas para toda a sociedade.⁵⁴

Porém, uma instituição, como um instinto, tem por objetivo, pelo menos em parte, a satisfação de uma tendência. A diferença é que chamamos de instintos os processos fisiológicos que atribuímos aos animais, mas consideramos como “sentimentos” os processos psicológicos que constatamos no ser humano. Para Malinowski, o que ocorre, no fundo, é que “a resposta instintiva direta é substituída por normas estabelecidas pela tradição”⁵⁵, de certo modo *sublimando o instinto por uma aprendizagem das regras sociais e uma transformação do ímpeto animal em um comportamento regulado e sutil que respeita as tradições e instituições*.

Quando Le Cœur fala de dois polos da instituição, o dos instintos como referente a ações úteis relativas a uma necessidade que exige respostas técnicas, o das instituições como relativo a ações rituais que expressam sentimentos, ou gestos que não tem seu fim em si, que são *expressivos*, ele não deixa de lembrar que as duas formas são complementares, e Mauss acrescenta que o fato total a considerar é a conjunção dos dois, pois o ser humano contem as duas realidades simultaneamente.⁵⁶ Por isso, podemos concluir que a instituição, fundada simbolicamente, funciona como um “contrato” que organiza e regula um conjunto de desejos que a justifica. A história é ao mesmo tempo real e mitológica, e a função da instituição é de satisfazer as necessidades *para as quais foi elaborada*: a situação real implica necessidades, cria representações que instituem valores e idéias que vão definir as exigências de uma instituição para satisfazer as tendências, sem destruir o sistema de valores.⁵⁷ Esses valores, garantidos pelo sistema institucional, são os valores da moral, para a qual, quando pensamos na sua função reguladora, são fundadas as instituições.

53 Bourdieu, 1994, ch. 5.

54 Frazer, 1910, p. 97.

55 Malinowski, 1927, pp. 153-175.

56 Le Cœur, 1939, pp. 19-44.

57 Cf. Malinowski, 1947, pp. 157-164.

A ORDEM MORAL

A questão da moral é uma das mais difíceis que o homem teve de considerar durante sua longa aventura. É relativamente simples na sua enunciação, pois o objetivo da moral é garantir a ação justa e a realização do bem comum a todos os seres humanos, e talvez a todos os seres vivos. Mas existe uma contradição entre a moral, os desejos humanos, e os instintos. Como mostra Kant⁵⁸, a maturidade fisiológica pela qual declaramos que alguém é “adulto” não tem nada a ver com sua maturidade social ou moral. Os instintos, vimos, funcionam para a conservação da espécie, mas os homens, motivados pelas representações imaginárias, agem com objetivos que não levam em conta a sociedade, e que muitas vezes são contraditórios com a sua permanência ou seu bem-estar, o que quer dizer que agem contra a moral ou sem moral. A solução, para o idealismo alemão, seria uma “constituição civil perfeita” – análogo do imperativo moral aplicado às instituições –, que seria ao mesmo tempo o objetivo mais elevado da civilização. Continuamos tentando realizar esse projeto, fundando assim progressivamente uma sociedade cosmopolítica, como no caso da Europa, que integra cada vez mais grupos importantes de povos que têm em comum uma cultura e uma economia. Mas esse projeto deve combater interesses contraditórios, sejam eles projetos de grupos sociais ou nacionais, ou projetos individuais.

Para Freud⁵⁹, as instituições e as leis defendem a civilização contra os indivíduos, instaurando uma ordem coercitiva, baseada em interdições e limitações que produzem uma frustração proporcional à privação que impõem. Essa privação se aplica a todos, indiferentemente, e as mais antigas parecem ter sempre existido, como a interdição do incesto, do canibalismo, do homicídio, etc. A moral só é permitida, nesse contexto, por uma certa função do sujeito que interiorizou a regra externa e que Freud chamou de “superego”, instância ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, que permite ao indivíduo alcançar valores que ultrapassem seu próprio ser e assim agir para o bem da comunidade, controlando suas próprias pulsões ou transpondo-as em atividades que não sejam nocivas. Mas essa concepção da ordem moral acarreta uma consequência desastrosa: a satisfação de uma parte da sociedade implica a opressão dos outros, o que leva à confrontação e à luta pela supremacia. Quem puder impor as regras poderá expressar seus desejos usando a obediência e a força de trabalho dos outros.

