

REVISTA **FILOSÓFICA** DE COIMBRA

vol. 26 - número 52 - outubro 2017

vol. 26 - número 52 - outubro 2017

Fundação Eng. António de Almeida



Revista Filosófica de Coimbra

Publicação semestral

Vol. 26 • N.º 52 • outubro de 2017

<i>Nota Editorial</i>	227
<i>Artigos</i>	
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento – <i>Tomás de Aquino e a metafísica</i> <i>Thomas Aquinas and the Metaphysics</i>	233
Fernanda Bernardo – <i>L'inconditionnalité d'un acte de foi dans l'avenir</i> <i>The unconditionality of an act of faith in the «for coming»</i>	255
João Emanuel Diogo – <i>Epicuro: tranquilidade da prudência</i> <i>Tranquility of prudence in Epicurus</i>	281
Luís António Umbelino – <i>Filosofia do Corpo e Inventário da Dor.</i> <i>(II) Anonimato, alteridade e relação intercorporal segundo</i> <i>M. Merleau-Ponty</i> <i>Phylosophy of the body and inventory of pain: (II) anonimity,</i> <i>altrity and intercorporal relation according to M. Merleau-Ponty</i> .	291
Michela Bordignon – <i>Lógica formal, transcendental e especulativa</i> <i>Formal, transcendental and speculative logic</i>	311
Rui Gabriel da Silva Caldeira – <i>Filosofia, Psicologia e Psi-</i> <i>quiatria: a inconsistência do modelo mecanicista da psique.</i> <i>Inconsciente e dialética na Antropologia de Hegel: esboço</i> <i>de uma Filosofia da Psicologiar</i> <i>Philosophy, Psychology and Psychiatry. The inconsistency</i> <i>of psyche mechanicist model. Unconsciousness and Dialectics on</i> <i>Hegel's Anthropology: an outline for a Philosophy of Psychology</i> .	339
<i>Nota de Leitura</i>	
Ana Paula Tavares Magalhães – <i>Na senda da razão: Filosofia e Ciência</i> <i>no Medievo Judaico, por Rosalie Helena de Souza Pereira</i> <i>Philosophy ans science in medieval jewish thought</i>	387

<i>Recensões</i>	401
<i>Obras enviadas à Redação</i>	415
<i>Índice onomástico do volume 26</i>	419

NOTA EDITORIAL

DE EPICURO A DERRIDA, A INSISTÊNCIA NO PENSAR

Ataraxia, conhecimento, felicidade, vida em comunidade (objeto de atenção por João Emanuel Diogo), psicologia e psiquiatria (segundo Rui Gabriel da Silva Caldeira), lógica – formal, transcendental e especulativa (na reflexão de Michela Bordignon) – e metafísica (graças à intervenção, também didática, nomeadamente pelo trabalho de tradução, de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento), corpo, dor, anonimato, alteridade e relação (que Luís Umbelino aprofunda), e a Universidade, enfim (com a leitura de Fernanda Bernardo), eis os variadíssimos temas – quiçá desgarrados para quem julgasse encontrar um monótono fio condutor no presente fascículo (insistiremos no tópico adiante) – privilegiados neste número da **Revista Filosófica de Coimbra**, com a competência dos seus autores e grau de exigência que sempre nos caracteriza. Isto é dizer, de outra maneira, contribuindo para o pensamento vivo de (citemo-los por ordem cronológica) Epicuro, autor por quem, nós outros, dilacerados contemporâneos por um profundo mal-estar, continuamos concitados; Tomás de Aquino, cuja articulação lógica de um texto clássico é ainda considerado exemplar, paradigmático, quiçá vigente; Wolff, dada a relevância objetiva de uma lógica superadora do formalismo; de novo a lógica, em Kant, mas lida sob o tradicional tópico da viragem de inenarrável produtividade; Hegel, seja sob o prisma do desenvolvimento da forma lógica em forma absoluta, seja sob o ponto de vista de uma filosofia da psicologia, na *Antropologia*; Maurice Merleau-Ponty, cuja fenomenologia do corpo é agora relida enquanto contributo para a resolução do problema da existência das outras mentes, sempre acutilante na fenomenologia; Derrida, e o seu apelo à Universidade para se repensar, permanecendo (lê-se numa bela frase do artigo) “um último lugar de resistência e um foco de luz para as Luzes de outras Humanidades e de um outro mundo de Luzes por vir.” Num ano repleto de efemeridades filosóficas como é este de 2017 – no anterior fascículo fazíamos referência ao quarto centenário do assombroso F. Suárez – seja-nos permitida agora a evocação dos 110º aniversário de Delfim Santos, trazendo à colação uma palavra dele que nos conforta na articulação, que tantas vezes fazemos (e como se vê se repete neste fascículo), de passado

e presente, a da perenidade da filosofia que atinge regressivamente os núcleos explicativos do que mais importa na busca da sua fundamentação teórico-prática (citámos de cor).

Este volume encerra com uma nota de leitura e duas resenhas. A Nota, de Ana Paula Tavares Magalhães, apresenta-nos (e convida-nos à leitura) da oportuna e notável monografia organizada por Rosalie Helena de Souza Pereira; após ter-nos brindado com informados trabalhos sobre o Islão, a autora presenteia-nos agora com uma tempestiva intervenção coletiva no espaço teórico do Judaísmo. Num tempo conturbado de sombrios desumanos em que o apelo ao diálogo das civilizações, da hospitalidade, dos povos e das religiões é palavra repetida com insistência e urgente e exigente imperativo – recordemos as mais recentes e horripilantes irrupções da irracionalidade em Manchester, em Londres, em Mossul, em Teerão... (no fascículo anterior evocou-se Nice, mas gostaríamos de não mais ter de voltar ao impensável de episódios atrozes) –, ao acolher a nota sobre *A Senda da Razão*, a **Revista Filosófica de Coimbra** quer assinalar que nenhum diálogo é possível onde grassa a ignorância. Apesar do seu objeto tão distinto, as duas resenhas publicadas têm uma temática afim. Uma assinada por António Horta Fernandes, ocupa-se do pensamento “revolucionário” de John Locke; a outra, por Alexandre Franco de Sá, versa obra muito recentemente publicada que reflete sobre um dos fenómenos políticos mais acutilantes no nosso tempo, o chamado populismo (deixemos registado o acontecimento que foi o seminário “Política, politicagem” no seio do CECH da Universidade de Coimbra, dirigido, precisamente, por A. de Sá, em maio passado, onde algumas expressões mais contemporâneas do populismo, entre outros temas mais atinentes aos “desafios da política contemporânea” foram passadas pelo crivo da reflexão e do diálogo comprometido). O acolhimento do pensamento mais vivo numa e por uma publicação periódica, qual a **Revista Filosófica de Coimbra**, é uma proclamação de fé na insistência do pensar que compagina a radical fragilidade que habita todo o exercício concreto – biográfico investigativo e, por isso mesmo lacunar – com a expressão expositiva (repetidamente periódica). A insistência do pensar é, aliás, o único meio que conhecemos de se equacionar (sem nunca o resolver) o paradoxo que atravessa a exigência (académica, liberal e utopicamente objetiva) de uma exposição orientado pelo limite do horizonte da Verdade e a singularidade da intuição essencial, do trabalho *in fieri et semper perficiendum*, que se reconhece habitado pela insuficiência das condições de toda a representação. Citando de novo Delfim Santos: “Em filosofia, todo o dogmatismo é máscara de ignorância, e pretender encobrir a ignorância – a ignorância radical, entenda-se, porque a outra é próprio do Homem fazer dela ciência – é ato pouco sério.” Por isso, a **Revista Filosófica de Coimbra**, graças ao seu tão dedicado e fiel mecenas, conjuga com seriedade, e sempre em calendário comprometido, o futuro em esperança. No fim de contas, que melhor lugar, do que uma publicação periódica dedicada à Filosofia, para se dar voz, para se dar eco ao que se negligencia?

Um final esclarecimento, sobretudo a pensar nos leitores que nos dão a honra de um acompanhamento fiel. Pela primeira vez sob a nossa direção, mas este será doravante procedimento a seguir, a *Revista Filosófica de Coimbra* deixa de publicar o habitual “Ficheiro de Revistas”. Tal solução urgia. Hoje, e à semelhança também da *Revista Filosófica de Coimbra*, a maioria das publicações periódicas tem um site acessível ao público, comumente gratuito, através do qual se torna cada vez mais fácil frequentar e acompanhar com algum pormenor os conteúdos e as matérias publicadas (por vezes a ritmos destemperados). Dá-se inclusive o caso de pulularem os endereços e as listas que acolhem e difundem as publicações e os seus índices quase em tempo real. Nesta conformidade, qualquer pesquisa pela *web* dispensa, estamos em crer, as antigas edições do género “Ficheiro de Revistas”, tal como era ainda a nossa. Alguma economia e rapidez podem sair, no fim de contas, beneficiadas, e a *Revista Filosófica de Coimbra* não podia deixar de acompanhar o espírito do tempo, neste particular. Estamos certos que os nossos leitores e assinantes compreenderão e nos acompanharão nesta decisão. A todos o nosso obrigado, e o pedido de compreensão àqueles que eram os mais fidedignos seguidores da secção.

Como é habitual, para a publicação deste último fascículo do vigésimo sexto ano, pudemos contar com a colaboração administrativa da Sra. D. Eugénia Gonçalves, e a intervenção, na elaboração do índices de todo o volume, dos estudantes de licenciatura da FLUC Alexandra J. Furtado, Eduardo L. Lisboa, João I. Costa, Pedro V. Chaves, e Gonçalo R. Santos. A todos eles, o nosso muito obrigado.

outono de 2017
Mário Santiago de Carvalho

ARTIGOS

TOMÁS DE AQUINO E A METAFÍSICA

THOMAS AQUINAS AND THE METAPHYSICS

CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO*

Resumo: O presente texto é uma exposição do proêmio do *Comentário de Tomás de Aquino à Metafísica de Aristóteles*. Segue *pari passu* o texto do proêmio, mostrando sua articulação lógica e esclarecendo alguns conceitos utilizados no mesmo. Contém em anexo uma tradução em português do texto do proêmio, o plano do mesmo e o detalhamento deste quanto ao item referente “ao que é inteligível ao máximo segundo o conhecimento intelectual”, isto é, “de acordo com a separação da matéria”.

Palavras-chave: Aristóteles, Tomás de Aquino, metafísica, abstração, ciências teóricas.

Abstract: This text is an exposition of the proem of the *Commentary of Thomas Aquinas to the Metaphysics of Aristotle*. It follows *pari passu* the text of the prologue, showing its logic articulation and elucidating some concepts used in it. As an appendix a Portuguese translation of the text is given, its plan and its detail regarding the “what is most intelligible according to intellectual knowledge”, that is, “according to the separation of matter”.

Key words: Aristotle, Thomas Aquinas, metaphysics, abstraction, theoretic sciences.

Résumé: Le texte est une exposition du proemium du *Commentaire de Thomas d'Aquin à la Métaphysique d'Aristote*. Il suit *pari passu* le texte du proemium, montrant son articulation logique et éclairant quelques concepts utilisés dans le texte. Il y a en annexe une traduction en portugais du texte du proemium, son plan en le détail de la section au sujet de “ce qui est intelligible au maximum d'accord avec la connaissance intellectuelle”, c'est à dire, “d'accord avec la séparation de la matière”.

Mots-clefs: Aristote, Thomas d'Aquin, métaphysique, abstraction, sciences théoriques.

* Agradeço ao CNPq a ajuda através de uma bolsa de pesquisa. Professor Titular Aposentado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) E-mail: carlosartnascimento@gmail.com

O proêmio do comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles mereceu, ele próprio, vários comentários e análises, nem sempre muito esclarecedores¹. Retomar, portanto, a leitura deste texto é em primeiro lugar uma tentativa de recolher o que de melhor foi dito sobre ele. É também uma oportunidade de renovar o contato com um importante aspecto do pensamento de Sto. Tomás, isto é, sua concepção da metafísica, que aí nos é apresentada de um modo claro e fundamentado, embora bastante sinteticamente e, portanto, de maneira, muito compacta.

O comentário de Tomás à *Metafísica* data da época de sua segunda estadia em Paris (1268-72), não se descartando uma redação final em Nápoles (1272-73). Trata-se de uma Sentença (*Sententia libri Metaphysicae*), isto é, de um comentário sequencial, em princípio, mais interessado na doutrina da obra comentada do que na sua exposição literária².

O texto do proêmio é relativamente curto, ocupando na edição Marietti³

¹ Entre outros, podem ser citados os seguintes: J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique* (Paris: P.U.F., 1990), 32-40. S. Mansion, “L’intelligibilité de la métaphysique chez Saint Thomas d’après le Proemium du Commentaire à la Métaphysique d’Aristote”, In: *Études Aristotéliennes*, Idem (Louvain-la-Neuve: Inst. Supérieur de Philosophie, 1984) 509-522; publicado anteriormente na *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 70 (1978), 49-62. Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003) 54-60. H. C. de Lima Vaz, “Tomás de Aquino: do ser ao absoluto”, In: *Escritos de Filosofia III; Filosofia e cultura*, Idem (São Paulo: Loyola, 1997) 283-542; anteriormente publicado sob o título “Tomás de Aquino; Pensar a metafísica na aurora de um novo século”, *Síntese* 73 (1996), 159-207. J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) 55-94. L. J. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d’Aquin dans une perspective historique* (Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1994) 28-35. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas* (Leiden: E. J. Brill, 1996) 124-130. E. Gilson, *L’être et l’essence* (Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1948) 78-88. J. M. Rodriguez Arias, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV)”, *Ciencia Tomista* 130 (2003), 227-242. O. Boulnois, “Os dois sentidos da transcendência segundo Tomás de Aquino”, In: *Metafísicas rebeldes*, Idem (São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015) 139-162.

² Cf. J. P. Torrel, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino* (São Paulo: Loyola, 2004, 2ª ed.) 270-71 e 401; R. A. Gauthier, “Le cours sur l’*Ethica nova* d’un maître ès arts de Paris (1235-1240)”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43 (1975), 75-77.

³ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Methaphysicorum Aristotelis expositivo* (Taurini: Marietti, 1950). Reproduzimos o texto em anexo, numerando seus parágrafos para facilitar as referências, bem como uma tradução de autoria de Francisco Benjamin de Souza Netto e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *TRANS/FORM/AÇÃO* 5 (1982), 104-106. Retomada em C. A. R. do Nascimento, *Tomás de Aquino, Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*, Tradução e introdução (São Paulo: Ed. Unesp, 2ª ed., 2000) 75-78.

apenas uma página em duas colunas. Como observa com perspicácia o professor Moacyr Novaes, pode ele ser dividido em três grandes partes, indicadas pela sua frase final: “Fica, portanto, explicado qual seja o sujeito (tema) desta ciência, como se relaciona com as demais ciências e por que nome é denominada”⁴. A ordem, porém, de abordagem dos tópicos enumerados não é a mesma indicada nesta frase. O relacionamento da ciência de que se trata com as demais ocupa o número 1; o sujeito de tal ciência é abordado no número 2; finalmente, o último parágrafo do proêmio (nº 3) enumera e justifica os nomes que tal ciência recebe.

Que se trate de uma ciência, Tomás parece dá-lo como ponto pacífico. De fato o tríptico das ciências teóricas, cuja origem remonta a Aristóteles (*Metafísica*, VI, 1, 1026a13-b1; *De anima*, I, 1, 403b9-19) torna-se conhecido na Europa latina por intermédio de Boécio (*De Trinitate*, 2), tendo uma grande difusão. A teologia é a terceira destas ciências, ao lado da matemática e da ciência natural ou física⁵. Além disso, no século XIII, livro e ciência pareciam se recobrir, não se concebendo uma ciência que não tivesse um texto autoritativo em que estivesse contida e, por outro lado, todo novo livro autoritativo dava origem a uma nova ciência⁶. Ora, o texto da *Metafísica* só se torna integralmente traduzido em latim no século XIII, contemporaneamente a Tomás de Aquino⁷. Pode se considerar também que Tomás já tinha tratado do assunto ao determinar os sujeitos das três ciências teóricas no Comentário ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questão 5 e que isto será retomado, no que se refere à teologia, aqui no proêmio, nº 2.2.

Outra peculiaridade que é preciso destacar é a designação por Tomás de Aquino daquilo de que se ocupa uma ciência, isto é, de seu tema de estudo, pelo termo “*subjectum*”. O equivalente de tal termo em português seria “sujeito”, assim como se dizem em outras línguas “*sujet*”, “*subject*” ou “*subject*

⁴ Agradeço ao professor Moacyr Ayres Novaes Filho o acesso a seu trabalho inédito, *O objeto da metafísica e Deus segundo Tomás de Aquino no Proêmio do Comentário à Metafísica de Aristóteles*, p. 1-36, aqui p. 3.

⁵ Cf. Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie du XIII^e siècle* (Paris: J. Vrin; Montreal: Inst. d'Études Médiévales, 1988) 183, n. 57; Claude Lafleur e J. Carrier, “Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle selon les textes épistémologiques artiens et thomasiens”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), 261-194.

⁶ Cf. L.-J. Bataillon, “Les conditions de travail des maîtres de l’université de Paris au XIII^e siècle”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983), 417-433, aqui 412 e nota 16, referindo-se esta nota justamente a dois comentários da *Metafísica*.

⁷ Cf. G. Diem, “Les traductions gréco-latines de la *Métaphysique* au moyen âge: le problème de la *Metaphysica Vetus*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1967), 7-71. Útil resumo em A. De Libera, *A filosofia medieval* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990) 12.

matter”, “*sujeto*”, “*soggetto*”, etc. Acontece, no entanto, que o uso de “sujeito” em português, neste sentido não é muito corrente, não sendo, porém, inusitado, uma vez que se usa tal termo para falar do sujeito gramatical. O termo em questão designa, pois, no vocabulário de Tomás referente à ciência o sujeito lógico-gramatical, pois a ciência, do ponto de vista lógico, consiste num conjunto de proposições referentes a um gênero-sujeito (*genus-subjectum*). Trata-se do que era designado no século XIII como “*subjectum de quo*” e não do “*subjectum in quo*” (sujeito de inerência da habilitação [*habitus*] científica), que, esta sim, diz respeito a um objeto (*objectum*), a inerência ou não do que é expresso pelo predicado ao que é expresso pelo gênero sujeito⁸.

O primeiro dos três tópicos a ser desenvolvido (nº 1 do proêmio), visando situar a ciência de que se trata em relação às demais, parte de um princípio ou axioma absolutamente geral: “quando vários são ordenados a algo, é necessário que um deles seja regulador ou diretor e os demais regulados ou dirigidos”. Este axioma é citado por Tomás de Aquino tal como se encontra na *Política* de Aristóteles (Liv. I, 2, 1254a28). Não há uma prova do mesmo e nem poderia havê-la visto tratar-se de um axioma⁹. Tomás apenas o ilustra por meio de dois exemplos, a união da alma e do corpo, bem como a relação entre a razão e os apetites sensíveis (irascível e concupiscível). Em ambos os casos, se for observada a ordem natural, tanto a alma como a razão exercem o papel de ordenante ou dirigente e o corpo, assim como os apetites sensíveis, o papel do que obedece ou é dirigido. Tais exemplos já constam do texto da *Política* e aí recebem algum desenvolvimento (Liv. I, 2, 1254a30-1254b15).

Ora as ciências não constituem uma excessão sob este ponto de vista, pois “todas as ciências e técnicas ordenam-se a algo de uno, isto é, à perfeição do homem que é a sua felicidade”. Esta proposição é posta como tal, não recebendo nenhuma justificativa. Talvez se possa dizer que esta é desnecessária aos olhos de Tomás de Aquino e não só aos dele. É bem possível que se esteja aqui diante de algo que parece a todos os humanos uma evidência relembrada, entre outros, por Sto. Agostinho, Francis Bacon, Descartes e Brecht¹⁰.

⁸ Cf. C. A. R. do Nascimento, “As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino”, *Boletim do CPA* 7 (jan.-jun. 1999), 73-90. Publicado também em L. A. De Boni (org.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média* (Porto Alegre: Edipucrs, 2000) 177-190. Resumo em C. A. R. do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu* (Campinas: Unicamp – IFCH, 1998 2ª ed.), 30, n. 48.

⁹ Cf. B. Montagnes, “L’axiome de continuité chez Saint Thomas”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), 201-202.

¹⁰ Ver: Agostinho, *Cidade de Deus*, XIX, 1, 3 (citando Varrão); Francis Bacon e Descartes (cf. A. Lalande, “Sur quelques textes de Bacon et de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 19 (1911), 296-311, aqui 304-306); B. Brecht, *A vida de Galileu*, XXIV, *circa finem*, Galileu (São Paulo: Abril Cultural, 1977) 224.

Se aproximarmos esta segunda proposição, admitida por todos, do axioma inicial segue-se que “é necessário que uma delas [das ciências] seja ordenadora de todas as outras”. Temos, pois, um silogismo, cuja maior é o axioma sobre a ordenação de um conjunto de itens a um fim; a menor, a proposição sobre a finalidade última das ciências e técnicas; donde, a conclusão de que o axioma enunciado na maior se aplica também ao caso do conjunto das ciências e técnicas. Esta ciência “ordenadora de todas as outras” “reivindica com razão o nome de sabedoria, pois compete ao sábio ordenar”. Que esta seja uma ação própria do sábio (estando-lhe associada a de julgar) é também, para Tomás de Aquino um axioma¹¹.

Até aqui Tomás de Aquino estabeleceu que é preciso que haja uma ciência que se refere às demais como ordenadora e merece o nome de sabedoria. Em termos metodológicos, é possível dizer que ele responde assim à pergunta pela existência ou necessidade de tal ciência. Ora, uma vez estabelecido que ela é necessária, trata-se de perguntar como ela se apresenta, ou seja, investigar qual é esta ciência e a que diz respeito sua consideração. É o assunto de 1.2 do proêmio. O primeiro aspecto, a saber, como se apresenta tal ciência ordenadora ou sabedoria é estabelecido a partir justamente da característica que permite a alguém ser apto para dirigir. Ora, dirigir ou ordenar é uma função ligada ao conhecimento e a direção ou ordenação suprema, supõe o saber supremo. Assim sendo, no domínio das ciências, será ordenadora e reguladora de todas as outras, a ciência intelectual ao máximo, isto é, a que diz respeito ao que é mais inteligível (2º aspecto).

Neste curto parágrafo, Tomás de Aquino, põe em jogo pelo menos duas de suas concepções centrais. Em primeiro lugar, a vinculação do ato de ordenar, dirigir, mandar ou comandar essencialmente ao intelecto, embora com o concurso da vontade¹². Em seguida, a estrita proporção que deve haver entre a faculdade cognitiva e o seu objeto, em nome justamente da identificação de ambos no ato de conhecer, não fisicamente mas no que diz respeito ao próprio conhecimento, isto é, intencionalmente¹³. Sto. Tomás, no entanto, não recorre no proêmio a uma argumentação estritamente conceitual. Pre-

¹¹ Cf. B. Montagnes, “Les deux fonctions de la sagesse: ordonner et juger”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969), 675-686.

¹² Cf. *Suma de teologia*, Iª IIªe, q. 17, a. 1. Este modo de conceber a ordem ou comando tem importância capital na concepção da lei (*Suma de teologia*, Iª IIªe, q. 90, a. 1-4).

¹³ Cf. *Suma de teologia*, Iª, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1 e Iª, q. 14, a. 2; *Suma contra os gentios*, Liv. II, cap. 59. Ver também H. C. de Lima Vaz, “Tópicos para uma metafísica do conhecimento”, In: *Consecratio Mundi, Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, org. R. A. Ullmann (Porto Alegre: Edipucrs, 1998), 430-437. No texto mesmo do proêmio tal proporção é explicitamente invocada em 1.3.3: “é necessário que o inteligível e o intelecto sejam proporcionados e do mesmo gênero, pois o intelecto e o inteligível são um no ato de intelecção”.

fere ele continuar se apoiando no texto da *Política* de Aristóteles (Liv. I, 5, 1254b15-1255a1; especialmente 1254b15-20), evocando as relações do senhor e do escravo: “da mesma maneira como os homens intelectualmente bem dotados são naturalmente chefes e senhores dos demais, e os homens de corpo robusto, mas deficientes quanto ao intelecto, são naturalmente servos; assim também a ciência que é intelectual ao máximo deve ser ordenadora de todas”. A identificação desta ciência intelectual ao máximo com a que trata do que é o mais inteligível é simplesmente afirmada, não se explicando o fundamento desta afirmação (proporção entre a faculdade de conhecer e o objeto de conhecimento).

Faz-se, então, necessário estabelecer o que é inteligível ao máximo (nº 1.3). Para isto, Tomás indica três critérios: a) a ordem da inteligência; b) a comparação do intelecto com os sentidos; c) o próprio conhecimento do intelecto. O desenvolvimento destes três critérios é desigualmente extenso, sendo o primeiro apresentado de maneira mais breve do que o segundo e este do que o terceiro.

O primeiro critério parte da proposição: “aquilo a partir do que o intelecto adquire certeza é certamente mais inteligível”. Trata-se simplesmente de uma particularização do axioma “o por que cada um, mais ainda ele” (*propter quod unumquodque et illud magis*), isto é, o que é causa ou explicação de algo deve ser este algo (efeito, consequência) de maneira mais intensa ou mais perfeita. É o princípio enunciado por Aristóteles (*II Analíticos*, Liv. I, 2, 72a29-32), comentado e explicado por Sto. Tomás¹⁴. Ora “o intelecto adquire a certeza científica a partir das causas”; logo, o conhecimento das causas é mais intelectual e, portanto, a ciência que considera as primeiras causas é ao máximo intelectual e ordenadora das outras (nº 1.3.1).

A comparação entre o intelecto e os sentidos (nº 1.3.2) põe em relevo que estes conhecem os particulares e o intelecto compreende os universais. “Donde ser ao máximo intelectual aquela ciência que verse sobre princípios ao máximo universais”, que “são o ente e o que se lhe segue, como o uno e o múltiplo, a potência e o ato”. Ora, tais princípios não devem, nem permanecer indeterminados, nem devem ser tratados numa determinada ciência particular, pois, sendo eles pressupostos para o conhecimento de todo gênero particular, ou não seria possível este conhecimento, caso ficassem indeterminados, ou seriam tratados em todas as ciências. “Donde, resta que sejam tratados numa só ciência comum, que sendo ao máximo intelectual, é reguladora das demais”¹⁵.

¹⁴ Cf. *In libros Posteriorum Analyticorum Expositio*, Liv. I, lição 6ª, nº 3 (ed. Marietti). Ver também a lição 41 e *Suma de Teologia*, Iª, q. 87, a. 2, arg. 3 e ad 3ª.

¹⁵ Santo Tomás utiliza a noção de princípio nem sempre se preocupando em explicitar de que se trata. Aqui no prólogo do comentário à *Metafísica*, supõe ele que se está de posse

O terceiro critério para determinar o que é ao máximo inteligível, parte da consideração do próprio conhecimento intelectual. Ora, a potência ou capacidade intelectual deriva da imunidade da matéria¹⁶. Dada a correspondência entre a potência cognoscitiva e o cognoscível¹⁷, é preciso então afirmar que “é mister serem ao máximo inteligíveis aquelas [coisas] que são ao máximo separadas da matéria”. Esta separação se distingue de acordo com a abstração. Pode haver algo que abstrai apenas da matéria assinalada; é o caso das “formas naturais tomadas em universal, das quais trata a ciência da natureza”. Além disso, pode haver o caso do que abstrai, não só da matéria assinalada, mas totalmente da matéria sensível. Aqui se apresentam duas possibilidades. Na primeira trata-se de uma abstração da matéria sensível apenas quanto à noção ou concepção, como no que é de caráter matemático. Finalmente pode-se ter o caso daquilo que abstrai totalmente da matéria sensível, tanto, quanto à noção ou concepção, como também quanto ao ser, como Deus e as inteligências. A conclusão é que “a ciência que considera estas coisas é certamente intelectual ao máximo, primando sobre as demais e dominando-as”.

Sto. Tomás recorre aqui ao quadro da distinção dos três grandes tipos de conhecimento teórico ou especulativo¹⁸ para situar a ciência que considera as coisas que abstraem totalmente da matéria sensível, isto é, Deus e as inteligências¹⁹. Esta é uma questão que Tomás de Aquino abordou diversas vezes desde o comentário de juventude do *Tratado da Trindade* de Boécio até este

do conteúdo preciso de tal noção. Seguindo as indicações de Aristóteles no Livro V da *Metafísica* (cap. 1-3), Tomás de Aquino aproxima e distingue três noções: princípio, causa e elemento. Estas noções são progressivamente restritivas, no sentido de que todo elemento é também causa e princípio e toda causa igualmente princípio, mas as recíprocas não são verdadeiras. A noção de princípio implica apenas algum tipo de ordem (anterioridade), a causa acrescenta à ordem o influxo para o ser do efeito e, finalmente, o elemento implica não só anterioridade e influxo para o ser do efeito, mas deve ser algo componente último deste. A noção de princípio tem largo emprego tanto do ponto de vista lógico (as premissas são princípios da conclusão; o termo médio é o princípio da atribuição do predicado da conclusão ao sujeito desta) como do ponto de vista ontológico (as causas são princípios dos efeitos). Aqui Tomás de Aquino se refere aos princípios lógicos e ontológicos mais universais: o ente e que o acompanha, como o uno e o múltiplo, o ato e a potência, etc.

¹⁶ Cf. *Suma de Teologia*, I^a, q. 85, a. 1.

¹⁷ Cf. Nota 13, *supra*.

¹⁸ Quanto ao sentido do termo “especulativo” ver: S. Pinckaers, “Recherche de la signification véritable du terme ‘spéculatif’”, *Nouvelle Revue Théologique* 81 (1959), 673-695.

¹⁹ No século XIII já se tomam como designando as mesmas coisas, isto é, substâncias separadas da matéria sensível, os termos “intelectos” (gregos), “inteligências” (árabes) e “anjos” (cristãos). Ver: *Suma de teologia*, I^a, q. 79, a. 10 e J. Jolivet, “Intellect et intelligençe”. In: *Philosophie médiévale arabe et latine*, Idem (Paris: J. Vrin, 1995), 169-180.

comentário à *Metafísica* já em plena maturidade, exibindo grande coerência em todos estes textos²⁰. Relembremos apenas que o verbo “abstrair” (*a materia abstrahunt*), no prólogo, é usado paralelamente a “imunidade da matéria” (*a materia immunis*) e a “o separado da matéria” (*a materia separata*). Além disso, embora Tomás utilize termos indeterminados para falar do que é estudado nos três grandes tipos de ciência teórica (*illa, ea*) inicia o parágrafo e o termina falando de *res*. No final do parágrafo, as *res* mencionadas são “Deus e as inteligências”. Conclui-se, portanto, que o verbo “abstrair” não designa no prólogo do comentário à *Metafísica* uma operação do intelecto humano, mas uma condição ou modo de ser das próprias coisas, fazendo, pois, paralelo, não tanto ao artigo 3º da questão 5ª do Comentário ao *Tratado da Trindade de Boécio*, mas ao artigo 1ª desta questão²¹.

Ora, a tríplice consideração indicada no prólogo (ordem da inteligência, comparação do intelecto com os sentidos e o próprio conhecimento intelectual) não apontam para três ciências distintas mas para uma única considerada sob aspectos diversos (nº 2.1). Tomás justifica esta unidade da ciência de que se trata dizendo que as substâncias separadas são as causas universais e primeiras de ser. Ora, cabe à mesma ciência considerar as causas próprias de um gênero e o próprio gênero – o que é ilustrado com o exemplo da ciência da natureza, que considera tanto os princípios dos corpos naturais como a estes mesmos. Logo, cabe à ciência em questão considerar as substâncias separadas (causas primeiras, comuns e universais) e o gênero de que são causas, o ente em geral.

Segue-se no nº 2.2 uma importante precisão a respeito do gênero-sujeito e dos princípios deste. De fato, esta ciência considera como gênero-sujeito o ente em geral; considera, porém, as substâncias separadas apenas como princípios do ente em geral. Esta distinção fundamenta-se numa distinção no interior do que é separado da matéria de acordo com a concepção e o ser. De fato, diz-se assim separado da matéria, tanto o que jamais pode ser na matéria (Deus e as substâncias intelectuais) como o que pode ser sem matéria (o ente em geral), pois se dependesse da matéria quanto ao ser, isto jamais aconteceria. É este duplo sentido de “separado da matéria”, por excluí-la positivamente (Deus e as substâncias intelectuais), isto é, jamais implicá-la, ou negativamente (o ente em geral), isto é, não implicá-la porque pode ser com ela ou sem ela, que fundamenta a distinção entre o gênero-sujeito da ciência em questão e os princípios de seu gênero-sujeito.

A última parte do prólogo (nº 3) pode então justificar os três nomes atribuídos a esta ciência. Ela será denominada ciência divina ou teologia, na

²⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, trad. e introd. de C. A. R. do Nascimento (São Paulo: Ed. Unesp, 2ª ed., 2000), 19 e 37-39.

²¹ Vide nota precedente.

medida em que considera as substâncias separadas. Mas, estas não são o gênero-sujeito desta teologia ou ciência divina de que se fala. Ao contrário, são o fim (a meta) a que chega a consideração desta ciência. Será chamada de metafísica, na medida em que considera o ente o que se lhe segue. O nome metafísica se justifica, pois, na via da resolução (ordem analítica do pensamento), o mais geral se encontra após o menos geral. É o que se dá aqui, pois o ente e que o acompanha (o que há de mais geral) se apresentam como trans-físicos, isto é, além e acima do ente sensível, que nos é mais imediato. Finalmente, por considerar as primeiras causas das coisas, cabe-lhe o nome de filosofia primeira²².

A ordem analítica (*via resolutionis*), acima mencionada, pode ser tomada em dois sentidos. Referindo-se à noção (*ratio*), que é o que foi mencionado. Então o processo de resolução termina no ente e no que lhe cabe enquanto tal, isto é, no mais universal no que se refere às causas intrínsecas, expressas pela noção e a definição. A outra maneira de entender o processo resolutivo diz respeito às causas extrínsecas e então o procedimento termina na causa primeira eficiente e final mais universal, a qual chama-se de Deus²³. Esta será uma consideração importante para Tomás de Aquino quando examina ele a situação da sabedoria filosófica (teologia, filosofia primeira, metafísica) em relação à sabedoria das Escrituras (doutrina sagrada)²⁴. Com efeito, os princípios universais do ente como ente podem ser princípios intrínsecos do ente e do que o acompanha e estes são comuns ou universais por predicação e são apenas princípios. Os princípios extrínsecos (causa eficiente e final) do ente como ente serão universais por causalidade. Ora, estes últimos podem ser tratados como princípios, sendo assim que a teologia filosófica (filosofia primeira ou metafísica) se ocupa deles; ou podem ser tratados como naturezas completas em si mesmas – é assim que a teologia das Escrituras os aborda. Em outros termos: a teologia filosófica, filosofia primeira ou metafísica tem como gênero-sujeito o ente tomado como tal e estuda as realidades divinas

²² O comentário ao *Tratado da Trindade* de Boécio (q. 5, a. 1, corpo do artigo, *in fine*), ao justificar os três nomes da metafísica diz a respeito da expressão “filosofia primeira”: “é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela”. A discrepância entre o que é dito no proêmio e aqui neste comentário, pode ser entendida pelo fato de Tomás adotar no proêmio a *via resolutionis* e aqui a *via compositionis*. Cf. J. F. Wippel, “‘First philosophy’ according to Thomas Aquinas” e “Aquinas and Avicenna on the relationship between first philosophy and the other theoretical sciences (In De Trin., q.5, a. 1, ad 9)”. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Idem (Washington: Catholic Univ. Press, 1954), 55-67 e 37-53.

²³ Cf. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 6, a. 1, Trad. Cit., 150-151. Ver também o primeiro artigo de J. F. Wippel citado à nota 22.

²⁴ *Ibidem*, q. 5, a. 4, p. 130-134.

apenas como princípios (causas últimas) do ente como ente. Este estudo é o limite último do conhecimento filosófico e só é possível abordá-lo a partir dos efeitos das causas últimas (cf. *Metafísica* II, 1, 993b9-11 e *Romanos* 1, 20). Mas a Sagrada doutrina aborda tal princípio como sujeito de ciência, sendo ele imune completamente de matéria e movimento. A metafísica terá como sujeito o que pode ser sem matéria ou com matéria e, assim, independe desta, apenas por ser compatível com ambas situações²⁵.

Na realidade, Tomás fala de uma tríplice sabedoria teórica: a filosófica (metafísica ou teologia filosófica²⁶), a sagrada doutrina ou teologia das Escrituras²⁷ e a sabedoria, dom do Espírito Santo²⁸. A primeira é de caráter conceitual e procede com os recursos da razão (*ex lumine naturalis rationis*), a segunda é também de caráter conceitual, adquire-se pelo estudo como a primeira e procede à luz da revelação (*divino lumine cognoscibilia, divinitus revelata/revelabilia*), enfim a terceira procede por uma comunhão ou afinidade com o divino, ou seja, uma experiência do mesmo pelo dom de sabedoria que é a forma suprema do ágape, isto é, o amor de Deus comunicado aos homens. Trata-se de um conhecimento experiencial, não conceitual e incomunicável.

A sabedoria filosófica tem como sujeito o ente como tal e só conhece a Deus como sua causa eficiente e final última. Embora este conhecimento seja a aspiração última e mais profunda das criaturas intelectuais, só é atingível pela sabedoria filosófica de modo precário e longínquo. A teologia das Escrituras tem o próprio Deus como sujeito, tal como ele se revela, comu-

²⁵ A dupla distinção entre, de um lado, o que independe da matéria porque é incompatível com ela e, de outro lado, o que independe da matéria porque é compatível com sua presença ou ausência, bem como, entre a universalidade por causalidade e por predicação é tomada por Sto. Tomás de Avicena. Cf. S. Van Riet, *Avicena Latinus*. Liber de philosophia prima sive scientia divina (Louvain: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1977, v. 1), 16,95-17,13; *Sufficientia* I, 2, ed. Venetiis 1508. f. 14va6-30 (citado em B. Decker, *Sancti Thomae de Aquino Expositio Super Librum Boethii De Trinitate* (Leiden: E. J. Brill, 1959), 193, n. 1).

²⁶ A política e a prudência são sabedoria no que se refere ao conhecimento prático (a ação humana). Cf. F. B. de Souza Netto, *Tomás de Aquino, Escritos políticos* (Petrópolis: Vozes, 1997), 26-28 e C. A. R. do Nascimento, “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino”, *Síntese* 20 (1993), 365-385.

²⁷ Quanto ao significado da expressão “sagrada doutrina” ou “teologia da Escritura” cf. J. Weisheipl, “The Meaning of *Sacra Doctrina* in *Summa Theologiae*, I, q. 1”, *The Thomist* 38 (1974), 49-80; A. Patfoort, *Les clés l’une théologie* (Paris: FAC-Editions, 1983); H. Donneaud, “Insaisissable *Sacra Doctrina*?”, *Revue Thomiste* 98 (1998), 181-224. Cf. Anexo IV.

²⁸ Cf. *Suma de teologia*, I^a, q. 1, a. 6, ad 3^m; q. 43, a. 5, ad 2^m. C. A. R. do Nascimento, “Invertendo a hierarquia”, *Hypnos* 10 (2005), 25-31. J. P. Torrel, “Le savoir théologique chez Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 96 (1996), 355-396, aqui 371-72.

nicando algo de seu próprio conhecimento. Daí a teologia das Escrituras ser como que a impressão sobre o intelecto humano da própria ciência divina, na medida em que o nosso intelecto é capaz de receber tal ciência, o que estabelece seu modo humano de recepção²⁹. A sabedoria do Espírito é uma comunicação do próprio amor divino (ágape), estabelecendo uma comunhão, da vontade humana com Deus, que transborda sobre o intelecto.

O prólogo do Comentário à *Metafísica* se abre com uma citação da *Política* de Aristóteles (*Política*, I, 2, 1254a28), sendo também retomados por Sto. Tomás os dois exemplos (alma e corpo; razão e apetites sensíveis (irascível e concupiscível) cf. *Política*, I, 2 1254b5-22) com os quais Aristóteles ilustra o axioma da necessidade de um regulador ou dirigente numa pluralidade ordenada ao mesmo fim, citado de início. A conexão entre a capacidade de dirigir e a aptidão para o conhecimento (*Política*, I, 2, 1254b28) é relembra nos termos mesmos em que Aristóteles fala do senhor e do escravo por natureza.

Recorde-se que o comentário à *Metafísica* data de 1268-1272. A *Política* foi traduzida por Moerbeke em 1260 e Sto. Tomás a comentou na mesma época em que comentou a *Metafísica*, tendo interrompido seu comentário no Liv. III, 1280a7³⁰. Sto. Tomás, nas pegadas de Aristóteles, considera a política uma sabedoria na ordem prática, assim como a metafísica o é na ordem teórica³¹.

Estas indicações apontam uma conexão entre as duas disciplinas, metafísica e política, bem como indicam a necessidade de determinar certas nuances que separariam Tomás e Aristóteles sob o recurso do primeiro ao segundo, pelo menos no que se refere à escravidão natural e à política como sabedoria prática.

Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino não parecem interessados numa descrição ou análise da escravidão ou da servidão tal como existiam de fato na sociedade em que viviam. Tanto um como outro procederiam a uma análise mais de ordem da conceitualização do ser escravo ou servo. Ao fazê-lo, certas expressões de Aristóteles se aproximariam quase da admissão de duas espécies no gênero humano. Cabendo ao que é melhor mandar e ao

²⁹ Cf. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 6, a. 3.

³⁰ Cf. Torrel, *Iniciação*, 400-401.

³¹ “Necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectomicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis”. Proêmio à *Sentença do livro da Política*, (8). Cf. *Sentença dos livros da Ética*, Liv. I, lição 2, nºs 26-31. Cf. Nota 26, acima.

inferior ser mandado, Aristóteles prossegue dizendo: “o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo o gênero humano; portanto, todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior (e esta é a condição daqueles cuja função é usar o corpo e que nada melhor podem fazer) são naturalmente escravos e para eles é melhor ser sujeito à autoridade de um senhor... É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto (os animais não são capazes sequer desta apreensão, obedecendo somente a seus instintos). Na verdade, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais; serviços corporais para atender às necessidades da vida são prestados por ambos, tanto pelos escravos quanto pelos animais domésticos”³². Aristóteles continua falando da adaptação natural dos corpos dos homens livres (inaptos para trabalhos servis) e dos escravos (fortes, para tais atividades). Contudo, frequentemente isto é contrariado, tanto no que se refere ao corpo como à alma. O que mostra como Aristóteles não se limita a canonizar o observável.

Tomás de Aquino, por sua vez, mantém a unidade da espécie humana de maneira mais firme e interpreta a expressão “servidão natural” por meio da distinção entre a natureza da espécie e a natureza individual³³. Assim, não há homens de uma sub-espécie destinados a serem servos; alguns podem sê-lo por causa de suas condições individuais. Na raiz da dependência do servo ou do escravo está a ausência ou a impossibilidade de ter domínio de sua ação, ficando ele restrito à execussão dirigida por outrem que detém o conhecimento do processo no seu conjunto; que sabe por que é assim. O pensamento move-se sempre dentro do axioma que liga a capacidade de comandar e ordenar ao conhecimento: quem sabe manda; quem não sabe, obedece. Saber é poder³⁴.

No que se refere à política como ciência arquetônica, Aristóteles, como bom helênico e discípulo de Platão, lhe atribui este papel de modo absoluto,

³² *Política*. I, 2, 1254b28 e segs.

³³ Cf. *Suma de teologia*. I^a II^{ae}, q. 51, a. 1, corpo; q. 63, a. 1, corpo; *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 24, a. 10, ad 1^m. Esta distinção foi utilizada numa proposição (a de n° 206) condenada em 1277. Cf. F. De Boni, *Filosofia Medieval* (textos) (Porto Alegre: Edipucrs, 2000), 293. Mais especificamente, em relação à servidão, cf. *Suma de teologia*. II^a II^{ae}, q. 57, a. 3, ad 2^m.

Quanto à Aristóteles, ver F. Wolf, *Aristóteles e a Política* (São Paulo: Discurso Editorial, 1999), 60-66 e 96-102. Ver também J. Brunschwig, J. “L’esclavage chez Aristote”, *Cahiers Philosophiques* 1 (1979), 20-31.

³⁴ Cf. G. Lebrun, “O poder da ciência”. In: *Ensaio de Opinião* (Rio de Janeiro: Ed. Inúbia), 5 (1977), 44-50, que ressalta a novidade da “ciência contemporânea” face à “teoria” clássica.

isto é, cabe à cidade determinar o que se deve estudar ou não³⁵, ao passo que Sto. Tomás reduz seu papel de ciência suprema ou sabedoria, ao domínio da ação, isto é, às ciências práticas³⁶.

O grande pressuposto do proêmio do comentário à *Metafísica* parece ser a “*reductio ad unum*”. Desde a concepção unitária da metafísica, que reúne as funções de ciência do ente como tal, filosofia primeira e teologia, até a tarefa do próprio pensamento humano, sobretudo em sua função teórica: “a intenção comum de todos foi reduzir a multidão à unidade e a variedade à uniformidade, na medida do possível”³⁷. Este seria o pressuposto do próprio pensamento greco-ocidental, desde Parmênides. Mas trata-se justamente de saber que tipo de unidade é visado. Não pode ser a unidade numérica do indivíduo, limitativa e sinal de incompletude. Não basta que seja a unidade transcendental, concomitante necessário do ente, pois ainda aqui se apresenta a cisão do mesmo e do outro. É preciso que seja esta unidade suprema que reconcilia em si estes pólos e os supera como fonte possibilitante dos mesmos, que constituem uma indicação do que os supera e ultrapassa, sem que seja possível, no entanto, apreender positivamente esta convergência que é em todos e que conhecemos como desconhecida³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Aertsen, J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Agostinho. *Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996-2000, 2ª ed.

³⁵ Cf. *Política*. Liv. VIII.

³⁶ Cf. nota 31. Para um confronto mais aprofundado entre a *Metafísica* e a *Política* aristotélicas, ver M. Riedel, “Política e metafísica in Aristotele”, In: *Metafísica e meta-política*, Idem (Bolonha: Il Molino, 1990), 91-112, que mostra o uso do vocabulário da *Metafísica* na *Política*.

³⁷ Cf. *Questões Disputadas sobre a Verdade*. q. 5, a. 9. F.-X. Putallaz, “Politique et métaphysique selon Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 114 (2014), 179-196.

³⁸ Cf. Efésios 1, 23 e Colossences 3, 11; Dionísio, *Teologia Mistica*, I, 3. Trad. Mário Santiago de Carvalho (Porto: Fund. Eng. António de Almeida), *Medievalia* 10 (1996), 15; Tomás De Aquino, *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* (Turim: Marietti, 1950), c. VII, Lição 4, nº 732; P. Clastres, “De l’un sans le multiple”, In: *La société contre l’état*, Idem (Paris: Ed. de Minuit, 1974), 146-151.

- Aristóteles. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, Ed. bilingue.
- Bataillon, L.-J. “Les conditions de travail des maîtres de l’université de Paris au XIII^e siècle”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983), 417-433.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- Boulnois, O. *Metafísicas rebeldes*. Cap. 5. Os dois sentidos da transcendência segundo Tomás de Aquino, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015, 139-162.
- Brecht, B. *A vida de Galileu*, XXIV, *circa finem*, Galileu. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- Brunschwig, J. “L’esclavage chez Aristote”, *Cahiers Philosophiques* 1 (1979), p. 20-31.
- Clastres, P. *La société contre l’état*. Paris: Ed. de Minuit, 1974, cap. 9, “De l’un sans le multiple”, p. 146-151.
- Courtine, J.-F. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: P.U.F., 1990.
- De Boni, F. *Filosofia Medieval* (textos). Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- Decker, B. *Sancti Thomae de Aquino Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*. Leiden: E. J. Brill, 1959.
- De Libera, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- Diem, G. “Les traductions gréco-latines de la *Métaphysique* au moyen âge: le problème de la *Metaphysica Vetus*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1967), 7-71.
- Dionísio. *Teologia Mística*, I, 3. Trad. Mário Santiago de Carvalho, Porto: Fund. Eng. António de Almeida, *Medievalia* 10 (1996), p. Xxxx.
- Doig, J. C. *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- Donneaud, H. “Insaisissable *Sacra Doctrina*?”, *Revue Thomiste* 98 (1998), 181-224.
- Elders, L. J. *La métaphysique de Saint Thomas d’Aquin dans une perspective historique*, Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1994.
- Gauthier, R.A. “Le cours sur l’*Ethica nova* d’un maître ès arts de Paris (1235-1240)”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43 (1975), 75-77.
- Gilson, E. *L’être et l’essence*, Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1948.
- Heidegger, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Jolivet, J. “Intellect et intelligence”. In: Idem, *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: J. Vrin, 1995.
- Lafleur, Cl. *Quatre introductions à la philosophie du XIII^e siècle*. Paris: J. Vrin; Montreal: Inst. d’Études Médiévales, 1988.
- Lafleur, Cl. e CARRIER, J. “Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle selon les textes épistémologiques artiens et thomasiens”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), 261-194.
- Lalande, A. “Sur quelques textes de Bacon et de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 19 (1911) 296-311.
- Lebrun, G. “O poder da ciência”. In: *Ensaios de Opinião*. Rio de Janeiro: Ed. Inúbia, 5 (1977) p. 44-50.
- Lima Vaz, H. C. de. “Tomás de Aquino: do ser ao absoluto”, In: Idem, *Escritos de Filosofia III; Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, 283-542. Anterior-

- mente publicado sob o título “Tomás de Aquino; Pensar a metafísica na aurora de um novo século”, *Síntese* 73 (1996), 159-207.
- Lima Vaz, H. C. de. “Tópicos para uma metafísica do conhecimento”. In: Ullmann, R. A. (org.). *Consecratio Mundi, Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, 430-437.
- Mansion, S. “L’intelligibilité de la métaphysique d’après le Proemium du Commentaire de Saint Thomas à la Métaphysique d’Aristote”, In: Idem, *Études Aristotéliennes*, Louvain-la-Neuve, Inst. Supérieur de Philosophie, 1984, 509-522. Publicado anteriormente na *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 70 (1978), 49-62.
- Montagnes, B. “L’axiome de continuité chez Saint Thomas”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), 201-202.
- Montagnes, B. “Les deux fonctions de la sagesse: ordonner et juger”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969) 675-686.
- Nascimento, C. A. R. do. “As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino”, *Boletim do CPA* 7 (jan.-jun. 1999), 73-90. Publicado também em De Boni, L. A. (org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 177-190. Resumo em Nascimento, C. A. R. do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp – IFCH, 1998.
- Nascimento, C. A. R. do. “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino”, *Síntese* 20 (1993), 365-385.
- Nascimento, C. A. R. do. “Invertendo a hierarquia”, *Hypnos* 10 (2005), 25-31.
- Novaes Filho, Moacyr Ayres. *O objeto da metafísica e Deus segundo Tomás de Aquino no Proêmio do Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Mimeo, 36p.
- Patfoort, A. *Les clés d’une théologie*. Paris: FAC-Editions, 1983.
- Pinckaers, S. “Recherche de la signification véritable du terme ‘spéculatif’ ”, *Nouvelle Revue Théologique* 81 (1959), 673-695.
- Putallaz, F.-X. “Politique et métaphysique selon Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 114 (2014), 179-196.
- Riedel, M. *Metafísica e metapolítica*. Bolonha: Il Molino, 1990, cap. II (política e metafísica in Aristotele), p. 91-112.
- Rodriguez Arias, J. M. “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV)”, *Ciencia Tomista* 130 (2003), 227-242.
- Souza Netto, F. B. de. *Tomás de Aquino, Escritos políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Tomás de Aquino. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, trad. e introd. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- Tomás de Aquino. *Questões Disputadas sobre a Verdade*. In: Idem, *Quaestiones Disputatae*. Turim: Marietti, 1953, v. 1, 9ª ed., revista.
- Tomás de Aquino. *Sententia Libri Politicorum*. In: Idem, *Opera Omnia*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma: Sancta Sabina, 1971, t. 48A.
- Tomás de Aquino. *Sententia Libri Ethicorum*. In: Idem, *Opera Omnia*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma: Sancta Sabina, 1969, t. 47, 2vls.
- Tomás de Aquino. *Summa theologie*. Roma: Ed. Paulinae, 1962.
- Tomás de Aquino. *In libros Posteriorum Analyticorum Expositio*. In: Idem. *Opera Omnia*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Sancta Sabina, 1989, t. 1, v. 2, 2ª ed. revista.

- Tomás de Aquino. *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Turim: Marietti, 1950.
- Tomas de Aquino. *In duodecim libros Methaphysicorum Aristotelis expositio*. Turim: Marietti, 1950. Trad. Francisco Benjamin de Souza Netto e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, TRANS/FORM/AÇÃO 5 (1982) p. 104-106. Retomada em Nascimento, C. A. R. do. *Tomás de Aquino, Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. Trad. e Introd., São Paulo: Ed. Unesp, 2000, 2ª ed., p. 75-78. Reproduzido em anexo.
- Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*. Madri: B. A. C., 2 vls.
- Torrel, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo: Loyola, 2004.
- Torrel, J. P. “Le savoir théologique chez Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 96 (1996), 355-396.
- Van Riet, S. *Avicena Latinus*. Liber de philosophia prima sive scientia divina. Louvain: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1977, v. 1.
- Weisheipl, J. “The Meaning of *Sacra Doctrina* in *Summa Theologiae*, I, q. 1”, *The Thomist* 38 (1974), 49-80.
- Wippel, J. F. “Aquinas and Avicenna on the relationship between first philosophy and the other theoretical sciences (In De Trin., q.5, a. 1, ad 9)”. In: Idem, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: Catholic Univ. Press, 1954, p. 37-53.
- Wippel, J. F. “First philosophy according to Thomas Aquinas”. In: Idem, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: Catholic Univ. Press, 1954, 55-67.
- Wolf, F. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Anexo I

S. Thomae Aquinatis In Duodecim Libros <i>Metaphysicorum</i> Aristotelis expositio Prooemium S. Thomae 1 – 1.1 Sicut docet Philosophus in <i>Politicis</i> suis (Pol. I, 2, 1254a28), quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corpus: nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur (Pol. I, 2, 1254b5-22). Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rector, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. 1.2 Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto (Pol. I, 2, 1254b28) Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. 1.3 Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus.	Tomás de Aquino Exposição sobre os doze livros da <i>Metafísica</i> de Aristóteles - Proêmio Tradução de Francisco Benjamin de Souza Netto e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1 - 1.1 Como ensina o Filósofo em seus escritos políticos (Pol. I, 2, 1254a28), quando vários são ordenados a algo, é necessário que um deles seja regulador ou diretor e os demais regulados ou dirigidos. Isto, em verdade, é manifesto na união da alma e do corpo, pois, naturalmente, a alma ordena e o corpo obedece. Ocorre o mesmo com as potências da alma, pois, o irascível e o concupiscível são, por ordem natural, dirigidos pela razão (Pol. I, 2, 1254b5-22). Ora, todas as ciências e técnicas ordenam-se a algo de uno, isto é, à perfeição do homem que é a sua felicidade. Onde, ser necessário que uma delas seja ordenadora de todas as outras, a qual reivindica com razão o nome de sabedoria, pois, compete ao sábio ordenar os demais. 1.2 Se examinarmos diligentemente como alguém é idôneo para dirigir, poderemos descobrir qual seja esta ciência e a respeito do que versa. Pois, como diz o Filósofo no livro acima citado (Pol. I, 2, 1254b28), da mesma maneira como os homens intelectualmente bem dotados são naturalmente chefes e senhores dos demais, e os homens de corpo robusto, mas deficientes quanto ao intelecto, são naturalmente servos; assim também, a ciência que é intelectual ao máximo deve ser ordenadora de todas. Esta, porém, é aquela que versa sobre o que é mais inteligível. 1.3 Ora, podemos conceber o que é ao máximo inteligível segundo uma tripla aceção.
---	--

(continua)

(continuação)

1.3.1 Primo quidem ex ordine intelligenti. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

1.3.2 Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere cum sine his completa cognitio de his quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.

1.3.3 Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, “sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis”, sed omnino a materia sensibili.

1.3.1 Primeiro, a partir da ordem da inteligência. Pois, aquilo a partir do que o intelecto adquire certeza é certamente mais inteligível. Donde, como o intelecto adquire a certeza científica a partir das causas, o conhecimento das causas é certamente intelectual ao máximo. Portanto, aquela ciência que considera as primeiras causas é certamente ordenadora ao máximo das outras.

1.3.2 Em segundo lugar, a partir da comparação do intelecto com os sentidos. Pois, enquanto aos sentidos pertence o conhecimento dos particulares, o intelecto deles difere com certeza por lhe caber compreender os universais. Donde, ser ao máximo intelectual aquela ciência que verse sobre os princípios ao máximo universais. Ora, estes são o ente e o que se lhe segue, como o uno e o múltiplo, a potência e o ato. Ora, estes não devem de forma alguma permanecer indeterminados, pois, sem eles não se pode obter o conhecimento completo do que é próprio a um determinado gênero ou espécie. Nem devem, por outro lado, ser tratados numa determinada ciência particular, pois, como todos os gêneros de ente deles dependem para seu conhecimento, pela mesma razão, seriam tratados em todas as ciências particulares. Donde, resta que sejam tratados numa só ciência comum que, sendo ao máximo intelectual, é reguladora das demais.

1.3.3 Em terceiro lugar, a partir do próprio conhecimento do intelecto. Pois, tirando todas as coisas sua potência intelectual de serem imunes da matéria, é mister serem ao máximo inteligíveis aquelas que são ao máximo separadas da matéria. De fato, é necessário que o inteligível e o intelecto sejam proporcionados e do mesmo gênero, pois, o intelecto e o inteligível são um no ato de inteligência. Ora, é ao máximo separado da matéria aquilo que abstrai totalmente da matéria sensível e não só da matéria singularizada “como as formas naturais tomadas

(continua)

(continuação)

Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.

2 – 2.1 Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantie separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.

2.2 Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae numquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependeret.

em universal das quais trata a ciência da Natureza”. E não só quanto à concepção, como no que é matemático, mas quanto ao ser, como Deus e as inteligências. Donde, a ciência que considera tais coisas ser com certeza ao máximo intelectual, primando sobre as demais e dominando-as.

2 – 2.1 Esta tríplice consideração não deve ser atribuída a diversas ciências, mas a uma única. De fato, as supracitadas substâncias separadas são as causas universais e primeiras de ser. Ora, cabe à mesma ciência considerar as causas próprias de determinado gênero e o próprio gênero, assim como a ciência da Natureza considera os princípios do corpo natural. Donde, ser necessário que à mesma ciência caiba considerar as substâncias separadas e o ente em geral, que é o gênero do qual as supracitadas substâncias são as causas comuns e universais.

2.2 Disto decorre ser manifesto que, embora esta ciência proceda à tríplice consideração acima, não considera qualquer uma delas como tema de estudo³⁹, mas apenas o ente em geral. Pois, de fato, é tema na ciência aquilo cujas causas e propriedades procuramos, não porém as próprias causas do gênero investigado. De fato, o conhecimento das causas de um gênero determinado é o fim ao qual chega a consideração da ciência. Embora o tema desta ciência seja o ente em geral, diz-se ela no seu todo referente ao que é separado da matéria segundo o ser e a noção, pois, diz-se separado segundo o ser e a noção não só aquilo que jamais pode ser na matéria, como Deus e as substâncias intelectuais, mas também aquilo que pode ser sem matéria, como o ente em geral. Isto porém não aconteceria se dependesse da matéria quanto ao ser.

(continua)

³⁹ Para o significado deste termo, ver p. 2 e 3.

(continuação)

3 Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive <i>Theologia</i>, inquantum praedictas substantias considerat. <i>Metaphysica</i>, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem <i>Prima Philosophia</i>, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.	medida em que considera as substâncias separadas. Metafísica, na medida em que considera o ente e o que lhe é consequente. Pois, o que é transfísico se encontra na marcha analítica do pensamento como o que é mais geral após o menos geral. É denominada filosofia primeira, na medida em que considera as causas primeiras das coisas. Fica, portanto, explicado qual seja o tema desta ciência, como se relaciona com as demais ciências e por que nome é denominada.
---	---

Anexo II

Plano do proêmio

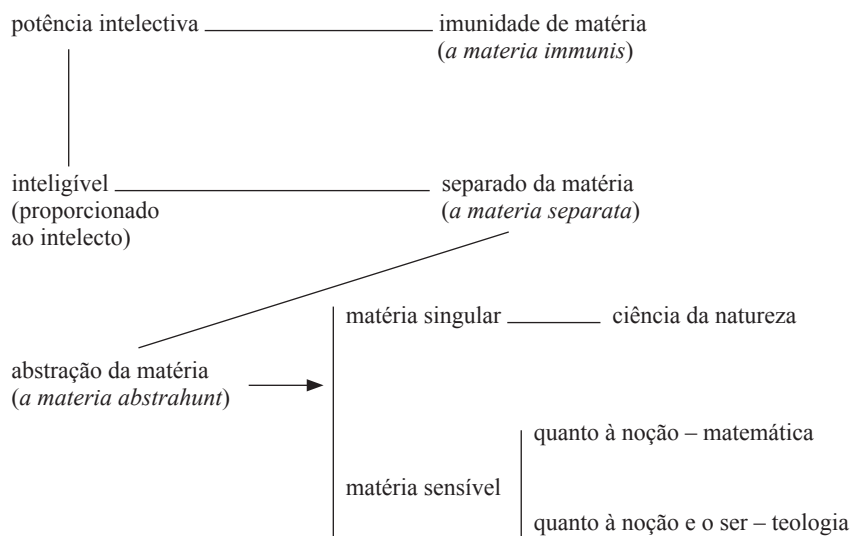
- 1 – Como esta ciência se relaciona com as demais
 - 1.1 – Necessidade de uma ciência ordenadora das outras (sabedoria)
 - 1.2 – Qual é esta ciência e de que trata: é a ciência que é ao máximo intelectual e que trata do que é mais inteligível
 - 1.3 – O que é ao máximo inteligível
 - 1.3.1 – Segundo a ordem da inteligência (causa)
 - 1.3.2 – Segundo a comparação do intelecto com os sentidos (universal)
 - 1.3.3 – Segundo o próprio conhecimento intelectual (separação da matéria)
- 2 – Esta ciência é uma e qual é o seu sujeito
 - 2.1 – As três considerações (1.3) são atribuídas a uma única ciência
 - 2.2 – O sujeito desta ciência é o ente em geral (que pode ser sem a matéria) e o fim de sua consideração são as causas de seu gênero-sujeito (Deus e as substâncias intelectuais que não podem ser na matéria)
- 3 – Por que nome é denominada.

Esta ciência recebe três nomes:

 1. *Ciência divina* (teologia) – na medida em que considera as substâncias separadas
 2. *Metafísica* – na medida em que considera o ente e o que lhe é consequente
 3. *Filosofia primeira* – na medida em que considera as causas primeiras das coisas

Anexo III

Detalhamento do 1.3.3: o que é ao máximo inteligível segundo o próprio conhecimento intelectual



*L'INCONDITIONNALITÉ D'UN ACTE DE FOI DANS L'AVENIR**

THE UNCONDITIONALITY OF AN ACT OF FAITH IN THE «FOR COMING»

L'HOSPITALITÉ, LES HUMANITÉS ET L'UNIVERSITÉ À VENIR
THE HOSPITALITY, THE HUMANITIES AND THE UNIVERSITY TO COME

FERNANDA BERNARDO**

Resumo: Texto de uma conferência proferida na abertura do Colóquio internacional *Derrida Lectures – 2016, In memoriam Jacques Derrida: A Universidade por vir – Soberania, Solidariedade, Hospitalidade*, onde se defende que, «eminentemente criativo e libertador» (Dominique de Villepin) e animado de justiça, o pensamento desconstrutivo de Jacques Derrida é talvez o único à altura de responder responsavelmente às urgências e aos desafios do nosso hoje sombrio: nele se mostra como, *em nome da incondicionalidade*, singularmente distinta da soberania, ele apela a Universidade à responsabilidade de se re-pensar e de se posicionar como instituição igual a nenhuma outra no mundo, a fim de, no espírito da sua vocação, da sua missão e do seu conceito permanecer *um último lugar de resistência e um foco de luz para as Luzes de outras Humanidades e de um outro mundo de Luzes por vir*.

Palavras-Chave: Derrida, Universidade, Hospitalidade, Humanidades, Luzes, Incondicionalidade, Soberania

Résumé: Texte d'une conférence prononcée dans le Colloque international *Derrida Lectures – 2016, In memo-*

Abstract: Text of a keynote speech delivered at the international Colloquium *Derrida Lectures – 2016, In memoriam*

* Texte d'une conférence proférée à l'ouverture du Colloque international *Derrida Lectures – 2016, In memoriam Jacques Derrida: L'Université sans condition – Souveraineté, Solidarité, Hospitalité*, organisé par Jolán Orbán et Anikó Radvánszky le 20 et le 21 octobre 2016 à l'Université de Pecs, lors de son *jubiléum 650*, et à l'Université Pázmány Péter Katolikus Egyetem à Budapest/Hongrie.

** Professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra et traductrice de J. Derrida, J.-L. Nancy, E. Levinas et M. Blanchot; email: fernandabern@gmail.com

riam Jacques Derrida: L'Université à venir – Souveraineté, Solidarité, Hospitalité, où se plaide que, «éminemment créatrice et libératrice» (Dominique de Villepin) et toute émue de justice, la pensée déconstructrice de Jacques Derrida est peut-être la seule à la hauteur de répondre responsablement aux urgences et aux défis de notre sombre aujourd'hui: on y montre comment, au nom de l'inconditionnalité, singulièrement distincte de souveraineté, elle appelle l'Université à la responsabilité de se re-penser et de se poser en tant qu'institution pareille à nulle autre au monde afin de rester, dans l'esprit de sa vocation, de sa mission et de son concept un ultime ressource de résistance et un foyer de lumière pour les Lumières d'autres Humanités et d'un autre monde des Lumières à venir.

Mots-Clés: Derrida, Université, Hospitalité, Humanités, Lumières, Inconditionnalité, Souveraineté

Jacques Derrida: University to Come – Sovereignty, Solidarity, Hospitality, this paper advocates that Jacques Derrida's deconstructive thinking, «eminently creative and liberating» (Dominique de Villepin) and enlivened with justice, is perhaps the only one able to responsibly respond to the urgencies and challenges of our somber time. It shows how, *in the name of unconditionality*, singularly distinct from sovereignty, this thinking appeals the University to the responsibility of re-thinking and positioning itself as an institution like no other in the world so as to become, in the spirit of its vocation, mission and concept, *a last resource of resistance and a light focus for the Lights of other Humanities and of another world of the Enlightenment-to-come*.

Key-Words: Derrida, University, Hospitality, Humanities, Lights, Unconditionality, Sovereignty

**«pour veiller à l'avenir,
il faudrait tout re-commencer.»**

J. Derrida, *Spectres de Marx*

«Chante-moi un chant nouveau»

F. Nietzsche, *Dernières Lettres*

C'était encore presque hier qu'au lendemain des attentats à Nice le philosophe Jean-Luc Nancy faisait un diagnostic très sombre de la gravité des temps présents et de l'état actuel de notre monde¹, où l'humana-

¹ Que le monde va mal, très, très mal, Jacques Derrida le diagnostiquait déjà aussi au temps de *Spectres de Marx*, notamment, en 1993, où déjà il dénonçait l'imperturbable légèreté du chant qui, dans une euphorie évangélique, s'élevait pour chanter le triomphe

nité² et la justice sont impitoyablement mises à l'épreuve, et il adressait simultanément un appel poignant à l'urgence extrême de la nécessité d'une *toute autre pensée*, ou, plus précisément, à l'urgence extrême de la responsabilité de la pensée *pour* une toute autre pensée, nouvelle et différente, capable de penser autrement, de *tout penser tout autrement*, en repensant à nouveau frais le sens du sens de l'existence, du monde et de notre «vivre-ensemble»³ au monde?; bref, une pensée capable de «faire l'impossible» en s'engageant dans l'invention responsable, hyper-responsable d'un nouvel avenir, voire d'une toute autre civilisation⁴. Disait-il, Jean-Luc Nancy:

«Le monde est à un tournant. Il a un nouvel avenir à inventer. Tuer les enfants (et les autres) c'est tuer l'avenir sans même faire exister un présent. Il ne suffit pas de hausser le ton: il faut aussi penser ce qu'exister peut vouloir dire d'autre que faire rouler des camions, des machines et des entreprises. Un homme politique, une femme politique, aujourd'hui ne peut plus éviter de parler du sens de notre monde. Et pas seulement en récitant la devise de la République française. Car chacun de ces mots est écrasé par les camions, les machines et les entreprises. *Et par l'insuffisance ou par la négligence de nos pensées*. [...] Car ce qui est en jeu est *l'exigence inconditionnelle* d'un monde possible.»⁵

Je souligne: «Car chacun de ces mots [c-à-d: liberté, égalité, fraternité] est écrasé par les camions, les machines et les entreprises. *Et par l'insuffisance*

du capitalisme ou du libéralisme économique et politique (On pense notamment à Allan Bloom, le «maître et laudateur» de F. Fukuyama l'auteur de *The end of history and the last man* (New York: The Free Press, 1992)) et déjà il y dressait un tableau noir de l'usure, de la violence et de la guerre, d'une guerre sans déclaration de guerre et sans front, dans ladite mondialisation du monde en cours : «*"The time is out of joint."* Le monde va mal. [...] L'époque est hors de ses gonds. Tout, à commencer par le temps, paraît déréglé, injuste ou désajusté. Le monde va très mal», J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 2003), p. 129.

² Lévinas nous rappelait déjà que l'inhumanité nous provenait encore de l'homme et, tel que Heidegger, il disait que l'humanisme avait débouché dans l'inhumanité et n'avait pas su être à la hauteur de l'humain : «Depuis des dizaines de siècles, nous sommes aux prises avec l'humain. L'inhumain, dont ces siècles ont été si prodigues, nous vient encore de l'homme», E. Lévinas, «Sur l'esprit de Genève» in *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1991), p. 162.

³ «Si telle était la condition du "vivre ensemble", elle commanderait de faire l'impossible.», J. Derrida, «Avouer - l'impossible», in *Comment vivre ensemble?* (Paris: Albin Michel, 2001), p. 182.

⁴ «Il nous faut une révolution non pas politique mais de la politique ou bien par rapport à elle. Il faut tout simplement (!) une autre "civilisation", ce qui veut dire avant tout, bien sûr, un autre mode de reconnaissance du sens.», Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà* (Paris : Galilée, 2011), p. 36.

⁵ Jean-Luc Nancy, «Un camion lancé» in *Liber* du 18 Juillet 2016.

ou par la négligence de nos pensées. [...] Car ce qui est en jeu est l'exigence inconditionnelle d'un monde possible.»

Or, dans la singularité de la tourmente qui charge et menace notre aujourd'hui, où l'horizon se dérobe et le sol tremble sous nos pieds du poids des murs qui s'élèvent un peu partout et des verrouilles qui closent de plus en plus les *chez soi/chez-soi* (les chez soi et les êtres-chez-soi, voire les demeures et les *ipsités*) – les «racines» ne poussant plus dans l'air, comme il le faudrait? («*In der Luft, da bleibt deine Wurzel, da, in der Luft*» / «*En l'air, là reste ta racine, là, en l'air*», l'apostrophait (en plus d'un sens) aussi Paul Celan⁶ pour qui l'absence de sol était le sol même du poème à l'allure d'une poignée de main⁷, c'est-à-dire d'un salut touchant), mais elles tendent plutôt à s'enraciner phantasmatiquement, les racines, dans des possessions territoriales sous le vertige de la pulsion généalogique vers l'indemnité et l'immunité (*immunis*) –, or, à mon avis, disais-je, nulle autre pensée mieux que celle de Jacques Derrida, celle de «la déconstruction» de Jacques Derrida et selon Jacques Derrida⁸ – *ce grand absent très présent, ici même, en nous et parmi nous*⁹ et dont nous saluons ici et la très chère mémoire et le génie, la génialité du génie de sa pensée¹⁰, justement –, nulle autre pensée mieux que celle de Jacques Derrida, disais-je, ne permet de mieux répondre à l'injonction de Jean-Luc Nancy concernant l'urgence extrême de la nécessité, plus qu'impérative, *inconditionnelle*, d'une *nouvelle pensée*, aussi fragile que vigilante et audacieuse, pour l'invention possible d'un

⁶ P. Celan, «In der Luft», *Niemand's Rose / La rose de personne*, tr. Martine Broda (Paris: Seuil, 2002), p. 152-153.

⁷ «Seules des mains vraies écrivent de vrais poèmes. Je ne vois pas de différence de principe entre une poignée de main et un poème.», P. Celan, «Lettre à Hans Bender», in *Le Méridien & Autres Proses*, tr. Jean Launay (Paris: Seuil, 2002), p. 44. Cf. aussi «Le Méridien», *ibid.*, p. 76.

⁸ Fernanda Bernardo, «De la Destrution à la Déconstruction – de la mort et de la peine de mort» in *Jacques Derrida entre France et Allemagne*, Les cahiers philosophiques de Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 39, 1/2016, p. 91-109.

⁹ «Dès lors les absents même sont présents [...] et, ce qui est plus difficile à dire, les morts vivent...», J. Derrida, l'épigraphe de Cicéron à *Politiques de l'amitié* (Paris : Galilée, 1994), p. 9 ; J. Derrida in «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy» in *Rue Descartes 52, Penser avec Jacques Derrida*, PUF, Paris, mai 2006, p. 37.

¹⁰ *La génialité du génie de sa pensée* telle que Jacques Derrida la pense et nous la donne à penser: «La génialité du génie, s'il y en a, nous enjoint en effet de penser ce qui soustrait une singularité absolue à la communauté du commun, à la généralité ou à la généricité du genre et donc du partageable. [...] On a prétendu parfois qu'il consiste à former un genre à lui tout seul. Mais c'est là une autre façon de dire qu'il excède la généralité en tout genre ou la généricité de tout genre.», J. Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie* (Paris : Galilée, 2013), p. 9.

bien vivre-ensemble, d'une autre mondialisation à *venir* à même d'une autre civilisation: malgré son immense fragilité, malgré son impossibilité même – rappelons ici que, tout en mettant radicalement en question le puissant fil du pouvoir/possible (du «je peux» maître et souverain) qui d'Aristote à Heidegger traverse, tisse et institue la pensée occidentale, la pensée derridienne est une pensée impossible et de l'impossible¹¹, une pensée *im-possible*, aporétiquement *im-possible* –, il s'agit là d'une pensée à la hauteur de répondre responsablement à «l'insuffisance» et/ou à «la négligence de nos pensées», et de nous apprendre à penser tout *tout autrement* – à penser tout autrement la pensée même, tout d'abord, ainsi que l'Université, en plaidoyant pour un *bien vivre ensemble* et pour la création d'une nouvelle *altermondialisation*¹² dans l'impérissable *esprit de justice* [qui n'est pas le Droit] par lequel, dans la trace de Maurice Blanchot¹³, Jacques Derrida a salué au temps de *Spectres de Marx* (1993) une certaine hétérogénéité et une certaine spectralité du marxisme¹⁴ qui, malgré tous les échecs du communisme, se trouve être pour lui (cet esprit de justice) encore une *promesse d'avenir*. De juste, de plus juste avenir.

Oui, je tiens *la pensée* de Jacques Derrida, autant que la pensée *selon* Jacques Derrida, celle qu'il nous a enseignée et donnée à penser au titre de

¹¹ J. Derrida, «Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p. 26-27; J. Derrida, «Comme si c'était possible, "within such limits"» in *Papier Machine* (Paris : Galilée, 2001), p. 291 ss.

¹² Cf. J. Derrida, «Si je peux faire, plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, 1 mars au 6 avril 2004, n° 435, p. 29. Dans *Spectres de Marx* (*op. cit.*, p. 141 ss), J. Derrida la nommera «Nouvelle Internationale» et la dira le nom d'un combat à mener *pour* «une alliance sans institution entre ceux qui, même s'ils ne croient plus désormais ou n'ont jamais cru à l'internationale socialiste-marxiste, à la dictature du prolétariat, au rôle messiano-eschatologique de l'union universelle des prolétaires de tous les pays, continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx ou du marxisme (ils savent désormais qu'il y en a plus d'un) et pour s'allier, sur un nouveau mode, concret, réel, même si cette alliance ne prend plus la forme du parti ou de l'internationale ouvrière mais celle d'une sorte de contre-conjuration, dans la critique (théorique et pratique) de l'état du droit international, des concepts d'État et de nation, etc.: pour renouveler cette critique et surtout pour la radicaliser.», *op.cit.*, p. 142.

¹³ Je pense aux «Trois paroles de Marx» dans Maurice Blanchot, *L'Amitié* (Paris : Gallimard, 1971), cf. aussi J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.* p. 39 ss.

¹⁴ Rappelons-le: ce n'est plus le matérialisme dialectique et historique que Derrida souligne dans l'œuvre de Marx, en soulignant sa disjonction structurelle, mais *l'esprit de justice* – celui-ci étant la seule promesse d'avenir du «marxisme». Du reste, comme Lévinas le dit lui aussi (in *Entre Nous* (Paris: Grasset, 1991, p. 139), l'institution dudit «marxisme» en régime politique étant l'une des tragédies de l'humanité: «Pour moi, une des grandes déceptions de l'histoire du XX siècle a été qu'un mouvement comme celui-là (le marxisme) ait donné le stalinisme. C'est cela la finitude!»

«la Déconstruction», pour une tremblante *profession de foi* dans les lumières, dans des *nouvelles* lumières, d'un autre «monde» *des lumières à venir*, pour le dire ici avec le titre de la seconde conférence¹⁵ de *Voyous* (2003). Ce que d'ailleurs un homme politique comme Dominique de Villepin, à l'époque le ministre des affaires étrangères de la France, a su très justement le faire remarquer en mai 2003, lors de la remise du doctorat *honoris causa* à Jacques Derrida par l'Université hébraïque de Jérusalem – s'adressant alors de vive voix au philosophe, Dominique de Villepin le salua, ainsi que à l'audace et la ténacité sans faille de sa pensée, de ces mots:

«Jacques Derrida, vous redonnez densité aux mots les plus forts et les plus simples de l'Humanité [...] Vous êtes au premier rang de ceux qui ont ouvert la voie d'une pensée nouvelle. [...] une pensée forte [*forte dans/de sa vulnérabilité, dirais-je!*] et porteuse des promesses du monde nouveau, étudiée dans toutes les universités du monde, du Japon à l'Amérique. Vous offrez une vision du monde ouverte, exigeante et lucide, soucieux de démonter les faux concepts pour faire jaillir les vraies idées. Vous incarnez une école de la rigueur, de la droiture, du respect. La “déconstruction” est une démarche attentive, scrupuleuse, d'une pensée qui se forme à l'épreuve de son objet. Démarche éminemment créatrice, et libératrice. Défaire, sans jamais détruire, pour aller plus loin.»¹⁶

«*Défaire, sans jamais détruire, pour aller plus loin*», je souligne – *défaire* ou *déconstruire* pour, dans la trace du *messianique* et de *khôra* du *Timée* de Platon, ainsi que dans celle de l'héritage du *en diaphéron héautô* (de l'«un différenciant en soi-même») d'Héraclite, aller *ailleurs*¹⁷ *plus loin* (au-delà de l'au-delà même de l'être¹⁸ (*epekeina tes ousias*)) dans son attention insomniaque au secret *a-b-s-o-l-u* de la veille (et de l'envers) de la tradi-

¹⁵ Cf. J. Derrida, «Le “Monde” des Lumières à venir» in *Voyous* (Paris : Galilée, 2003), p. 163 ss.

¹⁶ Déclaration de M. Dominique de Villepin – Ministre des affaires étrangères de la France – lors du voyage en Israël et dans les Territoires Palestiniens (les 25 et 26 mai 2003) devant l'Université hébraïque de Jérusalem, le 25 mai 2003, lors de la remise du *Doctorat Honoris Causa* à Jacques Derrida : source <http://www.diplomatie.gouv.fr>.

¹⁷ «tout ce qui m'a, disons, intéressé depuis longtemps – au titre de l'écriture, de la trace, de la déconstruction [...] tout cela n'a pas pu procéder de cette étrange référence à un “ailleurs” dont le lieu et la langue m'étaient à moi-même inconnus ou interdits [...] donc d'un “ailleurs” absolu, au regard de la philosophie occidentale gréco-latino-chrétienne, mais encore en elle», J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* (Paris : Galilée, 1996), p. 131-132.

¹⁸ Ibid., p. 82 ; J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché, op. cit.*, p. 563-569.

tion gréco-abrahamique¹⁹ (c'est l'athéisme²⁰ radical propre à l'hyperbolite²¹ qui aime la pensée de Derrida et selon Derrida!) d'où provient l'urgence de *l'attention veillante* et de *l'inquiétude insurrectionnelle* du principe ou plutôt – *plutôt*, car la radicalité et l'urgence de cette inquiétude met justement la logique principielle ou la principauté en question – de la *pulsion d'inconditionnalité* qui dicte, rythme et aime la pensée de la *différance* ou de *l'écriture* dans sa poursuite d'une *justice de pensée* et dans la pensée²² et, grâce à cette pensée-là, dans le monde, dans notre «vivre-ensemble» au monde, et donc dans la création d'un autre «monde possible», tel que l'enjoint J.-L. Nancy. Une *pulsion d'inconditionnalité* à l'allure d'un *principe de résistance irrédentiste*, à même de dissidence²³, qui commande la force très vulnérable de cette *pensée de l'impossible*, voire de l'événement²⁴ ou de

¹⁹ Cf. J. Derrida, «Points de vue piqués sur l'autre voile», in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris : Galilée, 1998).

²⁰ Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Ed. Stock, 2007), p. 21, où je souligne notamment : «je parle [...] d'athéisme ou de laïcité non pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise a priori tout rapport à ce qui vient et à qui vient : penser l'avenir, c'est pouvoir être athée.»

²¹ «ce goût hyperbolique [...] pour l'hyperbole en général. Une hyperbolite incurable. Une hyperbolite généralisée. [...] la généralité de cet «hyperbolisme» qui aura envahi ma vie et mon travail. En relève tout ce qui s'avance au titre de la «déconstruction», bien sûr, un télégramme y suffirait ici, à commencer par cette «hyperbole» [...] qui aura tout commandé, y compris la réinterprétation de *khôra*, à savoir le passage au-delà même du passage du Bien ou de l'Un au-delà de l'être (*hyperbole ... epekeina tes ousias*), l'excès au-delà de l'excès : imprenable.», J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 81-82.

²² J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg* (Paris/Strasbourg : Galilée/Ville de Strasbourg, 2004), p. 48.

²³ Remarquons-le, dans cette résistance de la pensée à l'allure possible de dissidence, il y va l'écho de la lecture derridienne du *Criton* de Platon où Socrate décide d'écouter et d'obéir à la Prosopopée des lois de la cité en mourant de la sorte en bon citoyen – des lois qui le rappelaient à la souveraineté de la *polis* –, au lieu de contester l'iniquité de la légalité positive de ces lois, non dans un esprit romantique ou anarchique, mais au nom d'une loi plus juste et plus inconditionnelle en devenant ainsi un dissident moderne dans un certain esprit de la *civil disobedience*, cf. J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, bilingue français/grec, tr. Vanghélis Bitsoris (Athènes: Éd. Patakis, 2002), p. 22, 64-66 ; J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris : Galilée, 2009), p. 33 ss.

²⁴ J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in J. Derrida, G. Soussana, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible* (Paris/Montréal/Budapest/Torino : L'Harmattan, 2001), p. 79 ss.

l'autre²⁵. N'«ayant jamais aimé que l'impossible»²⁶, «si j'avais inventé mon écriture», avoue Jacques Derrida dans le testamentaire *Apprendre à vivre enfin* (2005), «je l'aurais fait comme une révolution interminable.»²⁷ Comme une «révolution interminable» qui se trouve être aussi de soi-même un appel à re-penser l'idée même de révolution²⁸, au-delà de la seule prise du pouvoir, comme une césure radicale dans le cours ordinaire du monde²⁹.

Pourtant, si «la» Déconstruction, en tant qu'idiome philosophique lié au nom et à l'œuvre de Jacques Derrida, me semble être la pensée la plus urgentement nécessaire et la plus juste pour répondre à l'urgence de l'injonction de Jean-Luc Nancy au sujet de la nécessité plus qu'impérative d'une toute autre pensée pour tenter de répondre à la tourmente montante de notre temps – ce que par la suite je vais essayer de tout succinctement justifier –, nul autre lieu aussi, mieux que celui de l'Université, et, en elle, par excellence celui des Départements qui appartiennent aux Humanités, et, dans ces Départements, celui de la Philosophie, ne peut pas ne pas accueillir cette pensée, l'*inconditionnalité* qui meut l'hyper-radicalité de cette pensée émue de justice, de promesse de justice, «éminemment créatrice, et libératrice», dans le dire de de Villepin, et toujours en éveil, l'enseigner *en toute liberté*, l'*affirmer* et la donner à penser – à elle, à «la Déconstruction» qui, à son tour, appelle l'Université même, ce que *malgré tout* de nos jours on appelle toujours encore l'Université, à la responsabilité de se penser, de se re-penser, de se réfléchir et de se poser en tant qu'institution pareille à nulle autre au monde et qui, dans l'esprit de sa vocation, de sa mission et de son concept, devrait rester, dans la nuit de tous les temps «*out of joint*», *un foyer de lumière pour les lumières d'autres Humanités et d'un autre monde des lumières à venir*: oui, l'Université digne de son nom et à la hauteur de sa vocation et de sa mission devrait, selon Jacques Derrida, être non seulement le lieu de la plus pressante responsabilité pour répondre de façon exemplaire aux dangers et aux urgences des temps, mais aussi, et ce faisant, *le lieu ultime de résistance irrédentiste et d'invention. D'invention d'un plus juste avenir!*

²⁵ Cf. J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes Derrida, L'événement déconstruction*, 67ième année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670, p. 7-29.

²⁶ J. Derrida, «Circonfession» in G. Bennington, J. Derrida, *Derrida* (Paris: Seuil, 1991), p. 7.

²⁷ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin* (Paris : Galilée / Le Monde, 2005), p. 31.

²⁸ «La "révolution en permanence" suppose la rupture de ce qui lie la permanence à la présence substantielle, et plus généralement à toute ontologie», J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit. p. 62.

²⁹ «Il faut définir la révolution par son contenu, par les valeurs: il y a révolution là où on libère l'homme, c'est-à-dire là où on l'arrache au déterminisme économique.», E. Levinas, *Du Sacré au Saint* (Paris : Ed. Minuit, 1977), p. 24.

En disant en même temps que «la Déconstruction» a son *lieu privilégié* dans l'Université et dans les Humanités – pas le seul lieu³⁰, bien sûr, mais sûrement *le lieu privilégié*, ainsi que le lieu privilégié pour repenser autrement *le lieu* même et notre rapport *au lieu* –, et en disant aussi que les responsabilités obsédantes qui nous pressent de façon plus qu'urgente aujourd'hui devant la barbarie montante sont aussi des responsabilités universitaires, c'est-à-dire non seulement des responsabilités universelles, mais aussi et *tout d'abord et exemplairement* des responsabilités universitaires, Jacques Derrida l'avouera dans la lucide *profession de foi* dans l'Université qui se trouve être (son livre intitulé) *L'université sans condition* daté de 2001: et je dis, moi, la *lucide profession de foi* dans l'Université (*à venir*), dans une Université à l'âge du *WWW* (*world wide web*) comme la nôtre, aujourd'hui, parce que Derrida savait, comme d'ailleurs nous le savons tous/toutes ici, que cette Université-là non seulement n'existe pas encore, qu'elle n'existe pas *en effet*, mais, peut-être plus menacée que jamais aujourd'hui, qu'elle est encore *à venir*, peut-être toujours encore *à venir* – et c'est à nous, à chacun/chacune de nous tous/toutes ici que survient la tâche de veiller et de travailler avec un courage et une rigueur inflexible *à* (la promesse de) cet «à venir» de l'Université³¹ qui, comme tout dans notre monde, comme tout ce qui s'élève au-dessus du sol à même le sol, comme le dira Derrida *en lisant* (et donc en *contresignant*!) le *Troisième article définitif vers la Paix Perpétuelle* de Kant, se trouve être un *constructum*, un *constructum européen*, et donc, comme tout *constructum*, fini ou marqué de finitude. En auto-déconstruction.

³⁰ Non seulement il a eu déconstruction avant même la Déconstruction derridienne, car il y en a dès le premier rayon de lumière - «La déconstruction n'a donc pas besoin de la déconstruction», J. Derrida, «Les arts de l'espace» in *Penser à ne pas voir* (Paris : SNELA La différence, 2013), p. 54 -, mais la déconstruction est à l'œuvre partout dans le domaine de l'institué et des institutions : «Au-delà d'une quelconque institution, l'institution universitaire par exemple, la déconstruction est à l'œuvre, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, dans des champs qui n'ont rien à voir avec ce qui est spécifiquement philosophique ou discursif, qu'il s'agisse de la politique, de l'armée, de l'économie, ou de toutes les pratiques dites artistiques qui sont, du moins en apparence, non discursives ou étrangères au discours.», J. Derrida, «Les arts de l'espace» in *Penser à ne pas voir*, *op.cit.*, p. 25.

³¹ «L'université occidentale est un *constructum* ou un artefact très récent, et déjà nous le sentons *fini* : marqué de finitude alors même qu'à l'instauration de son modèle actuel, entre *Le Conflit des Facultés* (1798) et la fondation de l'Université de Berlin (le 10 octobre 1810, au terme de la mission confié à Humboldt, on le croyait réglé sur une idée de la raison, autrement dit sur un certain rapport à l'infini. Sur ce modèle, au moins dans ses traits essentiels, toutes les grandes Universités occidentales se ré-instituent, en quelque sorte, entre 1800 et 1850 environ.», J. Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), p. 406-407.

«[...] l'université moderne *devrait* être *sans condition*.», dit Jacques Derrida. Et il s'explique: «Par “université moderne”, entendons celle dont le modèle européen, après une histoire médiévale riche et complexe, est devenu prévalent, c'est-à-dire “classique”, depuis deux siècles, dans des États de type démocratique [*soulignons là le lien entre l'université, la démocratie et l'Europe – toutes en grave danger aujourd'hui*]. Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la vérité. [*C'est, remarquons-le, la définition kantienne des Lumières que non sa conception d'université, Kant³² liant l'Aufklärung, le progrès des Lumières et du jour à la liberté de faire l'usage public de la raison dans tous les domaines*] [...] L'université fait profession de la vérité. Elle déclare, elle promet un engagement sans limite envers la vérité.

Sans doute le statut et le devenir de la vérité, comme la valeur de vérité, donnent-ils lieu à des discussions infinies [...]. Mais cela se discute justement, de façon privilégiée, dans l'Université et dans des départements qui appartiennent aux Humanités.»³³

Dans cette citation de Jacques Derrida, je tiens à souligner le lien de la responsabilité entre la *pensée* philosophique, les Humanités, l'Université, les Lumières, la Démocratie et l'Europe – et donc la responsabilité de l'Université et des universitaires en temps de guerre pour que l'héritage de ces instances (un héritage européen!) ait *malgré tout* une chance d'avenir. En temps de guerre déclaré (en Europe) contre le terrorisme³⁴, cette fois-ci – une déclaration bien étrange à en croire la tradition du vieux concept européen de la guerre et du terrorisme national et international³⁵, que la Déconstruction derridienne nous enseigne et nous donne à repenser tout autrement.

Malgré tout – et ce *malgré tout* est immense et immensément dangereux de nos jours, puisqu'il met très gravement en danger même le *modèle de*

³² «Mais pour les Lumières il n'est rien requis d'autre que la liberté ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un usage public de sa raison sous tous les rapports. [...] L'usage public de sa raison doit toujours être libre et est seul à pouvoir apporter les Lumières parmi les hommes.», E. Kant, «Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?», dans Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr. J.-F. Poirier et Fr. Proust (Paris : Flammarion, 1991), p. 45.

³³ J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 2001), p. 11-12.

³⁴ Jean-Luc Nancy nous le rappelle : «le “terrorisme” est la conjonction du désespoir et d'une volonté uni-fiante qui affronte l'autre visage de l'Un.», Jean-Luc Nancy, *La Déclosion* (Paris : Galilée, 2005), p. 62.

³⁵ J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in J. Derrida, J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre* (Paris : Galilée, 2003), p. 160-174.

*l'université européenne moderne*³⁶, en même temps qu'il met à nu le lien existant entre le profil (actuel) de ladite Union européenne et son (idée d') Université: pour faire vite, sous ce «*malgré tout*» je ne signalerai ici que la *dérive fonctionnaliste* de l'université dans l'esprit de sa *commercialisation-privatisation* issu de la *Déclaration de Bologne* (du 19 juin 1999) qui a mis en place le *Processus de Bologne* pour l'organisation de *Espace Européen de l'Enseignement Supérieure*, lequel risque de mettre tranquillement en place ce que des auteurs comme Slaughter et Leslie (1997³⁷) nomment de «capitalisme académique» en pleine harmonie avec l'air d'un temps, comme le nôtre aujourd'hui, qui met en place, cet esprit, la marchandisation croissante de la vie et des rapports sociaux, qui foule les Humanités aux pieds de l'économicisme³⁸ de l'ordre économique ultra-libérale mondiale – un *ordre de la guerre* (sans déclaration de guerre) idéalisé ou euphémisé, selon l'économiste Marc Guillaume³⁹, en *modèle de la concurrence* – et un esprit qui, finalement, confirme une homogénéité assez troublante entre l'eupéanisation et ladite mondialisation réduite, pour l'essentiel, à la production du marché mondial –, mais *malgré tout* donc, disais-je, ou justement en raison de la sombre menace qu'il porte à l'Université, comment ne pas saluer le courage et la responsabilité de la *profession de foi* du professeur-penseur-philosophe-écrivain Jacques Derrida dans l'Université? Dans l'Université *à venir*, certes? Comment ne pas y reconnaître la contribution fondamentale de sa pensée à l'institution universitaire? L'appel de sa pensée à l'Université? À ce qu'elle *devrait être* pour se faire *en effet* reconnaître un certain *droit de principe* qui la convoque et l'institut comme telle?