Duas opções são possíveis para que as instituições ajudem a realizar a sociedade moral, escreve Groethuysen⁶⁰: elas podem ter por finalidade a Segurança ou a Liberdade. Se considerarmos

58 Kant, 1786, p. 163.

59 Freud, 1927, pp. 13-30.

60 Groethuysen, 1949, pp. 4-16.

que a moral só pode ser realizada por uma consciência individual capaz de perceber o bem comum, ou até mesmo o bem supremo (Platão, Rousseau, etc., mas também *Adam Smith*, Thomas Moore, etc.), devemos optar por instituições cujo destino seja garantir a liberdade do indivíduo, e condições de vida suficientes para que possam beneficiar de uma educação de alto nível, que inclua a filosofia. Se pensarmos que a moral será realizada pela proteção dos indivíduos considerados como “bons” por aqueles que detêm o poder (estes sendo, quase sempre, os mais ricos) e pela contenção dos criminosos pela força, que nunca vai impedi-los de recomeçar seus crimes quando a oportunidade voltar a se apresentar, devemos escolher instituições que garantam antes de tudo a segurança. É claro, a realidade exige as duas coisas ao mesmo tempo, mas toda a questão da opção política é de orientar as instituições num desses sentidos, e isso determina essencialmente o tipo de sociedade que queremos para as gerações futuras.

O que seria então essa liberdade que, com certeza, devemos garantir? Nada a ver com uma simples liberdade de ação num contexto de segurança, com uma liberdade que seria agir por si, para si, como e quando quisermos. A liberdade, explica Schopenhauer no seu *Ensaio sobre o livre arbítrio*, não é o fato de preferir pessoalmente uma opção entre duas possibilidades, pois o que determina a decisão são fatores condicionantes e determinantes: nesse sentido, um burro é tão livre quanto um rei. A única liberdade que ele concede é a liberdade que proporciona o *saber*, o *conhecimento*, que pode influir sobre as condições da determinação, permitindo que escolhamos não o que *queremos*, mas o que consideramos como justo, como bom, como necessário para a realização do bem comum. É óbvio que essa liberdade só pode existir para quem foi corretamente educado, não de modo a tornar-se um erudito, mais de maneira a perceber o que é bom, justo e belo. Tendo a capacidade de avaliar o que é bom, o cidadão poderá se garantir contra os abusos do poder.

A democracia, considerada globalmente como o melhor sistema político que conhecemos, garante a possibilidade de realizar um projeto como esse. Mas a liberdade política baseada somente no fato de podermos eleger nossos governantes não basta, pois só permite uma liberdade *passiva*, que consiste em sobreviver sem ser (totalmente) oprimido ou explorado. Um estado moderado desse tipo, explica Montesquieu⁶¹, não atinge a liberdade, que deve ser ativa. Estamos perto da idéia da liberdade republicana que desejavam os iluministas. Esta deveria existir como liberdade da vontade geral, poder de efetivação das aspirações mais elevadas do ser humano e não como liberdade de segurança, que redundaria em uma mera concessão do poder. A liberdade, em consequência, deve ser fundada em princípios, e não decorrer de uma ordem estabelecida.

61 Montesquieu, *L'esprit des Lois*, VI.

CONCLUSÃO

Para evitar os conflitos e a destruição política, escreve Platão, o legislador deve permanecer atento às fortunas, regulando sua aquisição e utilização, deve separar, em todas as atividades, o justo e o injusto, deve controlar as convenções para que sejam equitativas, e erigir leis para garantir a obediência a essas regras, para que “esse corpo de instituições, atado e arranjado em todas as suas partes pela razão, pareça andar seguindo a temperança e a justiça, e não a riqueza e a ambição”.⁶²

As instituições, *in fine*, se apresentam sempre como um sistema organizado de meios para atingir um certo equilíbrio social. As suas ações são rituais, *fundadoras*, e marcam publicamente os eventos determinantes para o grupo. Mas elas não levam a uma satisfação direta. Porque existem vários jeitos de satisfazer uma necessidade, as instituições produzem satisfações “obíquas”, parciais, negociadas. A lei, por sua vez, apoiada na jurisprudência, exerce uma limitação dos meios que podem ser utilizados em sociedade. Ela define o campo do *poder*, opondo-se aos modelos positivos de ação, à *potência*, e leva à constituição das instituições secundárias, como o Estado, a polícia, etc.