³⁶ «L'idée de l'Université n'est certes pas, en son sens strict, une idée de la Grèce du V siècle, elle ne naît pas à l'origine de la philosophie mais [...] elle en provient. L'idée de l'Université, dans sa forme médiévale ou dans sa forme moderne (plus ou moins héritée du modèle allemand et berlinois du XIX siècle), c'est une invention européenne, si énigmatiques que soient ou redeviennent ces mots, Université et Europe. S'il y a aujourd'hui des universités partout dans le monde, elles sont le plus souvent instituées sur le modèle de l'Université européenne moderne.», J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, bilingue français/grec, tr. Vanghélis Bitsoris (Athènes : Éd. Patakis, 2002), p. 32.

³⁷ Slaughter, S., et Leslie, L., *Academic capitalism : politics, policies and the entrepreneurial university* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).

³⁸ Tel que le remarque Derrida, le problème ce n'est pas ledit marché, mais plutôt une compréhension mercantile du marché. Et des auteurs tels que A. Sen et E. Lévinas rappellent que la mère de l'économie, comme d'ailleurs de tout, est l'éthique – l'éthique au sens de méta-éthique.

³⁹ Marc Guillaume, *L'antiéconomique* (Paris : PUF, 1972); *Le capitale et son double* (Paris: PUF, 1975); *Éloge du désordre* (Paris : Gallimard, 1978); *Jours de colère – L'esprit du capitalisme* (Paris: Descartes & Cia, 2009).

Comment donc ne pas la saluer, cette *profession de foi*, dans l'esprit même de l'exigence intraitable de la pensée dont, par excellence, l'Université devrait bien être la scène? De *l'inconditionnalité* de la pensée de Jacques Derrida et de *la pensée* selon Jacques Derrida? Oui, dans *l'inconditionnalité de la pensée*, car, non sans une fois de plus avertir et remarquer de nouveau que, chez lui et selon lui, *la pensée* «ne se réduit ni à une discipline (anthropologie, droit, histoire, etc.), ni même à la philosophie et à la science, ni même à la critique», ni même à la technique, ajouterai-je à la suite de notre débat hier à la Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Derrida marque la singularité de l'idiome de sa pensée à lui – et du coup la portée simultanément hyper-éthique, hyper-juste et hyper-politique de cette pensée – par *l'inconditionnalité*: dans la trace repensée et contresignée de l'héritage de la tradition de *l'anhypotheton* et de *l'unbedingt*⁴⁰, la Déconstruction derridienne est une *pensée de l'inconditionnalité*:

«ce que j'appelle ainsi *pensée*», dit Derrida dans *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, «c'est ce qui correspond à cette exigence inconditionnelle. La pensée n'est rien d'autre, me semble-t-il, que cette *expérience de l'inconditionnalité*»⁴¹

Cette pensée à l'allure d'une expérience (hétéro-auto-nomique) de l'inconditionnalité, comment l'entendre? Comment *bien* l'entendre? Et quelle est son lien avec l'Université? Et avec l'hospitalité? Et avec l'Université et avec l'hospitalité, étant donné que je me suis obligée à parler ici – dans ce *Derrida Lectures 2016* au titre de *L'Université à venir - Souveraineté, Solidarité, Hospitalité* – du rapport de *la pensée* de Jacques Derrida et avec l'Université et avec l'hospitalité afin de repérer, soit sa lucide *profession de foi* dans l'Université à venir, soit sa courageuse, po-éthique, hyper-généreuse et lucide *pensée de l'hospitalité inconditionnelle*, qui pourtant, remarquons-le déjà, ne prône pas ni l'anarchisme ni l'irénisme, mais plutôt le sans fin de la transaction – de la plus juste transaction dans chaque nouvelle situation

⁴⁰ Cf. J. Derrida, *Voyous*, op. cit., p. 203.

⁴¹ J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, op. cit., p. 46. Pour cette même question, cf. aussi J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg* (Paris/Strasbourg : Galilée/Ville de Strasbourg, 2004), p. 38-39: «[...] la pensée, ce que j'appelle ici de ce mot à la fois modeste, abstrait et pompeux, la pensée qui traverse et excède la philosophie, la littérature, la poésie, la musique, le théâtre, le dessin et la peinture – et la politique –, cette pensée ne penserait pas, elle ne donnerait pas à penser, elle ne se laisserait pas penser sans le corps de l'amour, de l'amitié, de l'hospitalité, sans l'expérience du don aux limites du possible et de l'impossible.». Et, à la suite de notre dialogue au colloque, j'ajouterai que cette pensée-là traverse et excède aussi la technique, dont elle est aussi la condition quasi-transcendantale de possibilité.

afin de lui trouver la meilleure traduction et formulation politiques et juridiques étant donné que, d'elle-même, cette pensée de l'hospitalité inconditionnelle n'est pas (encore) ni politique ni juridique dans leurs codes habituels.

Ce n'est donc peut-être pas un hasard – en tout cas je tiens d'entrée de jeu à le souligner –, que ce soit *surtout* dans deux œuvres autour de la problématique de *l'avenir* de la profession (de professeur) et de l'université *sans condition* – je pense ici, soit à *L'université sans condition* (1998/2001), soit à *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe* (1999/2002), deux œuvres à l'allure de *deux appels performatifs* adressés par le philosophe à l'Université, à la responsabilité de l'Université et des universitaires – que Jacques Derrida en vienne à proposer une distinction⁴² entre «l'inconditionnalité» et la «souveraineté» tout en y précisant chacune d'elles, qui, au fond, se trouvent être deux conceptions de la liberté. Cette distinction – *Inconditionnalité ou Souveraineté* – intitulera notamment, remarquons-le à propos – et à propos, parce que je parle ici dans une Université qui a octroyée le titre de Docteur *honoris causa* à Jacques Derrida et qui fête son *jubiläum 650* –, le discours de Jacques Derrida à l'Université Pantion (en Grèce) au moment de la cérémonie de sa nomination au titre de Docteur *honoris causa* le 3 juin 1999, c'est-à-dire 6 années passées sur celui qui lui fut aussi octroyé par l'Université de Pecs, en 1993, et 4 années avant celui qui lui fut aussi décerné par l'Université de Coimbra, le 16 novembre 2003: une nomination (au titre de Docteur *honoris causa*) qui, remarquons-le aussi, est déjà, de la part de l'Université, le symbole d'une *philia* accueillante qui, dans le dire même de Jacques Derrida⁴³, reste une éthique et une politique de l'étranger, de salut de l'étranger. Pourtant, différemment de Socrate qui, en bon citoyen aura choisi d'obéir aux lois de la cité (selon la Prosopopée des Lois du *Criton*), Jacques Derrida, tout en restant citoyen de son pays et du monde et tout en écoutant une «voix de fin silence» – «presque rien», dit-il, mais un «presque rien» qui, au fond, est tout, tout en impossibilisant le tout – qui lui arrive du fond des temps, avoue⁴⁴ ne pas accepter de parler, surtout pas à l'Université, d'écrire et d'enseigner seulement en tant que citoyen, lui qui fait justement la différence entre l'autre, l'autre absolu, et l'étranger, le citoyen étranger.

⁴² «La déconstruction commence là. Elle exige une dissociation difficile, presque impossible mais indispensable entre *inconditionnalité* (justice sans pouvoir) et *souveraineté* (le droit, le pouvoir ou la puissance). La déconstruction est du côté d l'inconditionnalité, même là où elle paraît impossible, et non d la souveraineté, même là où elle paraît possible.», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De Quoi Demain...* (Paris: Fayard/Galilée, 2001), p. 153.

⁴³ J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, op. cit., p. 24.

⁴⁴ Ibid., p. 66.

Or, cette distinction *entre* «l'inconditionnalité», a-philosophique, an-économique, a-juridique et a-politique, et la «souveraineté» – celle-ci en principe toujours *indivisible* (Dieu, le roi, le peuple, l'État, l'État-nation) et aimanté par *le principe de pouvoir*, le principe même du politique traditionnel à l'allure onto-théologique⁴⁵, c'est-à-dire d'un politique pensé à partir de la *polis*, de la *politeia*, de la *res publica*, voire du peuple et de l'État-nation qui met à nu les origines et la structure toujours encore théologiques du concept de souveraineté – elle se trouve être pourtant une distinction difficile, fragile, à la limite même impossible, mais Derrida la tient pour absolument essentielle – pour «un ultime levier»⁴⁶, dit-il dans *Voyous* (2003), pour réussir à penser et à performer, à penser en performant – chez lui, penser, c'est faire⁴⁷! – *la force de juste résistance et d'invention* d'une pensée affranchie de tout pouvoir: *l'entre* de la distinction qu'il faut *entre* «l'inconditionnalité» et la «souveraineté» se trouvant être *l'antre*, c'est-à-dire le lieu qui se trouve être le *hiatus* même du souffle de *la résistance et de l'invention poético-déconstructive*, autant que de *l'aporie auto-immunitaire* de la transaction impossible *entre* «l'inconditionnel» et «la souveraineté». Une transaction entre ces deux pôles absolument hétérogènes, irréconciliables et indissociables opérée pourtant *au nom de l'inconditionnalité* ou de *la justice de la pensée* qui, *chaque fois*, dicte les décisions et les responsabilités à prendre – à prendre *au nom du rationalisme inconditionnel* qui se trouve être la Déconstruction derridienne en tant qu'idiome philosophique lié au nom et à l'œuvre de Jacques Derrida et qui met aussi en question le *principe de raison* en tant que calculabilité en plaidoyant aussi pour d'autres lumières de la raison:

«un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais», précisera Derrida dans *Voyous*, «précisément au nom des Lumières à venir, dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, à suspendre de façon argumenté, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les pré-suppositions, à critiquer inconditionnellement toutes les conditionnalités [...] J'oserai aller encore plus loin. Je pousserai l'hyperbole au-delà de l'hyperbole. Il ne s'agirait pas seulement de dissocier pulsion de souveraineté et exigence d'inconditionnalité comme deux termes symétriquement associés, mais de questionner, de critiquer, de déconstruire, si vous voulez, l'une au nom de l'autre, la souveraineté au nom de l'inconditionnalité. Voilà ce qu'il s'agirait de reconnaître, de penser, de savoir reconnaître, de penser, de savoir raisonner. Si difficile ou improbable que cela paraisse, si im-possible même. Mais il y

⁴⁵ «À parler d'une onto-théologie de la souveraineté, je fais référence, sous le nom de dieu, du Dieu Un, à la détermination d'une toute-puissance souveraine, donc indivisible.», J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁶ J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷ J. Derrida, «Que faire – de la question “Que faire?” - ?» in *Derrida pour les temps à venir*, *op. cit.*, p. 45-62.

va justement d'une autre pensée du possible [...] et d'un im-possible qui ne serait pas seulement négatif.»⁴⁸

L'inconditionnalité a donc l'allure, la force, la portée et la respiration de *l'impossible* – qui se trouve être les parages du méridien atopologique de la pensée derridienne –, et elle est peut-être la matière dont le veiller à, les rêves, les désirs, la foi (sans dogme ni église) et les poèmes sont faits. Elle dit autant le rêve que le risque de *l'ab-solu* (*ab-solus*). Mais elle est aussi le souffle des appels, des adresses, des prières, des vœux, des larmes, des promesses à honorer, des tremblements, des insolences intempestives et des aplombs de la pensée: *elle veille à l'à-venir depuis son attention à la veille immémoriale* de l'occidentalité-philosophico-culturel gréco-abrahamique en mettant en œuvre et en scène l'attention et la vigilance insomniaques, l'accueil ou l'ouverture absolue, voire l'exposition⁴⁹ inconditionnelle à ce qui arrive, à l'événement, à ce qui vient d'autre ou à qui vient, au venir de l'autre, d'un *tout autre* qui, chez Derrida, se trouve être *tout autre*, quiconque, n'importe qui – selon le syntagme de l'hétérologie et de l'a-théologie désormais bien connu qu'il a adressé à la «méta-éthique» de *l'autre homme* (*humain/homme*) d'Emmanuel Levinas: «*tout autre est tout autre*». Un *tout autre* qui n'est pas encore ou tout d'abord le citoyen, le citoyen de la *polis* ou du monde, mais *plutôt* (plus tôt!) le vivant dans l'absolu de sa singularité.

C'est dire que *l'inconditionnalité* dessine la radicalité de l'exigence et du «lieu», de l'aplomb à la fois veillant, somnambulique et vertigineux à partir duquel penser – et penser *politiquement* et penser *poétiquement* et penser *justement* ce qui vient (*donc l'avenir au présent*), – peut selon Derrida⁵⁰ se faire. Cette *inconditionnalité-là*, où Jacques Derrida rêve la vocation universelle de l'Université et des nouvelles Humanités à venir tout en rêvant un plus juste avenir, elle dessine le principe ou le registre trans-politique dont le philosophe fait pourtant une attitude, un geste et une prise de position hyper-politique, par lequel, au nom de la *liberté inconditionnelle*, la pensée derridienne et au sens derridien, à mon avis, se montre comme l'ultime lieu de résistance critique, hyper-critique ou déconstructive de l'institué et de l'établi, voire des pouvoirs de toute sorte. C'est aussi en tant que tel que le philosophe appelle à la responsabilité de l'Université pour qu'elle se repense à nouveaux frais *au nom de cette inconditionnalité* pour les *nouvelles* lumières d'un autre monde de Lumières à venir, de même que, selon sa vocation et

⁴⁸ J. Derrida, *Voyous*, op. cit., p. 197.

⁴⁹ Cette exposition inconditionnelle à l'autre ou à l'événement étant de l'ordre de l'incalculable, donc de l'étranger à toute machine.

⁵⁰ Cf. J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, op. cit., p. 47-48.

sa mission, l'Université de son côté à elle se trouve être le lieu par excellence pour *l'accueillir*, à cette incondtionnalité, *l'affirmer* et la donner à penser dans toute sa portée – une Université *sans condition* qui, de la sorte, se verrait enfin *en effet* reconnaître le *droit de principe* de réfléchir, d'affirmer, d'inventer et de mettre en place cette même incondtionnalité, qui la convoque et l'institut, sous la forme d'un *principe et d'une force de résistance à même de dissidence* à tous les pouvoirs qui puissent la limiter, en restant ainsi et «un ultime lieu de résistance» et un «foyer de lumière» pour l'à-venir.

«Ce principe de résistance incondtionnelle, c'est un droit que l'université elle-même devrait à la fois *réfléchir, inventer et poser* [...]», dit J. Derrida. «Conséquence de cette thèse: incondtionnelle, une telle résistance pourrait opposer l'université à un grand nombre de pouvoirs: aux pouvoirs d'État (et donc aux pouvoirs politiques de l'État-nation et à son fantasme de souveraineté indivisible: en quoi l'université serait d'avance non seulement cosmopolitique, mais universelle, s'étendant ainsi au-delà de la citoyenneté mondiale et de l'État-nation en général), aux pouvoirs économiques (aux concentrations de capitaux nationaux et internationaux), aux pouvoirs médiatiques, idéologiques, religieux et culturels, etc., bref, à tous les pouvoirs qui limitent la démocratie à venir.»⁵¹

Pourtant, si cette *pulsion d'incondtionnalité* constitue, en principe et *de jure*, la *force invincible de résistance* de l'Université, non seulement jamais elle n'a été, en fait, effective, mais il s'agit là d'«une force faible», d'une «force vulnérable», d'une force «sans pouvoir» qui, du coup, expose aussi l'Université à tous les pouvoirs – c'est bien la raison pour laquelle Jacques Derrida l'appelle *d'Université sans condition* et y voit «un enjeu politique majeure» pour les temps à venir en Europe et partout dans le monde:

«si cette incondtionnalité constitue, en principe et *de jure*, la force invincible de l'université», peut-on lire dans *L'université sans condition* (2001), «elle n'a jamais été, en fait, effective. En raison de cette invincibilité abstraite et hyperbolique, en raison de son impossibilité même, cette incondtionnalité expose aussi une faiblesse ou une vulnérabilité. Elle exhibe l'impuissance de l'université, la fragilité de ses défenses devant tous les pouvoirs qui la commandent, l'assiègent et tentent de se l'approprier. Parce qu'elle est étrangère au pouvoir, parce qu'elle est étrangère au principe de pouvoir, l'université est aussi sans pouvoir propre.

C'est pourquoi nous parlons ici de *l'université sans condition*.»⁵²

Le «sans condition» de l'Université est donc autant sa force que sa vulnérabilité – la force de sa vulnérabilité: il dessine pour Jacques Derrida

⁵¹ J. Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., p. 16.

⁵² Ibid., p. 18.

l'incondition, la mission et la vocation universelles de l'Université et des nouvelles Humanités à venir. Dans un registre nécessairement télégraphique, et me précipitant en toute hâte vers la fin, je ne tiens qu'à y signaler encore deux traits majeurs, tout enchevêtrés, dans mon intention de cerner de plus près la portée et la performativité de cette pensée de l'Université que je tiens pour la plus souhaitable des boussoles pour l'avenir de l'Université et, du coup, du monde ou de la mondialisation, car c'est moins l'Université qui est dans le monde que le monde n'est dans l'Université, c'est-à-dire n'est qu'à partir de l'Université – 1.) l'un de ces traits concerne la tâche même de l'Université à repenser les nouvelles Humanités à venir, 2.) l'autre remarquera l'allure de l'hospitalité à la lumière de cette exigence de l'inconditionnalité dans sa condition de méridien a-topique et a-topologique de la Déconstruction Derridienne: l'hospitalité, cette chose très réelle, très, très concrète qui, de nos jours, frappe aux portes sud de ladite Union Européenne – près, tout près d'ici...

1. Je remarquerai donc tout d'abord que c'est précisément la «force faible», vulnérable, de cette *inconditionnalité* «sans souveraineté»⁵³ qui, en dessinant *l'indépendance de principe* de l'Université au-delà même du traditionnel principe d'autonomie universitaire, singularise et distingue aux yeux de Derrida⁵⁴ l'Université de toutes les autres institutions de recherche, qui se trouvent toujours au service de finalités et d'intérêts économiques de toute sorte. En effet, c'est *l'inconditionnalité* de cette «liberté sans pouvoir»⁵⁵ qui accorde à l'Université *le droit principiel* de tout, absolument tout questionner, de tout repenser à nouveaux frais et de tout dire, «fût-ce», dit Derrida *en contresignant* l'idée d'université kantienne, «au titre de la fiction et de l'expérimentation du savoir, et le droit de le dire publiquement, de le publier. Cette référence à l'espace public restera», dit Derrida, «le lien de filiation des nouvelles Humanités à l'époque des Lumières. Cela distingue l'institution universitaire d'autres institutions fondées sur le droit ou le devoir de tout dire. Par exemple la confession religieuse. Et même la "libre association" en situation psychanalytique.»⁵⁶

C'est seulement à la lumière de *l'affirmation* de cette «souveraineté inconditionnelle» que l'Université pourrait *effectivement* devenir *l'ultime ressource de résistance et le foyer d'invention* – c'est seulement grâce à elle que l'Université serait à la fois le lieu par excellence *pour veiller à cette exigence inconditionnelle* de la pensée ainsi que le *lieu par excellence pour l'affirmer*

⁵³ Ibid., p. 204; J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, op. cit., p. 64.

⁵⁴ Cf. J. Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., p. 18-19.

⁵⁵ J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, op. cit., p. 64.

⁵⁶ J. Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., p. 14.

en mettant en question toutes les manifestations du *principe de souveraineté* qui commande partout: au niveau des *lois de l'hospitalité*, par exemple, et l'exemple que je remarquerai ici par la suite.

Selon Derrida, seule cette exigence inflexible de *l'inconditionnel* peut notamment inspirer et donner à penser et à mettre en œuvre une autre conception de l'idée de sujet (dudit sujet conscient, libre, décideur, responsable, etc.), d'homme, des humanités, de citoyen et des lois, et donc une autre évolution et une autre configuration du Droit, du Droit International et des Droits de l'homme, ainsi que de leurs institutions⁵⁷, en enjoignant et en inspirant, ici, maintenant, dans l'urgence séismique, la juste rectitude de la réponse et des responsabilités de l'Université et des universitaires, des universitaires des Humanités tout d'abord, des juristes et des politiciens/politiciennes ensuite. C'est notamment l'injonction de cette *inconditionnalité-là* qui permet de combattre la peine de mort – où Derrida voit le signe le plus évident de la souveraineté à l'allure onto-théologico-politique encore à l'œuvre même dans des sociétés démocratiques et/ou laïques (comme les États-Unis) – et de repenser tout autrement les fondements de principe de l'abolitionnisme⁵⁸ inscrits dans le Droit Européen et dans les Traités, Conventions et Déclarations internationales. De même que c'est cette même injonction qui permet aussi bien de repenser l'état de l'État – un État qui, tel que Derrida le remarque, même dans sa forme de souveraineté absolue, est un *constructum* et donc un processus: en raison de ce qui encore aujourd'hui, dans la scène de ladite mondialisation, le lie à la Nation, l'État a une structure mouvante par laquelle, dans une certaine situation, il permet de résister à certaines appropriations violentes en veillant à limiter, à freiner ou à régler un certain type de violences particulières ou privées, tandis que dans d'autres situations, il représente aussi des intérêts particuliers qui trop souvent freinent le Droit International, dont la souveraineté, ou plutôt le fantasme de souveraineté in-

⁵⁷ On pense notamment à l'ONU: «Je suis en principe pour l'ONU, pour une institution et un droit international qui légifèrent, par exemple au nom des droits de l'homme inscrits dans sa Charte, mais (deuxième phrase) pour une ONU profondément transformée dans sa structure, dans sa constitution, ses pouvoirs législatifs et exécutifs, etc.», J. Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, 1 mars au 6 avril 2004, n° 435, p. 34. Cf. aussi J. Derrida, *Voyous*, op. cit., p. 95 ss.

⁵⁸ «Oui, je suis pour l'abolition inconditionnelle de la peine de mort, à la fois pour des *raisons de principe* [...] et pour des *raisons du cœur*», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De Quoi Demain...*, op. cit., p. 149.

Et encore : «La déconstruction, ce qu'on appelle de ce nom, est peut-être, peut-être, peut-être la déconstruction de la peine de mort, de l'échafaudage logocentrique, logonocentrique, dans lequel la peine de mort est inscrite ou prescrite.», J. Derrida, *Séminaire La peine de mort*, volume I (Paris : Galilée, 2012), p. 50.

divisible, forme l'axiome absolu⁵⁹. Un Droit International aujourd'hui incapable de faire respecter son *telos*, trop souvent impuissant devant des réseaux de pouvoirs politiques, économiques et télé-tecno-scientifiques nationaux ou internationaux: «Un certain ultra-libéralisme économique, par exemple, ne peut que profiter de la faiblesse de l'État-nation. La régulation du marché suppose aussi des autorités étatiques»⁶⁰, rappelle J. Derrida. Et nous savons comme elle tarde, trop, cette régulation...

Bref, à la lumière de cette *pensée de l'inconditionnalité*, qui se trouve être la Déconstruction, c'est bien toute l'axiomatique du Droit, de l'éthique, du politique, des Arts, discursifs et non discursifs, et des Humanités qui devra être re-pensée, transformée et réélaborée – à l'Université. Comme une tâche et un devoir des Humanités (et notamment de la philosophie!) à l'Université – qui se trouve être aussi une tâche pour l'Université re-penser ses frontières internes, celles de ses disciplines ou de ses unités organiques, etc. C'est aussi ainsi que, selon J. Derrida, l'Université est dans le monde qu'elle tente ainsi de penser, d'allumer, de transformer et de guider. La tâche n'est donc pas mince...

«[...] ce principe d'inconditionnalité *se présente*», dit Derrida dans *L'université sans condition*, «à l'origine et par excellence, dans les Humanités. Il a un lieu de *présentation*, de manifestation, de sauvegarde originaire et privilégié dans les Humanités. Il y a son espace de discussion aussi et de réélaboration. Cela passe autant par la littérature et les langues (c'est-à-dire les sciences dites de l'homme et de la culture) que par les arts non discursifs, le droit et la philosophie, par la critique, par le questionnement et, au-delà de la philosophie critique et du questionnement, par la déconstruction – là où il ne s'agit de rien de moins que de repenser le concept d'homme, la figure de l'humanité en général, et singulièrement celle que présupposent ce que nous appelons, dans l'université, depuis des siècles, les Humanités. De ce point de vue du moins, la déconstruction [...] a son lieu privilégié dans l'université et dans les Humanités comme lieu de résistance irrédentiste, voire, analogiquement, comme une sorte de *désobéissance civile*, voire de dissidence au nom d'une loi supérieure et d'une justice de la pensée.

Appelons ici *pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* de cette résistance ou de cette dissidence. C'est aussi ce qui met en œuvre ou inspire la déconstruction *comme justice*»⁶¹

⁵⁹ Cf. J. Derrida in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies, de la télévision* (Paris: Galilée, 1996) ; J. Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁰ J. Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, *op. cit.*, p. 32.

⁶¹ J. Derrida, *L'université sans condition*, *op. cit.*, p. 21-22.

2. De cette *inconditionnalité-là* jaillissent, on le sait, tous les *impossibles* ou tous les *inconditionnels* de la Déconstruction derridienne – à savoir l’hospitalité (inconditionnelle), la justice, le don, le pardon, la mort, l’amour, l’amitié, le témoignage, l’autre, l’invention, la responsabilité, la décision, le oui, etc. Jacques Derrida reliera d’ailleurs très explicitement sa Déconstruction à lui en tant que pensée autant à la justice⁶², à l’injonction indéconstrucible de la justice (qui chez lui n’est pas le Droit⁶³ au sens de *Right* ou de *Law*), qu’à hospitalité⁶⁴.

De cette *inconditionnalité-là* jaillira notamment la Loi de l’hospitalité *inconditionnelle*⁶⁵ – une Loi anomique (*nomos a-nomos*), une Loi au-dessus

⁶² «La déconstruction est la justice.», J. Derrida, *Force de loi* (Paris : Galilée, 1994), p. 35.

⁶³ «Pour aimer le droit, il faut se référer à quelque chose d’autre que le droit – ce que j’appelle la justice. Et la justice, je dois l’aimer. Or le rapport entre le droit et la justice est très compliqué. Il n’y aurait pas de droit, et notamment d’histoire du droit, sans l’amour de ce qui demeure au-delà du droit.», J. Derrida, «La mélancolie d’Abraham» in *Les Temps Modernes Derrida, L’événement déconstruction*, 67ième année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670, p. 37.

⁶⁴ «Hospitality – this is a name or an example of deconstruction. [...] Hospitality is the deconstruction of the at-home; deconstruction is hospitality to the other, *to the other than oneself, the other than “its other”*, to an other who is beyond any “its other”.», J. Derrida, «Hostipitality» in *Acts of Religion*, G. Anidjar (ed.), (London/New York: Routledge, 2004), p. 364.

⁶⁵ Remarquons que Jacques Derrida distingue l’hospitalité *inconditionnelle* ou de *visitation* et l’hospitalité *conditionnelle* ou d’*invitation* qu’il pense selon un rapport à la fois d’hétérogénéité et d’indissociabilité: «j’oppose régulièrement l’hospitalité *inconditionnelle* – *hospitalité pure* ou *hospitalité de visitation*, qui consiste à laisser venir le visiteur, l’arrivant inattendu sans lui demander de comptes, sans lui réclamer son passeport, à l’hospitalité d’*invitation*. L’hospitalité pure ou *inconditionnelle* suppose que l’arrivant n’a pas été invité là où je reste maître chez moi et là où je contrôle ma maison, mon territoire, ma langue, là où il devrait [...] se plier en quelque sorte aux règles en usage dans le lieu qui l’accueille. L’hospitalité pure consiste à laisser sa maison ouverte à l’arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal. Cette hospitalité pure ou *inconditionnelle*, ce n’est pas un concept politique ou juridique. En effet, pour une société organisée qui possède ses lois et qui veut garder la maîtrise souveraine de son territoire, de sa culture, de sa langue, de sa nation, pour une famille, pour une nation qui tient à contrôler sa pratique de l’hospitalité, il faut bien limiter et conditionner l’hospitalité. On peut le faire parfois avec les meilleures intentions du monde car l’hospitalité *inconditionnelle* peut aussi avoir des effets pervers. Cependant, ces deux modalités de l’hospitalité restent irréductibles l’une à l’autre. Cette distinction exige la référence à l’hospitalité dont nous gardons le rêve et le désir parfois angoissé, celle de l’exposition à (ce) *qui* arrive. Cette hospitalité pure, sans laquelle il n’y a pas de concept d’hospitalité, elle vaut pour le passage des frontières d’un pays, mais elle a un rôle aussi dans la vie courante : quand quelqu’un arrive, quand l’amour arrive, par exemple, on

et hors des lois de l'hospitalité de la *polis*, une loi hétérogène au politique, au juridique et même à l'éthique philosophique, qui demande, *et de bien accueillir* (ce) *qui* vient, c'est-à-dire d'accueillir *inconditionnellement* l'arrivant, l'arrivée du *visiteur* inattendu, de l'accueillir sans condition et sans question, *et de bien observer et analyser chaque fois* les conditions des lois, des normes, des conventions et des déclarations nationales et internationales de l'hospitalité juridique et politique afin de mettre, *chaque fois*, en place *la meilleure transaction possible* entre l'hospitalité inconditionnelle (pure, infinie, poétique, absolue, hyperbolique ou de visitation), transcendante au regard du social, du politique, du juridique et de l'éthique (philosophique), et *l'hospitalité conditionnelle* que celle-là devra traverser, déranger, inspirer ou hétéro-affecter et où elle devra s'inscrire (*s'ex-crire* plutôt) pour devenir effective, concrète⁶⁶ – c'est dire que l'invention de l'hospitalité doit elle-même chaque fois se traduire dans une invention politique et du politique. Et cela dans le sens d'une pervertibilité⁶⁷ essentielle in-finie de la Loi de l'hospitalité pure ou absolue et d'un remord et d'une perfectibilité non moins in-finie des lois de l'hospitalité⁶⁸ (des lois pluriels: 1+1+1...) désormais à l'allure de toutes autres lois de l'hospitalité (des lois hétéro-affectées: n+1+1+1...). Il y va des rapports paradoxaux, contradictoires ou irréductiblement aporétiques entre ces deux conceptions de l'hospitalité⁶⁹.

prend un risque, on s'expose. Pour comprendre ces situations, il faut maintenir cet horizon sans horizon, cette illimitation de l'hospitalité inconditionnelle, tout en sachant que l'on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans la politique.», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De Quoi Demain...*, *op. cit.*, p. 101-102.

⁶⁶ «Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin *des* lois, elle les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, [...] Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire.», J. Derrida, «Pas d'hospitalité» in *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁷ «Pour être ce qu'elle est, la loi a ainsi besoin *des* lois qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire. Car cette pervertibilité est essentielle, irréductible, nécessaire aussi. La perfectibilité des lois est à ce prix. Et donc leur historicité. Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois de l'hospitalité si elles n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l'hospitalité inconditionnelle.», *ibid.*

⁶⁸ Ce qui ne signifie pas l'ouverture béante des frontières, mais chaque fois, dans chaque situation concrète, une lutte pour une hospitalité plus généreuse et non moins bien calculée, cf. J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De Quoi Demain...*, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁹ «Ces deux régimes de loi, *de la* loi et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, *et* inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre.», *ibid.*

Pourtant, c'est justement au *nom de l'hospitalité inconditionnelle*, qui n'est *pas encore* ni politique ni juridique – ni même un concept philosophique –, que, selon Derrida, on doit chercher les plus responsables et les plus justes conditions politiques et juridiques de l'hospitalité; de même que c'est *au nom de cette hospitalité inconditionnelle* qu'on peut, voire qu'on *doit* du coup aussi re-penser autrement le politique, le social, le droit, national et international, et l'éthique démocratique des Droits de l'homme et de la solidarité, tout en repensant en même temps tout autrement le concept de l'homme, du propre⁷⁰ de l'homme et de l'humain au-delà de l'anthropologie, de l'anthropothéologie, et de l'humanisme⁷¹ (au-delà de l'*humainisme* et du *droit-de-l'hommeisme*⁷²). Un humain qui, réitérons-le, n'est pas encore le citoyen. Derrida estimant, justement, «que nous ne sommes pas définis *de part en part*, par le politique, et surtout pas par la citoyenneté, par l'appartenance statutaire à un État-nation»⁷³, et qu'il faut *bien* traduire et laborieusement bien inscrire l'hospitalité pure ou inconditionnelle ou de visitation dans des conditions en la pervertissant de la sorte, certes, mais en garantissant par là son effectivité⁷⁴: «*pas d'hospitalité*» et «*l'hostipitalité*»⁷⁵ diront l'allure contradictoire, aporétique de l'hospitalité selon Derrida – une allure qui, dans l'idiome du philosophe, résonne également dans le mot «hôte» (*hostis/hostes*)⁷⁶ –, en disant la singularité de sa portée politico-juridique – comme elles

⁷⁰ «La question de l'homme est violemment réveillée de son sommeil dogmatique par la guerre tout autant que par les sciences du vivant ou de l'animal et par les technosciences qui rendent de moins en moins assuré ce qu'on appelle le propre de l'homme.», J. Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., p. 32.

⁷¹ Jean-Luc Nancy le prônait, lui-aussi, dans *La Déclosion* (Paris : Galilée, 2005, p.10): «Mais il s'agit de savoir – et là aussi, à nouveau frais, à tous nouveaux frais, efforts et courages de pensée – ce que veut dire précisément ce simple mot : “homme”. La question n'est pas une autre que celle de l'humanisme. Derrière ce mot, derrière ce qu'il dit et derrière ce qu'il cache [...] se tiennent les exigences les plus impérieuses de la pensée aujourd'hui.»

⁷² «Je suis pour qu'on défende les droits de l'homme, mais je suis contre un «droit-de-l'hommeisme» qui se contenterait, par une référence purement formelle aux droits de l'homme, de masquer toutes sortes de problèmes politico-sociaux à la surface de la planète, en oubliant les droits de l'homme dans beaucoup de situations.», J. Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, op. cit., p. 34.

⁷³ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir* (Paris: Ed. Seuil, 2000), p.128.

⁷⁴ «Tout arrivant n'est pas reçu comme hôte s'il ne bénéficie pas du droit à l'hospitalité ou droit d'asile, etc. Sans ce droit, il ne peut s'introduire “chez moi”, dans le “chez moi” de l'hôte (*host*), que comme parasite, hôte abusif, illégitime, clandestin, passible d'expulsion ou d'arrestation.», J. Derrida, *De l'hospitalité* (Paris : Calmann-Lévy, 1997), p. 57.

⁷⁵ J. Derrida, «Pas d'hospitalité» in *De l'hospitalité*, op. cit., p.71 ss.

⁷⁶ E. de Benveniste nous rappelle qu'en latin, «hôte», s'est dit *hostis* et *hospes* (*hosti-pet*) signifiant *-pet* – (lat. *-pte, i-pse*) l'identité personnelle, cf. *Le vocabulaire des*

diront aussi bien le registre non irénique, non anarchique et non utopique de cette *hospitalité inconditionnelle*:

«Les situations de pure hospitalité comportent une tragédie interne.», dit Derrida au moment de sa prise de position devant les lois Toubon en France au sujet des «sans-papiers». «Le passage au droit, à la politique et au tiers constitue, d'une certaine manière, une sorte de chute, mais, en même temps, c'est lui qui garantit l'effectivité de l'hospitalité. Apparaît là une aporie politique qui réclame une responsabilité à prendre, non pas entre une hospitalité pure et une hospitalité conditionnelle, mais à l'intérieur de l'hospitalité conditionnelle, de façon que celle-ci soit la meilleure possible. La responsabilité consiste donc à donner la meilleure conditionnalité, la meilleure loi possible à une hospitalité que l'on veut aussi grande que possible.»⁷⁷

Coda

Tout succinctement, voilà ce qu'on doit au principe ou, plutôt, à la *pulsion d'inconditionnalité* à laquelle, irréductible à des facilités empiristes, pragmatiques ou relativistes de toute sorte avec lesquelles on dit prétendre être attentif à la dure réalité, nous enjoint l'*attention insomniaque et inquiétude insurrectionnelle* de la pensée de la *différance* de Jacques Derrida – voilà aussi pourquoi je tiens la Déconstruction derridienne pour la seule *pensée* à la hauteur de répondre à la sombre gravité de l'horizon de notre temps: je la crois la toute petite lumière pour la chance des Lumières d'une autre Université⁷⁸, d'autres Humanités et d'une autre altermondialisation à même d'une toute autre civilisation à *venir*:

Cette *pulsion d'inconditionnalité*, elle a l'air d'un *acte de foi* dans l'Université autant que dans l'avenir. Un *acte de foi* vulnérable et irrémédiable comme doit l'être toute foi digne de son nom⁷⁹. Un *acte de foi* à l'allure d'une certaine folie qui appelle au courage et à la ténacité de notre responsabilité d'universitaires pour bien veiller sur la raison et la raison d'être de l'Université – et pour bien travailler afin de donner une chance à la *promesse* de ces nouvelles lumières pour un plus juste monde (enfin) *humain* à venir. *Le fera-t-on un jour?* Y arrivera-t-on? «C'est pas demain la veille!»,

institutions indo-européennes 1 (Paris : Minuit, 1969), p. 87.

⁷⁷ J. Derrida, «Une responsabilité à l'infini» in *De l'hospitalité*, Mohammed Seffahi (dir.) (Paris : Ed. la passe du vent, 2001), p. 120.

⁷⁸ Derrida rappelle que la lumière (*Lux*) est, avec la vérité, l'une des insignes symboliques les plus fréquentes de l'Université, cf. J. Derrida, *L'université sans condition*, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁹ Fernanda Bernardo, «O segredo da fé. O fiel ateísmo de Derrida» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 49 (2016), p. 29-90.

dit Jacques Derrida un peu partout dans son œuvre. Dans l'écho lointain de la «pensée ailée» (249 a) du *Phèdre* de Platon, *peut-être* le déploiement de «l'aile de l'impossible» (Y. Bonnefoy), et non celle de «l'aigle sombre du nihilisme»⁸⁰, veillera-t-il sur nous en bien veillant à la *promesse* de cet avenir.

«La tâche la plus difficile», dit Jacques Derrida, «à la fois nécessaire et apparemment impossible, ce serait donc de dissocier inconditionnalité et souveraineté. Le fera-t-on un jour? C'est pas demain la veille, comme on dit. Mais puisque l'hypothèse de cette tâche imprésentable s'annonce, fût-ce comme un songe pour la pensée, cette folie n'est peut-être pas si folle...»⁸¹.

Bibliographie

- Dominique de Villepin – source <http://www.diplomatie.gouv.fr>.
 E. Lévinas, «Sur l'esprit de Genève» in *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1991).
 E. Lévinas, *Entre Nous* (Paris: Grasset, 1991).
 Émile de Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1* (Paris: Minuit, 1969).
 Fernanda Bernardo, «De la Destrution à la Déconstruction – de la mort et de la peine de mort» in *Jacques Derrida entre France et Allemagne*, Les cahiers philosophiques de Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 39, 1/2016, p. 91-109.
 Fernanda Bernardo, «O segredo da fé. O fiel ateísmo de Derrida» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 49 (2016), p. 29-90.
 J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 2003).
 J. Derrida, «Avouer - l'impossible», in *Comment vivre ensemble?* (Paris: Albin Michel, 2001).
 J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994).
 J. Derrida in «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy» in *Rue Descartes 52, Penser avec Jacques Derrida*, PUF, Paris, mai 2006.
 J. Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie* (Paris: Galilée, 2013).
 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987).
 J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001).
 J. Derrida, «Si je peux faire, plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, 1 mars au 6 avril 2004, n° 435, p. 24-34.
 J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996).
 J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998).
 J. Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003).

⁸⁰ Cf. Jean-Luc Nancy, *La Déclosion* (Paris : Galilée, 2005), p.51.

⁸¹ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir* (Paris: Ed. Seuil, 2000), p.133.

- J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Ed. Stock, 2007).
- J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg* (Paris/Strasbourg: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004).
- J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in J. Derrida, G. Soussana, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible?*(Paris/Montréal/Budapest/Torino: L'Harmattan, 2001).
- J. Derrida, «Circonfession» in G. Bennington, J. Derrida, *Derrida* (Paris: Seuil, 1991).
- J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin* (Paris: Galilée / Le Monde, 2005).
- J. Derrida, *Penser à ne pas voir*, G. Michaud, J. Masó, J. Bassas (ed.) (Paris: Ed. de la Différence, 2013).
- J. Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990).
- J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 2001).
- J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in J. Derrida, J. Habermas, *Le "concept" du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003).
- J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe*, bilingue français/grec, tr. Vanghélis Bitsoris (Athènes: Éd. Patakis, 2002).
- J. Derrida, E. Roudinesco, *De Quoi Demain...* (Paris: Fayard/Galilée, 2001).
- J. Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).
- J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» et «La mélancolie d'Abraham» in *Les Temps Modernes Derrida, L'événement déconstruction*, 67ième année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670, p. 7-66.
- J. Derrida, «Hostipitality» in *Acts of Religion*, G. Anidjar (ed.), (London/New York: Routledge, 2004).
- J. Derrida, *Foi et Savoir* (Paris: Ed. Seuil, 2000).
- J. Derrida, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997).
- J. Derrida, «Une responsabilité à l'infini» in *De l'hospitalité*, Mohammed Seffahi (dir.) (Paris: Ed. la passe du vent, 2001).
- J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2005).
- J. Derrida, *Séminaire La peine de mort*, volume I /II (Paris: Galilée, 2012, 2014)
- J. Derrida in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies, de la télévision* (Paris: Galilée, 1996).
- Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà* (Paris: Galilée, 2011), p. 36.
- Jean-Luc Nancy, «Un camion lancé» in *Liber* du 18 Juillet 2016.
- Jean-Luc Nancy, *La Déclosion* (Paris: Galilée, 2005).
- Marc Guillaume, *L'antiéconomie* (Paris: PUF, 1972).
- Marc Guillaume, *Le capitale et son double* (Paris: PUF, 1975).
- Marc Guillaume, *Éloge du désordre* (Paris: Gallimard, 1978)
- Marc Guillaume, *Jours de colère – L'esprit du capitalisme* (Paris: Descartes & Cia, 2009).
- Maurice Blanchot, *L'Amitié* (Paris: Gallimard, 1971).
- P. Celan, «In der Luft», *Niemand's Rose / La rose de personne*, tr. Martine Broda (Paris: Seuil, 2002).

- P. Celan, «Lettre à Hans Bender» et «Le Méridien in *Le Méridien & Autres Proses*, tr. Jean Launay (Paris: Seuil, 2002).
- Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr. J.-F. Poirier et Fr. Proust (Paris: Flammarion, 1991).
- Slaughter, S., et Leslie, L., *Academic capitalism: politics, policies and the entrepreneurial university* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).

EPICURO: TRANQUILIDADE DA PRUDÊNCIA

TRANQUILITY OF PRUDENCE IN EPICURUS

JOÃO EMANUEL DIOGO*

Resumo: Apresentamos as linhas gerais da teoria epicurista tentando dar consistência ao conceito de ataraxia como meio de encontrar quer o conhecimento, quer a felicidade, e como isso se reflecte na vida em comunidade.

Palavras-chave: Epicuro, ética, ataraxia

Abstract: The general lines of the epicurean theory are presented in order to give consistency to the concept of ataraxia as a way to find both knowledge and happiness, and how this is reflected in community life.

Keywords: Epicurus, ethics, ataraxia

Résumé: L'article donne une perspective générale de la théorie épicurienne en essayant de donner corps à la notion d'ataraxie comme un moyen de découverte, de connaissances ou de bonheur, et comment cela se reflète dans la vie communautaire.

Mots-clés: Épicure, éthique, ataraxie

“Todo o prazer é um bem [...] toda a espécie de dor é um mal”¹ – Epicuro.

Numa vida longa (341-271 a.C.), e, de certo modo tranquila, numa época de muitas incertezas sociais e políticas, Epicuro apresenta uma filosofia da

* Investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e colaborador do Polícredos: Observatório da religião no espaço público (CES). E-mail: joaoediogo@gmail.com

¹ Epicuro – *Carta sobre a felicidade*. (Lisboa: Relógio D'Água, 1994), p. 30 (tradução de João Forte).

tranquilidade, opondo-se a toda a perturbação que certas actividades, e desde logo a actividade política, trazem à vida do homem. Diógenes dirá dele:

“por excesso de equidade não se empenhou na vida política”².

Se é certa tal premissa – do afastamento da vida pública, tal não quer dizer que a filosofia de Epicuro não contenha em si mesma uma influência na vida da comunidade. Reflecte-se isto na intensa campanha de *innuendos* que “rivais” filosóficos puseram a circular sobre Epicuro e seus discípulos, como Diógenes Laércio nos lembra³.

Para tal facto não é indiferente as críticas que Epicuro faz à sociedade sua contemporânea, quer aos determinismos físico e sobrenatural, quer, pela sua própria vida, à opulência dos poderosos. Devemos frisar que Epicuro procura a liberdade perante as coisas, e perante a sociedade. Dessa maneira podemos considerá-lo como *ἰδέσποτος*⁴, seguindo assim também aqui a máxima de Demócrito

“a pobreza numa democracia é mais desejável que o bem-estar em tirania, como a liberdade é mais desejável que a escravidão”⁵.

Quanto aos determinismos, Epicuro faz notar, muito antes das críticas modernas à religião, que a superstição da providência – isto é, a intervenção dos deuses na existência humana, sobretudo castigando ou premiando as acções, e mesmo a questão da imortalidade, da vida após a morte no Hades – apenas traz medo à existência, relembrando o seu mestre Demócrito de Abdera:

“a interpretação sobrenatural no curso das coisas parecia-lhe fonte de terror, e a imortalidade, fatal à esperança de descansar da pena. Então construiu uma doutrina para curar os homens das crenças que inspiram medo”⁶.

² Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, X, 10: ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἤψατο (quando não indicado as traduções do grego são nossas. O texto grego utilizado pode encontrar-se em Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*. (London: William Heinemann, 1925), estabelecido por R. D. Hicks).

³ Diogenes, *Vitae*, X, 3 e ss.

⁴ Robert Lenoble, *História da ideia de natureza*. (Lisboa: Edições 70, 1990), p. 87.

⁵ Stobaeus, IV.1.42: Ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἰρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης. Sobre as principais linhas éticas de Demócrito veja-se o nosso “Atomismo ético de Leucipo e Demócrito”, *Boletim de Estudos Clássicos* n.º 61, pp. 67-68.

⁶ Bertrand Russel, *História da filosofia ocidental: e sua conexão política e social desde os tempos primitivos até hoje*. (Lisboa: Círculo de Leitores, 1978), p.194.

Por isso, não se deve olhar para o futuro nem em termos de *esperança* nem de *desesperança*:

“o futuro não é completamente nosso, nem completamente não nosso, de modo a não o esperarmos como devendo necessariamente existir e a não desesperar como se devesse absolutamente não existir”⁷.

Aliás, diz sobre a imortalidade Epicuro:

“A adequada tomada de consciência de que a morte nada tem a ver connosco faz com que o carácter mortal da vida não provoque cuidados: não lhe concedendo uma duração infinita, mas suprimindo-lhe o desejo de imortalidade. Nada há de temível na vida, para quem está verdadeiramente consciente de que nada existe também de terrível em não viver. Estúpido é pois aquele que afirma ter medo da morte não porque sofrerá ao morrer mas por sofrer com a ideia de que ela há-de chegar [...] quando somos a morte não é, e quando a morte é somos nós que já não existimos”⁸.

Esta crítica não implica que deuses não existam. Ele próprio afirma “os deuses existem”⁹. Mas não como superstição, ou, como ele diz, à maneira da *multidão*:

“não existem [os deuses] como a multidão os representa: a multidão não se preocupa em manter a coerência dos pensamentos. Não é ímpio aquele que recusa os deuses da multidão, mas o que atribui aos deuses as superstições da multidão”¹⁰.

Os deuses, afinal, não se interessam pelos assuntos mundanos

“vivendo a sua própria vida em ininterrupta tranquilidade”¹¹.

Pelo lado dos determinismos físicos, apesar de aceitar a teoria atomista, apresenta uma versão alternativa: se no atomismo há um determinismo, uma necessidade, Epicuro vem fazer notar que o movimento dos átomos pode-

⁷ Epicuro, *Carta*, p. 29.

⁸ Epicuro, *Carta*, p. 28. Na verdade, na sua crítica à imortalidade, já iniciada em Demócrito, o argumento de Epicuro mantém toda a sua justeza. Não estamos certos de que o argumento funcione da mesma maneira para o *não-medo da vida* que tal implicava para Epicuro. Certo que dentro do argumento do medo, que ele tenta eliminar, seguramente que é válido. Mas da recusa do medo causado pela superstição da imortalidade não se deduz que a vida não seja temível.

⁹ Epicuro, *Carta*, p. 28.

¹⁰ Epicuro, *Carta*, p. 28.

¹¹ Anthony Kenny, *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 121.

rá implicar um desvio, colidindo uns átomos com outros formando coisas novas.

De modo sucinto¹², Epicuro entende, como Demócrito, que nada vem do não ser¹³, e tudo no universo é composto de corpos e vazio, sublinhando que nada existe para lá disto. É por esta constituição, que Epicuro chega à conclusão da infinitude do universo. Pelo número de corpos (infinito) e pela grandeza do vazio (infinito) podemos justificá-lo:

“Porque se o vazio fosse infinito e os corpos finitos, os corpos não ficariam em nenhuma parte, mas seriam dispersados no seu caminho através do vazio ilimitado, e não teriam nada que os suportasse e onde resistissem¹⁴; e se o vazio fosse finito, e os corpos infinitos não teriam nenhum lugar onde estar”¹⁵.

Se por um lado os corpos são atestados pelas sensações, o vazio (ou espaço ou natureza intangível) é inferido, pois sem ele os corpos não teriam um lugar para estar ou para se movimentar.

Epicuro divide os corpos em dois tipos: por um lado os corpos indivisíveis, imutáveis, incorruptíveis¹⁶, e estes são incompreensíveis nas suas diferenças (ainda que estas não sejam ilimitadas):

“Os átomos de cada configuração são infinitos, mas a sua variedade, ainda que grande, não é absolutamente infinita”¹⁷.

Por outro lado, os corpos compostos, constituídos pela agregação dos anteriores e são dissolúveis novamente em átomos.

Também a alma será constituída por átomos, como os atomistas afirmavam: “os átomos da alma estão distribuídos pelo corpo”¹⁸. E é por isso que a morte deixará de ser problemática pois na morte, na decomposição dos

¹² Para mais detalhe e outra bibliografia veja-se, por exemplo, Pierre-Marie Morel – “Epicureanism”. In: Marie Louise Gill e Pierre Pellegrin (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy*. (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 486-504 e Lenoble, *História*.

¹³ Cf. Diogenes, *Vitae*, X, 38.

¹⁴ No sentido da colisão provocada pelo movimento.

¹⁵ Diogenes, *Vitae*, X, 42: εἰ τε γὰρ ἦν τὸ κενὸν ἄπειρον, τὰ δὲ σώματα ὠρισμένα, οὐθαμοῦ ἂν ἔμενε τὰ σώματα, ἀλλ' ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα, οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπὰς: εἰ τε τὸ κενὸν ἦν ὠρισμένον, οὐκ ἂν εἶχε τὰ ἄπειρα σώματα ὅπου ἐνέεσθι.

¹⁶ Cf. Diogenes, *Vitae*, X, 40-41.

¹⁷ Diogenes, *Vitae*, X, 42: καὶ καθ' ἐκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὁμοιοί, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς.

¹⁸ Russel – *História*, pp.194-195. Átomos subtile, poderíamos dizer seguindo Kenny e relembando a subtileza do conhecimento da alma em Demócrito (cf. Kenny, *História*, p. 121).

corpos, decompõem-se também as almas, não podendo existir almas como átomos separados antes como conjunto de átomos em um corpo: “na morte a alma dispersa-se e os átomos que continuam a existir, não são capazes de sensação, por já não estarem ligados com o corpo”¹⁹.

Reside aqui o cerne da filosofia de Epicuro:

“a morte nada é, pois todo o bem e todo o mal residem na sensação, e a morte é a erradicação das sensações”²⁰,

ou numa outra formulação,

“a morte nada é para nós: porque o que se dissolve é insensível, e o insensível nada é para nós”²¹.

É na sensação que reside o “problema” filosófico que Epicuro quer resolver, quer na sua representação de *prazer* quer na sua representação de *dor*, isto é, na procura da *felicidade* (εὐδαιμονία). Se a morte é nada, então é na vida que podemos encontrar aqueles que são os caracteres do *propriamente humano*, e por isso, onde reside o *bem* e o *mal*. E vida, aqui, mais não são que as sensações, onde *tudo* se joga.

Ora, a importância da filosofia vem precisamente pela sua identificação com a purificação da alma ou procura da felicidade²² como τέλος do homem (e por isso mesmo, nas suas *Cartas*, Epicuro exorta (através da προτρεπτικός) à filosofia e ao estudo da física (φυσιολογία):

“devemo-nos, pois, preocupar com aquilo que cria a felicidade, já que com ela possuímos tudo e sem ela tudo fazemos para a obter”²³.

Por isso não há idade nem hora para a filosofia:

“para ninguém é demasiado cedo nem demasiado tarde para a purificação da alma”²⁴,

que é ao mesmo tempo prática e especulativa, já que exige do discípulo meditação dos ensinamentos e a sua integração na vida. O próprio Epicuro afirma que é esse estudo que lhe traz a serenidade²⁵.

¹⁹ Russel – *História*, p.195.

²⁰ Epicuro, *Carta*, p. 28.

²¹ Diogenes, *Vitae*, X, 139: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ: τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

²² “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre”. Epicuro citado por GUIÁN, Esperanza – *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 128.

²³ Epicuro, *Carta*, p. 27.

²⁴ Epicuro, *Carta*, p. 27.

²⁵ Cf. Diogenes, *Vitae*, X, 37.

Neste sentido todos os que estudam as obras de Epicuro devem ter presente que tudo o que existe é divisível em átomos e deste modo conhecer a totalidade de uma teoria é também ser capaz de a dividir nos seus detalhes.

Mas para se encontrar a paz, isto é, uma vida apaziguada, é preciso seguir um método que permita não se ficar pela pura discussão das opiniões. Para isso, entende Epicuro que um uso correcto da linguagem deve ser o primeiro dos preceitos do filósofo, pois é esta o meio de um raciocínio válido. Para que este seja válido é necessário utilizar rigorosamente as palavras, distinguindo com clareza os conceitos, evitando a confusão que as discussões lógicas e silogísticas permanecem. Pela distinção dos sentidos clarificam-se os conceitos, mas também se descobrem os conceitos vazios, isto é, as palavras vocais que não têm nenhum referente.

Assim se poderá tornar sábio: não temendo a morte nem temendo a vida, e procurando o tempo mais *agradável* de vida (mais do que a sua longevidade), e tanto mais agradável quanto mais tranquilo. Por isso a importância do conceito de ἀταραξία, significando calma e impassividade²⁶:

“Mas a tranquilidade [ἀταραξία] consiste em libertar-se de todos esses [problemas] e guardar na memória os elementos completos e capitais”²⁷.

Libertar-nos de todos os temores pela investigação das causas das coisas²⁸, e, ao conhecermos melhor o mundo, atingir a calma. Este é o objectivo.

Ora este objectivo atinge-se também pela prossecução dos prazeres, que advêm dos desejos e que Epicuro distingue entre naturais e vãos, sendo que aqueles são divididos em necessários à vida, à felicidade, isto é, à ausência de sofrimento, e os apenas naturais. Daqui decorre que a escolha e rejeição dos desejos devem motivar-se pelo τέλος da vida²⁹:

“a saúde do corpo e a serenidade da alma”³⁰,

isto é,

“tudo fazemos para evitar o sofrimento e a inquietação”³¹.

²⁶ Cf. Henry George Liddell e Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. (Oxford: Clarendon Press, 1996).

²⁷ Diogenes, *Vitae*, X, 82: ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῇ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων.

²⁸ Cf. Diogenes, *Vitae*, X, 83.

²⁹ Na feliz designação de Alice Germain, “uma espécie de **dietética da felicidade**”. GERMAIN, Alice Germain, “Prólogo”. In: AA.VV., *A mais bela história da felicidade*. (Lisboa: Texto & Grafia, 2009), p. 8.

³⁰ Epicuro, *Carta*, p. 29.

³¹ Epicuro, *Carta*, p. 30.

Atinge-se um estado (da alma) apaziguado,

“quando não sofremos já não temos necessidade do prazer”³².

O prazer passa a ser central na vida do homem e confunde-se com a próprio τέλος da vida:

“o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada”³³.

Nascemos com ele, é ele o princípio que observamos para escolher e rejeitar qualquer coisa ou acção, é ele o princípio de *julgamento*, de acordo com

“o efeito que tem na nossa sensibilidade”³⁴.

Esta é, de facto, uma questão primordial, porque não se deve prosseguir todos os prazeres. Alguns trazem a dor, e desses devemos fugir. Antes devemos analisar as vantagens e desvantagens de cada prazer e daí retirar uma decisão. Por exemplo, beber álcool pode dar prazer mas as maleitas e sofrimento que se seguem permite calcular que o benefício não é grande.

Também não devemos esquecer que toda a ética clássica se dirigia a uma ἀρετή. O homem era chamado a uma excelência e por isso os prazeres a gozar deveriam ter *uma certa qualidade*,

“pois nem a bebida, nem os festins contínuos, nem os rapazes ou as mulheres de que se usufrui, nem o deleite dos peixes e de tudo aquilo que pode haver numa mesa faustosa estão na origem de uma vida feliz”³⁵.

No entanto, os princípios de que

“todo o prazer é um bem”³⁶, porque tem “uma natureza apropriada à nossa”³⁷,

e que

“toda a espécie de dor é um mal”³⁸,

não são absolutos na sua perseguição: não temos de *colher* todos os prazeres nem *fugir* de todas as dores. Devemos considerar quais as consequências de uns e de outras, na tentativa de criar uma vida apaziguada:

³² Epicuro, *Carta*, p. 30.

³³ Epicuro, *Carta*, p. 30.

³⁴ Epicuro, *Carta*, p. 30.

³⁵ Epicuro, *Carta*, p. 31.

³⁶ Epicuro, *Carta*, p. 30.

³⁷ Epicuro, *Carta*, p. 30.

³⁸ Epicuro, *Carta*, p. 30.

“o raciocínio sóbrio, que procura as causas de toda a escolha e toda a rejeição”³⁹

é o que nos permite tal escolha. Por isso é tão importante a noção de *prudência* (φρόνησις)⁴⁰ (que já no atomismo aparecia como moderação e proporção,) como a mãe de todas as virtudes, até “mais preciosa que a filosofia”⁴¹. Aliás, Epicuro identificará virtude com viver com prazer: ninguém vive com prazer sem as virtudes da prudência, da honestidade e da justiça:

“É impossível viver uma vida agradável sem viver sabiamente, bem e com justiça, e é impossível viver sabiamente, bem e justamente sem viver agradavelmente. Sempre que faltar qualquer um destes, (quando, por exemplo, o homem não é capaz de viver sabiamente), embora viva bem e justamente, é impossível para ele viver uma vida agradável”⁴².

O homem poderá satisfazer, por exemplo, a necessidade da comida com frugalidade. Não porque a frugalidade seja um bem em si mesma, mas por *prudência*: “a habitação a regimes simples e não dispendiosos é um factor de saúde, torna o homem activo nas ocupações necessárias à vida, mais apto a apreciar, sendo caso disso, as refeições luxuosas e faz perder o receio pelos acasos da Sorte”⁴³. Alcançar o prazer significa tão só:

“alcançar o estágio em que não se sofre no corpo e não se está perturbado na alma”⁴⁴.

Tudo o que estiver a mais desse objectivo é *dissolução* que perturba a alma e faz sofrer o corpo. Vivendo assim o homem será “como um deus”⁴⁵, pois nada o poderá perturbar.

³⁹ Epicuro, *Carta*, p. 31.

⁴⁰ “O princípio de tudo isto e o maior dos bens é a prudência”. Epicuro, *Carta*, p. 31. Aqui aproxima-se da visão ética de Aristóteles da φρόνησις como sabedoria prática.

⁴¹ Epicuro, *Carta*, p. 31.

⁴² Diogenes, *Vitae*, X, 140: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

⁴³ Epicuro, *Carta*, p. 31.

⁴⁴ Epicuro, *Carta*, p. 31.

⁴⁵ Epicuro, *Carta*, p. 32.

Mas toda esta vivência é, para Epicuro, melhor praticada em comunidade⁴⁶. Por isso, ele constituiu, por assim dizer, uma *comuna* filosófica onde o ensino e a meditação sobre as suas teses eram a parte central, mas também procuravam a auto-suficiência que, no fundo, deriva da sua teoria⁴⁷.

É no seu testamento que podemos verificar a importância da comunidade pois Epicuro impele os seus “herdeiros” a preservar toda a vida comunitária, mantendo os *rituais* que ele mesmo definirá, como a celebração do dia do seu nascimento⁴⁸.

Afastada do resto da sociedade, a tranquilidade da comuna é a verdadeira acção da prudência do filósofo.

⁴⁶ Sobre o contexto da comunidade veja-se Manuel Fernández-Galiano, “Epicuro y su jardín”. In: Victoria Camps, *Historia de la ética 1: de los griegos al renacimiento*. (Barcelona: Editorial Crítica, 1987), p. 248 e ss.

⁴⁷ “A vida em comunidade era muito simples, em parte por princípio, em parte (sem dúvida) por falta de dinheiro”. Russel – *História*, p.192.

⁴⁸ Cf. Diogenes, *Vitae*, X, 16-22. Na verdade, cremos haver em Epicuro um certo culto da personalidade traduzida nestas especificações, mas também na importância sempre reiterada que os seus “discípulos” continuamente meditem nas suas palavras e aprendam “uma espécie de credo indiscutível” Russel – *História*, p.192.

FILOSOFIA DO CORPO E INVENTÁRIO DA DOR.
(II) ANONIMATO, ALTERIDADE E RELAÇÃO
INTERCORPORAL SEGUNDO M. MERLEAU-PONTY¹

PHYLOSOPHY OF THE BODY AND INVETORY OF PAIN: (II) ANONIMITY,
ALTRITY AND INTERCORPORAL RELATION ACCORDING TO
M. MERLEAU-PONTY

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Resumo: Um aspeto fundamental do modo de ser da nossa corporeidade complexa, sugerido na primeira parte deste trabalho pelo alinhamento da experiência do amputado com a experiência do luto, permaneceu aí implícito e não enfrentado, sendo agora o momento de o retomar: trata-se de saber que papel desempenha o corpo na própria *origem* da relação intersubjetiva - ou, se quisermos, como pode contribuir para resolver o “problema da existência de outras mentes”. Voltando ao horizonte do projeto fenomenológico merleau-pontyano, a nossa questão de fundo será agora a de investigar em que medida é ainda através do modo de ser do corpo que a palavra “Eu” se pode “colocar no plural”,

Palavras-chave: Intersubjetividade; Intercorporeidade; Anonimato; Percepção; Sensível.

¹ O presente texto foi elaborado no contexto do projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P), financiado pela Dirección General de Investigación Científica y Técnica do Ministerio de Economía y Competitividad de Espanha. Mais concretamente, desenvolveu-se a partir de uma primeira versão apresentada numa sessão do *Curso de posgrado Cuerpo e intersubjetividad en Perspectiva Fenomenológica*, que decorreu no CSIC em Madrid, no dia 5 de abril de 2016. Ao coordenador do projeto, Doutor Agustín Serrano de Haro (CSCI – Madrid) deixo aqui, uma vez mais, o meu agradecimento mais sincero e reconhecido por ter tornado possível, com a sua generosidade, apoio e orientação, o trabalho de investigação cujos resultados se continuam a publicar.

² Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Unidade I&D CECH; Proyecto I&D “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P). lumbelino@fl.uc.pt

Abstract: One of the fundamental aspects of our complex embodiment, suggested in the first part of this research by the alignment of the experience of the amputee with the experience of mourning, remained implicit and not developed: it was the role played by the body in the *origins* of the so called intersubjective relation, or if we want to put it in different terms, the role played by the body regarding the problem of the existence of other minds. In order to deal with this problem, we will return to M. Merleau-Ponty's phenomenological project in order to tackle the following question: in what way is *by means of the body* that an "I" can truly be "a plural".

Key-words: Intersubjectivity; Intercorporality; Anonymity; Perception; Sensible.

Résumé: Un aspect fondamental de notre corporéité complexe avait été suggéré, mais pas développé, dans la première partie de ce travail au moment où Merleau-Ponty lie l'expérience de l'amputé et l'expérience du deuil. C'est maintenant le moment de revenir sur ce problème. La question sera donc de savoir quel est le rôle du corps dans le contexte du problème intersubjective pris dans une perspective phénoménologique. Tout en revenant sur l'horizon des travaux de Merleau-Ponty, notre but sera de méditer la question de savoir en quel sens c'est encore *par le corps* que le « Moi » peut deviner un « Nous ».

Mots-clés: Intersubjectivité, Intercorporéité; Anonymat; Perception; Sensible.

1. Preâmbulo

Numa primeira parte deste trabalho - que assumiu como ponto de partida a *autobiografia fenomenológica* da experiência de amputada que a fenomenóloga V. Sobchack partilhou em *Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity*³ - analisámos o experimento do membro-fantasma no contexto de uma fenomenologia do corpo de inspiração merleau-pontyana. A nossa análise centrou-se no modo como tal experiência revela as tensões inerentes a uma corporeidade complexa, dinâmica e estratificada, cujo *modo de ser* essencialmente dinâmico se *completa* incorporando o espaço e densificando o tempo. Um aspeto fundamental do modo de ser dessa corporeidade, sugerido então pelo alinhamento da experiência do amputado com a experiência do luto⁴, permaneceu, no entanto, implícito e não enfrentado,

³ Vivian Sobchack, "Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity", in *Body and Society*, vol. 16, n.º. 3 (2010), 51-67.

⁴ Luís António Umbelino, "Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. (I) Elementos para uma Fenomenologia do Membro-Fantasma", in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 26, n.º 51(2017), 137-162; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945), 100.

sendo agora o momento de o retomar: trata-se do carácter constitutivamente intersubjetivo da corporeidade.

Neste sentido, e voltando ao horizonte do projeto fenomenológico merleau-pontyano, o nosso objetivo será, agora, o de investigar em que medida é ainda através do modo estratificado de ser do corpo que a palavra “Eu” se pode “colocar no plural”, que se pode chegar a “falar de um outro Eu que não o meu”, que se pode saber que “existem outros *Eus*”⁵ – e, consequentemente, que se pode chegar a testemunhar (pensando nos casos que nos ocupam: os do membro-fantasma e da dor-fantasma) alguém em sofrimento sem permanecer uma testemunha indiferente, mas sendo arrastado para uma certa *partilha vivida* desse sofrimento. Dito de outro modo, trata-se de tentar dilucidar em que sentido o “problema do outro” ou “da existência de outras mentes” reclama, para ser resolvido, o recurso aos poderes desconhecidos do corpo.

2. Uma dificuldade fenomenológica

O modo como Merleau-Ponty analisa o problema difícil da intersubjetividade compreende-se, num primeiro momento, no contexto de uma apropriação crítica original do horizonte fenomenológico husserliano. Tratar-se-á de uma abordagem provocadora que se propõe avançar pelas zonas de sombra ou de impensado fértil de Husserl. Assim – e não podendo ignorar os termos em que o tema é considerado, nomeadamente, a partir da *Quinta Meditação Cartesiana* –, Merleau-Ponty reconhece toda complexidade que se esconde na questão de saber como se chega a distinguir a percepção de outrem da percepção de uma estátua, ou, para retomar o exemplo cartesiano, de um manequim com um casaco e um chapéu⁶; mas, trabalhando com estes termos, marcará a sua resposta a convicção de que se o *outro* estivesse realmente em falta à partida nada nos garantiria que não permaneceria em falta até ao fim.

Mais precisamente, Merleau-Ponty reconhecerá que a *redução* permite suspender os equívocos do pensamento objetivo, nomeadamente, a crença ingénua de que as consciências dos outros são, para um qualquer *eu pessoal*, como que *coisas* “colocadas” dentro de uma mente, por sua vez colocada dentro de um corpo objetivo; mas, por outro lado, entenderá que o principal ensinamento da redução, como já havia notado E. Fink⁷, permanece a sua

⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400-401.

⁶ Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Millon, 2015), 101.

⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, VIII : «Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète.»

impossibilidade completa e, nessa medida, entenderá que o ponto de partida da questão do outro não pode ser a posição de uma *esfera própria* (*Eigensphäre*), com laivos de idealismo constitutivo, de um “*eu mesmo* transcendental e concreto”⁸ mas, antes, o próprio modo de pertença incarnada ao mundo. Deste modo, Merleau-Ponty entenderá bem o esforço de Husserl para encontrar uma solução para o problema do outro, sem “*projeção ou introjeção*”⁹, através do fenómeno de *emparelhamento* (*Paarung*) ou “*contágio intencional*”¹⁰ entre corpos; mas se considera que esta proposta situa o

⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1966), 77. A dificuldade da questão é evidente: como pode um *ego*, ao qual o mundo e os seus conteúdos são referidos como correlatos da *uma* consciência intencional *reduzida*, chegar a fazer a experiência de correlatos de uma outra subjetividade experienciada enquanto tal? Como é sabido, a estratégia de Husserl será a de colocar os termos do problema da intersubjetividade “no ponto máximo da investigação constitutiva”, avançando com uma nova *redução* à esfera própria. De um ponto de vista fenomenológico, a questão reclama a suspensão da atitude natural e será na via da *redução* que se tornará possível avançar para a difícil ponderação da existência de um *alter-ego* (num mundo que deverá ser *experienciável* por múltiplas perspetivas). A questão é, portanto, neste contexto, a de saber como pode uma subjetividade transcendental ser intersubjetiva. O caminho de Husserl será o de investigar qual das nossas convicções da existência do outro poderá fundar a possibilidade de chegarmos a atribuir conscientemente atos intencionais a um outro.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in ID, *Signes* (Paris : Galimard, Folio Essais, Poche, 2001), 274.

¹⁰ Husserl, *Méditations*, 94 ss. O caminho de Husserl, neste contexto, será o de desvendar como fundamental a seguinte convicção: se um ser frente a mim, no seu corpo, se comporta de modo semelhante àquele que reconheço ser o meu modo de comportamento, se um ser assim parece manifestar traços de uma certa *familiaridade*, poderá supor-se que perceberá genericamente o mundo a partir de um ponto de vista que, sendo o seu, será semelhante ao *meu* ponto de vista. Dito de outro modo, dados comportamentos reconhecidos como semelhantes aos meus permitem concluir por uma forma de perceber o mundo que seria a minha, caso estivesse eu próprio no lugar do outro. Será, portanto, recorrendo ao exemplo de uma presença por semelhança que Husserl tenta “conciliar a doação do outro como unidade de sentido com a sua transcendência”: é essa a convicção que permite atribuir atos intencionais *apresentativamente* a um *alter-ego*, ou seja, notará a este respeito Merleau-Ponty, fazê-lo, como vimos, sem “*projeção ou introjeção*”. A decifração do que é percebido como semelhante a mim num outro deve ser, então, particularmente fundamental e dada, na verdade, num horizonte irrefletido e anterior ao próprio contexto intencional; ou seja, a partilha de empatias, que parece corresponder a um modo de aparecer do outro no seu corpo, não assume a forma de um objeto intencional simples, mas é acolhida por uma camada arcaica da consciência. Cf. Esteban García, “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridade en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, in *Tópicos. Revista de Filosofía*, 29 (2015), 14 (versão on-line: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2015000100001).

problema do outro nos seus termos mais precisos¹¹, defenderá, no entanto, que a própria noção de corpo deve ser radicalmente remeditada, de modo a recentrar a questão do outro do lado da constitutiva vocação anónima de mundo que o corpo desenrola. Neste sentido, no fenómeno de *paarung* interessará a Merleau-Ponty menos a noção de semelhança ou analogia entre comportamentos (que não aceita), do que a indicação de que tal fenómeno parece reclamar a consideração do outro através uma partilha de empatias (*Einfühlung*)¹², de uma *oscilação mútua de afetividades* que aflora pré-intencionalmente no *Leibkörper* e obriga a situar a relação intersubjetiva num plano propriamente pré-intencional, justamente aquele que Merleau-Ponty entenderá conduzir à dimensão anónima e pré-pessoal do corpo. Por esta razão, seguindo o filósofo francês, haverá porventura que (de modo a superar a posição da esfera própria do ego, bem como o perigo de se limitar todo o sentido a *uma experiência* consciente egocêntrica) repensar o próprio fenómeno da *paarung* a partir de um novo ponto de partida e de um novo horizonte ontológico: já não o horizonte estruturalmente cartesiano de uma distinção entre imanência e transcendência, mas um horizonte que parte de um plano de indistinção entre imanência e transcendência – plano este a que apenas aquela dimensão anónima do corpo pode, efetivamente, dar acesso e no contexto do qual o problema do outro parece realmente já sempre resolvido.

Note-se, então, o gesto argumentativo de Merleau-Ponty: sustentando Husserl que se o “outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir aquém da ordem do pensamento”¹³, então o outro deve ser desde sempre

¹¹ O que o fenómeno do *paarung* mostra, antes de mais, é que tal encontro de corpos não corresponde a qualquer face-a-face empírico entre dois corpos objetivos. É certo que aquilo que eu percebo do outro parece ser primeiro um corpo que é material e que vejo como um outro objeto sensível; mas, de um ponto de vista fenomenológico, apenas aparentemente é assim; não é só a materialidade de um objeto que se “percebe”, se percebo nesse corpo algo de vivo, que me pode convencer da existência do outro: percebe-se um *outro* como *Leibkörper* e não como mero *Körper*; e sendo esta possibilidade dada por uma relação de empatias, notará Husserl, o problema do outro apontará, então, para um plano da relação intersubjetiva que, enquanto assim forjada corporalmente, deve ser dita pré-intencional. Ora, acrescentará Merleau-Ponty, se nestas circunstâncias em que subitamente parece *saber-se* que, num *Körper*, algo mais do que um mero objeto se faz presente nesse ressoar *empático* (não já como simples objeto intencional entre outros) será porque algo é *percebido enquanto vivido* (e sendo vivido é percebido como já sempre familiar): como conhecido à partida ou dado na própria experiência vivida de mundo.

¹² Marc Richir abordará originalmente o tema da “intropatia” a partir de Husserliana XIII, XIV e XV. Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Millon, 2015), 100 ss.

¹³ Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, 186.

conhecido por força do próprio *modo de ser vocação mundana* do corpo – ou seja, o que é o mesmo, por força do modo como o corpo permanece o nosso *veículo percetivo de estar no mundo* como “mais desapossamento do que posse”¹⁴, mais convivência do que separação, mais co-pertença do que rutura.

3. O anonimato do corpo intersubjetivo

Em trabalho anterior, tentámos argumentar que o nosso *modo de ser corpo* é essencialmente uma estratificação complexa de múltiplos *corpos*, na qual importa reconhecer, desde logo, o desacerto entre a experiência expressa do corpo atual e a vivência anónima do corpo habitual. Neste último plano pré-pessoal da corporeidade abriga-se um “saber” do corpo que nem sempre coincide com o que “eu” sei de “mim”. Tal desacerto anuncia, de acordo com Merleau-Ponty, o modo essencialmente mundano do ser *habitual* do corpo, que devemos entender como a nossa primitiva possibilidade de, justamente no *silêncio do corpo*, ser imediata e significativamente mundo. Tal modo de ser *silencioso, inintencionado* ou *pré-intencional* do modo de ser *intencional* do corpo, de facto, guarda um lado escondido que o define como princípio de mistura *habitual*, de entrecruzamento mundano que não corresponde a qualquer experiência de diferenciação em relação ao mundo. Este plano mais arqueológico da vivência corpórea do mundo indicia, segundo Merleau-Ponty, uma familiaridade tácita que, em relação às coisas, lugares e corpos do mundo, parece ser desde sempre desenrolada pela motricidade corporal. Tal familiaridade desvenda os objetos, lugares e corpos como “polos de ação” mundanos nos quais o corpo habitual se ancora para, de algum modo, completar o seu “sistema” ao *corresponder* dinamicamente a interações práticas problemáticas e a tarefas a realizar. De algum modo, pois, a dimensão *habitual do corpo*, o seu lado anónimo ou pré-pessoal desenrola um modo de pertença ao mundo que é o da *habitação* (da *familiarização*) que devemos reconhecer idêntico a uma forma de *habitação*.

Ora, neste alinhamento entre *habitação* e *habitação* compreende-se finalmente um ponto central da análise: se o mundo é familiar e *familiarizável*, se o corpo se lhe *habita*, ou seja, se é capaz, por exemplo, de se acomodar rapidamente a cada novo desafio prático¹⁵ (a manipulação de um objeto, a

¹⁴ Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, 186.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 169: «On sait qu’un organiste exercé est capable de se servir d’un orgue qu’il ne connaît pas et dont les claviers sont plus ou moins nombreux, les jeux autrement disposés que ceux de son instrument coutumier. Il lui suffit d’une heure de travail pour être en état d’exécuter son programme.». Cf. Dorothée Legrand, « The bodily self: The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness », in *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 5 (2006), 89-118.

circulação por um lugar) será porque o mundo é vivido desde sempre anonimamente como *mundo humanizado por toda a parte*. Por outras palavras, o modo de convivência prática própria do modo mundano de ser do corpo habitual é uma forma de *conhecer, reconhecer, recordar* ou *reencenar* dinamicamente correspondências práticas às interpelações de um mundo pleno de marcas humanas – ou melhor: pleno de traços de *habitações* antigas do anonimato do corpo que, nos objetos, corpos e lugares permanecem (mais ou menos fantasmagóricos) disponíveis a renovadas correspondências, anexações e incorporações práticas da mesma potência anónima e pré-pessoal de anexação e incorporação dinâmicas.

4. Corpos assombrados

Merece atenção os termos exatos em que Merleau-Ponty aponta esta evidência vivida do outro *por todo o lado* no contexto da *Phénoménologie de la perception*:

Tenho ao meu redor estradas, plantações povoações, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana para a qual serve. Cada um emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito a mobília de uma casa recentemente desocupada¹⁶.

Uma nova base para o problema da intersubjetividade indicia-se, portanto, no próprio centro da experiência vivida onde o outro é uma evidência comprovada nas marcas familiares de um mundo *humanizado*. Neste caso, surpreende em particular que tal evidência da presença do outro possa ser transmitida simplesmente por um objeto manipulado ou por um lugar habitado, como se a experiência de mundo fosse, desde sempre, intersubjetiva por força de um pacto arcaico estabelecido pelas já referidas interpelações práticas do mundo e as capacidades pré-pessoais de correspondência habitual do corpo. Ao mesmo tempo que nos propõe uma ideia renovada de objeto (já sempre humanizado), Merleau-Ponty sustenta, portanto, que os poderes anónimos do corpo habitual reconhecem uma “atmosfera de humanidade” que emana dos objetos; ou seja, defende que a experiência vivida, anónima e pré-pessoal do corpo é sempre experiência da presença do outro, é desde sempre atravessada pela *estranheza* do outro como *próprio*. Mais precisamente, a explicação de que os objetos guardam uma aragem de humanidade liga-se, em Merleau-Ponty, ao inventário das possibilidades do “lado

¹⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 399-400.

objetivo” do hábito¹⁷. Trata-se da dimensão do hábito que (para além de ser esquema corporal) quotidianiza ou familiariza o espaço intersubjetivo através da sua vocação para incorporar ou anexar dinamicamente objetos e lugares. Assim, deve entender-se que o hábito comporta, ao mesmo tempo, um movimento de incorporação ou anexação do mundo e a concretização de uma disposição corporal que se ritualiza, se “espiritualiza” e se inscreve concretamente nas formas dos objetos, na “história” dos lugares e nos costumes que os iluminarão. Neste sentido, o hábito não estará apenas “nas mãos”¹⁸ mas, em rigor, também no mundo e nos objetos manipuláveis que, então, se devem entender já sempre como o resultado de terem sido “incorporados” pelo movimento centrífugo e centrípeto do hábito. Como resume B. Bégout com rara acuidade, “o espírito do mundo que nos habita é o espírito que nós inserimos no mundo”¹⁹. Habituaamo-nos a um mundo já humanizado, ou seja, antecipadamente *habitualizado* por incursões mundanas de incorporação e cujo rasto imemorial permanece, em cada objeto, lugar, corpo ou circunstância, como sedimentação fundadora de um horizonte de humanidade que atravessa desde sempre o “nosso” mundo e o permite recorrentemente “usar” de modo *costumheiro*.

Ora, para compreender o que aqui está em causa é forçoso, argumentará Merleau-Ponty, que,

correlativamente, o meu corpo seja apreendido não apenas numa experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspeto de generalidade e como ser impessoal.²⁰

É como ser impessoal que o corpo “hoje” se habitua rapidamente ao uso de um novo objeto: na respetiva forma, por exemplo, “reconhece” anonimamente as sedimentações de antigas incorporações dos *mesmos* gestos de anexação habitual que reencena “agora”.

Neste contexto interessará notar que tal plano pré-pessoal da experiência se pressentirá, primeiro, sob a forma de um inquietante desacerto: um desacerto entre a evidência expressa de não ter o corpo atual manipulado “aquele” objeto específico que encontra em algum lugar, e a estranha familiaridade do corpo habitual que parece “saber” desde sempre *como se completar dinamicamente* e de modo muito rápido *no modo justo de o manipular*. Este inquietante desacerto tornar-se-á eventualmente ainda mais evidente quando, por vezes, sob a evidência expressa de não ver ninguém junto a dados objetos percebidos “aqui e agora”, se faz a experiência (quase fantasmagó-

¹⁷ Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, (Paris, Allia, 2005), 383.

¹⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 168.

¹⁹ Bégout, *La découverte du quotidien*, 387.

²⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 98.

rica) da presença em ausência de *alguém* em seu redor. Considere-se, para o ilustrar, alguns elementos da passagem da *Phénoménologie* citada atrás: imaginemo-nos a entrar em “uma casa recentemente desocupada”; sobre uma mesa vemos um *cachimbo* equilibrado num cinzeiro e, junto a uma cadeira, encontramos uma prótese “em pé”. Tudo neste enquadramento emitirá “uma atmosfera de humanidade”, embora a casa permaneça desocupada dos seus habitantes. Trata-se aqui, pois, de uma experiência ambígua, equívoca e perturbadora: “não se vê ninguém” e, simultaneamente, “tem-se a sensação” de “perceber” *alguém* presente em ausência *naquele cachimbo e naquela prótese*.

Tal ambiguidade perturbadora (princípio do medo, do horror, da estranheza inquietante dos lugares...) depende, de algum modo, da mesma tensão que faz *aparecer* o membro-fantasma: tensão entre o que “eu” expressamente sei ser uma sala sem ninguém e o que o corpo habitual “sabe” ser ainda a presença – a aragem de manipulações anónimas antigas – do outro, *de algum modo ainda aqui e agora* “preso” ao cachimbo e à prótese abandonados. Volta aqui a ser decisiva, portanto, a tensão que já a experiência do membro-fantasma revelava no centro da identidade incarnada: aquela que se produz recorrentemente entre o conhecimento expresso e o saber anónimo do corpo. No objeto manipulado o corpo habitual, enquanto estrutura de generalidade anónima, “sabe” o outro como *equivocamente* presente nos objetos e lugares contra a evidência expressa de “ninguém estar aqui e agora presente”. Este desacerto é significativo por demonstrar que o modo de ser-no-mundo incarnado corresponde, no seu fundo, a um estado no qual “não faço sempre um comigo”²¹: enquanto corpo, devo, portanto, supor que algo como a “minha” unidade se encontra sempre referida a algo de outro – e nomeadamente um outro – que, no mundo, completa “o sistema do corpo”.

Neste sentido, o corpo abre uma possibilidade real de encontro intersubjetivo justamente porque *não é* uma esfera “própria” de tipo egológico; outrossim o corpo configura “em mim” *um tipo de realidade* onde interior e exterior,

²¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 294. Ao nível mais arqueológico da experiência vivida, o “vivido por mim” parece melhor expresso em termos de um *vive-se algo* – não sendo claro onde tal “algo” começa (se “em mim ou fora de mim” como diria Maine de Biran). Dito de outro modo, as ambiguidades entre imanência e transcendência, aqui e ali, dentro e fora que se esboçam no corpo parecem desvendar um plano da experiência no qual a “minha” experiência do mundo parece por vezes, simultaneamente, não ser apenas “minha”. As “certezas” de um corpo ambíguo dependem da estrutura anónima de mistura, envolvimento ou descentramento dinâmico que é um modo de significação corporal mais antiga do que o próprio pensamento. Nesse plano de anonimato, esconde-se um “pensamento” do corpo mais arcaico do que “eu”, o “saber” de um *sujeito por debaixo do sujeito*, um poder de significação pré-pessoal que é também, justamente, “compreensão” do outro enquanto tal.

próprio e estrangeiro, imanência e transcendência, limite e abertura, centro e descentramento, aqui e ali se encontram primeiro misturados e sem qualquer índice de contradição. Tais misturas são, na verdade, outro nome para a forma de “implicação real”²² e tácita, para a vocação de expansão, incorporação e convivência vividas que fundam a experiência corporalizada de mundo, ao mesmo tempo descartando-a da mera interioridade solipsista e desvendando-a, ainda e sempre, como *própria*. De algum modo, então, o poder anónimo e pré-pessoal de pertença mundana do corpo é desde sempre - digamo-lo assim - o modo de ser do *ego* cujo sentido é o de transcender esse *ego*²³.

Ora, sem ignorar as diferenças que, obviamente, subsistem entre a percepção de um objeto e a percepção de outro corpo, não haverá porventura que perguntar se não é de modo análogo que se poderá dar resposta à questão de saber como pode um objeto cultural particular – o corpo – assinalar a presença de um outro “Eu” enquanto *outro* sem o reduzir a mera ocasião de projeção, reforço ou variação do “eu”?

Como escreve Merleau-Ponty,

“os outros são para nós espíritos que assombram um corpo e, na aparência total desse corpo, parece-nos que vemos toda uma gama de possibilidades de que esse corpo é a própria presença”²⁴.

Mas como exatamente? Talvez se possa responder a partir da mesma tensão referida entre o que objetivamente percebo e o que anonimamente se percebe em mim, entre o que sinto e o que se vem sentir em mim, entre o que é “meu” no meu corpo atual e o que é do “outro” no “meu” corpo habitual e anónimo²⁵. Há também uma certa fantasmagoria do corpo nestas circunstâncias, pois o que percebo é algo como um objeto – um *Körper* – que subitamente se torna rasto de uma existência ou vestígio de intenções, pensamentos, projetos vividos ou comportamentos. Dir-se-ia que o corpo nunca “entende” uniformemente todos os corpos do mundo como objetos “desabitados” e que, portanto, o outro nunca representa o paradoxo e o escândalo de uma “consciência vista de fora”, de um “pensamento no exterior”²⁶. “Eu” e “outro” não somos duas mentes encerradas numa caixa craniana, mas desde sempre dois corpos vividos partilhando, reencenando e misturando anonimamente comportamentos tacitamente significados por transposição vivida. O outro é, então, de algum modo já sempre “conhecido” pela própria motricidade ou intencionalidade originária do corpo não-intencional,

²² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 402.

²³ Barbaras, *De l'être*, 46.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Causeurseries* (Paris: Seuil, 2002), 46.

²⁵ Cf., por exemplo, Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 98

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 401

Este ponto é central: não será, portanto, verdade que para conhecer o outro seja sempre necessário conhecer-nos primeiro a “nós próprios”, que um “Eu” tenha que estar dado à partida como certeza de si. Ao contrário, é o facto de, como corpo, “eu” não coincidir comigo mesmo por força da dimensão anónima e pré-pessoal da minha corporeidade complexa que o outro é possível para mim. Ou seja,

a evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo e porque a minha subjetividade arrasta o corpo atrás de si (...). Outrem nunca é inteiramente um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo e se me apreendo em uma evidência apodítica.²⁷

A ser assim, a condição de pertença e convivência mundanas do corpo obriga, se bem entendida, a mudar o ponto de apoio da questão da existência do outro. Segundo Merleau-Ponty, tal modo de ser do corpo oferece, de facto, uma base mais radical para o problema, que deflete o ponto de partida tomado de um “Eu” egocêntrico²⁸: formulado o problema a partir do corpo o

²⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 405. Note-se bem o caminho seguido por Merleau-Ponty: o enigma da intersubjetividade não é estranho ao carácter incarnado da consciência perceptiva, ou seja, está ligado ao carácter essencialmente mundaneizado da subjetividade, o que equivale a dizer que se enraíza numa não transparência de direito de tal subjetividade consigo própria. Este eixo de análise é formulado de forma decisiva no prefácio da *Phénoménologie*, lugar onde Merleau-Ponty nos oferece uma espécie de condensado do seu modo de apropriação heterodoxa do horizonte fenomenológico. Segundo Merleau-Ponty, para aquém das tendências idealistas, a fenomenologia é também uma filosofia para a qual o *último* que se procura não é a *essência* do mundo traduzida no que o mundo é em ideia, mas a realidade do mundo tal como ela se desvenda em e através de um “comprometimento efetivo” do qual o corpo guarda o saber por ser o nosso veículo do estar-no-mundo; neste sentido, será também uma filosofia “cujo esforço consiste em reencontrar esse contacto ingénuo com o mundo para lhe dar estatuto filosófico”; e será igualmente uma filosofia para a qual “o mundo está já sempre aí, antes da reflexão, como uma presença inalienável” que me envolve e atravessa, me orienta e me *situa*, obrigando-me a reconhecer que, na verdade, “não há homem interior”; acrescente-se ainda que se trata de uma filosofia que coloca o sujeito intersubjetivamente na história e no mundo a partir do carácter irredutivelmente incarnado da subjetividade (Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, I-II).

²⁸ Cf. Barbaras, *De l'être*, 46. A necessidade de superar a posição do Eu, como a possibilidade de fissurar de algum modo a esfera própria do *ego*, assim oferecendo à análise a ocasião de superar a redução de todo o sentido a *uma experiência* consciente egocêntrica, é dada, portanto, por uma remediação radical da *paarung* com recurso ao lado escondido do corpo. O que vimos, entretanto, foi que tal remediação será desenvolvida por Merleau-Ponty a partir de um novo ponto de partida e de um novo horizonte ontológico: já não o horizonte estruturalmente cartesiano de uma distinção entre imanência e transcendência, mas a partir de um horizonte que parte de um plano de indistinção entre imanência e transcendência.

problema do outro parece naturalmente já sempre solucionado: é já sempre uma evidência vivida de mundo.

No contexto da *Phénoménologie*, o vigor e alcance da resposta merleau-pontyana ao problema da intersubjetividade encontra-se precisamente aqui, na proposta de uma solução com recurso ao “lado escondido” ou aos “poderes desconhecidos” do corpo.

4. A possibilidade de uma relação intercorpórea

Compreende-se agora melhor em que medida a abordagem merleau-pontyana do problema da intersubjetividade considera equívocos os termos em que, tradicionalmente, a “questão do outro” foi colocada. Mais concretamente, de acordo com Merleau-Ponty, a questão não se resolve se se partir da posição de um “Eu” pessoal obstinado que se consideraria ser o único a poder aceder à “sua” “psique” (e, portanto, que à partida estaria apenas seguro da sua própria existência). Um tal *Eu*, tendencialmente egocêntrico e solipsista, tenderá forçosamente a colocar o “outro” à distância de um fosso intransponível, já que se considerará que a “psique” do outro será, como a “minha”, inacessível a terceiros; e nestas circunstâncias restará, enfim, argumentar pela existência do outro por analogia²⁹, o que, de acordo com Merleau-Ponty, bloqueia qualquer a solução consequente para o problema da intersubjetividade. De facto, tal tipo de argumento pressupõe o que deveria explicar³⁰ e não dá conta do modo como, posicionado à distância de um “diferente” mundo putativamente privado, o outro alguma vez se encontraria enquanto tal, ou seja, sem se confundir com as projeções do que um “eu” mais ou menos neurótico julgaria já conhecido de “si próprio”.

E, no entanto, o problema deverá ter uma solução já que ao nível concreto e originário da experiência vivida a existência do outro parece ser desde sempre uma evidência – uma evidência “testemunhada” *corporeamente*, por exemplo, num olhar que *prende*, num abraço que se partilha imediatamente, numa palavra que *toca*, ou numa carícia que *arrepia*. O argumento de

²⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400. O fundo desta crítica manter-se-á nos cursos da Sorbonne sobre “Les Relations avec autrui chez l’enfant”. Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l’enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* (Paris : Verdier, 2001), 310 ss.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400: «En fin de compte, les actions des autres seraient toujours comprises par les miennes; le ‘on’ ou le ‘nous’ par le Je»; Cf. Renaud Barbaras, *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 1991), 40: «S’il s’agissait vraiment de conclure autrui, rien ne serait suffisant pour me conduire à cette signification dès lors qu’il en est d’abord séparé ».