As teorias da lei, considera Deleuze, colocam o positivo fora do social, como direito natural aos quais se opõem as instituições, e o social no negativo, como limitação contratual das tendências à satisfação total dos desejos do indivíduo. As teorias da instituição colocam o negativo fora do social, sob a figura das necessidades, e a sociedade no positivo, como força inventiva criadora de meios de satisfação. O casamento, nesse contexto, pode ser compreendido como uma instituição que garante a satisfação da sexualidade, mantendo ao mesmo tempo a ordem social. “Uma teoria como esta, escreve Deleuze, nos dará enfim critérios políticos: a tirania é um regime onde existem muitas leis e poucas instituições, a democracia um regime onde temos muitas instituições, muito poucas leis.”⁶³ As leis, assim compreendidas, *devem aplicar-se às instituições, não aos homens*.

A dificuldade de interpretação das relações entre os instintos e as instituições é devida ao fato de serem ao mesmo tempo questões fisiológicas e filogênicas, materiais e psicológicas. O problema comum à instituição e ao instinto é de determinar as diferentes formas possíveis de uma síntese entre a tendência e o objeto que a satisfaz. A necessidade pertence à espécie, que tem uma *potência* de síntese original mas imperfeita, perfectível, o que permite variações, indecisões, e exige uma inteligência social, pois o indivíduo não sobrevive às instituições, que continuam se aperfeiçoando com o tempo.

As instituições, diremos para encerrar a nossa discussão, são sistemas de antecipação que

62 Platão, *As Leis*, Livro 1, 742, e.

63 Deleuze, , p. IX.

integram as circunstâncias e regulam os fatores internos se substituindo à espécie. São modelos impostos aos nossos corpos que conferem à nossa inteligência um saber que possibilita previsões, projetos, garantindo a perenidade do que foi instituído. Deleuze chega à conclusão seguinte: “o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal que está despojando a espécie.”⁶⁴

Mas para que existam instituições, deve existir, se não a sociedade, que nasce com elas, pelo menos aquilo que, na opinião de Aristóteles, é o cimento de toda sociedade, aquilo que nos reúne e nos leva a nos associar num corpo constituído que, apesar de limitar nossas ações, permite que nos realizemos como parte de um todo, estendendo assim nosso ser para além do que podemos realmente alcançar por nós mesmos: a *philia*, a amizade que une os seres humanos na busca de um destino comum, de uma realização conjunta da liberdade e da felicidade. As instituições permitem a perenidade da sociedade e preservam a possibilidade da liberdade individual, condição para que os homens possam raciocinar e, finalmente, adotar livremente atitudes *morais*. As instituições são a condição para a realização da moral, objetivo final de toda sociedade fundada na idéia de razão.

⁶⁴ Deleuze, 1953, p. XI.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1.

ALAIN, *Propos d'économie*, 1935, N.R.F.

_____. *Les idées et les Ages*, 1927, N.R.F., t. II.

BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, 1861, dans « pages choisies », Alcan.

BALZAC, *La comédie humaine*, avant-propos, 1842.

BEACH, *Hormones and behaviour*, 1949, Harper, Londres.

BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907, P.U.F.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. II, de la multiplicité des états de conscience, l'idée de durée, 1927, P.U.F.

BLONDEL, Ch., *Les volitions*, 1939, dans « Nouveau traité de Psychologie » de Dumas, t. IV, fasc. 3.

BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994.

BUTLER, *Carnets*, « Lucubratio ebria », 1865, trad. Valery-Larbaud, N.R.F.

BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, 1920, trad. Payot.

_____. *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, 1930, dans « Vues sur la psychologie animale », Vrin.

CERTEAU, *L'Invention du Quotidien, 2, habiter, cuisiner*, éd. Gallimard, Paris, 1994.

COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, 1842, Schleicher, t. III, 45^e leçon.

COMBES, Marguerite, *Le mystère des sociétés animales*, dans « Le mystère animal », 1939, Plon.

CUVIER, G., *Le règne animal*, 1817, Déterville, t. I.

DARWIN, *L'origine des espèces*, 1859, trad. Reinwald.