Merleau-Ponty será, neste contexto o seguinte: o problema do outro não seria sequer concebível se, antes de qualquer distinção ou separação intransponível entre “eu” e o “outro”, e a um nível originário a experiência vivida não fosse sempre uma experiência intersubjetiva desvendada pelos “poderes desconhecidos” do corpo – se não fosse, portanto, digamo-lo desde já, uma relação *intercorporal*, ou *intercorpórea*.

Os termos da questão parecem remeter-nos novamente para o fenómeno husserliano do *paarung*. Mas o essencial da resposta merleau-pontyana aponta agora para a vocação intersubjetiva que é anonimamente desenrolada desde sempre pelo corpo, vocação esta que o filósofo francês considera não passar – e este é um aspeto decisivo – pela conceção de *apresentabilidade análogica* proposta por Husserl. Merleau-Ponty defenderá, neste contexto, que ao nível da experiência percetiva essencialmente incarnada a conceção de uma oposição ou distância intransponível entre *ego* e *outro* não parece ser confirmada, antes parecendo ser verdade precisamente o contrário. Será na via de uma fenomenologia genética e analisando experiências de crianças durante os primeiros seis meses de vida³¹ que, logo na *Phénoménologie*, tal se tentará demonstrar.

Considere-se o caso do bebé que abre mimeticamente a boca quando o pai, por brincadeira, simula morder um dos dedos do pequenito³². A criança pouco sabe de si, ainda não se reconhece plenamente no espelho, nada sabe dos seus dentes que começam a nascer, não sabe sequer o que é uma boca, ou o que é morder; não existe nessa situação, na verdade, um indivíduo frente a outro. E, no entanto, aquele “morder” do pai, enquanto sincreticamente retomado pelo bebé, enquanto mimeticamente partilhado por uma espécie de “pré-comunicação” (M. Scheler) ou de “impregnação postural” (H. Wallon) tem “imediatamente uma significação intersubjetiva.”³³

Isto ocorre porque a sua própria boca e os seus dentes são, para o bebé, simplesmente *vividos* e porque, por outro lado, a boca que lhe “morde” é imediatamente *percecionada* como “capaz das mesmas intenções.”³⁴ De um ponto de vista genético, pois, o sentido primitivo da intersubjetividade é trazido pelo aparelho significante, cognoscente do corpo anónimo. Ora, esse aparelho cognoscente, justamente, não é um mecanismo de tematização, não é um gesto teórico de um sujeito constituído como tal, mas uma *praktog-*

³¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 398- 419 ; Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 303-396.

³² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404.

³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404.

³⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404: “La ‘morsure’ a immédiatement” pour lui [le bébé] une signification intersubjective, Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps. »

nosia enraizada na motricidade corporal e que Merleau-Ponty considera a intencionalidade originária. Tal “conhecimento” é, na verdade, questão de um *saber* do corpo que é mais velho do que o pensamento temático; trata-se do conhecimento motor de um “sujeito” que, permanecendo *sob o sujeito expressamente consciente*³⁵, dá significado ao que vive através de um modo prático de envolvimento ou pertença. De facto, o bebé não é um *puro sujeito*, caso em que seria transparente a si próprio; mas também não pode ser confundido com um *objeto*, caso em que não poderia desdobrar qualquer vocação de mundo. E, no entanto, o corpo do bebé é um corpo vivido, ou seja, é dado ao bebé, de algum modo, como um certo poder sobre o mundo a partir do meio do próprio mundo – um poder para sincreticamente devir potência “de certas condutas de um certo mundo”. Tal corpo não pertence, portanto, à região do “em-si”³⁶; é por isso que o bebé *encontra, percebe, vive, significa* a boca que lhe morda um dedo como “um prolongamento miraculoso das suas próprias intenções”³⁷, ou seja, o que é o mesmo, como solicitação infatigável das suas possibilidades cinestésicas e promessa de completude do sistema do seu corpo. O exemplo do bebé revela, então, que o enigma da intersubjetividade radica num encontro significativo estabelecido do lado do anonimato do corpo pré-pessoal, encontro que será melhor esclarecido como real e tácita “transferência”, troca ou mistura de esquemas corporais³⁸.

Com toda a evidência, esta possibilidade faz entrar em “curto-circuito”³⁹ as tradicionais teses da analogia. Estas parecem, de facto, não apenas demasiado exigentes para ser executadas por uma criança de poucos dias ou meses⁴⁰, como essencialmente pouco radicais ao ignorarem o nível arcaico de pré-comunicação no qual se jogam os começos da auto-consciência e da cons-

³⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 294. Assim se demonstra, pois, que há um plano da relação intersubjetiva que é mais arcaico do que o plano do *ego*, mais antigo do que o plano da consciência temática, mais fundamental do que o plano da diferenciação “eu”/“outro”. Nesse plano, o significado da intersubjetividade é dado pelo facto de o corpo do bebé “significar” ou “perceber” anonimamente o corpo do outro.

³⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 161.

³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 407.

³⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 407 : « L'enfant les trouve [les objets] autour de lui en naissant comme des aérolithes venus d'une autre planète. Il en prend possession, il apprend à s'en servir comme les autres s'en servent, parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un *manipulandum* déterminé et autrui comme un centre d'action humaine. » Cf. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 311.

³⁹ John O'Neill, “The specular body: Merleau-Ponty and Lacan on infant self and other”, in *Synthese* 66; 2 (1986), 205; Joel Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 512.

⁴⁰ Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions...”, 512.

ciência – motora, *praktognosica* – do outro. Percebemos agora melhor que o problema das teses tradicionais da analogia é a falta de profundidade: tais teses situam-se, no fundo, sempre no horizonte pessoal da vida fenoménica, enquanto que o problema da intersubjetividade “só tem solução” se considerado num plano mais arcaico, num plano anónimo, pré-reflexivo, pré-pessoal onde a “primeira” verdade é, precisamente, um “nós” forjado *intercorporalmente*.

Efetivamente, se o corpo do bebé mimetiza dinamicamente, se *corresponde* anonimamente a outro corpo no mundo, será porque esse outro corpo é *vivido* como se fosse o reverso do seu próprio corpo, como se ambos fossem partes de um mesmo todo, como se permanecessem “verso e reverso do mesmo fenómeno”⁴¹. O que acontece nesta circunstância, segundo Merleau-Ponty, é uma espécie de reencenação corporal da existência do outro por meio de uma espécie de “reflexão”⁴², que acontece aquém do plano da experiência pessoal e que em nada se pode confundir com a reflexão intelectual. Aquela *reflexão* é, na verdade, outro nome para uma “sobreposição” pela qual o bebé faz a experiência do seu corpo fazendo a experiência do corpo do outro. Isto significa que a experiência do outro não é, a este nível, um elemento que se adiciona à experiência vivida; como Merleau-Ponty confirmará nos seus cursos da Sorbonne sobre as *relações com o outro na criança*, o outro está dado desde o início nessa experiência.

De facto, a criança é capaz de *reconhecer* (de corresponder dinamicamente), pouco tempo após abrir os olhos, os gestos de outros de um modo que permanece pré-reflexivo e pré-pessoal: o bebé sorrirá a um rosto que lhe sorri, chorará por contágio⁴³ se outra criança chorar perto de si, ou mimetizará, como vimos, o abrir de boca de quem lhe simula morder um dedo. O que assim acontece poderá entender-se como uma *modulação familiar* ou *sincronizadora* que configura algo como uma coletividade corporalizada anónima⁴⁴. Do ponto de vista da criança não há distinção de perspetivas e, no entanto, o outro é já significado como tal em correspondências *intercorporais*, em transposições dinâmicas evidentes, desde logo, no comportamento mimético ou partilha de gestos significativos. Para Merleau-Ponty, portanto, apenas do lado desse fundo de indiferenciação⁴⁵ o problema do outro e da

⁴¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 406

⁴² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 405 ; 471.

⁴³ Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 121

⁴⁴ Dylan Trigg, “The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 420.

⁴⁵ Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions...”, 514. A relação intersubjetiva enraiza-se num laço anónimo que continuará a ligar o lado escondido ou pré-pessoal dos corpos vividos a partir de um fundo que, sendo de troca ou transposição de esquemas corporais, deve ser dito de “indiferenciação fenoménica” – de indiferenciação que não é nunca realmente destruída por aquelas estratégias neuróticas do “eu”.

“pluralidade de consciências não oferecem mais dificuldades”⁴⁶, apenas a partir dessa arcaica troca de corpos a *apresentabilidade*⁴⁷ do outro realmente se pode considerar, apenas do lado dos poderes desconhecidos do corpo anónimo algo como a *transgressão intencional* se pode começar a conceber.

De acordo com Merleau-Ponty, portanto, o problema da intersubjetividade é essencialmente questão de uma fundamental *intercorporeidade*; e, nessa medida, - já o vimos, mas importa explicitá-lo de novo - a questão do outro não é nunca a questão de saber se o outro existe; esse problema está resolvido à partida. A questão, se alguma subsiste, é antes a de saber como chegamos a distinguir-nos desse outro que começa a ter “um sentido para mim”⁴⁸ como o outro lado da nossa própria corporeidade vivida.

5. O interior quiasmático da relação intercorpórea

Trata-se de uma questão difícil, tanto mais que se poderia certamente argumentar - Merleau-Ponty não deixa de o reconhecer⁴⁹ - que uma relação intercorpórea anónima é uma solução ainda mais perigosa para o problema do outro. Não se tratará aí de fazer tão somente a experiência do seu próprio corpo? Reencontramos o problema do solipsismo, mas Merleau-Ponty está agora melhor preparado para demonstrar exatamente em que medida se interpretam mal as dificuldades que tal conceito coloca.

Numa passagem notável das *Cause series* o essencial resume-se nesta frase elegante e subtil: “Todos estamos sós e ninguém se pode abster da existência dos outros”⁵⁰. Note-se bem o que Merleau-Ponty pretende sustentar: com o exemplo da criança, recorde-se, compreendemos que no início da nossa vida não possuímos em relação ao outro nenhuma distinção de perspectivas; para o bebé o *outro* é uma evidência vivida por contágio motor: evidência de um outro porque os gestos que a contagiam não são seus mas, de algum modo, a partilha, no seu corpo⁵¹, da experiência vivida do corpo de outrem (de outro bebé que chora, de outro que lhe sorri ou de alguém que simula morde-lhe um dedo). Sem consciência de qualquer separação, o bebé encontra-se literalmente na presença de outros comportamentos. Ou seja, argumentará convincentemente Merleau-Ponty, para o bebé “o que é verdade no seu corpo é verdade no corpo do outro”, já que, efetivamente, o bebé se sente (com o seu corpo) *estando no corpo do outro*.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 403.

⁴⁷ Cf. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 114-116.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 412.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 412.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Cause series*, 50.

⁵¹ Trigg, “The body of the other...”, 420

Muito em breve, o desafio que será colocado ao bebê será o de distinguir a sua experiência da experiência dos outros. Ao crescermos e envelhecermos transformaremos lentamente o nosso corpo num princípio de separação e diferença, fundando sobre as suas fronteiras uma exigência de independência; por isso estaremos sempre sós. Mas continuaremos a não poder *abster-nos da existência dos outros*, na exata medida em que os nossos corpos continuam a ser esse princípio anónimo de mistura, esse índice de pertença e convivência, esse laço pré-pessoal com os outros. É preciso, pois, “que de algum modo as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam sob os pensamentos da idade adulta como saber adquirido e indispensável.”⁵² O que é originalmente vivido pela criança como mutualidade intercorporal pré-reflexiva perdura operante na nossa capacidade de, ao longo da vida, nos reconhecermos no outro e de reconhecer o outro em nós. Tal capacidade é a de nos “colocarmos na perspetiva experiencial da experiência corporal do outro”, o que explica que, por exemplo, “quando testemunhamos alguém em choque, o façamos não como observadores desvinculados, mas como sujeitos corporais que partilham algo nesse choque.”⁵³ Essa partilha não é originariamente intelectual e expressa, antes correspondendo à possibilidade de uma partição intercorporal: o corpo do outro ressoa no “meu” dando-me, assim, um estranho acesso a mim próprio apenas possível, de algum modo, *no corpo do outro*.

É esta possibilidade que Merleau-Ponty associa à capacidade de expansão e incorporação anónima do corpo habitual, corpo que deve entender-se como princípio de pertença mundana que extravasa em muito os limites do corpo atual. Dito de outro modo, quando Merleau-Ponty traça a possibilidade de “saber” a presença do outro numa relação intercorporal não está a falar de um encontro pessoal face-a-face no qual se cartografariam idiossincrasias de um ou outro corpo particular. A possibilidade de que falamos forja-se num plano bem mais fundo da corporeidade vivida do que o mero aparecer fenomenal do corpo como “meu” frente a um “outro”; tal possibilidade depende antes da troca de esquemas corporais que, pré-intencionalmente, fazem o curto-circuito da distinção vulgar entre interior e exterior, imanência e transcendência. Dir-se-ia que os esquemas corporais oscilam num ritmo partilhado, obrigando a supor, para começar, que a *fenomenalização* do “meu” esquema é, ao mesmo tempo, *fenomenalização* do fenómeno outro do esquema corporal do *outro* enquanto tal no mesmo aceno de *fenomenalização*; ou seja, para que tal encontro e troca de esquemas corporais aconteça é necessário que se dê um mínimo de exteriorização (de que o corpo é, justamente, o índice), sem o que tudo seria o mesmo; mas o que acontece é que tal

⁵² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 408.

⁵³ Trigg, “The body of the other...”, 420

exteriorização não é a de um qualquer significado espiritual que seria distinguível de um significado material, como se o encontro de duas corporeidades atomizadas fosse o lugar de uma distinção entre a exterioridade corporal e espacial e a interioridade espiritual e temporal. Do que se trata ao nível da intercorporeidade arcaica é, outrossim, de uma troca de *incorporações* ou *incarnações* que, precisamente, se perdem quando se coisifica o *expropriável* separando-o do *apropriável*⁵⁴.

Na *apresentabilidade* há, portanto, de acordo com Merleau-Ponty *imbricamento e transgressão intencional*⁵⁵ no sentido em que a troca de corpos corresponde a uma reciprocidade tácita, a um *desdobramento* mútuo que permite, de algum modo, *partilhar imemorialmente a espacialidade corporal* do outro; mas, para terminar, é ainda igualmente necessário supor algo mais: se tal desdobramento permanece um movimento inverso ao da exteriorização separadora que referimos, deve ainda – eis o decisivo – forçosamente *ser do mundo* e, precisamente nessa medida, nunca o encontro de *um mesmo*.

A tese é central: se o “meu” mundo percebido é sempre já um mundo humano onde o *outro permanece presente seja no seu corpo, seja mesmo no mais quotidiano dos objetos*, será porque a estrutura de anonimato pré-pessoal pertence a todos os corpos. Isto, por seu turno, significa que a relação intersubjetiva, ao ser referida a esse plano intercorporeal recíproco, é descentrada do sujeito egocêntrico e colocada do lado do próprio tecido que mantém todos os corpos e o mundo ligados por uma relação de pertença. Ou seja, se ao nível da relação intercorporeal a distinção entre “eu” e “outro” não existe enquanto tal, é porque todos os corpos, pela sua estrutura anónima e pré-pessoal, partilham o mesmo mundo e entrecruzam-se no mesmo tecido espacial de imbricamento; e se o outro tem, a esse nível, um significado para “mim” enquanto outro será, igualmente, porque em última análise todos os corpos *são de um mundo* que, na sua espessura, tem a possibilidade de ser *percebido* por vários corpos diferentemente.

Partilhar experiências do corpo de outrem equivale a experienciar possibilidades perceptivas alternativas e anonimamente familiares do *mesmo* mundo que “sei” pré-pessoalmente por convivência incarnada. Em resumo, diria Merleau-Ponty, é por ter um esquema corporal e um campo perceptivo que estou, desde sempre, em contacto anónimo com outros esquemas corporais

⁵⁴ A relação intercorporeal permitiria, assim, pensar de que modo, nas palavras de M. Richir, “um *Leib* interno se exterioriza no que é ainda um *Leib* externo” (como se aquela troca fosse um imbricamento de interiores e exteriores *exercido* pelo anonimato do corpo *enquanto interior incarnado* na sua própria exteriorização mundana). Marc Richir, “Altérité et Incarnation. Phénoménologie de Husserl”, in *Revue de Médecine Psychosomatique*, 30/31 (1992), 65.

⁵⁵ Richir, “Altérité et Incarnation...”, 66.

que partilham o mesmo campo perceptivo⁵⁶. Esta possibilidade (que alinha o tema da relação intercorporal com uma remediação da própria noção de percepção) é significativamente intuída no *Prefácio da Phénoménologie de la perception*, quando Merleau-Ponty sustenta que

o Cogito deve descobrir-me em situação, e é esta a condição para que a subjetividade transcendental possa ser, como diz Husserl, uma intersubjetividade⁵⁷.

Mas as implicações ontofenomenológicas mais radicais talvez sejam realmente apontadas apenas em *Le philosophe et son ombre* quando Merleau-Ponty concretiza a sua análise com recurso à célebre noção de “sensível”; o que resta pensar, de facto, será o seguinte: a que ponto é por ser corpo no mundo, carne sensível do *Sensível* que sou igualmente corpo com outros corpos, partilhando um mesmo modo de ser corporal num mesmo tecido ontológico.

O meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim – argumentará neste sentido Merleau-Ponty – têm na sua espessura elementos para fornecer ‘estados de consciência’ a mais de um sujeito sensível, têm direito a muitas testemunhas além de mim. [É, portanto, pelo facto de o mundo sensível ser aberto que] o outro não é impossível já na camada ‘solipsista’⁵⁸.

Assim, restará ainda⁵⁹ concluir que não é por um corpo vivo ter comportamentos perceptivos que algo se percebe (por restrição do *ser* ao *ser percebido*) na sua realidade; é porque o mundo natural se define como essencialmente *sensível* que pode ser perceptivamente percebido. A intencionalidade prática não pode compreender-se apenas a partir da reflexividade corporal; tal capacidade perceptiva é outrossim sustentada pela organização da teia ou camada sensível partilhada por todos os corpos sensíveis, uma teia ou camada que não é nunca um “mundo em bruto”, mas já sempre um “espaço intermundo”, um “intermundo”⁶⁰, enfim, um “ser intercorpóreo” onde se cruzam antepredicativamente “os olhares e se sobrepõem as nossas percepções.”⁶¹

⁵⁶ Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, p. 278: “tout l’énigme de l’*Ein-fühlung* est dans sa phase initiale, ‘esthésiologique’, et elle y est résolue parce que c’est une perception”. Assim se desenvolve a indicação já presente na *Phénoménologie*, no momento em que Merleau-Ponty alinha a experiência da intersubjetividade com a necessidade de remeditar de modo novo os conceitos de corpo e de consciência. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 403.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, VIII.

⁵⁸ Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, p. 277.

⁵⁹ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, (Paris : Gallimard, Poche, 2004), 72.

⁶¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 72

Assim, o corpo não é sensível porque se sente ou sente as coisas; é sensível *porque* depende da camada sensível na qual já participa estando “fora de si, no mundo, juntamente com os outros”⁶².

As implicações destas possibilidades de análise são várias e igualmente complexas; mereciam, por isso, um outro trabalho que as enfrentasse detalhadamente.

Referências bibliográficas

- Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble. Millon, 1991).
- Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, (Paris, Allia, 2005).
- M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology* (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1988).
- Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1966).
- Joel Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 509-531.
- Dorothée Legrand, « The bodily self : The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness », in *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 5 (2006), 89-118.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945).
- Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* (Paris : Verdier, 2001).
- Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in ID, *Signes* (Paris: Gallimard, Folio Essais, Poche, 2001).
- Maurice Merleau-Ponty, *Causeries* (Paris : Seuil, 2002).
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (Paris : Gallimard, Poche, 2004).
- John O'Neill, “The specular body: Merleau-Ponty and Lacan on infant self and other”, in *Synthese* 66; 2 (1986), 201-217.
- Marc Richir, “Altérité et Incarnation. Phénoménologie de Husserl”, in *Revue de Médecine Psychosomatique*, 30/31 (1992), 63-74.
- Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Millon, 2015).
- Vivian Sobchack, “Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity”, in *Body and Society*, vol. 16, n°. 3 (2010), 51-67.
- Dylan Trigg *The Memory of Place. Phenomenology of the Uncanny*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 2012,
- Dylan Trigg, “The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 413-429.
- Luís António Umbelino, «Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. (I) Elementos para uma Fenomenologia do Membro-Fantasma», in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 26, nº 51(2017), 137-162.

⁶² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 73

LÓGICA FORMAL, TRANSCENDENTAL E ESPECULATIVA

FORMAL, TRANSCENDENTAL AND SPECULATIVE LOGIC

MICHELA BORDIGNON¹

Resumo: Este artigo visa esclarecer a relação entre a lógica formal e a lógica especulativa. Esta relação é tal que entre os dois tipos de lógica há um desenvolvimento interno na direção de uma única noção, ou seja, a de forma lógica. Tomarei como ponto de partida a análise da lógica de Wolff e mostrarei que esta é já uma lógica que vai além do sentido meramente formalista dessa disciplina, na medida em que está já voltada para a objetividade. Na viragem transcendental kantiana há, por sua vez, uma tentativa de passar das determinações conceituais abstratas para o desenvolvimento de determinações orientadas para os objetos de conhecimento e, assim, para o conteúdo do próprio conhecimento. Finalmente, o projeto lógico hegeliano é tal que não implica a saída das malhas da rede conceitual da lógica formal e transcendental, mas a investigação dessas malhas de modo a delinear a estrutura interna de cada um dos nós da rede. Mais especificamente, Hegel pretende desenvolver uma noção de forma lógica que não mais é limitada e dependente de um conteúdo externo a ela, porque é uma forma absoluta, ou seja, uma forma capaz de gerar o seu próprio conteúdo através do desenvolvimento da sua dialética imanente.

Palavras-Chave: Wolff, Kant, Hegel, Lógica, Lógica geral, Lógica transcendental, Lógica dialética

* Investigadora na Università degli Studi di Padova; email: michelabordignon81@yahoo.it

Neste artigo apresento parte dos resultados da pesquisa sobre a lógica hegeliana que realizei no 2014-5 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) com o grupo de pesquisa do Prof. Agemir Bavaresco, a quem aqui quero agradecer. A tradução portuguesa da *Ciência da lógica* que utilizo neste artigo é a que está sendo realizada pelo grupo de tradutores da PUCRS, coordenado pelo Prof. Christian Iber, a quem também quero agradecer. Este artigo é uma versão ampliada do artigo *Logica* a publicar em Luca Illetterati e Paolo Giuspoli (coords.), *La filosofia classica tedesca. Parole Chiave* (Roma: Carocci, 2016), 123-146.

Abstract: This article aims at exploring and making explicit the relationship between formal and speculative logic. This relationship is built on an internal development of the notion of “logical form”. Firstly, I will take into account Wolff’s logic. I will show that Wolff’s logic is already a logic that goes beyond the formalistic way in which this discipline is usually conceived. In fact, Wolff conceives of logic as a discipline that concerns “objectivity”. Secondly, I will show that the transcendental step taken by Kant consists in a shift from an abstract conception of the conceptual logical determinations to a theory that understands logical determinations as oriented to the objects of knowledge, that is to say, to the content of knowledge itself. Thirdly, I will show that Hegel’s logical project is not that far from the conceptual network proper to both formal and transcendental logic, since it is an investigation of this very network, that is to say, it is meant to explain the internal structure of each of its knots. More specifically, I will show that Hegel’s aim is to develop a notion of “logical form” that is no more limited by (and dependent on) an external content: for it is an absolute form, that is to say a form that is able to produce its own content through the development of its inner dialectical movement.

Keywords: Wolff, Kant, Hegel, General Logic, Transcendental Logic, Dialectical Logic

Riassunto: In questo articolo cercherò di mettere in luce la relazione tra logica formale e logica speculativa. Questa relazione è tale per cui tra i due tipi di logica c’è uno sviluppo interno nella direzione di un’unica nozione, vale a dire, quella di forma logica. Prenderò le mosse dall’analisi della logica di Wolff e mostrerò che essa è già una logica che va al di là della concezione meramente formalista di questa disciplina. Infatti, quella wolffiana è una logica già orientata verso l’oggettività. Con la svolta trascendentale kantiana c’è un tentativo di passare dalle astratte determinazioni concettuali allo sviluppo di determinazioni orientate agli oggetti della conoscenza e, in questo modo, al contenuto della conoscenza stessa. Infine, il progetto logico hegeliano è tale per cui non implica una via d’uscita dalle maglie della rete concettuale della logica formale e trascendentale, ma un’indagine delle maglie di questa stessa rete, al fine di delineare la struttura interna di ogni suo nodo. Più specificamente, Hegel intende sviluppare una nozione di forma logica che non è più limitata e dipendente da un contenuto esterno ad essa, perché è una forma assoluta, ovvero, una forma capace di generare il suo proprio contenuto attraverso lo sviluppo della sua dialettica interna.

Parole chiave: Wolff, Kant, Hegel, Logica, Logica generale, Logica trascendentale, Logica dialettica.

1. Introdução

Na introdução à *Ciência da Lógica*, Hegel enfatiza a necessidade de promover uma revolução na maneira de entender a lógica. Respondendo à afirmação kantiana de que «é digno de nota que [a lógica formal] não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita»², Hegel escreve que «se a lógica, desde Aristóteles, não sofreu nenhuma alteração [...] então tem de se concluir, antes, que ela necessita de uma total reelaboração»³.

A reelaboração total da lógica, na visão de Hegel, tem como base uma rearticulação da noção de pensamento, que perde o caráter de pensamento puramente formal para se tornar um pensamento propriamente objetivo, isto é, capaz de tornar acessíveis as estruturas objetivas da realidade. Esta rearticulação parece implicar uma transformação completa no modo de entender a lógica, de tal modo que se torna difícil entender em que sentido a lógica formal e a lógica especulativa constituem ainda uma única disciplina, definida, precisamente, como lógica.

A maioria dos intérpretes hegelianos, por um lado, e a maioria dos estudiosos da lógica formal, por outro, são de opinião de que a lógica hegeliana não tem nada a ver com o que normalmente chamamos de lógica: os hegelianos normalmente acusam os lógicos formais de ter uma visão meramente formalística da lógica; os lógicos formais vêm na concepção hegeliana da lógica um simples retorno às posições metafísicas, que não lhe permitem ter qualquer papel significativo no debate atual sobre esta disciplina.

O que vou tentar trazer à luz, no entanto, é a linha de continuidade que une a lógica formal e a lógica especulativa. Esta continuidade é tal que entre os dois tipos de lógica não há uma ruptura completa, mas sim um desenvolvimento interno na direção de uma única noção, ou seja, a de forma lógica.

Esta rearticulação exige repensar a relação entre pensamento e linguagem, por um lado, e entre o pensamento e a realidade, por outro.

O primeiro nível, o mais abstrato no qual a lógica opera, é um nível puramente formal. O objetivo da lógica formal é estabelecer os critérios para determinar quando as argumentações são válidas e quando não o são.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Harknoch, (A:) 1781, (B:) Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage 1787) (doravante *KrV*), B VIII; trad. de Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985).

³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die Objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1832), in *Gesammelte Werke, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft* hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968-95: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Meiner, 1968 ss.) (doravante *GW*), XXI, hrsg. Friedrich Hogemann e Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner 1985) (doravante *WdL I*), 35.

Estes critérios são independentes do conteúdo das argumentações e das suas relações com a realidade objetiva. A forma lógica com que a lógica formal trabalha é, portanto, uma forma completamente abstrata, o que não significa, porém, que esta forma abstrata não tenha nada a ver com a realidade. A lógica formal deriva as formas lógicas com as quais trabalha abstraindo-as da linguagem natural, que é a linguagem constitutivamente imersa na realidade concreta. As puras formas lógicas derivadas deste trabalho de abstração, no entanto, constituem uma espécie de rede inferencial que é explorada pela lógica formal, independentemente do plano da realidade a partir do qual é derivada. A pura forma da lógica formal é um tipo de rede derivado a partir do nível da linguagem corrente e, portanto, da realidade com que a linguagem se relaciona. Contudo, a lógica formal avalia simplesmente as relações entre os diferentes nós da rede – a validade das argumentações – e não considera a sua relação com a realidade objetiva – a verdade. Em outras palavras, considera a relação entre as argumentações e as proposições que as compõem, e não o que estas têm por objeto, o seu conteúdo.

É precisamente a questão da verdade que está em jogo no desenvolvimento da noção de lógica na filosofia clássica alemã. O primeiro ator dessa mudança não é, no entanto, Kant, que se move dentro de um quadro conceitual – o da tradição da filosofia wolffiana – onde o estudo da lógica está já necessariamente implicado com a questão da verdade.

Portanto, para destacar o desenvolvimento interno do conceito de lógica na filosofia clássica alemã, tomarei como ponto de partida a análise da lógica de Wolff. A partir de uma breve reflexão sobre a lógica wolffiana passarei, em seguida, para a lógica transcendental de Kant e, enfim, para a revolução que a lógica especulativa de Hegel representa em relação à ordinária concepção formalista da lógica⁴.

2. Christian Wolff. Lógica, verdade e sistema

Wolff põe no centro da sua reflexão sobre a lógica a questão da verdade. No primeiro parágrafo do *Discurso preliminar sobre a filosofia*, bem no início da lógica alemã, Wolff define filosofia como a ciência de todas as coisas possíveis⁵. Portanto, o que o filósofo tem a fazer é explicar como essa possi-

⁴ Não considerarei todas as perspectivas filosóficas sobre a lógica dentro da filosofia clássica alemã, focando-me, por uma questão de clareza, na concepção da lógica de Wolff, de Kant e de Hegel.

⁵ Cfr. Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken. Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, in *Gesammelte Werke*, Abt. I, Band 1, hrsg. Hans Werner Arndt (Hildesheim: Olms, 1965), 115.

bilidade se constitui e o que ela implica. Mais adiante no texto caracteriza a lógica da forma seguinte:

Se refletirmos sobre nós mesmos, estamos convencidos de que existe em nós uma faculdade de pensar o que é possível, faculdade a que chamamos intelecto. No entanto, não se torna de imediato óbvio para todos até onde se estende esta faculdade e como devemos utilizá-la, tanto para reconhecer através da sua reflexão a verdade que está escondida para nós, quanto para julgar racionalmente a verdade descoberta por outros. Portanto, para saber se temos ou não as aptidões para a filosofia, devemos, como primeira tarefa, aprender a conhecer as forças do intelecto humano e o seu uso adequado no conhecimento da verdade. A parte da filosofia em que isso é mostrado chama-se lógica, a arte da razão (*Vernunft-Kunst*) ou também doutrina da razão (*Vernunft-Lehre*)⁶.

A tarefa da lógica é explorar as capacidades cognitivas humanas e a forma adequada de as utilizar no conhecimento da verdade. A análise da lógica, portanto, tem como objetivo a determinação dos critérios pelos quais o entendimento deve proceder na sua tentativa de descobrir a verdade, seja esta entendida como uma verdade ainda desconhecida ou como avaliação de uma verdade já conhecida.

Assim, a análise das forças do entendimento humano tem a ver com a maneira como a lógica é tradicionalmente compreendida, mas põe em jogo também mais do que isso. A investigação dessas forças, de fato, tem a ver não só e não tanto com a validade das argumentações, mas também com o caminho que o entendimento humano tem que percorrer na tentativa de compreender a verdade⁷. Já com Wolff, então, vamos além de uma concepção

⁶ «Wenn wir auf uns selbst acht haben; so werden wir überführen, es sey in uns ein Vermögen zu gedencken, was möglich ist, welches wir den Verstand zu nennen pflegen. Allein, wie weit sich dieses Vermögen erstrecke, und wie man sich desselben bedienen müsse, so wohl durch eigenes Nachsinnen die uns Verborgene Wahrheit zu erkennen, als die von andern an das Licht gestellte vernünftig zu beurtheilen, fällt nicht gleich einem jeden in die Augen. Derowegen damit wir wissen, ob wir zu der Weltweisheit geschickt sind, oder nicht; soll dieses unsere erste Arbeit seyn, dass wir die Kräfte des menschlichen Verstandes und ihren rechten Gebrauch in Erkänntiss der Wahrheit erkennen lernen. Der Theil der Welt-Weisheit, darinnen dieses gezeiget wird, heisset die Logick, oder Vernunft-Kunst, oder auch Vernunft-Lehre» (Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, 117-118).

⁷ Na lógica wolffiana, torna-se evidente a importância da herança da tradição da *Schullogik* protestante, na qual o objetivo da lógica vai bem além da individuação dos critérios de validade das inferências lógicas: «a lógica não deveria servir apenas para classificar em distinções conceituais formais os conhecimentos já alcançados ou para verificar a validade formal deles, mas deveria também servir para a compreensão teórica do processo de conhecimento na descoberta de verdades novas, ainda desconhecidas, e desenvolver o mais possível regras que sejam úteis na descoberta de “veritatis incognitas”» (Hans Werner Arndt, “Einführung des Herausgebers”, in: Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, 35).

puramente formalista da lógica⁸.

Em primeiro lugar, se se considera a estrutura geral da lógica de Wolff, por exemplo, na lógica alemã, há uma investigação estritamente teórica, que inclui a doutrina do conceito, do juízo e do silogismo, mas o autor adiciona também uma parte prática, que é dividida em três seções: a primeira é dedicada à descoberta da verdade (cap. 5-6), a segunda à avaliação da verdade (cap. 7-12), e a última seção à defesa da verdade (cap. 13-15)⁹. A relevância desta segunda parte destaca-se, em particular, se se considera que ela não constitui simplesmente uma discussão de caráter adicional com respeito à primeira parte, mas está relacionada com ela de forma sistemática, tanto que as suas três seções estão diretamente ligadas às três seções da parte teórica.

Em segundo lugar, considere-se a distinção wolffiana entre lógica natural e lógica artificial. A primeira é definida como o conjunto de «regras prescritas por Deus ao entendimento, e a natural capacidade de agir conforme a elas»; a segunda corresponde, por sua vez, à clarificação e desenvolvimento da lógica natural, que «explica as regras da lógica natural e ensina a transformar em

⁸ Neste artigo, não podendo analisar os detalhes da lógica de Wolff, focar-me-ei no caráter não simplesmente formalístico dessa lógica. Para uma análise mais detalhada da lógica de Wolff, cfr. Arndt, “Einführung des Herausgebers”, 7-102; Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Hildesheim: Georg Olms, 1964), 122-198; Francesco Barone, *Logica formale e logica trascendentale* (Torino: Edizioni di filosofia, 1957), 86-99; Massimo Mugnai, “Aspetti della tradizione logica in Germania dopo Leibniz”, in: *L'età dei lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, org. Antonio Santucci (Bologna: Il Mulino, 1998), 25-38; Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Vol. 2 (Stuttgart: Frommann, 1970), 579-659; Juan Ignacio Gomez Tutor, *Die Wissenschaftliche Methode bei C. Wolff*, (Hildesheim: Olms, 2004); Jürgen Stolzenberg, Oliver-Pierre Rudolph (hrsg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, 5, Teil 2, Sektion 2: *Logik* (Hildesheim: Olms, 2007), 113-233.

⁹ O caráter não apenas teórico, mas também prático, da lógica de Wolff é evidente se considerarmos o que ele diz, por exemplo, no prefácio de sua lógica latina: «Duas são as coisas que são desejadas em toda a filosofia. Falta-lhe aquela evidência que por si mesma gera o assentimento certo e inamovível, e as coisas que são ensinadas nela não correspondem ao uso da vida. A razão de ambas é a mesma: estão ausentes as noções e as proposições determinadas, sem as quais, no entanto, as coisas afirmadas não podem ser suficientemente compreendidas, nem suficientemente provadas, nem aplicadas habilmente aos casos óbvios da vida. Portanto, a fim de tornar a filosofia útil para a humanidade, tomei a decisão de não admitir outra coisa **senão o que seja explicado e provado suficientemente**, de reduzir os nomes das noções confusas àquelas distintas, do significado vago ao significado fixo, e de estabelecer aquelas proposições determinadas que até agora os filósofos não conheceram» (Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, hrsg. Jean École (Hildesheim: Olms, 1983), 11).

hábito a capacidade natural»¹⁰. A lógica natural poderia ser vista quase como uma lógica de primeiro grau, correspondente àquelas estruturas e procedimentos que o entendimento utiliza espontaneamente na sua maneira ordinária de entender as coisas. A lógica artificial, por outro lado, poderia ser considerada como uma lógica de segundo grau, que é o conjunto de estruturas e procedimentos já presentes implicitamente na forma natural com o qual o entendimento trabalha. A essas estruturas e procedimentos chegamos através da abstração que toma como ponto de partida o plano imediato com o qual o entendimento trabalha, que se expressa na linguagem comum¹¹. Este trabalho de abstração tem como objetivo a explicitação destas estruturas lógicas puras, seu uso apropriado e a forma como elas entram numa relação sistemática.

A análise de Wolff não se limita à estruturação da rede conceitual que tem os seus nós principais nos diferentes tipos de conceitos, juízos e silogismos. Seu esforço é também o de utilizar essa rede no nível imediato a partir do qual ela é derivada por abstração, para tentar trazer à luz como esta rede conceitual atende à necessidade do entendimento de compreender a verdade das coisas. Neste sentido, Wolff não se contenta de partir daquela que chamamos lógica de primeiro grau, a fim de se elevar à lógica de segundo grau, ou seja, do nível imediato da lógica natural para aquele abstrato da lógica artificial. De fato, Wolff também pretende seguir o caminho inverso, a saber, ele quer analisar a forma na qual a estrutura lógica consegue dar conta da realidade, e examinar os procedimentos epistemológicos envolvidos nesse processo.

Nessa medida, Wolff tem como objetivo investigar como e em que medida as faculdades do entendimento nos permitem alcançar o conhecimento da verdade. No entanto, a sua investigação ainda está longe da abordagem crítica kantiana. Isto torna-se evidente na medida em que considerarmos, na lógica de Wolff, as relações entre lógica, ontologia e epistemologia. Na seção preliminar, no início da lógica latina, Wolff escreve:

A lógica fornece as regras que dirigem o entendimento no conhecimento de cada ente [...]. Portanto, deve ensinar o que é aquilo a que temos de atender no conhecimento das coisas. E isso deve ser derivado daquele conhecimento geral do ente que nasce da ontologia. Assim, é evidente que os princípios para as demonstrações das regras da lógica são trazidos da ontologia¹².

Da mesma forma, a lógica tem como base também os princípios da psicologia, na medida em que deve esclarecer quais são e qual a natureza das operações das faculdades cognitivas envolvidas no conhecimento da verdade. Os princípios em que se funda a lógica, portanto, são princípios cuja

¹⁰ Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, 244-245.

¹¹ Cfr. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, 94 e segg.

¹² Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, 39-40.

validade tem uma justificação extra-lógica. Desta forma, na lógica de Wolff entra explicitamente em jogo a relação entre a lógica, a ontologia e a epistemologia. Esta relação, no entanto, ainda não é investigada criticamente, o que só acontecerá na crítica kantiana.

Neste sentido, a lógica wolffiana é já uma lógica que vai além do sentido meramente formalista desta disciplina. Na verdade, com Wolff, temos uma lógica cujo objeto é não só a validade, mas também a verdade das argumentações. Além disso, a lógica wolffiana trabalha não só na dimensão teórica, mas também a dimensão prática de um pensamento que está sempre direcionado para a busca da verdade. Precisamente neste sentido a lógica de Wolff já está voltada para a objetividade.

3. A viragem transcendental da lógica kantiana

A rearticulação do conceito de lógica em Kant baseia-se na passagem da lógica que Kant define como “geral” para a lógica “transcendental”¹³. Esta viragem não envolve uma ruptura completa com o paradigma lógico tradicional com o qual Kant compara a sua nova concepção da lógica:

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. [...] A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular). Exigência inevitável em metafísica, considerando que esta se compromete a realizar a sua obra totalmente *a priori*, portanto para completa satisfação da razão especulativa. Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos¹⁴.

¹³ Por uma introdução à lógica transcendental kantiana cfr. Leo Lugarini, *La logica trascendentale kantiana* (Milano - Messina: Principato, 1950); Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic* (Hildesheim: Olms, 1994); Paul Guyer, *The Cambridge Companion to the Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹⁴ *KrV*, B XXXV- B XXXVI.

Neste passo, é evidente até que ponto Kant assume a herança wolffiana. Ao mesmo tempo, no entanto, é destacado o passo em frente que Kant pretende dar com respeito a essa tradição. Por um lado, Kant traz consigo o que chama de «procedimento dogmático» como condição necessária para o desenvolvimento da ciência – condição de tipo metodológico – que corresponde ao caráter demonstrativo e à abordagem sistemática do processo científico¹⁵.

Por outro lado, Kant reconhece uma lacuna no sistema de Wolff, uma lacuna que, poderíamos dizer, não implica que as teorias wolffianas sejam falsas, mas incompletas. Não seria suficiente, na perspectiva de Kant, determinar as categorias do pensamento de forma sistemática, clara, rigorosa e completamente a priori. Falta um passo neste caminho, e este passo é constituído pela análise propriamente crítica, com respeito à lógica, das puras categorias a priori do entendimento e das leis segundo as quais elas são utilizadas. É precisamente este sentido radicalmente crítico que orienta o desenvolvimento de uma nova lógica: a lógica transcendental¹⁶.

A análise de Kant desenvolve-se no estudo das duas fontes do nosso conhecimento. A primeira «consiste em receber as representações (a receptividade das impressões)»¹⁷. Ela fornece a componente material do nosso conhecimento, ou seja, aquilo através do qual o objeto do nosso conhecimento nos é dado. A segunda é a «capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos)»¹⁸, e constitui o aspecto formal do conhecimento, ou seja, as condições de pensabilidade do objeto dado por meio da intuição sensível.

A primeira parte da *Crítica da Razão Pura* – a doutrina dos elementos – é dividida em duas seções, a estética transcendental e a lógica transcendental. A primeira trata das condições de possibilidade da intuição sensível, e analisa a forma na qual os objetos de experiência nos são dados. A segunda analisa as condições de pensabilidade do material da intuição sensível. Mais precisamente, o objeto desta segunda parte são as formas lógicas puras, isto é, o que permite à informação proveniente da intuição sensível ser ordenada segundo determinadas relações¹⁹.

¹⁵ «Wolff introduced a standard of rigorous demonstration and systematic organization into German philosophy that had been absent before him; indeed, more than any one of his great predecessors among the continental rationalists, he integrated the insights of modern philosophy into a single, systematic worldview» (Brady Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 62).

¹⁶ Para uma análise detalhada da lógica formal kantiana cfr. Mirella Capozzi, *Kant e la logica*, vol. 1 (Napoli: Bibliopolis, 2002).

¹⁷ *KrV*, A 50/B 74.

¹⁸ *KrV*, A 50/B 74.

¹⁹ *KrV*, A 20/B 34.

As puras formas que a lógica analisa são as regras *a priori* do entendimento, ou seja, as formas através das quais o entendimento organiza os vários materiais da intuição sensível. A lógica é, portanto, «a ciência das regras do entendimento em geral»²⁰. Estas regras, como é evidente, não são aquelas que determinam os critérios de validade das argumentações, mas tem a ver com a pensabilidade dos objetos da nossa experiência. Esta diferença torna-se relevante quando se considera a distinção kantiana entre lógica geral e lógica transcendental.

Por um lado, a lógica geral «contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não pode haver nenhum uso do entendimento, e ocupa-se portanto deste, independentemente da diversidade dos objetos a que possa dirigir-se»²¹. As duas principais características da lógica geral pura são

1. o seu caráter abstratamente formal, segundo o qual «abstrai totalmente do conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade dos seus objetos e refere-se apenas à simples forma do pensamento»²²;
2. o seu abstrair de qualquer princípio de tipo empírico, e o fato de que é uma «doutrina demonstrada», assim, que «tudo nela tem de ser certo inteiramente *a priori*»²³.

A lógica transcendental, por outro lado, ainda é uma lógica que tem um caráter formal, mas a rede lógica que ela articula tem um caráter diferente daquele da lógica geral. Se a lógica geral é aquela disciplina que tem como objeto a «simples forma do pensamento»²⁴, a lógica transcendental, por seu turno, trata da forma pura dos conteúdos do conhecimento. Por um lado, a ló-

²⁰ *KrV*, A 52/B 76.

²¹ *KrV*, A 52/B 76. Kant distingue a lógica geral da lógica particular, que define as regras do pensar em relação a um tipo específico de objetos, e diz respeito às regras específicas que o entendimento deve seguir independentemente da ciência de que se ocupa. Além disso, a lógica geral pode ser dividida em lógica pura e aplicada, onde a primeira abstrai «de todas as condições empíricas relativamente às quais se exerce o nosso entendimento, por exemplo, da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc. [...]». Uma lógica *geral*, mas *pura*, ocupa-se, pois, de princípios puros *a priori* e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental). Diz-se, pelo contrário, que uma lógica *geral é aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinção dos objetos» (*KrV*, A 53/B 77).

²² *KrV*, A 54/B 78.

²³ *KrV*, A 54/B 78.

²⁴ *KrV*, A 54/B 78.

gica geral desdobra as regras em que está baseada a simples validade formal do pensamento, abstraindo dos conteúdos do conhecimento. Por outro lado, no entanto, na lógica transcendental a forma do pensamento em questão é aquela através da qual estes conteúdos de conhecimento são organizados e categorizados.

Podemos então dizer que a lógica transcendental de Kant vai além do caráter instrumental e formalístico da lógica tradicional, pois constitui-se como uma lógica essencialmente orientada para os objetos. De fato, precisamente a orientação para os objetos de conhecimento das puras categorias da lógica transcendental é aquilo que está em jogo na análise crítica kantiana:

concebemos antecipadamente a ideia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros²⁵.

Desta forma, por um lado, a lógica geral «nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás em relação aos objetos são totalmente indiferentes»²⁶; por outro lado, a lógica transcendental tem por objeto o próprio conteúdo do conhecimento, na medida em que se relaciona com as formas puras do pensamento que tornam o conteúdo da intuição sensível um conteúdo pensável e, portanto, passível de ser conhecido.

A forma lógica em questão na lógica transcendental não é, por conseguinte, uma forma abstrata com respeito ao conteúdo do conhecimento, pois tem um valor constitutivo em relação a esse conteúdo. Se voltamos a considerar a nossa distinção entre uma lógica de primeiro e de segundo grau, o ganho kantiano torna-se evidente. Kant rejeita a distinção entre a lógica natural e a lógica artificial (lógica enquanto ciência que deve ser completamente *a priori* e deve livrar-se de qualquer item que tenha a ver com as condições empíricas e contingentes em que nosso conhecimento se realiza²⁷). Apesar

²⁵ *KrV*, A 54/B 78.

²⁶ *KrV*, A 81/B 86.

²⁷ «Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (*sensus communis*) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Prinzipien hat, indem von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, also ohne Bewusstsein derselben in abstracto, erkannt werden. – Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen

disso, pode-se distinguir entre o nível da linguagem natural – e, mais especificamente, das várias formas de juízo nas quais as diferentes categorias do entendimento trabalham em concreto –, e o nível dentro do qual trabalha a lógica transcendental, ou seja, aquela referente às categorias do entendimento puro. Em Kant, no entanto, já não encontramos mais, como em Wolff, a simples distinção entre o nível concreto da linguagem natural e o nível abstrato das categorias lógicas puras. Kant pretende delinear sistematicamente a transição do nível imediato da linguagem natural, que está estruturada nas várias formas de juízos, ao nível abstrato das puras formas do entendimento. Inversamente, Kant mostra também, de forma não menos sistemática, a direcionalidade dessas puras formas lógicas do entendimento para os objetos da experiência, a saber, a maneira na qual estas mesmas formas determinam constitutivamente o conteúdo do nosso conhecimento concreto²⁸. A correspondência entre os dois níveis – o da experiência concreta e o das formas lógicas puras – é o próprio objeto da investigação transcendental kantiana. Na realidade, a lógica de Kant pretende determinar:

- 1) a origem,
- 2) a extensão,
- 3) e a validade objetiva

do conhecimento, que tem como condição de possibilidade formal as categorias a priori do entendimento. A lógica transcendental de Kant tem objetivos específicos, a saber:

- 1) determinar a origem desse conhecimento, o que significa determinar

und allgemeinen Regeln der Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche» (I. Kant, *Logik*, em *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9 (Berlin: G. Reimer, 1923), 17. Todavía, Barone escreve: «il motivo della non accettazione è puramente terminologico e non concerne la questione di fondo, cioè l'esistenza di una struttura fondamentale di regole di pensiero di cui la cosiddetta logica artificiale è l'esplicitazione» (Barone, *Logica formale e logica transcendente*, 156). Considera-se o começo da *Jäsche Logik*: «Alles in der Natur, sowohl in der leblosen, als auch in der belebten Welt geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. [...] Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts Anderes, als in Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: dass uns die Regeln unbekannt sind. Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewusst, bis wir zu ihrer Erkenntniss allmählich durch Versuche und einen längern Gebrauch unserer Kräfte gelangen» (Kant, *Logik*, 11).

²⁸ Sobre a relação entre pensamento e linguagem em Kant cfr. Claudio La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant* (Pisa: ETS, 1999), 13-45.

a origem das próprias categorias, tarefa que Kant tenta realizar através de uma derivação sistemática das categorias a partir das diferentes formas de juízos;

- 2) determinar a extensão do conhecimento constituído pelas categorias, o que significa delinear o âmbito dos objetos de conhecimento para os quais elas são orientadas, ou seja, definir a direção da orientação aos objetos intrínseca nas categorias;
- 3) determinar a validade do conhecimento que elas constituem, o que implica definir a maneira como essas categorias, na verdade, tornam possível o conhecimento de objetos que são dados na experiência sensível, ou seja, definir em que consiste a direcionalidade aos objetos inerente às categorias, e o modo pelo qual as categorias os tornam pensáveis.

Isso significa que, mesmo excluindo considerar qualquer princípio empírico, Kant toma como ponto de partida precisamente as formas da linguagem natural para realizar o seu primeiro objetivo, que é a determinação da origem das categorias, derivando-as das diferentes formas de juízos. Desta forma, Kant esboça sistematicamente a transição da lógica que definimos como lógica de primeiro grau para aquela de segundo grau, ou seja, da lógica inerente à linguagem natural para as puras formas lógicas a priori do entendimento. A linguagem natural é o ponto de partida para delinear a rede de conceitos lógicos puros que constituem as puras condições formais do nosso conhecimento.

De forma igualmente sistemática, Kant também realiza o caminho inverso, ou seja, o caminho que a partir da lógica do segundo grau – a rede abstrata dos conceitos do entendimento – vai para o âmbito dos objetos sobre os quais a nossa rede conceitual é, por assim dizer, lançada. Kant atravessa esse caminho precisamente ao delinear a extensão dos objetos sobre os quais é possível lançar esta rede – o âmbito da experiência – e a forma como essa rede nos torna acessível, em termos de conhecimento, os objetos em questão.

Desta forma, a lógica torna-se metafísica ou, em outras palavras, torna-se uma metafísica da experiência²⁹. De fato, o sistema das categorias puras

²⁹ «Kant replaces appeals to a speculative realm of transcendent objects with claims about the conditions which enable us to read appearances as experience, that is, to treat categories immanently as “mere keys to possible experience”. Kant’s transcendental metaphysics of experience as a whole still refers to the immanent “fruitful bathos of experience” rather than to the supposed transcendent objects of a “windy metaphysics”. It encourages him to replace a tradition of “proud ontology” with a more modest “analytic of concepts”» (Graham Bird, *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason* (Chicago-LaSalle: Open Court, 2006), 96). O primeiro intérprete que utilizou essa expressão foi Herbert J. Paton in *Kant’s Metaphysics of Experience*, 2 vols. (London: George

do entendimento da lógica transcendental kantiana incorpora precisamente aquele que era o sistema de categorias da ontologia de Wolff³⁰ demonstrando, por um lado, a origem dessas categorias e, por outro, a maneira em que elas são constitutivamente direcionadas aos objetos e como representam, portanto, as condições de possibilidade do nosso conhecimento objetivo da realidade.

Com respeito a essas diferenças entre lógica geral e transcendental, a pergunta é, portanto, a seguinte: podemos dizer que a lógica geral – ou seja, a lógica tradicionalmente entendida como formal – é uma disciplina completamente diferente da lógica transcendental? Ou, ao contrário, poderíamos desenharmos uma linha de continuidade entre essas duas disciplinas? Comparando os dois tipos de lógica, Kant afirma:

A lógica geral abstrai, como indicamos, de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda a relação deste ao objeto, e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. Como, porém, há intuições puras e há intuições empíricas (conforme mostra a estética transcendental), poder-se-ia também encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Nesse caso, haveria também uma lógica em que não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento; porque a que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico. Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos; enquanto a lógica geral nada tem que ver com esta origem do conhecimento, apenas considera as representações [...] segundo as leis pelas quais o entendimento as usa umas em relação com as outras para pensar; a lógica geral trata, por conseguinte, apenas da forma do entendimento que pode ser dada às representações, qualquer que seja a sua origem³¹.

A rede conceitual articulada pela lógica geral é completamente independente dos objetos de conhecimento e considera apenas a relação dos pensamentos uns com os outros para determinar a forma segundo a qual o sistema desta rede mantém a sua consistência e a sua validade. No caso da lógica transcendental, no entanto, a rede conceitual analisada é constitutivamente direcionada para os objetos. Porém, isso não exclui o fato de que estamos trabalhando com a mesma rede considerada de duas perspectivas diferentes.

Allen & Unwin, 1936). Cfr. também Pietro Faggiotto, *Per una metafisica dell'esperienza integrale* (Rimini: Maggioli, 1982).

³⁰ Deve ser especificado que Kant não delineia um sistema de categorias que siga a articulação das categorias da ontologia de Wolff ou dos expoentes da sua escola.

³¹ *KrV*, A 55-56/B 79-80.

Por um lado, o objetivo para o qual a rede é utilizada é sempre o mesmo, isto é, a busca de verdade. No início da nossa análise, tínhamos notado que o objeto da lógica formal, no sentido tradicional – o que Kant chama de “lógica geral” – é a determinação dos critérios de validade das argumentações. Mas a validade das argumentações é uma condição da verdade e, por isso, é parte da própria verdade. Neste sentido, Kant diz que «no que respeita, porém, ao conhecimento, considerado simplesmente segundo a mera forma (pondo de parte todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras gerais e necessárias do entendimento, deverá nessas mesmas regras expor critérios de verdade. Tudo o que os contradiga é falso»³². Os critérios de verdade fornecidos pela lógica geral, no entanto, são meramente formais, pois concernem apenas as relações entre as diferentes declarações que compõem uma argumentação e, portanto, são condições necessárias, mas não suficientes, para determinar a verdade do conteúdo da argumentação. A simples consistência de um conteúdo de conhecimento é ainda «uma *conditio sine qua non*, por conseguinte, a condição negativa de toda a verdade»³³, a saber, é uma condição negativa da verdade, que define o que não pode ser verdadeiro, mas não define a verdade como tal. Kant assume a concepção correspondentista da verdade, que é «concordância de um conhecimento com o seu objeto»³⁴. Para determinar a verdade propriamente dita, portanto, é necessário partir da rede conceitual da lógica geral para construir, a partir dela, uma rede de malhas bem mais finas capaz de direcionar o conhecimento que ela articula para os objetos do próprio conhecimento. Esta reestruturação da rede vai além da determinação da condição negativa da verdade, porque conduz à definição das condições que servem como guia nessa busca efetiva da verdade³⁵. Estas condições correspondem exatamente àquelas que Kant apresenta no seu sistema de categorias do entendimento, para trazer a luz a estrutura formal do conteúdo da experiência sensível.

Nesta perspectiva, na viragem transcendental kantiana não há tanto uma ruptura completa com o paradigma da lógica tradicional, mas uma tentativa, dentro desse paradigma, de passar das abstratas determinações conceituais disponíveis para o desenvolvimento de determinações mais concretas. O objetivo desta reestruturação seria o de levantar uma reflexão sobre a lógica, que tradicionalmente enfrenta a questão de “o que é válido”, para que ela passe para a investigação de “o que é verdade”, ou seja, para analisar não só

³² *KrV*, A 59/B 83-84.

³³ *KrV*, A 60/B 84.

³⁴ *KrV*, A 58/B 83.

³⁵ As condições da lógica transcendental concernem a verdade não em um sentido amplo, mas a verdade do conhecimento empírico.

as condições negativas, mas também as condições que orientam a busca da verdade dos objetos de experiência. Portanto, a rede conceitual que a lógica apresenta não precisa mais de se manter no nível abstrato das verdades possíveis, mas precisa ser determinada de forma ulterior para chegar a ter um valor constitutivo com respeito à verdade objetiva.

A questão crucial é, no entanto, qual é esta verdade objetiva, ou seja, a correspondência entre o conhecimento e os objetos da lógica transcendental de Kant. Kant dedica toda a segunda parte da lógica transcendental à delimitação, de forma negativa, do uso das categorias do entendimento e, portanto, à verdade que esta forma lógica torna acessível.

Na realidade, à reflexão que se move dentro do nível da lógica natural e àquela que analisa as categorias puras do entendimento e os seus princípios, Kant acrescenta um outro nível de análise, ou seja, uma meta-reflexão crítica que vai circunscrever negativamente os limites do uso das categorias do entendimento dentro do âmbito da experiência sensível. As categorias do entendimento, embora sejam categorias essencialmente orientadas para os objetos de conhecimento, porque determinam as suas condições de pensabilidade, permanecem categorias formais que são, por si mesmas, completamente vazias na medida em que carecem do material da intuição sensível dado dentro da experiência.

Noutras palavras, se as categorias do entendimento desempenham um papel constitutivo para o objetivo da lógica kantiana de trazer à luz uma verdade não mais apenas formal, mas que é também a verdade objetiva do nosso conhecimento, o conhecimento de que elas determinam o caráter objetivo fica sempre fechado no âmbito da nossa experiência sensível. Este conhecimento não é ainda capaz de atingir conceitualmente a objetividade mesma, ou, mais explicitamente, as coisas como elas são *em si mesmas*³⁶.

Desta forma, Kant leva-nos através da transição de uma lógica meramente formal até uma lógica que é essencialmente orientada para os objetos. Estes objetos, porém, não são entendidos como *em si*, mas como objetos do nosso conhecimento que se move constitutivamente dentro do âmbito da nossa experiência sensível.

Contudo, se temos como objetivo o conhecimento da verdade como correspondência do conhecimento com os objetos *em si*, a lógica kantiana não nos pode ajudar, porque no sistema kantiano as coisas em si são inacessíveis e, portanto, separadas em relação às categorias lógicas através das quais categorizamos o conteúdo do conhecimento. Resta então o espaço para uma nova

³⁶ Quanto à distinção entre as coisas em si mesmas e os fenômenos na *Crítica da Razão Pura*, veja-se a seção final de analítica transcendental, intitulada *Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*. cfr. *KrV*, A 235-60/B 294-315.

tentativa de reformular a rede das categorias lógicas, uma tentativa em que é retomado o objetivo kantiano de articular a rede conceitual de um pensamento lógico que possa atingir conceitualmente os objetos de conhecimento. Esse espaço é aquele em que se move o desafio hegeliano de desenvolver um novo paradigma da racionalidade, uma nova concepção do pensamento no qual o próprio pensamento é um pensamento objetivo, isto é, um pensamento capaz de atingir conceitualmente não só a objetividade da experiência, mas também a objetividade em si e para si na sua concretude e complexidade.

4. Lógica especulativa, formas absolutas e pensamento objetivo

O ponto de viragem que conduz Hegel à articulação da lógica especulativa baseia-se precisamente na análise crítica da doutrina kantiana de que o conhecimento que se constitui sobre as categorias lógicas tem uma validade que se limita ao âmbito da experiência³⁷. Essa concepção das categorias lógicas tem como base uma forma de entender o pensamento como um meio interposto entre nós e as coisas, como um instrumento que nos deveria dar acesso às coisas, mas que, precisamente como meio, em vez de tornar as coisas acessíveis, as mantém constitutivamente separadas de nós³⁸. Neste sentido, a forma lógica, longe de abrir os nossos olhos para a realidade, mantém-na separada de nós e fornece-nos um conhecimento da verdade que é limitado, a qual, portanto, não pode ser definida propriamente como verdade em um pensamento em que o verdadeiro é concebido como *o todo*³⁹.

A intenção de Hegel de reelaborar a noção de lógica e, mais especificamente, de forma lógica, começa com observações concernentes, mais uma vez, à relação entre a lógica natural e a lógica propriamente dita. No segundo

³⁷ «O entendimento não poderia ultrapassar a experiência, caso contrário, a faculdade do conhecimento tornar-se-ia *razão teórica*, que, para si, daria à luz a nada mais que *quimeras*» (*WdL I*, 5).

³⁸ *WdL I*, 14.

³⁹ «Na medida em que a diversidade da matéria e da forma, do objeto e do pensar, não é abandonada àquela indeterminidade nebulosa, mas é tomada de modo mais determinado, cada uma [delas] é uma esfera separada da outra. Portanto, o pensar não se ultrapassa a si mesmo no seu receber e formar da matéria, o seu receber e o seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinar autoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar» (*WdL I*, 28-29).

prefácio da *Ciência da Lógica*⁴⁰, Hegel retoma a noção de lógica natural e escreve:

As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano [...]. A linguagem inseriu-se em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado, uma categoria⁴¹.

Inicialmente, o trabalho da lógica é o de explicitar as categorias depositadas na linguagem natural, ou seja, as categorias com as quais o entendimento trabalha inconscientemente, de forma não refletida⁴². Em outras palavras, temos que trazer à consciência a matéria inerente ao instinto lógico do ser humano:

o espírito, que, no agir instintivo do pensar, enredado nas amarras de suas categorias, está fragmentado em uma matéria infinitamente múltipla. Nessa rede, enredam-se de vez em quando nós mais firmes, os quais são os pontos de referência e de orientação de sua vida e de sua consciência, eles devem sua firmeza e seu poder precisamente ao fato de que, trazidos à consciência, eles são conceitos que são em e para si de sua essencialidade. [...] Purificar essas

⁴⁰ Para uma introdução à lógica hegeliana cfr. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1932); Leo Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere* (Milano: Guerini e Associati, 1998); Christian Iber, "Kleine Einführung in Hegels Logik", in: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, hrsg. Andreas Arndt e Christian Iber (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 13-32; Anton Koch e Friedrike Schick (hrsg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik* (Berlin: Akademie Verlag, 2002); John Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic* (Peterborough: Broadview Press, 2006); Luca Illetterati et al., *Hegel*, (Roma: Carocci, 2010), 131-185; Stephen Houlgate e Michael Baur (ed.), *A Companion to Hegel* (London: Blackwell, 2011), 109-176; Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel* (Roma: Carocci, 2011); Paolo Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano* (Milano: Franco Angeli, 2013), 19-42.

⁴¹ *WdL I*, 10. Sobre a relação entre pensamento e linguagem em Hegel cfr. Joseph Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1966); Werner Marx, *Absolute Reflexion und Sprache* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967); Theodor Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache* (Hamburg: Meiner, 1969); Daniel J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Mouton, 1973); Jere O' Neill Surber (ed.), *Hegel and Language* (Albany: SUNY Press, 2006); Jeffrey Reid, *Real Words. Language and System in Hegel* (Toronto: University of Toronto Press, 2007); Jim Vernon, *Hegel's Philosophy of Language* (New York: Continuum, 2007); Jere O' Neill Surber, *Hegel's Philosophy of Language. The Unwritten Volume*, in: *A Companion to Hegel*, 241-261.

⁴² «Tal uso das categorias, que há pouco foi denominado de lógica natural, é inconsciente» (*WdL I*, 13).

categorias, que são ativas [...] apenas de modo instintivo, e que começam por ser trazidas à consciência do espírito como isoladas e, por isso, de maneira variável e confusa, e que lhe concedem, dessa maneira, uma efetividade isolada e incerta, e elevar assim o espírito, nas categorias, à liberdade e à verdade, este é, portanto, o empreendimento lógico supremo⁴³.

Se lemos atentamente essa passagem do texto hegeliano, o trabalho de purificação das categorias lógicas inerentes à linguagem natural não consiste numa simples transição da lógica natural à lógica artificial. Para essa transição, os meios da lógica formal seriam mais do que suficientes. Hegel pede-nos algo mais. As etapas em jogo são duas:

- 1) purificar as categorias que operam instintivamente dentro da linguagem para tomá-las depois na consideração teórica como objetos puros e isolados;
- 2) purificar as categorias lógicas puras e isoladas na medida em que estas se mostram articuladas «de maneira variável e confusa», fornecendo assim ao espírito uma efetividade «isolada e incerta».

Portanto, também Hegel, como Kant, mais uma vez sublinha o caráter necessário do trabalho de purificação que a lógica formal conduz com respeito às categorias incorporadas na linguagem natural. Este trabalho representa uma condição *sine qua non* para lidar com a tarefa lógica mais importante, ou seja, alcançar a verdade. Neste sentido, Hegel reconhece explicitamente o imenso valor da lógica formal, especialmente nas obras de Platão e Aristóteles:

Primeiramente, deve-se considerar como um progresso infinito que as formas do pensamento libertas da matéria, na qual elas estão imersas no intuir e no representar autoconsciente como em nosso desejar e querer ou, antes, também no desejar e querer representante (e não há nenhum desejar e querer humanos sem representar), que essas universalidades foram destacadas por si e, como fez Platão, mas depois, sobretudo Aristóteles, foram transformadas em objeto da consideração por si; isto fornece o início do seu conhecer⁴⁴.

Em um outro lugar no texto, Hegel observa que «aquele material adquirido, as formas do pensamento conhecidas devem ser consideradas como um modelo importantíssimo, uma condição necessária [e] um pressuposto que deve ser aceite com gratidão»⁴⁵. Ao mesmo tempo, no entanto, Hegel escreve também que este material é apenas como «um fio seco ou ossos ina-

⁴³ *WdL I*, 15-16.

⁴⁴ *WdL I*, 12.

⁴⁵ *WdL I*, 10.

animados de um esqueleto, até mesmo emaranhados desordenadamente»⁴⁶. Em outras palavras, trata-se de categorias que não são colocadas dentro de uma organização sistemática e orgânicas, de categorias “mortas” que, assim, não se mostram capazes de dar conta da verdade propriamente dita, isto é, a verdade do mundo complexo da vida e do espírito. Para garantir que as categorias lógicas sejam capazes de esclarecer conceitualmente essa verdade, elas precisam de uma purificação ulterior daquela da lógica tradicional que abstrai as categorias da linguagem natural. Esta purificação ulterior baseia-se na análise da natureza interna das categorias mesmas, isto é, do seu conteúdo.

Então Hegel, precisamente como Kant, na sua reflexão sobre a lógica em geral e, mais especificamente, sobre as formas lógicas, não se move em contraposição à lógica tradicional. Pelo contrário, esta continua a ser, até mesmo dentro do paradigma lógico hegeliano, o ponto de partida, a *conditio sine qua non*, para lançar luz sobre a verdadeira natureza das formas do pensamento. A análise das categorias feita pela lógica formal é, no entanto, apenas um ponto de partida, algo de familiar que, precisamente enquanto familiar, não é ainda realmente conhecido⁴⁷. O que implica o conhecimento destas categorias lógicas formais? O que é preciso fazer, primeiramente, na perspectiva hegeliana, é expor as limitações de uma análise puramente formal das categorias lógicas, e a incapacidade dessas categorias de atingir efetivamente os objetos de conhecimento:

O que indicamos como início da ciência, cujo alto valor para si e, ao mesmo tempo, como condição do conhecimento verdadeiro foi reconhecido há pouco, [ou seja,] tratar os conceitos e os momentos do conceito em geral, as determinações do pensar primeiramente como formas que seriam diversas da matéria e estariam apenas nela, isto se manifesta imediatamente em si mesmo como um comportamento inadequado à verdade que é indicada como objeto e finalidade da lógica. Pois assim, como meras formas, como diferentes do conteúdo, elas são supostas como estando em uma determinação que as marca como finitas e impossibilita de conceber a verdade que é infinita em si⁴⁸.

As categorias lógicas formais têm fora de si o seu próprio conteúdo e, conseqüentemente, são categorias finitas, limitadas. Elas permanecem constitutivamente separadas daquele objeto e daquela verdade dos quais deve-

⁴⁶ *WdL I*, 10; «no que concerne a tal conteúdo [...] as determinações do mesmo valem, em sua firmeza como inamovíveis e são colocadas em relação exterior uma com a outra» (*WdL I*, 36).

⁴⁷ «Os objetos lógicos [...] são algo mais ou menos conhecido por todos na cultura, assim, como eu disse em outro lugar, o que é *conhecido*, não é, por causa disso, *reconhecido*» (*WdL I*, 12).

⁴⁸ *WdL I*, 16.

riam dar conta. Para superar as limitações das categorias lógicas formalmente concebidas temos que incluir na sua análise, ou seja, no esclarecimento conceitual que as define, o seu conteúdo interno. Esta mudança de perspectiva na análise implica a passagem da consideração das categorias como formas vazias aplicadas a um conteúdo externo para uma investigação que traga à luz a estrutura interna das categorias conceituais em si e as relações que esta estrutura tem com outras categorias⁴⁹.

Se a lógica é admitida como a ciência do pensar em geral, entende-se com isso que esse pensar constitui a *mera forma* de um conhecimento, que a lógica abstrai de todo *conteúdo* e que o assim chamado segundo *elemento constitutivo*, que pertence a um conhecimento, a *matéria*, tem de ser dado de outro lugar, que, assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verdadeiro, mas não pode conter a própria verdade real e tampouco pode ser o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, reside fora dela.

Em primeiro lugar, porém, já é inapropriado dizer que a lógica abstrai de todo *conteúdo*, que ela apenas ensina as regras do pensar, sem se poder dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensar e as regras do pensar devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente o seu conteúdo peculiar; com isso, ela também tem aquele segundo elemento constitutivo do conhecimento, uma matéria, de cuja constituição ela se ocupa⁵⁰.

O projeto lógico hegeliano não implica a saída das malhas das rede conceitual da lógica formal e transcendental, mas a investigação dessas malhas para delinear a estrutura interna de cada um dos nós da rede, ou seja, para delinear, no interior dessa rede mesma, uma rede de malhas bem mais finas, capaz de dar conta da concretude e da complexidade da realidade. O sistema de categorias que Hegel pretende articular na lógica não é, portanto, apenas uma rede conceitual formal, aplicável indistintamente aos vários tipos de conteúdos. Não é uma rede independente do conteúdo ao qual ela se refere, como no caso da lógica formal tradicional. A rede em questão deve, de fato, estar em uma relação constitutiva com o conteúdo, isto é, com a estrutura da objetividade, e pode fazer isso seguindo a direção da viragem transcendental da lógica de Kant. O sistema das formas lógicas hegelianas não pode ser

⁴⁹ «A imperfeição desse modo de considerar o pensar, que deixa de lado a verdade, deve ser complementada unicamente através do integrar na consideração pensante, não meramente daquilo que costuma ser atribuído à forma exterior, mas do conteúdo» (*WdL I*, 17).

⁵⁰ *WdL I*, 28.

reduzido, no entanto, a um conjunto de estruturas categoriais simplesmente orientadas para os objetos da experiência, como no caso das categorias que se encontram dentro da analítica transcendental de Kant.

O sistema lógico de Hegel, na realidade, mesmo estando em continuidade com o projeto kantiano, pretende ir, com Kant, além de Kant, na medida em que analisa criticamente a distinção kantiana entre forma lógica e conteúdo, a fim de delinear uma concepção do pensamento que seja efetivamente constitutivo em relação ao seu conteúdo, isto é, em relação à objetividade em si mesma. Com a lógica, na verdade, não mais se trata só de articular aquele sistema de categorias constitutivas da pensabilidade dos objetos da experiência. A lógica especulativa não é mais um sistema de categorias dadas e direcionadas para objetos da experiência que estão fora de nós e, por isso, fora das categorias mesmas. A lógica, ao contrário, constitui-se como um sistema de formas conceituais que são, elas mesmas e em si mesmas, formas objetivas, ou seja, formas da verdade das coisas em si mesmas:

Este pensar objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura. Portanto, ela é tão pouco formal, dispensa tão pouco da matéria para um conhecimento (*Erkenntnis*) efetivo e verdadeiro que o conteúdo dela é, antes, o absolutamente verdadeiro ou, se ainda preferirmos nos servir da palavra matéria, [o conteúdo dela] é a matéria verdadeira – mas uma matéria para a qual a forma não é um exterior, porque essa matéria é, antes, o pensamento puro e, com isso, é a própria forma absoluta. A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro⁵¹.

O conteúdo analisado pela lógica hegeliana é, portanto, a rede conceitual do pensamento objetivo⁵². Esta rede não é um instrumento à nossa disposição, ou seja, não é um filtro categorial para ser aplicado aos objetos que se tornam disponíveis para nós através da intuição sensível, mas é uma rede de dinâmicas internas à própria realidade. Só se pudermos seguir os desdobramentos das malhas dessa rede, seremos capazes de lançar luz sobre as dinâmicas através das quais se constitui a realidade objetiva.

Isto não significa que as determinações do pensamento da lógica hegeliana são simples estruturas ontológicas dadas e completamente independentes do horizonte da subjetividade. No desenvolvimento da lógica especulativa,

⁵¹ *WdL I*, 34; «Com essa introdução do conteúdo na consideração lógica não são as coisas (*Dinge*), mas a *Coisa* (*die Sache*), o *conceito* das coisas, que se torna objeto» (*WdL I*, 17).

⁵² Cfr. Christoph Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002); Luca Illetterati, “L’oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo”, *Verifiche* 36 (2007), 13-31.

a herança da lógica transcendental kantiana, que mostra o papel constitutivo da subjetividade, continua a ser essencial. A dinâmica constitutiva da realidade encontra a sua verdade, ou seja, a sua articulação universal e necessária, apenas dentro do horizonte do pensamento puro, ou seja, do pensamento conceitual. Nesse sentido, tem que se enfatizar como

esta matéria não tem verdade tal como aparece fora e antes do conceito, mas tem verdade apenas na sua idealidade e na identidade com o conceito. A *derivação* real do conceito [...] consiste primeiramente no fato de que o conceito, na sua abstração formal, mostra-se como incompleto e através da dialética fundada nele mesmo passa para a realidade de tal modo que a gera a partir de si mesmo, mas não que o conceito recaia novamente numa realidade já dada que encontra em frente dele e recorra a algo que se revelou como o inessencial do fenômeno, depois de ter pesquisado em torno de si algo melhor sem o encontrar⁵³.

Na lógica hegeliana não temos, portanto, um conjunto de categorias lógicas dadas, de um lado, e uma objetividade da qual elas tem de dar conta, do outro⁵⁴. A incompletude do conceito na sua abstração formal consiste no fato de ser, precisamente, enquanto conceito abstratamente formal, dependente de um conteúdo dado. Hegel pretende desenvolver uma nova noção de conceito através do desenvolvimento de uma nova noção de forma lógica, que não mais é limitada e dependente de um conteúdo externo dela, porque é uma forma absoluta, ou seja, uma forma capaz de gerar o seu próprio conteúdo através do desenvolvimento da sua dialética imanente. Neste sentido, em vez de se servir de um pensamento para compreender a objetividade que está diante de nós, devemos seguir o desenvolvimento interno de um pensamento que é objetivo na medida em que articula conceitualmente a estrutura interna da própria objetividade⁵⁵.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), in *GW*, XII, hrsg. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1981) (daravante *WdL III*), 24-5.

⁵⁴ Neste sentido, elas não podem ser categorias dadas, pressupostas, ou simplesmente assumidas a partir da série de categorias da lógica tradicional e da lógica transcendental: «A lógica, ao contrário, não pode pressupor nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensar, pois elas constituem uma parte de seu próprio conteúdo e têm de ser fundamentadas unicamente no interior dela» (*WdL I*, 27).

⁵⁵ «Podemos, então, acreditar bem menos que as formas do pensamento que permeiam todas as nossas representações [...] estão a nosso serviço, que nós as possuímos e não, pelo contrário, que elas nos possuem [...]. Dos conceitos das coisas, contudo, diremos ainda bem menos que os dominamos ou que as determinações do pensar, das quais eles são o complexo, estão a nosso serviço; ao contrário, nosso pensar tem que se restringir em conformidade a eles, e nosso arbítrio ou nossa liberdade não deve querer regulá-los

Isto significa que as formas lógicas que Hegel analisa não servem simplesmente para garantir a objetividade da experiência, porque não estão fechadas dentro do horizonte da subjetividade. Por um lado, as formas puras da lógica hegeliana são *mind dependent* na medida em que encontram a sua verdadeira explicitação e articulação somente dentro do sujeito que as leva à transparência conceitual. Por outro lado, o sujeito é *thought dependent*, na medida em que é ativo só dentro dessas formas de pensamento que estão além do sujeito individual que as pensa. Portanto, trata-se de formas que são objetivas no sentido radical do termo. Em outras palavras, um sujeito que quer atingir a verdade não pode fazer outra coisa senão seguir o desenvolvimento imanente destas formas lógicas e da rede conceitual que elas constituem, independentemente do sujeito, simplesmente com base no seu próprio conteúdo. O sujeito tem que explicitar conceitualmente a articulação interna dessas formas, que não são mais formas limitadas. Elas são formas absolutas, ou seja, formas que não mais são dependentes de um conteúdo externo a elas, na medida em que criam seu próprio conteúdo. Na introdução à doutrina do conceito, Hegel explica a noção de forma absoluta como se segue:

A própria lógica é a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta*, que é em si totalidade e contém a pura ideia da verdade mesma. Essa forma absoluta tem em si mesma o seu conteúdo ou realidade; o conceito, enquanto não é trivial, identidade vazia, tem, no momento da sua negatividade, ou seja, do seu absoluto determinar, as diferentes determinações; o conteúdo em geral não é outro senão tais determinações da forma absoluta, – o conteúdo posto através dela mesma e, portanto, adequado a ela. – Esta forma é, então, também de natureza completamente diferente de como a forma lógica normalmente é tomada. Ela é já *por si mesma a verdade*, na medida em que esse conteúdo é adequado à sua forma ou essa realidade ao seu conceito, e é a *verdade pura*, porque as determinações deste não têm ainda a forma de um absoluto ser outro, ou seja, da imediatidade absoluta⁵⁶.

As categorias da lógica hegeliana são formas absolutas, pois elas não mais são formas a serem aplicadas a um conteúdo externo e, neste sentido, porque se desenvolvem através de uma dinâmica interna que as conduza desdobrar a sua articulação completa, não têm essa limitação. Essa articulação é o seu próprio conteúdo verdadeiro, ou seja, um conteúdo apropriado para

em conformidade consigo. Portanto, na medida em que o pensar subjetivo é nosso atuar mais próprio, mais interior, e o conceito objetivo das coisas constitui a própria Coisa, não podemos estar fora daquele atuar, não podemos estar acima do mesmo, e tampouco podemos ir além da natureza das coisas» (*WdL I*, 14).

⁵⁶ *WdL III*, 25-26.

a forma que elas mesmas são⁵⁷. Por exemplo, o infinito, que inicialmente é abstratamente separado e oposto ao finito, determina-se até mostrar como inclui constitutivamente em si o próprio finito. A identidade, que inicialmente se determina como uma relação simples e abstrata para si mesma, desenvolve-se até ser articulada como identidade verdadeira apenas na medida em que inclui em si o momento da diferença. O universal, que inicialmente se determina como abstratamente isolado e oposto ao particular, neste isolamento e nesta oposição mostra-se ser em si mesmo um particular.

A dinâmica lógica interna das puras formas lógicas, através da qual elas geram, articulam e desdobram totalmente o seu conteúdo, é a dialética interna às próprias formas lógicas, ou seja, a dialética das determinações de um pensamento que se estrutura com base naquela negatividade que, na passagem do texto citada acima, corresponde ao absoluto determinar do conceito.

Por isso, é mais uma vez evidente como Hegel vai com Kant além de Kant: por um lado, a dialética mantém o seu papel crítico no esclarecimento dos limites das determinações do entendimento, isto é, das determinações lógicas compreendidas de forma abstrata e formal; por outro lado, precisamente só através do esclarecimento desses limites, a dialética olha também para além destes mesmos limites, a saber, para a articulação da estrutura verdadeira, do verdadeiro conteúdo e, portanto, da verdade das determinações lógicas. A dialética consegue fazer isso desdobrando o desenvolvimento imanente das determinações do pensamento na sua pura forma.

A rede das formas lógicas puras com as quais Hegel trabalha não é, então, absolutamente diferente daquela da lógica formal e da lógica transcendental. O que muda é a perspectiva e a profundidade da análise que orienta a investigação hegeliana. De fato, não se trata mais de enumerar um sistema de formas lógicas abstraída do nível normal da linguagem natural, com respeito às quais o foco é somente a consistência formal e a validade das argumentações. Nem se trata mais de examinar a forma na qual um sistema de categorias possa ser constitutivamente orientado para os objetos e como torne possível pensar esses mesmos objetos.

O que está em jogo é, de fato, a tentativa de mostrar como é possível delinear um sistema de formas lógicas que, na sua pureza, estejam realmente enraizadas na objetividade e constituam o fundamento dela. Trata-se, basicamente, de mostrar como uma lógica que no passado foi considerada apenas enquanto lógica artificial, isto é, um sistema de formas mortas, na sua verdade é, ao contrário, esse conjunto de dinâmicas sobre as quais se funda a vita-

⁵⁷ «A lógica, na medida em que é ciência da forma absoluta, esse formal, *para ser um verdadeiro*, deve ter em si mesmo um *conteúdo* que seja adequado a sua forma, e isso tanto mais porque o lógico formal deve ser a forma pura, portanto o verdadeiro lógico a pura verdade mesma» (*WdL III*, 27).

lidade da realidade objetiva em si mesma. A razão de ser da objetividade, a sua vitalidade e complexidade, pode ser trazida à luz na sua verdade somente por um pensamento que evidencia a estrutura interna das suas formas lógicas puras. Essa estrutura interna é aquilo sobre o qual essas formas se fundam em uma intrínseca unidade sistemática:

O conteúdo [...] não é outro senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e costuma-se procurar uma tal essência substancial para elas fora delas. A própria razão lógica, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas em si todas as determinações abstratas e que é sua a unidade sólida, absolutamente concreta⁵⁸.

A razão lógica nada mais é que o processo de autodeterminação de um pensamento que deriva sistematicamente as suas formas umas das outras, investigando a natureza interna de cada uma delas. Este tipo de pensamento é aquele que, precisamente a partir do sistema de categorias da lógica formal e da lógica transcendental, e não independentemente delas, pode trazer à transparência conceitual a completa articulação interna das suas determinações, a fim de dar conta e trazer à luz as dinâmicas da realidade objetiva em toda a sua complexidade e problematicidade e, assim, na sua verdade mais profunda.

Portanto, a tarefa da lógica é, para Hegel, a articulação de uma nova rede conceitual que seja capaz de revolucionar o sistema de categorias lógicas que se encontram nos diferentes momentos da história do pensamento. Assim, a tarefa da lógica, por um lado, é muito simples, porque envolve uma reavaliação do material lógico da tradição; por outro, essa tarefa é extremamente ambiciosa, porque orientada para aprofundar a análise da rede em que se estrutura esse material lógico, para dar espaço à forma, à dinâmica e ao movimento da realidade que não têm lugar na lógica formal e transcendental. Isso não significa ter uma rede conceitual mais sofisticada a ser lançada sobre a realidade, para categorizá-la de forma mais eficaz. A tarefa que Hegel atribui à lógica, ao contrário, visa reconhecer, nessa rearticulação mais profunda e complexa das formas lógicas, aquilo em que se baseia a verdade das coisas em si mesmas:

⁵⁸ *WdL I*, 32. Por isso, Hegel critica a derivação kantiana das categorias do entendimento: «Aquele crítica, então, afastou as formas do pensar objetivo apenas da coisa, mas as deixou no sujeito tal como as encontrou. Através disso, não considerou essas formas em e para si mesmas segundo seu conteúdo peculiar, mas as assumiu diretamente segundo lemas da lógica subjetiva; de modo que [não] se tratou de uma derivação delas nelas mesmas nem de uma derivação das mesmas como formas subjetivas lógicas, e muito menos de uma consideração dialética das mesmas» (*WdL I*, 31).

a base mais profunda é a alma para si, o conceito puro, que é o mais íntimo dos objetos, simples pulso da vida tanto deles, quanto do próprio pensar subjetivo dos mesmos. Trazer à consciência essa natureza *lógica*, que anima o espírito, impulsiona e age nele, esta é a tarefa⁵⁹.

O sistema das categorias da lógica especulativa de Hegel não constitui, portanto, uma rede mais complexa à qual devamos reduzir a realidade objetiva, de uma forma menos abstrata do que acontece com a lógica formal e, depois, com a lógica transcendental. No pensamento objetivo não há nenhum processo de redução, porque não há separação entre o nível do pensamento e o da objetividade. A rede na qual o pensamento objetivo se determina é, de fato, a estrutura propriamente objetiva da forma na qual os objetos se determinam, da vida, do espírito, ou, mais simplesmente, da objetividade, na sua riqueza e complexidade.

Conclusões

Como tentei mostrar na análise da evolução da noção da lógica na filosofia clássica alemã, Hegel vai além da concepção wolffiana e kantiana da lógica. Ao mesmo tempo, no entanto, este superar implica também uma retomada dos objetivos teóricos dos seus antecessores, uma recuperação em que Hegel se põe em uma continuidade que o conduz a radicalizar a ideia de Wolff e Kant sobre o estatuto da lógica.

Por um lado, wolffianamente, Hegel reconduz a lógica à ontologia, na delineação da estrutura de um pensamento objetivo destinado a destacar a estrutura das coisas em si mesmas. No projeto hegeliano, as raízes da lógica na ontologia são sistematicamente demonstradas. Por outro lado, kantianamente, Hegel mostra como precisamente a objetividade das formas lógicas tem o seu espaço somente dentro do horizonte da subjetividade, ou seja, do pensamento conceitual dialeticamente compreendido, que é a única dimensão que pode dar voz e desenvolver a articulação das formas lógicas na sua universalidade e necessidade, bem como na sua complexidade e completude e, consequentemente, na sua verdade.

Hegel, com Wolff, reconduz a lógica a olhar para o conhecimento da verdade das coisas em si mesmas. Na busca desta verdade, Hegel não pode não considerar as raízes da lógica na ontologia. Com Kant, no entanto, Hegel mostra como a verdade que a lógica tem que trazer à luz não é simplesmente um dado imediato da realidade, porque precisa da mediação de uma subjetividade que expressa a dialética interna das determinações do pensamento.

⁵⁹ *WdL I*, 15.

O desenvolvimento interno da noção de lógica na filosofia clássica alemã, através das reflexões de Wolff, Kant e Hegel, mantém juntas, então, essas duas perspectivas, a saber, a da objetividade e a da subjetividade, que encontram a sua plena integração e realização na noção hegeliana de pensamento objetivo. Ao pôr-se, precisamente, como pensamento objetivo, a lógica hegeliana torna-se

a lógica que se determinou como a ciência do pensar puro, que tem como seu princípio o *saber puro*, a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela é sabida como superada a oposição da consciência entre um *ente que é* subjetivamente *por si*, e um segundo *ente* que é objetivo por si; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro⁶⁰.

O desenvolvimento interno ao conceito de lógica na filosofia clássica alemã liberta, em última instância, a noção de lógica da dimensão abstrata e formal à qual esta disciplina é tradicionalmente relegada, para trazê-la a se abrir para a realidade das coisas, da vida e dos homens. Somente uma redeterminação da lógica que se move no curso definido por Wolff, Kant e especialmente por Hegel, pode olhar para além dos limites de um pensamento que se foca apenas sobre a validade das argumentações, ou seja, sobre a condição negativa da verdade, e pode enfrentar a questão da verdade em si mesma, naquela concretude e complexidade que não são outras senão as da vida e do humano. Apenas uma lógica que volte o olhar para a dimensão da verdade será uma lógica que nos permitirá voltar a explorar as puras formas do pensamento capazes de dar conta do que é o mundo na sua estrutura intrínseca e do que nós mesmos somos na nossa natureza mais íntima.

⁶⁰ *WdL I*, 45.

FILOSOFIA, PSICOLOGIA E PSIQUIATRIA: A INCONSISTÊNCIA DO MODELO MECANICISTA DA *PSIQUE*. INCONSCIENTE E DIALÉTICA NA *ANTROPOLOGIA* DE HEGEL: ESBOÇO DE UMA *FILOSOFIA DA PSICOLOGIA*.

PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND PSYCHIATRY. THE INCONSISTENCY OF *PSYCHE* MECHANICIST MODEL. UNCONSCIOUSNESS AND DIALECTICS ON HEGEL'S *ANTHROPOLOGY*: AN OUTLINE FOR A PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY.

RUI GABRIEL DA SILVA CALDEIRA¹

Resumo: Partindo de definições de Filosofia, Psicologia e Psiquiatria procura-se mostrar que na *Antropologia* de Hegel há a) a resolução do dualismo clássico corpo/mente, b) uma resposta ao problema dos universais, c) uma filosofia da corporalidade que compreende um inconsciente pulsional que – *sui generis* do pensamento de Hegel – através do trabalho dialético da razão é integrado na estrutura da psique. Finalmente, d) partindo da liberdade dialético-especulativa imanente ao Espírito e das investigações contemporâneas comprova-se a irreducibilidade da vida da consciência, e a Loucura, ao modelo mecanicista bio-psicofarmacológico que caracteriza o essencial da Psicanálise e da Psiquiatria.

Palavras-chave: Hegel, Thomas Szasz, Consciência, Inconsciente, Antropologia, Espírito, Subjetividade, Psicologia, Psiquiatria, Psicanálise, Dialética, Mente, Desordem Mental, Psíquico, Psicotrópico, Anti-psiquiatria, Depressão, Esquizofrenia.

Abstract: Taking into account brief definitions of Philosophy, Psychology and Psychiatry, the present article seeks to demonstrate that Hegel's *Anthropology* a) solves the classic body/mind dualism, b) gives a comprehensive answer to the query of the *Universals*, c) already conceives a philosophy of cor-

Résumé: En partant de définitions de Philosophie, Psychologie et Psychiatrie on recherche à démontrer que dans l'*Anthropologie* de Hegel il y a a) la résolution du dualisme classique corps/esprit, b) une réponse au problème des universels, c) une philosophie de la corporalité que comprend un in-

* Doutor em Filosofia; membro do CECHUC; e-mail: ruigabriel1003@gmail.com

porality within which lies an impulsive unconsciousness integrated in psyche's structure by means of reason's dialectical work, *sui generis* in Hegel's way of thinking. Finally, d) in view of the dialectic-speculative freedom immanent to Spirit, along with contemporary investigations, it shows that consciousness and madness are not reductive to bio-psychopharmacological mechanistic model that supports Psychiatry and Psychoanalysis's essential.

Key-words: Hegel, Thomas Szasz, Consciousness, Unconsciousness, Anthropology, Spirit, Subjectivity, Psychology, Psychiatry, Psychoanalysis, Dialectics, Mind, Mental disorder, Psychic, Psychotropic, Anti-psychiatry, Depression, Schizophrenia.

conscient pulsionnel que – *sui generis* de Hegel – grâce au travail dialectique de la raison est intégré dans la structure psychique. Finalement, d) la liberté dialectique-spéculative de l'Esprit et les investigations contemporaines confirment l'irréductibilité de la vie de la conscience, et la Folie, au modèle mécaniciste bio-psychopharmacologique qui caractérise l'essentiel de la Psychanalyse et de la Psychiatrie.

Mots clés: Hegel, Thomas Szasz, Conscience, Inconscient, Anthropologie, Esprit, Subjectivité, Psychologie, Psychiatrie, Psychanalyse, Dialectique, Esprit, Trouble Mental, Psychique, Psychotrope, Antipsychiatrie, Dépression, Schizophrénie.

Acaso não verificamos no nosso próprio pensar e investigar que os nossos problemas nos levam inevitavelmente a concepções que, para nosso assombro e para surpresa do mundo contemporâneo, reconhecemos serem motivos já pensados por Hegel?²

1. A Filosofia, a Psicologia e a Psiquiatria. A mente e a querela sobre o conceito de desordem mental³

Tendo em consideração o crescimento exponencial da oferta de serviços com carácter médico por parte das ciências da *psique* – Psicologia, Psicanálise e Psiquiatria –, a superabundância do consumo de drogas psicotrópicas a nível mundial⁴, especialmente a sua extensão à pediatria, a moldagem psi-

² Nicolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão* (Lisboa: F.C.G., 1983), 294.

³ Prefiro o termo *desordem mental*. Reservo a expressão *doença mental* para a disfunção das capacidades mentais consequente a afetação anátomo-fisiológica das vias neuronais causada diretamente, quer por doenças neurológicas, como a Demência, a doença de Alzheimer ou de Parkinson, quer por sequelas decorrentes de agressões físicas ou químicas, como acontece com a ingestão prolongada de psicotrópicos.