_____. *De la variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, 1868, trad. fr., Reinwald, t. II.

DELEUZE, *Instincts et institutions*, coletânea, ed. Hachette, Paris, 1953.

DURKHEIM, in « Vocabulaire de la philosophie » de Lalande, (1902-1912), Alcan, t. II.

FABRE, *Souvenirs entomologiques*, 1920, Delagrave, t. II.

- FRAZER, *Totemism and exogamy*, 1910, Macmillan, Londres, t. IV.
- FREUD, *L'avenir d'une illusion*, 1927, P.U.F., trad. Marie Bonaparte.
- GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, trad. Burckardt e Kuntz, *Die Aufbau des Organismus*, 1934, N.R.F.
- GRÆTHUYSEN, *Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l'entendent les républicains*, Revue Europe, Janvier 1949.
- GROOS, *Les jeux des animaux*, 1896, trad. Alcan.
- GUILLAUME, *La formation des habitudes*, 1936, Alcan.
- HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Gallimard, 1997.
- HALBWACHS, *Morphologie sociale*, 1938, Colin.
- HAURIOU, *La théorie de l'institution et de la fondation*, 1925, in « La cité moderne et les transformations du droit », Bloüd et Gay.
- _____. *La science sociale traditionnelle*, 1896, Sirey, p. 12.
- HINGSTON, *Problèmes de l'instinct et de l'intelligence chez les insectes*, 1931, trad. Payot.
- HUME, *Traité de la nature humaine*, 1739, Aubier, trad. Leroy.
Enquête sur les principes de la morale, 1751, Aubier, trad. Leroy.
- HERTZ, Mathilde, *Le rapport de l'instinct et de l'intelligence dans le règne animal*, 1938, dans « Conduites, sentiments, pensées des animaux », Alcan.
- JAMES, William. *Précis de psychologie*, 1909, ed. Rivière.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), tradução francesa, ed. du Cerf 1990.
- KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, 1786, trad. in « La philosophie de l'histoire », éd. Aubier.
- KOEHLER, *L'intelligence des Singes supérieurs*, trad. Guillaume, 1921, Alcan.
- LE CŒUR, *Le rite et l'outil*, 1939, éd. Alcan.
- LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765, ed. Flammarion.
- LEVI-STRAUSS, *Histoire et ethnologie*, Revue de métaphysique et de morale, 1949.
- MALINOWSKI, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. de *Sex and repression in savage society*, 1927, éd. Payot.

- _____. *Freedom and civilization*, 1947, Allan Wingate, Londres.
- MARX, *Économie politique et philosophie*, 1844, Costes, œuvres philosophiques, t. VI, trad. Molitor.
- MARCHAL, *Sur l'instinct du Cercheris Ornata*, Archives de zoologie expérimentale, 1887.
- MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, 1758, ed. Gallimard, Paris, 1995.
- PLATÃO, *As Leis – Les lois*, ed. Gallimard, Paris, 1997.
- RAY, J., *Essai sur la structure logique du Code Civil français*, 1926, Alcan.
- RENARD, R. G., *La théorie de l'institution*, 1930, Sirey.
- ROMANES, *L'évolution mentale chez les animaux*, 1884, trad. Reinwald.
- ROULE, *Les poissons migrateurs*, 1922, Flammarion.
- ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1762, ed. 10-18.
- _____. *De l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, éd. 10-18.
- SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1858, trad. fr. Alcan, t. III.
- _____. *Essai sur le libre arbitre*, 1841, trad. Reinach, éd. Rivages.
- ST. JUST, *Fragments sur les Institutions républicaines*, 1791, in « œuvres de Saint-Just, ed. De la Cité universelle.
- TAINE, *Philosophie de l'art*, 1881, Hachette, t. II.
- TÉTRY, Andrée. *Les outils chez les êtres vivants*, 1948, N.R.F.
- THOMAS, *L'instinct. Théories-réalité*, 1929, Payot.
- TILQUIN, *Influence de la Mue sur le comportement de tissage chez les araignées*, 1938, dans « Conduites, sentiments, pensées des animaux », Alcan.
- VERLAINE, L., *L'instinct et l'intelligence chez les hyménoptères*, II, Annales de la société entomologique de Belgique, 1924.
- _____. *L'instinct et l'intelligence chez les oiseaux*, Recherches philosophiques, t. III, 1933-1934.