⁴ Carlos Pires, *E quando o rei vai nu: os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas* (Leiria, Ed. Diferença, 2003), 29: "A cultura farmacológica [...] está disseminada

cológica promovida nos conceitos de culpa, responsabilização, ou rejeição, a necessidade de clarificar o que seja uma “doença” da mente, os efeitos malignos dos psicotrópicos no tecido nervoso e as suas consequências diretas nas relações pessoais de todos e cada um, no imediato, amanhã, nos próximos anos, no seio familiar e social, enfim, a falta de contraditório ao nível da comunicação social, torna o tema urgente e merece da Filosofia, universal epistemológico, uma apreciação. O presente texto pretende encarnar esta exigência. Começa por apresentar as várias ciências que se dedicam ao desequilíbrio psíquico, enfoca e rejeita o princípio orientador clínico da Psiquiatria, Psicologia clínica e Psicanálise, o mecanicismo, quer biológico, quer psicológico, e mostra a controvérsia em torno do conceito de *doença mental*. *Mecanicismo* é o modelo explicativo “derivado da nova física de Galileu, Descartes e Newton. De acordo com este paradigma, a causa de um evento não é o seu objetivo ou a sua causa final, mas a sua causa eficiente, algum acontecimento anterior no tempo. [...] levou a uma conceção matemática da natureza”⁵. Procuro, depois, refutar o modelo médico subjacente às terapêuticas psicotrópicas dominantes para finalmente apresentar uma solução de caráter antropológico tendo como base a conceção de desequilíbrio psíquico e de desordem mental, daí decorrente, que G.W.F. Hegel apresentou na primeira conformação do Espírito Subjetivo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*⁶, a *Antropologia*; neste trecho, que marca a

na nossa sociedade”. Veja-se ainda, relativamente ao uso excessivo de psicotrópicos, a página 64 onde o Professor Carlos Pires mostra como o consumo de neurolépticos praticamente duplicou entre 1995 e 2001 e os encargos para o sistema nacional de saúde aumentaram 418,47%! Uma notícia do Diário Digital (http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id_news=657773), acedido em 15/10/2016, refere que em 2013, por exemplo, entre janeiro e agosto, os portugueses compraram cerca de 75 mil embalagens de psicotrópicos por dia – antidepressivos, sedativos, anti-psicóticos, estabilizadores do humor, hipnóticos –, perfazendo um total de cerca de 18 milhões de embalagens em 7 meses. Os textos do Professor Carlos Pires permitem a qualquer cidadão aprofundar este tema e constituem um itinerário bibliográfico claro, rico e completo. Veja-se ainda no texto de Héctor Pardo e Marino Alvarez, *La invención de los trastornos mentales* (Madrid: Alianza Editorial, 2007) que, em Espanha, por exemplo, de 1994 a 2003 o consumo de antidepressivos triplicou, de cerca de 7 milhões para perto de 21 milhões de embalagens por ano.

⁵ Frederick Beiser, “The Enlightenment and idealism”, in *The Cambridge companion to German idealism*, ed. Karl Ameriks (Cambridge: C.U.P., 2000), 19: “The Enlightenment had a specific paradigm of explanation, namely mechanism, which it derived from the new physics of Galileo, Descartes, and Newton [...] the laws of mechanism are quantifiable [...] led to a mathematical conception of nature”.

⁶ Segundo Hegel, o espírito humano, relativamente à experiência vivida, passa por três principais configurações ontológicas até se conhecer absolutamente. O filósofo apresenta-as na *Enciclopédia*: (1) Espírito Subjetivo, (2) Espírito Objetivo e (3) Espírito Absoluto. Na fase subjetiva, o espírito é (1) implícito ou imediato (em-si, *an sich*), alma

transição filosófica da Natureza para o Espírito, o génio de Hegel chega à raiz da loucura, que é o antecedente comum de todas as formas de desordem mental: rutura intrapsíquica com consequente bloqueio da capacidade compreensiva.

À medida que lemos a *Antropologia* de Hegel, a relação com as ciências da psique torna-se mais e mais nítida e, porque mostra a arqueo-onto-embriogénese da consciência, permite-nos hoje, simultaneamente rejeitar a tese bio-psico-farmacológica que subjaz à Psiquiatria e elaborar uma solução. Alguns investigadores dedicaram-se a esta secção da filosofia hegeliana e deixaram-nos um testemunho inequívoco daquela relação. Segundo Daniel Berthold-Bond, “na *Antropologia* [...] Hegel constrói uma sofisticada ontologia da desordem mental”⁷; no entender de Darrel Christensen, relativamente à exploração da profundidade da mente e aos primórdios da Psicanálise, “temos uma dívida muito substancial para com Hegel”⁸; para Jon Mills, na *Antropologia* “a alma inconsciente [...] entra em oposição com a sua corporalidade natural e eleva a sua estrutura inconsciente até à forma de Ego [...], assim, a alma torna-se simultaneamente o *locus* da saúde mental e da psicopatologia”⁹; para Nathan Fialko, “a teoria de Hegel sobre a insanidade é completa”¹⁰.

A *Antropologia* de Hegel deve ser compreendida, não como um acontecimento, mas como um processo, o da formação e nascimento da consciência. Nele, o espírito ainda inconsciente vê-se envolvido numa luta, no seio da vida mental, entre a racionalidade que começa a despontar, a capacidade

ou espírito-natural – estudado na *Antropologia* (§§ 388-412) –, (2) *para-si* (*für sich*) ou, na sua particularização, consciência – estudado na *Fenomenologia* (§§ 413-439) –, e (3) determinado em-si-para-si (sujeito para si), objecto de estudo da *Psicologia* (§§ 440-482). A edição de referência é a de 1830.

⁷ Daniel Berthold-Bond, *Hegel's theory of Madness* (Nova Iorque: S.U.N.Y. Press, 1995), 5: “(...) Hegel works out a sophisticated ontology of mental derangement (...)”.

⁸ Darrel Christensen, “Hegel's Phenomenological Analysis and Freud's Psychoanalysis”, *International philosophical quarterly* 8, 3 (1968), 357: “(...) the roots of psychoanalysis (...) Hegel, to whom a very substantial debt is owed (...)”.

⁹ Jon Mills, “Dialectical Psychoanalysis: Toward Process Psychology”, in *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 23, 3 (2000), 24-25: “The unconscious soul undergoes development through its own dialectical division, projections, and reconstitutions as the mediated process of sublation, entering into opposition with its natural corporeality and elevating its unconscious structure to the form of ego. Thus ego development is constituted through unconscious process. [...] While the unconscious soul is sublated as ego, it nevertheless remains a repository for lost, alienated, or conflicted shapes of spirit. Therefore, the soul becomes the locus in both mental and psychopathology”.

¹⁰ Nathan Fialko, “Hegel's view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology* (1930) 262.

objetiva, e a vida das pulsões e dos instintos do corpo, a vida subjetiva¹¹. Durante este estágio, o espírito procura dominar a natureza pulsional, que nesta fase tem ascendente ontológico, para edificar consciência. Este tópico é precisamente o *leitmotiv* que ocupou os estudiosos da tradição psicológica, psiquiátrica e psicanalítica. Podemos testemunhá-lo com Freud para quem a psicanálise “parte de um suposto básico cuja discussão pertence ao pensamento filosófico”, no qual, “o Eu [...] face à interioridade, conquista o domínio sobre as exigências dos instintos”¹².

O vínculo da Filosofia, especificamente a hegeliana, com o quotidiano prático, neste caso, a ligação à psiquiatria, é o que o artigo procurará mostrar: tal como “a ciência não é um mero aglomerado de factos [...] a filosofia, similarmemente, não pode agir num mundo sem factos”¹³; está conectada a eles e, compreendendo-os, torna-os especialmente humanos. Sendo o homem um agente intencionado, a Filosofia, marca antropológica por excelência, é natural e intrínseca à existência diligente, participa diretamente no agir. Ela é a autoconsciência do ânimo humano.

Ensaaiemos uma definição de Filosofia tendo como base orientadora a conceção que dela faz o “filósofo do Espírito”¹⁴, G.W.F. Hegel, para quem o humano, ser espiritual, “é interioridade, plenitude, amplitude”¹⁵. Nesta ótica, Filosofia e Espírito são inexorável e naturalmente intrincados: a primeira

¹¹ A subjetividade, para distinguir, é a ação de se conceber a si do espírito no caminho para a formação de consciência e a consequente maturidade ou consubstanciação ontológica adquirida nesse processo. É o agir e o autoproduzir-se da personalidade do espírito, isto é, a determinação do *conceito*.

¹² Sigmund Freud, *Esquema del Psicoanálisis* (Madrid: Ed. Debate S.A., 1998), 19 e 23: “El psicoanálisis parte de un supuesto básico cuya discusión concierne al pensamiento filosófico [...] el yo [...] Hacia el interior, frente al ello, conquista el dominio sobre las exigencias de los instintos”.

¹³ William Fulford et al., *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2006), 5: “science is not, merely, fact-gathering, whatever some scientists may think; philosophy, similarly, cannot proceed in a fact-free world, whatever its pretensions in that direction”. A confluência entre a Psiquiatria e a Filosofia que a tradição anglo-saxónica tem vindo a desenvolver nas últimas décadas não cabe neste artigo; é essencialmente um esforço para promover a autorreflexão e reabilitação no seio da Psiquiatria ao mesmo tempo que integra o próprio movimento antipsiquiátrico. Aqui, no entanto, irei manter a crítica à psiquiatria como um gesto independente, tendo como referência central o Professor Thomas Szasz, e concentrar-me-ei na *Antropologia* de Hegel onde encontro a reflexão mais profunda e o núcleo de todas as ciências da *psique*: o conflito intrapsíquico e a emergência da consciência cuja ligação à Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise é manifesta.

¹⁴ Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, 239.

¹⁵ *Ibidem*.

tem como objetivo fundamental conhecer o espírito que por sua vez tem a máxima expressão na Filosofia¹⁶.

Da definição clássica de *amor pela sabedoria*¹⁷, a Filosofia evolui com Hegel para uma conceção de conhecimento que autossatisfaz¹⁸ na medida em que realiza a necessidade do espírito, isto é, do homem. Sendo o saber “o estabelecer-se na verdade”¹⁹ e esta, a efetivação real do conceito do espírito, vem que a Filosofia, ciência do espírito, é o sistema que compreende a forma de reflexão do espírito sobre si a desenvolver-se livremente no mundo; ela é o sistema da razão que se capta a si mesma atingindo a forma mais genuína de si, ou seja, a *verdade*.

Apresentemo-lo de outro modo: a Filosofia é o modo através do qual a razão se concebe compreendendo o todo absoluto, isto é, o mundo integral, a natureza e o espírito. Na introdução que faz ao Espírito na *Enciclopédia*²⁰, Hegel diz que a Filosofia “se elevou à conceção do espírito como a atualização da Ideia apercebendo-se de si, o Conceito do espírito vivo diferenciando-se em si mesmo necessariamente”²¹. A compreensão filosófica revela-se, portanto, como o sistema do saber no elemento adequado, o científico, que faz conhecer a vida espiritual. A Ideia, por seu lado, a invés de ser uma representação abstrata, é *efetivação real*²². Vivendo “em” cada indivíduo, o filosófico “faz avançar a História”²³ e é biografia do todo, o Absoluto, espírito que se reconhece nesse processo que ele próprio realiza.

A Psicologia – consanguínea da Filosofia na medida em que a inter-relação entre a alma, o corpo e as atividades psíquicas são comuns (lembro

¹⁶ Michael Petry, *Hegel's Philosophy of subjective spirit, vol. 1: Introductions* (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1979), § 377, nota de rodapé.

¹⁷ José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia II* (Barcelona: Ariel, 1994), 1041.

¹⁸ Robert Pippin, *Hegel's Idealism: the satisfactions of self-consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 57.

¹⁹ Manuel C. Ferreira, *Hegel e a justificação da Filosofia* (Lisboa: I.N.C.M., 1992), 12.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2012), §§ 377- 387.

²¹ Ibidem, § 379-Z: “(...) des Geistes als der sich selbst wissen wirklichen Idee, zum Begriff des sich auf notwendige Weise (...)”.

²² Diogo Ferrer, *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema* (Lisboa: Centro de Filosofia, 2006), 488-489: “O espírito é definido por Hegel, intrinsecamente, como retorno a si da ideia a partir da sua exterioridade, e a totalidade do espírito é, em consequência, o quadro dessa passagem. O espírito não é principalmente uma faculdade mental pura, uma simples consciência, mas de um modo característico, constitui-se como a unidade estrutural de uma grande diversidade de fenómenos, individuais, sociais, históricos, culturais ou antropológicos (...)”.

²³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 381-Z.

que o “De anima de Aristóteles é um dos primeiros escritos sistemáticos sobre Psicologia”²⁴) – é a atualização terapêutica da Filosofia que, cientificamente capacitada, se autonomizou. Trata-se de uma ciência que, para melhor compreender a pessoa, se dedica aos processos interiores e exteriores que influenciam o comportamento. Os psicólogos, essencialmente, fazem investigação e agem terapeuticamente sobre indivíduos mental e emocionalmente desestruturados.

A Psiquiatria, também ela um particular – dado que possui conceitos e lógica conceptual –, mas não uma atualização da Filosofia, é uma disciplina integrada na Medicina precisamente pela objetividade biológica com que explica o sofrimento psíquico. Parte do princípio de que a desordem e o sofrimento mental resultam de um desarranjo fisiológico e que, portanto, são condições médicas tal como a diabetes ou a disfunção renal²⁵.

Catorze anos depois da primeira definição oficializada de “doença mental” (1980), na quarta edição do texto oficial da Psiquiatria mundial, o D.S.M.²⁶, a *American Psychiatric Association* (APA) acentuou a ambiguidade que o caracteriza afirmando que apesar da definição de “doença” mental estar dependente e *referida a* “indicadores” tais como “angústia”, “descontrolo”, “irracionalidade”, “deficiência”, “síndrome” ou “incapacidade”, “tem de admitir-se que nenhuma definição estabelece adequadamente os contornos do conceito de ‘desordem mental’”²⁷. Podemos, no entanto, definir a disciplina em termos práticos “como o ramo que lida com as ‘doenças mentais’ (atualmente chamadas ‘desordens psiquiátricas’)”²⁸ e que habita a seguinte circularidade conceptual: *o psiquiatra é alguém que diagnostica e trata as desordens psiquiátricas que, por sua vez, são as condições diagnosticadas e tratadas pelos psiquiatras*²⁹.

²⁴ Mora, Dicionário de Filosofia III, 2410. A relação entre Aristóteles e Hegel é conhecida. Não a irei desenvolver por não caber neste artigo.

²⁵ Tom Burns, *Psychiatry, a very short introduction* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2006), ix: “The current preference is for emphasizing that psychiatry is ‘just another branch of medicine’ like cardiology or oncology. In part this is to try and make psychiatry properly respectable by highlighting its scientific credentials, its commitment to precise diagnoses and evidence-based treatments, increasing its status within medicine and in society generally”.

²⁶ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (Washington: A.P.A., 1980). As edições oficiais são de 1952, 1968, 1980, 1994 e 2013.

²⁷ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (Washington: A.P.A., 1994), xxxi: “Although this manual provides a classification of mental disorders, it must be admitted that no definition adequately specifies precise boundaries for the concept of ‘mental disorder (...)’”.

²⁸ Burns, *Psychiatry*, 5: “Within medicine, psychiatry is simply defined as that branch which deals with ‘mental illnesses’ (nowadays often called ‘psychiatric disorders’)”.

²⁹ Ibidem, 6: “there is a marked circularity about this (‘a psychiatrist is someone

Tanto a Psicologia clínica³⁰, como a Psiquiatria e a Psicanálise – método de análise e diagnóstico mental baseado na noção de que todos os atos humanos (desde a escolha de uma refeição à preferência por uma peça musical) são decretados por um motivo ou entidade da profundidade psíquica cuja repressão provoca inexoravelmente um estado designado *neurótico* – têm como base de suporte o modelo médico que se apoia no pensamento causal: o que acontece na vida mental, um pensamento, um sentimento, uma intenção ou uma atitude que vise uma ação, obedece a um mecanismo biológico ou narrativo-sentimental prévio, pré-determinado por leis fixas, ou seja, por uma causa eficiente; eis o mecanicismo.

Relativamente à noção de *mente*, tendo como fundação filosófica o sistema hegeliano cuja essência é a liberdade, concebemo-la não como uma abstração epistemológica ou uma instância jurídica transcendente produzida no intelecto, mas como ritmo basal da percepção intelectual de si do homem, “realidade mental”: o todo dinâmico em auto-constituição “psique, consciência e inteligência, todos eles envolvendo vida, mas não se reduzindo a ela”³¹. Hegel oferece-no-la na primeira fase da vida do Espírito, o Espírito Subjetivo. Ensina-nos o essencial sobre a vida mental: *autoconhecimento, conhecimento de objetos, conhecimento dos outros*, conteúdos que aprofundou respetivamente na *Antropologia, Fenomenologia e Psicologia*³². É precisamente nos primórdios da vida mental, durante a relação conflituosa do humano consigo mesmo, da qual nascerá a consciência – a essência filosófica do espírito na sua fase antropológica –, que Hegel situa a loucura (*Verrücktheit*): o espírito matura conhecendo-se durante o esforço por se libertar do jugo das pulsões naturais que, por sua vez se lhe opõem ativamente na medida em procuram usurpar a função da consciência. A superação deste estágio é essencial para que o espírito evolua para os estágios mais maduros e livres; o primeiro, que surge assim que esse antagonismo interior se resolve, é a edificação da consciência.

Na disputa contemporânea sobre o conceito de *doença mental*, que já se tornou um clássico da Filosofia contemporânea, as posições que se opõem radicalmente e servem de limites conceptuais são (1) a tese orgânica

who diagnoses and treats psychiatric disorders’, ‘psychiatric disorders are those conditions which are diagnosed and treated by psychiatrists’”.

³⁰ Pardo e Alvarez, *La invención*, 20. Designemos assim também o género de Psicologia que reduz as explicações dos transtornos mentais ao modelo médico causal.

³¹ Richard Winfield, *Hegel and mind: rethinking philosophical Psychology*, (U.K: Palgrave Macmillan, 2010), 5: “(...) Hegel conceives mental reality involving three successively determined processes: the psyche, consciousness, and intelligence, all of which involve life, but are not reducible to it”.

³² Ibidem, 1-3.

defendida por autores como Robert Kendell³³ e Christopher Boorse³⁴, e (2) a conceção ético-moral e linguística de Thomas Szasz³⁵. De acordo com os primeiros, a desordem mental é uma condição biológica, uma doença orgânica (Kendell) – na esteira dos fundadores da psiquiatria biológica, Griesinger, Kraepelin, Charcot ou Breuer – que provoca disfunção (Boorse). Exemplifiquemos a dinâmica deste ponto de vista mediante a categoria psiquiátrica mais conhecida no universo infantil, a *Perturbação de Hiperatividade com Défice de Atenção (Hiperatividade)*: na nosologia psiquiátrica, o “excesso de atividade” das crianças assenta na explicação de que há uma disfunção biológica cerebral; desse modo, o “tratamento” de uma criança, de modo a adquirir padrões de normalidade neurofisiológica e por consequência comportamental, é a psicoterapia mediante a ingestão de metilfenidato, o psicotrópico oficial que supostamente compensará o hipotético defeito fisiológico.

O outro lado da querela tem como protagonista Thomas Szasz para quem o conceito de desordem mental, veiculado pela Psiquiatria oficial, *desumaniza o indivíduo*³⁶. No célebre texto “The myth of mental illness, foundations of a theory of personal conduct” que o imortalizou como impulsionador do movimento nascido nos anos 50 e 60 do século XX conhecido como *Anti-Psiquiatria*, Szasz define a Psiquiatria como “ciência teórica que consiste no estudo da conduta pessoal. Preocupa-se em descrever, clarificar, explicar o tipo de jogos que as pessoas jogam umas com as outras e consigo próprias; como aprenderam estes jogos; porque gostam de os jogar; que circunstâncias favorecem que se continue a jogar jogos antigos ou a aprender novos”³⁷.

³³ Robert Kendell, “The concept of disease and its implications for psychiatry”, in *British Journal of Psychiatry* 127 (1975), 305-315.

³⁴ Christopher Boorse, “What a theory of mental health should be”, *Journal of Theory and Social Behaviour*, 6 (1976), 61-84.

³⁵ O número de investigadores sobre o tema da crítica à Psiquiatria é imenso. Conheço os seus trabalhos, mas por uma questão de objetividade não os posso apresentar. A tarefa seria gigantesca e em vez de clarificar contribuiria para um esoterismo obscuro infundável. Sublinho Thomas Szasz porque foi o primeiro grande crítico e impulsionador de uma consciencialização a quem a própria Psiquiatria deve capacidade autocrítica. Ele é a figura central deste movimento. Cito ainda Carlos Pires, o primeiro em Portugal a denunciar a inconsistência da Psiquiatria.

³⁶ Thomas Szasz, *The myth of the mental illness: foundations of a theory of personal conduct* (Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2010), xiv.

³⁷ Ibidem, 8: “(...) psychiatry, as a theoretical science, as consisting of the study of personal conduct. Its concerns are therefore to describe, clarify, and explain the kinds of games people play with each other and with themselves; how they learned these games; why they like to play them; what circumstances favor their continuing to play old games or learning new ones”.

Para este psiquiatra e professor de psiquiatria, esta disciplina devia preocupar-se com o tipo de relações que as pessoas têm entre si e como esses jogos do existir constroem o modo de viver. Para ele, em consequência, *a conceção de que a desordem mental é uma doença do mesmo género que a diabetes é falsa, por isso a Psiquiatria é como a alquimia ou a astrologia, uma pseudociência. Não existe ‘doença mental’*³⁸: “a reivindicação de que ‘as doenças mentais são desordens do cérebro diagnosticáveis não tem sustentação científica; é uma mentira, um erro, ou um revivalismo da premissa somática da teoria nosológica dos humores há muito desacreditada. A minha reivindicação de que as doenças mentais são doenças ficcionais também não é baseada em investigação científica; apoia-se na definição materialista-científica de doença como alteração patológica das células, tecidos e órgãos. Se aceitarmos esta definição de doença resulta que doença mental é uma metáfora [...] é intuitivamente óbvio que não existe a coisa doença da mente”³⁹; não é uma condição orgânica ou *um problema médico*⁴⁰, *é uma falsidade que faz parte do sistema de crenças que alimentam as sociedades*⁴¹. Segundo Szasz, é “propaganda médico-política”⁴² cujo objetivo é acumular estatuto e poder por parte do corporativismo instalado.

Relativamente às pessoas cujas atitudes possam constituir motivo para serem diagnosticadas como doentes mentais, devemos perceber que o quotidiano que experimentaram e o modo como o interpretaram e integraram psicologicamente, tiveram razões “que precisam ser compreendidas; não podem ser tratados ou curados com drogas ou outras intervenções médicas, mas devem ser ajudados a ajudarem-se a si mesmos a superar os obstáculos que enfrentam”⁴³. Precisamente o que veremos na ideia de restabelecimento psíquico, com Hegel.

³⁸ Ibidem, I.

³⁹ Ibidem, xii -xiii: “the claim that ‘mental illnesses are diagnosticable disorders of the brain’ is not based on scientific research; it is a lie, an error, or a naive revival of the somatic premise of the long-discredit humoral theory of disease. My claim that mental illnesses are fictitious illnesses is not based on scientific research; it rests on the materialist-scientific definition of illness as a pathological alteration of cells, tissues, and organs. If we accept this scientific definition of disease, then it follows that mental illness is a metaphor (...) it is intuitively obvious that there is no such thing as a disease of the mind (...)”.

⁴⁰ Ibidem, xiii.

⁴¹ Ibidem, xiv.

⁴² Ibidem, xiii.

⁴³ Ibidem, xviii: “Diseases of the body have causes, such as infectious agents or nutritional deficiencies, and often can be prevented or cured by dealing with these causes. Persons said to have mental diseases, on the other hand, have reasons for their actions that must be understood; they cannot be treated or cured by drugs or other medical interventions, but may be helped to help themselves overcome the obstacles they face”.

Nesta perspetiva, a desordem mental, a não ser nos casos de défice ou dano neurológico, não pode reduzir-se a explicações biológicas. Devemos considerar uma importante dimensão psicossocial que começa na relação do homem consigo mesmo. A desordem mental mostra ser afinal, principalmente, um desequilíbrio da capacidade compreensiva do homem, na forma como se autoestrutura, integra e se procura realizar no mundo que habita. A persistência desse estado de descontrolo conduz a instabilidade e rutura psíquica com sofrimento pessoal extremo.

2. As razões da Antipsiquiatria: desacreditação nosológica e psico-fármacos

Afrontado por uma vaga de críticas e principalmente pelos textos de Thomas Szasz, o sistema que dominava, e ainda domina, o mundo médico, científico, académico⁴⁴ e literário-jornalístico do fenómeno do sofrimento mental, a *Associação Americana de Psiquiatria*, vinte e oito anos depois da primeira edição (1952), apresentou finalmente uma definição de doença mental (1980). Nela, defende o modelo mecanicista que afirma que o desequilíbrio psíquico é um efeito resultante de uma *disfunção biológica*⁴⁵: uma pessoa fica mentalmente doente e comporta-se desadequadamente porque tem um defeito no “trabalhar” fisiológico do cérebro.

Corresponde em linguagem comum à noção de que falta uma substância nalgum circuito cerebral, facto que remete para a perceção de que aquela suposta substância deverá ser ministrada para que o transtorno se resolva (“cure”). Este é o paradigma médico psico-farmaco-biológico e justifica que sentimentos como a ansiedade ou a tristeza, que claramente possuem uma dimensão mundana, sejam explicados como sintomas/doenças somáticas.

O exemplo típico de comparação, por parte da psiquiatria, é a diabetes: a falta de um componente no cérebro provoca ansiedade tal como a carência de insulina⁴⁶ e o consequente excesso de açúcar no sangue (hiperglicemia)

⁴⁴ Peter Breggin, *The antidepressant fact book* (Cambridge: Perseus Book Group, 2001), 3.

⁴⁵ A.P.A., D.S.M.-III, 6: “In D.S.M.-III each of the mental disorders is conceptualized as a clinically significant behavioral or psychological syndrome or pattern that occurs in an individual and that is typically associated with either a painful symptom (distress) or impairment in one or more important areas of functioning (disability). In addition there is an inference that there is a behavioral, psychological, or biological dysfunction, and that the disturbance is not only in the relationship between the individual and the society”.

⁴⁶ A diabetes tipo 1 carece de insulina enquanto que o tipo 2 caracteriza-se pelo facto de a insulina existente não atuar normalmente, isto é, não faz a glicose entrar nas células que, assim, se acumula no sangue (hiperglicemia).

produzem fraqueza generalizada acompanhada de problemas como a impotência sexual ou a patologia retiniana/cegueira.

É um modelo atomista e determinista que, no apogeu teórico, desconsidera totalmente a importância do contexto em que vive o sujeito⁴⁷. Assim, a escolha e o agir livre do indivíduo ficam reduzidos a reações biológicas, físico-químicas. Nesta perspetiva, o sofrimento existencial passa a equivaler a *doença*. Eis o cerne da problemática. No entender de Thomas Szasz, os psiquiatras traduzem as narrativas de sofrimento pessoal para metabolismo biológico, isto é, o existir sofrido sofre uma conversão epistemológica: *salta do psíquico para orgânico*⁴⁸.

Carlos Pires, que tem vindo a denunciar as incongruências do modelo psiquiátrico nos últimos quinze anos, dá uma explicação esclarecida e cabal sobre o mecanismo epistemológico que sustenta o diagnóstico em psiquiatria: o cerne está na forma como o sofrimento pessoal, que tem claramente uma dimensão psicossocial, é homologado a patologia cerebral; na base desta conversão estão dois gestos quase impercetíveis: a) *as queixas reais das pessoas, sem que a dimensão psicossocial seja justamente valorizada, são substituídas* – traduzidas (como o afirmou Szasz⁴⁹) – *por critérios objetivos que passam a ser ‘o patológico’*⁵⁰, ganham um nome⁵¹ que é então comunicado ao paciente/familiares – falta de serotonina (nome: depressão) ou excesso de dopamina (nome: esquizofrenia), por exemplo – e b) um sistema de marketing farmacêutico descomunal a nível planetário⁵² assente num livro, o D.S.M., no qual *a descrição do sofrimento subjetivo é convertido em categorias nosológicas subtilmente endereçadas à psicofarmacologia*⁵³ cujos lucros⁵⁴ alimentam retroativamente todo o sistema.

O caso do Prozac® é paradigmático. Trata-se de um psicofármaco – causador de gravíssimos efeitos sistémicos – publicitado a nível mundial como medicamento maravilhoso, que chegou mesmo a ser designado por “pílula da felicidade”⁵⁵. Foi indicado oficialmente para tratar as desordens do humor, especificamente o fenómeno depressivo. O seu princípio ativo, a fluoxetina,

⁴⁷ É o chamado *materialismo eliminativo*.

⁴⁸ Szasz, *The myth*, 122.

⁴⁹ Ibidem, xii.

⁵⁰ Pires, *E quando o rei vai nu*, 38.

⁵¹ Szasz, *The myth*, 107-124. Ver também Ronald Laing, *The divided self* (Nova Iorque: Pantheon Books, 1960), 17.

⁵² Pardo e Alvarez, *La invención*, 39-54.

⁵³ Carlos Pires, *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos* (Leiria, Ed. Diferença, 2002), 31-35.

⁵⁴ Carl Elliott, “Mental illness and its limits”, in *The Philosophy of Psychiatry*, org. Jennifer Radden (Nova Iorque, Oxford University Press, 2004), 431.

⁵⁵ Pires, *E quando o rei vai nu*, 137.

considerada uma panaceia universal, foi escolhida para “tratar” uma lista de categorias psiquiátricas entre as quais se encontravam a bulimia nervosa, a *psicose maniaco-depressiva* – rebatizada, uma primeira vez, com o nome de *doença bipolar* e agora para *transtorno afetivo bipolar*⁵⁶ –, o alcoolismo, a fobia social, a cleptomania, a enxaqueca, o stress pós-traumático, a esquizofrenia, o síndrome de Tourette, a tricotilomania ou mesmo a desordem disfórica pré-menstrual (uma categoria que, de tão inconsistente, originou conflitos científicos de tal modo graves que levaram à demissão de um elemento do comité da A.P.A., Paula Caplan). A fluoxetina é, no entanto, uma substância sucessivamente associada a centenas de tentativas de suicídio⁵⁷. Entre alguns efeitos dos antidepressivos – de sublinhar que não é correto falar de efeitos “principais” e “secundários” porque se trata de um juízo subjetivo; apenas: há efeitos – estão, como exemplo, dano cardiovascular, muscular, ósseo, destruição do próprio neurónio, agitação, tremores, ansiedade ou interferência no ciclo menstrual (que depois conduz as senhoras a consultas de ginecologia).

Apesar da omnipresença no quotidiano das sociedades contemporâneas, tanto as teses de fundo da nosologia psiquiátrica como os psicofármacos, têm sofrido consecutivos fracassos e remodelações. As primeiras teorias psiquiátricas sobre a desordem da mente firmaram-se na ideia de que um neurotransmissor estaria em falta ou em excesso. Por exemplo, a explicação da depressão era a de que se tratava de um défice de Noradrenalina ou Serotonina no cérebro; como não se comprovou, surgiu uma segunda tese que defendeu que o problema afinal estava numa proteína importante na comunicação nervosa, especificamente o recetor da neuro-transmissão. Mais tarde a explicação acabou por recair num campo infinito e ainda por explorar: que o desarranjo afinal é genético⁵⁸. O núcleo destas teses, porém, tem um ponto comum: o défice biológico é o responsável pelo sofrimento e pela desordem mental que daí advém e, portanto, estabelece-se como alvo terapêutico⁵⁹.

O raciocínio sobre a etiologia das categorias nosológicas passa por um roteiro intelectual comum. Os teóricos, primeiro, sublinham o sofrimento pessoal e parecem ensaiar uma explicação objetiva, racional, com significação existencial, sobre a natureza humana desse sofrimento onde acentuam

⁵⁶ Chamo a atenção para a associação, numa mesma categoria, dos termos “transtorno” e “doença”. A consequência, por parte dos leitores e ouvintes, é a equivalência de ambos quando, na verdade, têm significados diferentes. Na literatura psiquiátrica encontramos este fenómeno quando alguém usa, numa qualquer descrição nosológica, os termos “sofrimento” e “doença”.

⁵⁷ Pires, *A Depressão*, 90. Ver ainda Pires, *E quando o rei vai nu*, 158-162.

⁵⁸ Ibidem, 43-50.

⁵⁹ Pires, *O rei vai nu*, 37-42.

a universalidade do problema, facto que claramente tem efeito psicológico sobre os seus interlocutores (efeito Barnum); numa segunda camada do raciocínio, principalmente quando confrontados por factos que não encaixam na lei geral, a explicação cai na típica “há casos e casos”; depois, à medida que as questões se aprofundam, desembocam aos poucos e quase imperceptivelmente na mesma ideia: que talvez – entenda-se “tudo isto” – “esteja associado a um defeito numa proteína (e aí, quem é que vai questionar o médico?)”, num “metabolito de um determinado circuito metabólico” ou, como ultimamente está em voga, que se trata de “uma deficiência genética”. No fundo, redundando sempre na explicação de que se trata de uma condição médica sustentada nas leis da biologia. O raciocínio que o leitor ou ouvinte faz é o seguinte: as alucinações que um “esquizofrénico” tem e o pensamento “desordenado” que apresenta resultam de defeitos em substâncias produzidas em excesso ou em falta por órgãos com defeitos naturais; nesse prisma, não havendo nada a fazer para corrigir a tristeza, a falta de interesse pela vida ou os pensamentos negativos sobre si, o sujeito terá de consultar um psiquiatra para “repor” as substâncias em falta.

O fundamento da contestação a este modelo é o de que não é possível isolar o homem do mundo, isto é, o organismo biológico não pode ser “retirado” do contexto que habita e intervencionado à parte; do mesmo modo, não pode ser avaliado independentemente da relação auto-compreensiva, ou seja, da relação consigo mesmo do sujeito.

Interior à natureza psicossocial do fenómeno *desordem mental* faz parte um núcleo filosófico-antropológico fundamental: que a raiz do desequilíbrio da vida mental é intrapsíquica, interior à razão. Foi o que testemunhou S. Žižek acerca da filosofia de Hegel, que se trata de um fenómeno *interior à razão, no coração do cogito*⁶⁰, donde, a concepção de que o núcleo do conflito mental, numa primeira camada ontológica, está na relação do sujeito consigo próprio. Podemos comprová-lo no sentimento de insegurança ou na fragilidade emocional. São universais concretos.

O fenómeno depressivo, como exemplo de fragilidade emocional e desesperança, no entender de Peter Breggin, não é uma doença, é uma *reação natural, humana, num determinado contexto*⁶¹. Carlos Pires, por sua vez,

⁶⁰ Slavoj Žižek, *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism* (Londres: Verso, 2013), 333.

⁶¹ Breggin, *The antidepressant*, 17: “Depression is not a disorder that can be separated from the context in which people live and make choices”. Na nosologia psiquiátrica, a categoria *depressão* é classificada no grupo dos “distúrbios do humor”. Apesar de conhecer a sua descrição, não vou aprofundar nenhuma desordem mental como o fenómeno depressivo ou o sofrimento mental captado pela psiquiatria e classificado em categorias nosológicas como as desordens do humor, da ansiedade, desordens da personalidade ou

afirma que “até ao momento jamais foi provada uma tal causa biológica para os diversos tipos de depressão. As poucas exceções, isto é, em que existe um determinante biológico para a depressão, são justamente aquelas que resultam da toma prolongada de algumas medicações psicotrópicas, nomeadamente as benzodiazepinas”⁶².

Uma categoria nosológica que não pode ser esquecida quando debatemos sobre a desordem mental, precisamente porque o seu público-alvo são as crianças, é a já referida *Hiperatividade*. Uma comissão do estado alemão, a *Reclame Code Commissie*, obrigou a que os órgãos de comunicação social deixassem de anunciar que “a hiperatividade é uma doença neurológica ou uma disfunção do cérebro, considerando estas informações infundamentadas, enganosas e fraudulentas”⁶³, alegações que estão em sintonia com o que nos legou Peter Breggin, que não há nenhuma alteração no cérebro que comprove a entidade *Hiperatividade*, como se pode comprovar no texto “Vital information about Ritalin, and the ADHD movement”, no site www.antipsychiatry.org/ritalin.htm consultado em 11/10/2016. Além das questões de caráter científico há ainda a considerar a perigosidade do psicofármaco oficialmente designado pela A.P.A. para o seu “tratamento”, o metilfenidato; os seus efeitos são iguais aos de qualquer anfetamina e podem ser comparados, praticamente de igual para igual, com os da cocaína⁶⁴, razão pela qual nos Estados Unidos é uma droga de rua vigiada, não pelo regulador dos medicamentos, o F.D.A., mas pelo departamento que tutela o narcotráfico, o D.E.A.. O metilfenidato produz precisamente o contrário do que o que se propõe tratar: inatenção, hiperatividade e impulsividade. Como reação leva à formação de crianças robóticas, letárgicas e deprimidas, inclusive atrofia e atrasa o crescimento neurológico com a consequente supressão da autonomia criativa e capacidade de escolha.

Façamos uma breve incursão na vaca sagrada da Psiquiatria, a “esquizofrenia”, categoria nosológica propensa a erros de paralaxe diagnóstica⁶⁵.

fenómenos psicóticos – entre eles as difusas doença bipolar e esquizofrenia – porque aquilo que é nuclear é justamente conhecer e apresentar a raiz comum a todos: perda de capacidade (liberdade) dialético-racional ou especulativa para erigir consciência. Se o fizesse teria de apresentar também os diagnósticos diferenciais, facto que apenas contribuiria para obscurecer o texto. Para conhecer a descrição nosológica e clínica de cada uma das categorias psiquiátricas pode consultar-se qualquer um dos livros específicos para o tema que constam na bibliografia. Todos trazem as definições e as respetivas nuances nosológicas e clínicas

⁶² Carlos Pires, *A depressão e o seu tratamento psicológico* (Leiria: Ed. Diferença, 2004), 19. É irónico, mas na verdade, um dos efeitos das antidepressivos é justamente *depressão*.

⁶³ Pires, *E quando o rei vai nu*, 174-175.

⁶⁴ Ibidem, 33. Ver ainda as páginas 172-176.

⁶⁵ F. Jenner et al., *‘Esquizofrenia’, uma doença ou alguns modos de se ser humano?*

Segundo Lawrence Stevens, no texto “Schizophrenia, a nonexistent disease”, publicada no sítio www.antipsychiatry.org acedido em 11/10/2016, a categoria “esquizofrenia” não é uma doença, e para Kurt Schnider é uma *convenção*⁶⁶. Karl Jaspers, impulsor da psiquiatria mecanicista aqui criticada, apresenta-a de forma ambígua como *um processo psicótico de origem orgânica* (eis o modelo psicobiológico) *cujos acontecimentos biográficos e significativos não permitem compreender os sintomas que as pessoas apresentam*⁶⁷. Podemos sempre perguntar: se não se podem compreender os sintomas, então como se constrói o diagnóstico que é apresentado? A resposta de Jaspers é a de que *a causa é biológica*⁶⁸. Mas então, pergunta-se, deve o diagnóstico – e a respetiva terapêutica mediante fármacos com efeitos potentíssimos, não apenas no sistema nervoso central, mas em todo o organismo (coração, pulmões, intestino, rins, fígado), inclusive as consequências nefastas provadas que produz na estrutura neurológica e psíquica individual – ser aceite de modo totalmente passivo e reverente sem referência ao existir psicossocial?

A dimensão íntima psicossocial não pode ser descurada para compreender o problema e precisa ser difundida de modo a debater a etiologia e apurar a abordagem: que apesar de haver uma dimensão natural, é um fenómeno essencialmente psicológico⁶⁹, contextual e naturalmente reversível.

Tratando-se de uma realidade complexa, a perceção do que seja a desordem mental é muito sensível à forma como é comunicada. Num estudo que procura avaliar a que se refere a categoria *esquizofrenia*, o autor escreve assim (e veja-se como a linguagem usada de modo neutro obriga a uma compreensão mais depurada de preconceitos e verdadeira por parte do leitor): “neste capítulo iremos tratar das possibilidades e dos processos através dos quais poderemos tentar ‘compreender’ as pessoas que vêm sendo ‘diagnosticadas’ como ‘esquizofrénicas’”⁷⁰. Em vez desta frase o autor podia ter dito apenas que iria “tentar compreender os esquizofrénicos”. Se o fizesse permanecia comodamente dentro do *status quo* dominante que *negligencia os aspetos psicológicos e sociais da desordem mental*, portanto, aceitaria sem reservas que as psicoses, particularmente a “esquizofrenia”, são condições médicas explicadas bioquimicamente⁷¹.

(Lisboa, Ed. Caminho, 1992), 60.

⁶⁶ Kurt Schneider, *Klinische Psychopathologie*, 1955, in: Jenner et al., ‘*Esquizofrenia*’, 76.

⁶⁷ Jenner et al., ‘*Esquizofrenia*’, 52 e 58-66.

⁶⁸ Ibidem, 52.

⁶⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408-Z.

⁷⁰ Jenner et al., ‘*Esquizofrenia*’, 49.

⁷¹ William Fulford, “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological con-

A forma como cada qual se refere e compreende o sofrimento, quer o profissional de saúde, quer o indivíduo comum, é fundamental para a resolução do conflito interior⁷². Segundo Pardo e Alvarez, o psiquiatra é responsável por conduzir o sujeito em sofrimento a auto-psiquiatrizar-se, portanto, “do mesmo modo que as práticas clínicas podem ‘psiquiatrizar’ de forma indevida, podiam igualmente ‘despsiquiatrizar’ quando alguém estivesse comprometido com uma ‘psiquiatrização’ sem o ‘merecer’, e mesmo, em todos os casos. Para isso, o clínico teria de agir como o Pigmalião, empenhar-se em ajudar as pessoas a superarem-se. O papel do clínico, entenda-se, é decisivo na conformação do papel do paciente relativamente ao seu transtorno”⁷³. O texto de Jenner também faz a mesma crítica: “tal como a mitológica Medusa, que transformava em pedra todas as pessoas que ousassem olhar para ela, também a linguagem da ‘psicopatologia’ pode ‘fossilizar’ o paciente e (a outra face da mesma moeda) também o psiquiatra que não ousou encarar o ‘discurso real’ dos seus pacientes, preferindo empunhar o seu ‘Código de Definições de Rótulos’”⁷⁴.

Se nos referirmos ao sofrimento existencial/mental da perspectiva exclusiva da causalidade biológica perdemos a dimensão contextual e significativa do fenómeno e a consequente substância psíquica: “se adotarmos uma atitude de ‘senso comum’ relativamente à possibilidade de ‘compreensão’ do comportamento dos outros seres humanos, ficamos sempre sujeitos a perder grande parte da sua significância; é bom não esquecermos que, até ao surgimento de Freud na ‘cena psiquiátrica’, muitas das ações humanas consideradas hoje ‘compreensíveis’ (por exemplo, *lapsus linguae* e lapsos de memória, sintomas obsessivos e histéricos, etc.) eram vistos ora como acontecimentos casuais ora como sintomas ‘patológicos’ devidos a mecanismos causais localizados algures dentro do Sistema nervoso Central”⁷⁵. Assim, por oposição às explicações mecanicistas do sofrimento os problemas das *pessoas diagnosticadas como esquizofrénicas devem antes ser compreendidos em termos de contextualidade pessoal*⁷⁶.

cept of disease and social conceptions of health”, in *Theoretical Medicine* 14 (1993), 315. Um psicótico não possui nenhuma disfunção cognitiva ou alterações anatomo-fisiológicas, antes, exibe um desequilíbrio ao nível do agir, um problema da “razão prática”.

⁷² Laing, *The divided self*, 16-19.

⁷³ Pardo e Alvarez, *La invención*, 79. Trata-se de um tópico já estudado pelo logoterapeuta Viktor Frankl.

⁷⁴ Jenner et al., ‘Esquizofrenia’, 63-64. Ver ainda as páginas 77-81.

⁷⁵ Ibidem, 50.

⁷⁶ Ibidem.

3. Loucura, dialética e liberdade na Antropologia de Hegel

3.1 A dialética da vida psíquica e a germinação da subjetividade

Vale a pena explorar o essencial da *Antropologia* hegeliana: a capacidade interior para construir subjetividade e edificar consciência. Com isto compreendemos melhor o fenómeno da loucura e as formas de desequilíbrio psíquico daí decorrentes.

É na *Antropologia* que Hegel descreve o nascimento do primeiro homem do seu sistema, o primeiro passo da Filosofia do Espírito Subjetivo. Tudo o que acontece nesta fase da vida do espírito, a estruturação psíquica, potencialmente mutável, porque é essa a essência do espírito, subsistirá em todo o desenvolvimento ulterior. O espírito, portanto, antes de tudo, é ser humano, homem (ἄνθρωπος). Neste estágio, que na sua *Enciclopédia* está imediatamente a seguir à Filosofia da Natureza, Hegel mostra-nos o desenvolvimento da tempestuosa relação do espírito com os seus instintos naturais, que quer compreender, envolver, isto é, integrar na organização psicológica, ontológica, como determinações de si mesmo e não como um externo estrangeiro. Esta etapa é o processo da consciencialização imediata de si como um todo espírito corporalizado. No começo, desse modo, a infinita capacidade de ser acorda misturada na natureza; “vê-se” dependente das pulsões e dos instintos naturais e, inconsciente⁷⁷, inicia um processo de crescimento, psíquico, que culmina no aparecimento de uma representação de si, *Eu*, que por sua vez, refletindo sobre si todo, tem, nesse instante, consciência.

⁷⁷ Existe uma imensa literatura filosófica sobre o tema do inconsciente e da natureza pulsional do homem que não cabe neste texto. Vai de Blumenbach a Freud, passa por Kant e pelo Romantismo. É um itinerário filosófico gigantesco. Se entrar nesta área complico em vez de simplificar. Vou apenas dedicar-me a Hegel por três razões: a primeira é porque ele atinge o núcleo último do fenómeno da desordem mental sem tornar a explicação complicada, segundo porque foi ele que construiu uma nosografia e uma nosologia da desordem/doença mental, e a terceira é porque aprofunda, mas supera integrando (*Aufhebung*) num todo, Espírito, a objetividade racional e o irracional pulsional. Para o filósofo, o inconsciente corporal é absolutamente fundamental para a vida do espírito, no entanto, não tem primazia ontológica. A significação não provem diretamente do mundo ou dos instintos corporais, é mediada pelo trabalho dialético do conceito do espírito, ou seja, pela capacidade racional do homem. É o que, segundo Hegel, permite ultrapassar a conflitualidade intrapsíquica que caracteriza a loucura e erigir consciência. Relativamente à tradição da corporalidade pulsional pode consultar-se, por exemplo, Fernando Álvarez, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud* (Barcelona: Ed. Herder Editorial, 2007) ou o texto de A. Gode-Von Aesch, *El Romanticismo alemán y las ciencias naturales* (Buenos Aires: Espasa Calpe 1947).

A racionalidade intrínseca deste processo maturativo, que corresponde à necessidade íntima do *conceito* do espírito em se produzir a si mesmo, a necessidade antropológica por excelência, o ser espírito, é a lógica deduzida por um observador externo, cujo processo principal, interior, é a dialética, a comunhão racional que concebe as determinações da subjetividade do espírito no seio da substância indeterminada universal, a natureza corporal. Este é o ponto de partida para uma *Filosofia da Psicologia*.

A dialética, assim, é o trabalhar da razão e faz acontecer a subjetividade, isto é, o devir sujeito do espírito, que nesta fase onde a vida psíquica se começa a organizar, se experimenta a si mesmo imediatamente (daí o espírito ser *subjetivo*), vive-se e começa a conhecer-se como ser corporal dependente das necessidades fisiológicas.

A luta entre a subjetividade, ou racionalidade nascente, e o irracional das pulsões do corpo, que conduz à comunhão, passa primeiro, como vimos acima, por uma fase de conflito intrapsíquico que, no seu apogeu, se chama loucura (*Verrücktheit*); superada esta fase, o espírito atualiza-se como consciência, conformação que determinará, remediavelmente, toda a existência humana por vir.

Podemos, assim, entender a dialética hegeliana como a energia do pensamento ou o ânimo da vida mental que faz progredir e consolidar cada conformação ontológica que o espírito adquire, não apenas durante esta fase inaugural, mas até vir a ser Espírito Absoluto: “chamo dialética ao princípio motor do conceito, que não só dissolve, como também produz as particularizações do universal”⁷⁸. Ela é a força da subjetividade.

É precisamente a capacidade e liberdade dialética que está no cerne da loucura. A sua restrição impede a constituição de um “sentido” ou de uma “ordem simbólica”, logo, promove o desequilíbrio psíquico. Do mesmo modo, o seu restabelecimento soluciona-o. Nas palavras de Jon Mills, “a dialética é a essência da vida psíquica, e se fosse repelida, os processos conscientes e inconscientes evaporar-se-iam”⁷⁹.

O fulcro ontológico da Filosofia do Espírito, na sua fase subjetiva, está, como se constata, na relação do espírito consigo mesmo, com o seu corpo de pulsões, desejos e necessidades e na liberdade ou restrição para se conhecer a si mesmo chegando a apreender-se⁸⁰. Lutando por se desembaraçar

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 31 A, in: Diogo Ferrer, “Hegel e as patologias da ideia”, *Revista Filosófica de Coimbra* 27, (Coimbra: F.L.U.C., 2005), 149.

⁷⁹ Jon Mills, *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis* (Nova Iorque: S.U.N.Y. Press, 2002), 195: “(...) the dialectic is the essence of psychic life, for it were to be removed, consciousness and unconscious processes would evaporate”.

⁸⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, § 385-Z. O objeto do autoconhecimento é a infinita capacidade de auto-realização.

do jugo da natureza, o espírito começa a conhecer a força da sua essência, a liberdade, no fundo, a si mesmo. O primeiro e decisivo acontecimento que despoleta o início da formação da subjetividade é designado por Hegel como “Revelação” (*Offenbaren*): o espírito, a interioridade humana, *desperta*⁸¹ imiscuído na natureza que o sustenta, o corpo das sensações, que percebe como algo que não é ele: “a revelação, onde a Ideia abstrata se revela, a transição imediata da natureza em ser, ela é, enquanto revelação da liberdade do espírito, o pôr da natureza como o mundo do espírito”⁸². “Desembaraçar-se” e “pôr” significa “conseguir refletir sobre” a sua natureza, sendo esta o outro de si; logo depois, realiza o máximo antropológico, a forma de arte por excelência, a comunhão numa totalidade espírito-corporalizado, ser humano. Assim, satisfaz a necessidade de se conhecer totalmente: consciência.

O momento da revelação é o da primeira percepção de si ainda inconsciente. Não se pode afirmar que o espírito – nesse momento apenas Ideia lógica ou “ser implícito do espírito”⁸³ não atualizado, mas possibilidade de tudo – reconheça o corpo outorgando-lhe algum estatuto, antes, apenas o percebe como exterior, como algo diferente daquilo que ele, espírito, já sempre é implicitamente: o corpo é *o outro da Ideia*⁸⁴. A *Revelação*, porque é um pôr inconsciente da natureza, revela *o ser do conceito do espírito cuja atividade, produzir-se, exhibe a verdade da liberdade*⁸⁵, a eterna capacidade de autorrealização.

A primeira forma da subjetividade acontece quando o todo espírito-natural, isto é, alma – espírito misturado e dependente das qualidades naturais do corpo (*Die natürliche Seele*) –, o sujeito da *Antropologia*, se sente como um todo passando a identificar-se com este todo; a alma percebe ser esta *mónada afetiva*⁸⁶. A partir desta conformação psíquica, que podemos fazer corresponder ao despontar da percepção, o todo das sensações não é

⁸¹ Thomas Lewis, *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel* (Stanford: U. M. I. dissertation services, 1999), 60: “In the philosophy of subjective spirit, Hegel describes spirit’s emergence out of nature as it occurs in human beings: the transformation, portrayed from an abstract or formal perspective, from a naturally determined being that is only implicitly spirit manifested, free spirit”. Mais à frente, na página 62, o autor revela que “este desenvolvimento consiste e é concretizado pela atividade cognitiva e prática” (tradução minha). Essa emergência a partir da natureza é a Revelação.

⁸² Hegel, *Enzyklopädie*, § 384: “Das *Offebaren*, welches als das Offenbaren der *abs-trakten* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als *Offebaren* des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als *seiner Welt*”.

⁸³ Ibidem, § 383-Z.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem, § 384.

⁸⁶ § 403: “Die Seele ist an sich die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie *Monade*”.

mais um organismo biológico, tornou-se individualidade, um todo, alma, psique, ou espírito-natural que, sentindo-se, possui-se a si mesmo. Neste momento, a subjetividade estabelece-se e a progressão para a consciência racional ganhou uma base ontológica: “o indivíduo que sente é a simples idealidade, a subjetividade da sensação [...] possui-se a si mesmo e assume o ser-para-si”⁸⁷. Esta fase da vida psíquica (*Die fühlende Seele*) é a da máxima estabilidade subjetiva; não é por acaso que quando o indivíduo foge da realidade, “regride”, e afunda-se, é para esta conformação que “se dirige”. Nela, apesar da presença de racionalidade emergente e impulsividade corporal, não há conflito, apenas harmonia e estabilidade psíquica.

O espírito, ou seja, o sujeito, no entanto, não é parado, não está cristalizado, vive-se e, nesta plethora da vida psíquica, irá identificar-se mais com algumas das sensações do que com outras, que passam a constituir sentimentos particulares; ganha “sentimento de si”⁸⁸ (*Selbstgefühl*) e a identidade subjetiva, consolidando-se, desponta. O acontecimento psíquico desta conformação ontológica é o início da diferenciação interna: de todas as sensações universais, alguns sentimentos particulares estabelecem-se como momentos plásticos da subjetividade nascente e em maturação; neles (eles/”com” eles) o espírito estabelece a base ontológica ou “memória salvadora”⁸⁹ de si mesmo, subjetividade, onde eternamente se reencontra; na verdade, é o local psíquico para onde necessariamente tende o auto-movimento da dialética intrapsíquica que nutre todo o processo dinâmico maturativo do espírito entre cada atualização antropológica, isto é, entre cada momento de consubstanciação de subjetividade.

A diferenciação interna, donde está em nascimento a consciência racional, opõe entre si justamente a racionalidade objetiva e as pulsões naturais do corpo, o gérmen do conflito antropológico por excelência, a loucura, figuração ontológica dinâmica caracterizada por dualismo e contradição ativa intrapsíquica, semente das desordens mentais. Vale a pena apurar a natureza desta capacidade essencial no seio do psiquismo: a faculdade dialético-racional. Com ela compreendemos a psico-embriogénese, desde a percepção

⁸⁷ Ibidem: “Das fühlende Individuum ist (...) Subjektivität des Empfindens (...) Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität (...)”.

⁸⁸ Ibidem, § 407: “(...) zum Urteil in sich zu erwachen nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subjekt in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist (...) Es ist auf diese Weise Selbstgefühl – und ist dies zugleich nur im besonderen Gefühl”.

⁸⁹ Bernard Bourgeois, *Hegel, les actes de l'esprit* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 2001), 9: “L'esprit, en sa différenciation, s'identifie à chaque fois lui-même en identifiant ses différences, en se totalisant. Il se rappelle constamment dans et à lui-même, et cette acquisition par intériorisation (*Er-innerung*) de lui-même fait de lui la mémoire (*Erinnerung*, c'est à dire: souvenir) sans cesse salvatrice de lui-même”.

de si, dos outros, do mundo, da estabilidade à potencial resolução de todos os conflitos da vida mental. Constitui o cerne do nosso estudo e da rejeição do modelo da causalidade mecanicista que subjaz ao modelo médico da psiquiatria.

Não é pela força da abstração, por meio da lógica da racionalidade matemática, pela descodificação hermenêutica ou através da narcotização, que a loucura se resolve, mas pelo desbloqueio de capacidades próprias, pela reativação do fluxo dialético que necessariamente põe em comunhão a universalidade pulsional indeterminada e a subjetividade racional particular do espírito humano.

Como a dialética e a liberdade são correlatos, a força da dialética expressa a força da liberdade, que é o essencial antropológico, a capacidade intrínseca para concretizar aquilo que o espírito já sempre é implicitamente: ser livre; facto que só se prova atualizando-se. Hegel exprime essa eterna força interior assim: “O Conceito não precisa de impulso exterior para se atualizar”⁹⁰.

A loucura surge assim, não apenas como o primeiro grande teste humano, o desafio a si-mesmo, às possibilidades infinitas do espírito, mas revela ser uma etapa universal do desenvolvimento da razão, patamar de confrontação e convivência com o outro de si, sem o qual não há consciência, não há homem, mas apenas o vazio que caracteriza um cogito abstrato despojado de capacidade compreensiva: “para Hegel, biográfica e antropológicamente, a vida realizada é um processo de maturação ao encontro de si próprio no seu outro”⁹¹. A loucura resolve-se dialeticamente. O espírito aceitará o outro – todo e qualquer *outro* –, preserva-o, e regressa a si para si, primeiro habituando-se, depois, tornando-se consciente de si totalmente, espírito corporalizado, ou corpo espiritualizado. Neste gesto dialético, a naturalidade adquiriu verdade porque o espírito a reconheceu. A resolução do estágio exprime-se nessa globalização e na emergência de um significado do todo: *Eu*, que, “relaciona-se com a sua totalidade que imediatamente reflete para si”⁹². O que realiza esta *catarsis* antropológica é a capacidade dialético-racional, o fluxo dialético interior da razão. Uma razão, não pura, mas afinal, *afetada desde o início pela natureza dos impulsos naturais*⁹³. Uma razão real.

⁹⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, § 379-Z: “Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs”.

⁹¹ Diogo Ferrer, *A génese do significado. Introdução ao pensamento de Hegel* (Porto: Fund. A.J.A., 2016), 8.

⁹² Hegel, *Enzyklopädie*, § 412: “Ich (...) so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, das Bewußtsein.”

⁹³ Ibidem, § 385-Z.

A dialética foi compreendida em termos clássicos como lógica racional, “arte de raciocinar, ou melhor, a arte de debater”⁹⁴. Capacidade argumentativa retórica de um sujeito perante um determinado problema. No caso de Hegel, além desta noção, que abreviei, devemos rejeitar aquela outra, mais familiar porque se ensina facilmente, atravessada ainda pela formalidade lógica: que a dialética hegeliana se resume ao processo de síntese do pensamento; a noção de que, partindo de uma posição ou concepção ontológica chamada *tese*, o pensamento move-se para a concepção contrária, a *antítese*, para finalmente, num nível ontológico supostamente superior subsumir num todo as duas concepções iniciais, isto é, opera a *síntese* dos opostos. Esta descrição assemelha-se mais com cálculo matemático do que com vida mental. Na verdade, aceita-se como forma didática de apresentação do dialético, sabendo que, na sua essência filosófica é mais profundo. Se assim não fosse, a dialética hegeliana resumir-se-ia a um conjunto de degraus justificados *a posteriori* ou a operações abstratas quando, em verdade, é experiência subjetiva de liberdade, vida real do pensamento, absolutamente temporal.

A dialética hegeliana é a energia psíquica que faz, não apenas compreender, mas valida e consolida a subjetividade e a objetividade necessariamente emergentes da relação do homem, ou espírito, no mundo, tornando-o autônomo, isto é, *real-izado*. Sendo o motor da (auto)compreensão, faz do espírito essencialmente existência livre, vida humana que se sabe livre e infinita. Na germinação psíquica, a dialética impulsiona a estruturação da consciência, faz o espírito progredir da percepção inconsciente para a consciência imediata, num lance que vai da constatação da finitude corporal até à compreensão do todo espírito-corporalizado. Em termos técnicos, explica-se como o processo que, perante um antagonismo, gera contradições internas que depois resolve, psiquicamente, na forma da comunhão concetiva ontológica, até a relação deixar de ser conflituosa apesar de manter os opostos no seio do sistema. Filosoficamente, a racionalidade que deduzimos da etapa da formação da consciência, as várias conformações ontológicas que vão desde que o espírito acorda na natureza até que se torna consciente de si, é a constatação lógica do desenvolvimento progressivo que já aconteceu. É uma observação *a posteriori*, como adiantei acima. A dialética, no entanto, é o desenvolvimento psíquico projetado no infinito da auto-concepção experimentada agora. Pode dizer-se, *é o diálogo da mente consigo mesma de modo a conseguir autorrealizar-se*⁹⁵ no sentido em que vai pensando sobre aquilo que não é

⁹⁴ Paul Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1861), 41: “On entend généralement l’art de raisonner ou plutôt l’art de discuter. C’est, en effet, le sens original du mot”.

⁹⁵ William Young, *Hegel’s dialectical method, its origins and religious significance* (E.U.A.: Craig Press, 1972), 14.

conforme à sua existência, compreendendo-se a si e ao seu outro, num todo em contínuo desenvolvimento que vai preservando cada uma das etapas e conformações próprias do processo todo. É justamente esta dinâmica própria do pensamento que a solução psicológica procura para resolver o desequilíbrio psíquico. Este gesto de comunhão é o dialético positivo.

Apesar desta análise ao movimento especulativo do pensamento, aquilo que do movimento dialético convoca a força da auto-conceção é, especificamente o momento da *razão negativa*. A força do pensamento compreensivo do espírito humano reside, não na síntese dos opostos, mas no *momento negativo do pensamento*⁹⁶. Significa isto que o transfundo ontológico do processo racional humano, a energia que impulsiona o pensamento para a conceção, a fonte da capacidade auto-concetiva, está na consciência da alteridade, na aceitação do oposto que provoca o pensar, portanto, a vida: “só o descentramento de si – que nos permite falar do eu somente como um outro eu e como um eu outro –, permite ao homem efetivar-se como sujeito”⁹⁷. A resolução do desequilíbrio psíquico tem aqui a sua base. Também aqui, está a corrupção da capacidade psíquica induzida pela artificialidade dos psicofármacos⁹⁸. Eis o coração deste texto.

É esta energia dialética que inicia o trabalho do *conceito* (*Begriff*) do espírito, quer dizer, que despoleta a consciência e a razão, e situa o espírito no caminho da atualização de si mesmo. O especial do dialético hegeliano reside no facto da experiência do outro, o negativo, ser a energia que, na dimensão metafísica, afirma o ser para-si, despoleta o regresso a si do espírito, então, *em si e para si*: é “o poder mágico que converte o negativo em Ser. Esse poder é precisamente aquilo a que nos referimos [...] como sujeito”⁹⁹. Hegel di-lo assim: “é a esta superação da exterioridade que faz parte do Con-

⁹⁶ Ibidem, 16.

⁹⁷ Ferrer, Génese, 8.

⁹⁸ Pires, *O rei vai nu*, 37 e seguintes, ou ainda por exemplo, na página 197, o capítulo intitulado “O uso de psicotrópicos como uma nova forma de stresse: do desespero intrínseco aos tratamentos com psicotrópicos e à sua negação. Razões para uma irracionalidade e dependência”. Partindo da noção de que a vida mental é um epifenómeno dos processos orgânicos, a ação artificial dos psicofármacos acaba por, por exemplo, impedir um sono verdadeiramente reparador. O cérebro simplesmente desliga-se. A ação tóxica sobre o tecido nervoso cerebral, com dano irreversível de algumas vias de comunicação neurológica (neurolépticos) produz indubitavelmente incapacidade intelectual. O resultado passa, obviamente, por despersonalização e consequente prejuízo das relações profissionais/laborais, familiares, para enumerar só alguns. Ver ainda, por exemplo, o capítulo “Sobre a natureza e complexidade das reações adversas”.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986), 36: “Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden (...)”.

ceito do espírito que chamamos idealidade. Todas as atividades do espírito não são mais que os modos nos quais o que é externo é reconduzido à interioridade, ao que o espírito é em si mesmo e é através desta recondução [...] que o espírito se torna espírito”¹⁰⁰, atualiza-se, atinge a sua verdade, isto é, adequa-se à sua forma genuína, ao seu *conceito*.

No sentido em que constitui a força motriz da razão, a dialética é também “a alma do método filosófico”¹⁰¹ e faz de Hegel o filósofo que realmente conformou o irracional e o racional humano e lhes outorgou existência subjetiva, livre e infinita, justamente, como homem, e assim, precisamente porque revelou ser o processo concetivo, não de um “que”, mas de um “quem”, a dialética é, em verdade, a alma da Filosofia.

3.2. A natureza pulsional inconsciente e a emergência da consciência.

A *Antropologia* é, por isto, o texto filosófico onde Hegel revela o momento da concretização do universal humano. O despertar para si do sujeito-corporal que inicia o processo de auto-produção, o vir a ser da subjetividade, sujeito. Para Catherine Malabou, na *Antropologia*, Hegel mostra que o espírito é “o processo através do qual a substância universal se afasta do mundo natural progressivamente, se diferencia, e vem a ser sujeito individual”¹⁰². No entanto, essa subjetividade não é apresentada com o um facto consumado, dado, posto, a partir donde, num novo degrau, o filósofo dissertará sobre as novas determinações. O texto filosófico hegeliano é *sui generis*: o espírito desenvolve-se e atualiza-se numa conformação, neste caso *consciência* (o fim da *Antropologia*), numa transformação operada interiormente pelo dialético-racional: “o Espírito é o vir a ser da verdade da Natureza”¹⁰³. Este processo psíquico mostra o universal antropológico indeterminado que se auto-concebe num contínuo racional-emocional – onde a dimensão racional, que realiza a mediação compreensiva da universalidade, tem primazia ontológica porque *a matéria é finita e não tem verdade*¹⁰⁴ – até que, do sentimento de si, onde o espírito estabelece a base psíquica, fazendo uso da liberdade de ser, evolui para a racionalidade objetiva, para a atualização consciente.

100 Hegel, *Enzyklopädie*, § 381-Z.

101 Kroner, *Early theological*, 32.

102 Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), 45: “(...) l’ ‘Anthropologie’ (...) du procès par lequel la substance élémentaire, au sortir de la nature, s’auto-différencie progressivement jusqu’à devenir sujet individuel”.

103 Hegel, *Enzyklopädie*, § 388: “Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden”.

104 Ibidem, § 389: “Der geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat”.

A liberdade auto-concetiva que o possibilita, esta capacidade interior do humano que persevera em toda a Filosofia do Espírito, mostra na *Antropologia* toda a sua força. Porque dialético-racionalmente capaz, o espírito constituirá família e um estado onde pode viver atingindo as dimensões onde é realmente livre, portanto, feliz: na arte, na religião ou na Filosofia.

A *Antropologia* de Hegel revela ser a expressão filosófica e concreta, logo “sublime”, da lógica interna desse processo fundador da humanidade: o despertar, desenvolvimento e nascimento da consciência imediata, o *motor da História*¹⁰⁵. Se a biografia do Espírito é a sua história, e se aquele só se diz plenamente na Filosofia, a História da Filosofia, pode dizer-se, é a História do Espírito, na verdade, o *desenrolamento auto-concetivo do espírito*¹⁰⁶ que tem, evidentemente, o seu arranque, o seu impulso originário, na *Antropologia*, na germinação do subjetivo.

A conformação adotada pelo espírito durante esta etapa da sua vida chama-se psíquica porque o *corpo e o espírito se entrelaçam dialeticamente*¹⁰⁷; o espírito é espírito-natural (*Naturgeist*) ou alma (*Seele*) e vive na esfera do inconsciente (*Bewutloss*) porque a naturalidade emocional – que constitui a força vital natural que permanece para sempre no interior da consciência – prevalece sobre a racionalidade emergente (início da subjetividade). Durante esta fase a liberdade dialética, como vimos, tem esse papel fundamental para que o espírito, então aprisionado, se liberte realizando-se, facto que acontece na forma de uma conceção superadora e compreensiva: consciência (*Bewutsein*). O dialético-racional, base antropológica da vida psíquica, constitui manifestamente a substância e o eixo lógico da relação entre a *Antropologia* de Hegel e a Psiquiatria.

O dualismo cartesiano e a ideia de um Hegel exclusivamente racional e abstrato, que uma *tradição filosófica maledicente*¹⁰⁸ com traços políticos que

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel, trad. Robert Williams, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-1828* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2007), 61: “History has two dimensions. The first is the substantial element, the end, the content, and the second is that this content is set in motion by the subjective”.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Introdução às lições sobre História da Filosofia*, trad. José Barata-Moura (Porto: Porto Editora, 1995), 49.

¹⁰⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 405.

¹⁰⁸ Petry, *Hegel's Philosophy of subjective spirit, Introductions*, xiv-xv. Segundo Petry, Feuerbach criticou Hegel porque este teria deduzido tudo da lógica. Marx, “pegou neste ponto e usou-o como arma base para criticar a ‘Filosofia do Direito’ de Hegel”. Mais tarde (1845), Marx, criticou Feuerbach por ter feito uma “intuição teórica da objetividade” em vez de partir da atividade humana. Na verdade, o ponto de partida filosófico de Hegel é, afinal, o empírico humano, donde retira os elementos da realidade que o ajudam a construir o seu sistema (página xix). Relativamente à importância do empirismo no hegelianismo pode consultar-se por exemplo o texto de William deVries, *Hegel's theory*

começou em Feuerbach, passou por Nietzsche, Kierkegaard, Russel, Popper ou Deleuze, cai por terra no preciso momento em que estudamos a *Antropologia*: o sujeito hegeliano não é pensamento puro descarnado, antes é vida dialético-racional corporal, homem integral comprometido no mundo, ativo, sujeito às paixões e à loucura. Para Hegel, o homem é então o existente concreto, particular, da universalidade humana. Em *cada um de nós, o ser universal ganha conteúdo determinado*¹⁰⁹: é espírito realizado. Hegel di-lo assim: “a minha atualidade consiste na determinação universal da alma, vivida e individualizada em mim”¹¹⁰. Esta relação, ou antes, auto-relação, permite a Hegel mostrar a vida originária da razão dialética. O acontecimento

of mental activity, an introduction to theoretical spirit (Nova Iorque: C.U.P., 1988), 26. Veja-se por exemplo Stephen Houlgate, *The openings of Hegel's Logic*, (Indiana: Purdue University Press, 2006), 1: “(...) alguns autores que assumem uma dívida para com Hegel – incluindo por exemplo Nietzsche – tiveram pouco conhecimento direto da sua filosofia, tendo preferido, em vez disso, confiar em comentários ou histórias de filosofia ou apenas lido páginas selecionadas pelo próprio Hegel. Além disso, muitos dos que trabalham conscientemente contra Hegel – como Russell, Popper, e Deleuze – não tiveram praticamente conhecimento direto dos seus textos e preleções” (a tradução é minha). Ainda no texto de Berthold-Bond, *Hegel's theory of Madness*, 55-60: a crítica de Kierkegaard levou à ideia de que a filosofia de Hegel se reduz ao abstrato, que reprime o concreto e reduz tudo ao Eu é engenhosa e falsa. Para Hegel o concreto é determinante e no hegelianismo “há um respeito genuíno pela alteridade”. Ainda segundo Berthold-Bond, Kierkegaard categoriza o desespero “com princípios ontológicos e dialéticos, categorias e esquematismos (...) apresentando características formais e estruturais de uma ontologia que possa oferecer explicações da tendência humana para determinados estados” (tradução minha). Segundo Diogo Ferrer em “Hegel e as patologias da ideia”, 131, “o conhecido dito de Kierkegaard, (...) de que Hegel teria expulsado a vida do seu sistema da filosofia (...) é manifestamente falsa (...) a vida pertence já ao pensar lógico (...), é uma parte fundamental da filosofia da natureza (...), no plano do espírito, a vida define não só um conceito central da Antropologia, como reaparece em todos os momentos do espírito”. Relativamente à desmontagem das críticas feitas por Levinas, Derrida e Deleuze, pode consultar-se os textos de Žižek, *Less than nothing*, 327-331, ou ainda *Hegel & Infinite, Religion, Politics, and dialectic* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2011), Introduction; neles, Slavoj Žižek mostra que *o cerne do pensamento de Hegel rompe com o mecanicismo lógico*, facto “sistematicamente negligenciado pela filosofia do século vinte” (Žižek, *Hegel & Infinite*, 7), que Levinas, Foucault, Bataille, “esforçando-se por romper com uma filosofia fechada, defendendo um ponto de referência fora do horizonte da filosofia (infinito versus totalidade em Levinas, loucura versus cogito no primeiro Foucault, soberania versus dominação hegeliana em Bataille), continuam a estar dentro do campo que pretendem superar” (Žižek, *Less than nothing*, 327).

¹⁰⁹ Ibidem, § 406-Z: “Diese Bestimmungen sind, obgleich voneinander unterschieden, dennoch für sich nur etwas *Allgemeines*”.

¹¹⁰ Ibidem: “All die in mir individualisierten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen machen meine Wirklichkeit aus (...)”.

é a libertação e simultânea integração das qualidades naturais na hierarquia psíquica, isto é, na edificação de uma estrutura psíquica una que expressa o universal vivo com memória percetiva de si, o homem. A comunicação do homem consigo mesmo, ou dialética, motor do processo psíquico vital, é a faculdade anímica que estrutura essa edificação que é o ato mesmo do existir.

Na exposição filosófica, Hegel podia ter feito uma apresentação do homem e depois categorizá-lo. Não o fez. O filósofo mostra a constituição originária e o desenvolvimento psíquico do espírito desde que emerge na natureza, e experimenta em cada frase o risco máximo próprio do trabalho filosófico com o qual se comprometeu: a fecundação e o nascimento do primeiro homem do seu sistema. Nessa exibição de antropologia filosófica, diz Mills, “explica as pré-condições estruturais ou a base do espírito e as operações dinâmicas que tornam possível o aparecimento da consciência”¹¹¹. Na *Antropologia* mostra que o homem não é um somatório material forçado a existir limitado às leis inexoráveis da matéria. O desenvolvimento do espírito até à efetivação da consciência, apesar de evidenciar uma teleologia inconsciente não segue uma causalidade mecanicista: “o determinismo psíquico do espírito é, portanto, o poder determinativo livre do ego. Existe uma dimensão de escolha inconsciente que o espírito assume à medida que vai maturando, uma teleologia definida, não como um resultado pré-constituído, mas uma que vai encontrando novas formas de incorporar novos confrontos ao seu ser”¹¹².

A imprevisibilidade e infinitude que caracteriza o essencial espiritual manifestará a primazia ontológica apesar de acordar oprimida pelas pulsões do corpo. O fisiológico adapta-se e integrar-se-á no todo antropológico, e não o contrário defendido na Psiquiatria onde as emoções, sentimentos e ações humanas são considerados consequências metabólicas e tratados como sintomas: “a ação é a auto-atividade de um ser que envolve sempre fisiologia animal”¹¹³. Portanto, a desordem – distúrbio, embaraço, confusão, sofrimento, conflito, perturbação, angústia, desorientação, etc. – mental, ou loucura, é um estágio interior da normal maturação do espírito onde o tempo, sendo antropológico, é absoluto, não quantificado. Não forçando a racionalidade em escalas temporais, Hegel consubstancia absolutamente a liberdade do espírito no seu existir: o tempo do espírito, bem como o tempo da loucura é o tempo do viver individual.

¹¹¹ Mills, *The unconscious abyss*, 56: “(...) Anthropology (...) it explains the structural preconditions or ground of spirit and the dynamic operations that make the appearance of consciousness possible”.

¹¹² Ibidem, 92: “The psychic determinism of spirit is therefore the freely determining power of ego. There is a degree of choice unconscious spirit assumes as it becomes more mature, a teleology defined, not as a preordained goal, but one that finds novel ways of incorporating novel encounters into its self”.

¹¹³ Winfield, *Hegel and mind*, 5.

Nem a psicologia racional, abstrata e desligada da atualização, nem a psicologia empírica, que vê o espírito como uma soma de particularidades, consideram o especulativo filosófico que qualifica o conceito do espírito, que este *é autodeterminação*¹¹⁴ onde o “conhece-te a ti mesmo”¹¹⁵ é o gesto antropológico por excelência: a celebração da liberdade.

No final do estágio psíquico (*Antropologia*) o espírito conhece-se total e imediatamente, experimenta uma nova conformação ontológica onde conseguiu ser totalmente independente, isto é, livre, logo, verdadeiro, criou um registo ontológico de si, *Eu*¹¹⁶, que refletindo sobre o todo – representação de si e processo que concebeu essa representação –, passa a existir num nível espiritual superior: edificou consciência (*Bewusstsein*). Com ela, isto é, sendo ela, enfrentará o mundo.

A valorização do natural como imediatidade do espírito, e este, existente porque corporal, faz do pensamento de Hegel uma filosofia manifestamente integradora, portanto, atual. No entender de Jon Mills, já o adiantámos, a profundidade atingida no estudo sobre o psiquismo, pelo sistema nosográfico que construiu, na forma como a tese da edificação da consciência denota um dinamismo psíquico claramente afim às teses da psicologia, “Hegel antecipa Freud na ênfase dada à origem somática e organização corporal como estímulos sensoriais subjacentes às pulsões [...] constituem as estruturas básicas da subjetividade”¹¹⁷.

Ao longo dos vinte e cinco capítulos da fase antropológica (§§ 388-412), assistimos à vitalidade humana da força dos impulsos naturais que resistem ao máximo (na loucura) ao controlo por parte da racionalidade espiritual. Toda a Filosofia do Espírito, pode afirmar-se perentoriamente, desde o despertar, é uma história de libertação: “o objetivo da alma natural é a libertação desta sua inculta condição natural; em liberdade torna-se *Eu*, o ser livre consigo mesmo do espírito”¹¹⁸. Podemos, por isso, chamar à antropologia hegeliana, *autobiografia da liberdade*. Nela, é constante a ação, o agir livre. O “libertar-se” do espírito é a efetivação do seu conceito, a realização da sua essência: *a liberdade em ação*¹¹⁹. A *Antropologia* assume-se assim como a

¹¹⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, 377-Z.

¹¹⁵ Ibidem, § 377.

¹¹⁶ Ibidem, § 412.

¹¹⁷ Mills, *The unconscious abyss*, 76: “Once again, Hegel anticipates Freud’s emphasis on the somatic source and organization of the body as the sensory stimulus behind drives”. Na página 83, diz ainda que “Hegel is nevertheless attempting to articulate a primal ground of the psyche that has its origins in the somatic organizations that constitute the basic structures of subjectivity”.

¹¹⁸ Hegel, *Lectures*, 81.

¹¹⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 382 e 384.

base de sustentação que assegura o caminho até ao máximo de liberdade, até ao Absoluto: a própria Filosofia. A *Encyclopédie* toda, pode sustentar-se, “pode ser relida à luz de uma filosofia da vida e [...] até mesmo de uma filosofia autobiográfica”¹²⁰.

A dimensão imagética, irrefletida e afetuosa, as pulsões e os instintos naturais, permanecem no *in*-consciente e constituem a força da vida psíquica. Vale a pena estudar esta natureza natural porque o tratamento filosófico que Hegel lhe dedicou, de forma muito profunda nas edições de 1827 e 1830 da *Encyclopédie*, constituem um fundo antropológico-filosófico inestimável, sujeito no presente a inúmeras e sucessivas atualizações, e que, manifestamente, forma uma mais valia para a Psicologia contemporânea.

Integrante fundamental da filosofia hegeliana, este manancial instintivo, corpo do espírito, longe de ser uma zona ou “parte” material que deve ser depurada, antes alimenta a vida do espírito desde a sua profundidade ontológica, a camada onto-arqueológica que confere existência ao sujeito e permanece para sempre na sua estrutura pessoal¹²¹. Segundo Hegel, “a corporeidade [...] não deve ser tida como uma exterioridade e materialidade exterior à alma”¹²². *O sensível revela ser a forma abafada, inconsciente, da germinação do espírito, o início antropológico*¹²³. A conceção global do homem é evidente; para Hegel, “o sentir é o viver saudável do espírito na sua corporalidade”¹²⁴. O “libertar-se”, referido mais acima, não significa rejeitar, mas antes *com*-preender e integrar. No dizer de William Young, *Hegel trouxe o irracional para o seu lugar certo, para o interior do próprio pensamento, para o seio da Razão*¹²⁵. Esse irracional, interior (*Innern*) psíquico, mostra que “cada indivíduo é constituído por uma riqueza infinita de sensações determinadas, representações, conhecimento, pensamentos”¹²⁶. Refere-se, Hegel, a uma região despercebida do existir psíquico, um “abismo

¹²⁰ Ferrer, “Hegel e as patologias da ideia”, 132.

¹²¹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 392. Ver ainda Slavoj Žižek, S., *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism* (Londres: Verso, 2013), 346.

¹²² Ibidem, 403.

¹²³ Ibidem, 401-Z.

¹²⁴ Ibidem, § 401: “Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit”.

¹²⁵ Young, *Hegel's dialectical method*, 14: “Hegel’s irrationalism consists of the bringing of the irrational to its rightful place within thought (...)”.

¹²⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, § 403: “Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber ich bin darum doch ein ganz Einfaches, – ein bestimmungen Schacht, im welchem alles dieses aufbewahrt ist, ohne zu existieren”.

inconsciente”¹²⁷, o “abismo da minha interioridade”¹²⁸, que contém qualidades que “estão implícitas no que ele [cada pessoa] é e não pertencem à sua atualidade, à subjetividade como tal”¹²⁹. Estas indeterminações são afinal as qualidades naturais ou pré-disposições inatas universais do humano que matizam e influenciam a vida psíquica. Apesar de passarem despercebidas durante a maior parte do tempo *porque são inconscientes, somos essas determinações universais naturais (genus) na medida em que subjazem à consciência e ao mundo da liberdade ética*¹³⁰; manifestar-se-ão como *talento, genialidade, temperamento, humor ou caráter*¹³¹. Surgem com relevância, inclusive dominando, na função da subjetividade, por exemplo, e com proeminência em alguns estados mórbidos do existir sofrido.

Na sua época, como adverti acima, muitos autores estudaram o tópico do inconsciente e a natureza instintiva humana. Naturalistas, escritores, poetas, filósofos. De Blumenbach a Uexküll, Boheme, Schelling, os românticos (Schlegel, Novalis ou Hoelderlin, por exemplo), Goethe, ainda Schopenhauer ou Nietzsche, para enumerar alguns. Não cabe neste artigo desenvolvê-los. Todos atribuíram uma importância fundamental à natureza pulsional e contribuíram, desse modo, para quebrar a hegemonia do registro racional. Hegel, mergulhado num ambiente cultural ímpar que partilhou com muitos dos grandes pensadores deste período da cultura alemã, recebeu deles pensamento e sabedoria, e construiu o seu próprio registro filosófico no qual “o Absoluto é o espírito”¹³².

Para Hegel, as emoções e as pulsões naturais são fundamentais nos processos dinâmicos da vida mental, muitas vezes dominam a função da subjetividade, mas não têm a prioridade ontológica. Significa isto, entre outras, que a significação não é dada diretamente pela corporeidade ou pelo mundo, antes, requer mediação dialético-racional. O corporal é superado e integrado no todo psíquico e deixa de ser um mero organismo; passa a ser o “meu” corpo. O dialético-racional compreende-o na arquitetura ontológica que organiza a dinâmica das relações internas, psíquicas, e externas, no mundo, de cada indivíduo.

A ideia expressa na *Antropologia* hegeliana, de que a formação da consciência resolve a conflitualidade interior à razão, também é o que caracterizará a Psicanálise freudiana. Jon Mills di-lo: “o paradigma freudiano da

¹²⁷ § 453: “(...) Bewußtlose Schacht (...)”.

¹²⁸ § 453-Z: “(...) die Schacht meiner Innerlichkeit (...)”.

¹²⁹ Ibidem, § 403: “(...) sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an”.

¹³⁰ Ibidem, § 391-Z.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, § 384: “Das absolute ist der Geist”.

mente é dialético”¹³³. Foi exatamente por tudo isto, “praticamente um século inteiro antes do surgimento da Psicologia profunda”¹³⁴, pela surpreendente semelhança, pela profundidade e sistematicidade que o texto hegeliano oferece, porque “se preocupou não apenas com a psicologia individual, mas procurou dar uma percepção universal, antropológica, da humanidade”¹³⁵, que Mills declarou que Hegel “antecipou muito do que a Psicanálise tornará mais inteligível”¹³⁶. A dialética hegeliana, “essência da vida psíquica”¹³⁷ revela ser o método por excelência para compreender “as operações fundamentais da mente”¹³⁸. Desse modo “pode contribuir para avanços na Psicanálise teórica, clínica e aplicada”¹³⁹.

Não tendo sido ele que “descobriu” a natureza pulsional do homem, aprofundou-a e construiu uma classificação (e uma terapêutica) das desordens mentais¹⁴⁰, facto pouco conhecido, mas deveras assinalável para a Medicina. O médico K. Scheidler, referindo-se em 1829 à Filosofia da Medicina em Hegel, lamentou que sendo a obra do filósofo *uma referência da sua época em todos os âmbitos da cultura, não tenha sido devidamente considerada pela Medicina*¹⁴¹.

Mas, e eis o carácter equilibrado do pensamento de Hegel, não apenas a corporalidade influencia a arquitetura ontológica como também o espírito, a sua força, a infinitude racional, agindo, consegue transformar as condições da estrutura organizada do organismo, especificamente a funcionalidade. Refere-se, Hegel, à influência da vontade, do agir e do esforço da subjetividade nas funções fisiológicas, tese apresentada na forma de uma disciplina que batizou de “Fisiologia Psíquica”, que investigaria “a corporaliza-

¹³³ Mills, *The unconscious abyss*, 196: “Freud’s paradigm of the mind is dialectical”.

¹³⁴ Ibidem, 4: “Almost a full century before the emergence of depth psychology, Hegel’s psychological insights are profound”.

¹³⁵ Ibidem: “Hegel is concerned not only about explaining individual psychology, but also about providing a universal anthropological account of humankind”.

¹³⁶ Ibidem, 2: “In providing a systematic and coherent account of Hegel’s theory of unconscious, I will argue throughout this book that he anticipated much of what psychoanalysis was latter to make more intelligible [...] It is in this manner that we can see how Hegel’s ideas transcend his time (...)”.

¹³⁷ Ibidem, 195.

¹³⁸ Ibidem, 194.

¹³⁹ Ibidem: “(...) Hegel’s dialectical method may lead to advances in theoretical, clinical, and applied psychoanalysis (...)”.

¹⁴⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 408 e 408-Z.

¹⁴¹ K. Scheidler, “Über das Verhältniß der Philosophie überhaupt und der Psychologie insbesondere zur Medicine”, in: Berthold-Bond, *Hegel’s theory of Madness*, 1; ver ainda Petry, *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, xlviii.

ção assumida pelas determinações espirituais, especialmente as afeções”¹⁴². A interpenetração corpo-mente é completa.

Entre algumas concepções filosóficas hegelianas que dominarão os séculos XIX e XX relacionadas com o tema da natureza corporal e a sua importância na consciência podemos citar a noção fenomenológica de *ontologia do sensível*¹⁴³ – lembro que a palavra alemã para sensação (*Empfindung*) pode ser traduzida por “encontrar-se” –, a *conexão corporal com o mundo*¹⁴⁴ ou a noção de uma *ligação perceptiva da consciência ao mundo*¹⁴⁵, a concepção existencial sartriana de que o que preenche a consciência é o mundo¹⁴⁶ ou até a expressão nitzscheana de que *a atividade espiritual é proporcional às próprias vísceras*¹⁴⁷.

3.3. O bloqueio da razão e a solução dialética para a desordem mental.

A referência à desordem mental, que sugere em última instância um conflito interior relativamente ao mundo percebido, sentido, interpretado e ontologicamente integrado, é uma forma diferente – que encontramos em inúmeros autores, onde se inclui Freud – de expressar o que já Hegel nos ensinara: um sujeito experimenta a loucura quando não consegue ordenar a sua estrutura ontológica. Veja-se a sua definição original: “o si-mesmo consciente e racional realiza-se plenamente num sujeito consciente e consistente em si que se mantém e ordena de acordo com a sua posição individual e as suas conexões com o mundo exterior assim como no seu mundo interior ordenado. Mas, na medida em que fica enredado numa determinidade particular, o sujeito não atribui a esse conteúdo [essa qualidade particular] um lugar inteligível e apropriado no seu sistema individual do mundo. O sujeito encontra-

¹⁴² Hegel, *Enzyklopädie*, § 401: “(...) psychischen Physiologie (...) bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als Affekte geben”.

¹⁴³ Ibidem. Trata-se da concepção de que a experiência sensível é o que desperta a subjetividade, portanto o caminho para a consciência. Ver por exemplo também o § 409.

¹⁴⁴ Ibidem, § 410-Z: “Der Leib ist die Mitte, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme”. Ver por exemplo a noção do sentir como modo de conhecer em § 406-Z: “(...) das Fühlen oder die subjektive Weise des Wissen (...)”.

¹⁴⁵ Ibidem, § 406: “Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so daß er auch in sich so abstürbt, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden (...)”. Claramente a ideia de uma conexão ao mundo através dos “fios” da percepção.

¹⁴⁶ Ibidem: “Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt desselben und sein Verhältnis zu ihr (...)”, ou seja, o que preenche a consciência é o mundo.

¹⁴⁷ Ibidem, § 401. Veja-se a similitude com Artur Morão, trad. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Lisboa: Ed. 70, 2002), 38-39.

-se assim envolvido numa contradição entre a totalidade sistematizada na sua consciência e aquela determinidade particular que não se dissolveu e à qual não foi atribuído nenhum lugar ordenado nessa totalidade, – a loucura”¹⁴⁸.

A loucura, no sistema hegeliano, é o conflito antropológico por excelência. É a prova máxima da liberdade e da infinitude que afinal é interior a cada indivíduo: ser livre de ser. É o desafio para restabelecer a rutura originária impulsionado pela liberdade que não poderia ser sem a força do seu *não-ser*, justamente o outro de si, a natureza corpórea que dá vida ao espírito.

Antes do processo antropológico edificar a consciência imediata, o espírito experimenta, destarte, uma fase de contradição interior quando as pulsões e instintos naturais se opõem à integração na ordenação hierárquica. Neste primeiro momento de sofrimento existencial, a vitalidade especulativo-dialética bloqueia e o espírito não consegue concretizar a unidade psíquica. Nesta fase da vida, o espírito é dependente da finitude corpórea e não tem capacidade – liberdade – para se realizar infinitamente. Na normal progressão humana, esta luta íntima tende à resolução. Mas, se não o conseguir, a psique em si dividida, organiza-se à volta de um *Eu* mutilado. A loucura, extremando-se, produz desordem mental com sofrimento existencial que, no entanto, é reversível pois “o Espírito é ativo e auto-generativo”¹⁴⁹.

A “determinidade” ou qualidade particular que impede a progressão do espírito, a que Hegel se refere na descrição, são alguns desejos e necessidades instintivas da natureza que não se deixam captar objetivamente por parte da consciência racional em crescimento. A correspondência com o conceito de “catexia” freudiano é clamoroso. De acordo com D. Christensen “esta descrição do aspeto central do carácter puramente formal do fenómeno da desordem mental pode ser considerado um paralelo espantoso daquele exemplificado na teoria de Freud da sexualidade infantil e do papel da sexualidade infantil nas neuroses [...] uma ou outra catexia (carga) da libido (aqui, impulso sexual) torna-se persistente e dominante, e consequentemente (normalmente após a puberdade) raiz causadora de uma neurose [...] é reprimida para o inconsciente [...] torna-se uma fixação mais ou menos

¹⁴⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408: “Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein. In einer besonderen Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subjekt ist, zugehört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im Widerspruch seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen in derselben nicht flüssigen und nicht ein – in untergeordneten Bestimmtheit, – die Verrücktheit”.

¹⁴⁹ Mills, *The unconscious abyss*, 61: “Geist is self-generative and active”.

permanente”¹⁵⁰; relativamente à psicanálise freudiana, as semelhanças não se ficam por aqui, segundo D. Berthold-Bond a ideia hegeliana de que “a consciência se afunda [...] no passado arcaico da alma. É esta face nostálgica do desejo que, com Hegel, desempenham o mesmo papel que os conceitos de regressão e o instinto de morte terão para Freud”¹⁵¹. Veja-se como o diz Hegel: “o espírito fracassa na manutenção do controlo de si mesmo, pois, perdendo o controlo do elemento da alma que lhe pertence, afunda-se na forma corporal do psiquismo e abandona a relação com o mundo atual, o que, para o espírito saudável é essencial e objetivo”¹⁵².

O tema da divisão interior como marca da desordem mental foi sempre nuclear para todos os grandes investigadores do tema do *mental* no século XIX e XX, de Philippe Pinel a Eugen Bleuler, Emil Kraepelin, Sigmund Freud ou Ronald D. Laing. Com Hegel, no entanto, atingiu uma profundidade filosófica inigualável: “na imediatidade onde o sentimento de si ainda está determinado, isto é, porque o momento da corporeidade ainda não está separado da espiritualidade, e como o sentimento em si também é um particular e portanto uma corporalização específica, o sujeito que desenvolveu uma consciência inteligente ainda está sujeito à enfermidade porque continua envolvido numa particularidade do sentimento de si que não consegue idealizar e superar”¹⁵³. Eis, mais uma vez, com palavras diferentes, a base da loucura:

¹⁵⁰ Christensen, “Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis”, 361: “This general account [...] may be seen as strikingly parallel to that exemplified in Freud’s theory of infant sexuality and the role of infant sexuality in neuroses. Freud is at pains to arrive at explanations of how, in the particular case, one cathexis (or attachment) of libido (here, sexual drive) or another becomes persisting and dominant, and subsequently (usually following puberty) the root cause of a neurosis commensurate with its kind. [...] the cathexis [...] is repressed into the unconscious [...] to become a more or less permanent fixation”. A semelhança é manifesta. Na nosologia hegeliana este facto psíquico corresponde à loucura propriamente dita (*Narrheit*). Outro exemplo surpreendente deste paralelismo está numa das figuras mais usadas por Freud, a *ansiedade*. Hegel também se lhe refere de modo importante em estados de desordem mental como a insanidade (*Wahnsinn*).

¹⁵¹ Berthold-Bond, *Hegel’s theory of Madness*, 6: “(...) nostalgic and regressive, tempting consciousness to abandon its immersion in the everyday world and to ‘sink back’, as Hegel puts it, to the archaic past of the soul. It is this nostalgic face of desire which plays for Hegel the same role as the concepts of regression and the death instinct would later for Freud (...)”.

¹⁵² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “(...) die Funktion des lesteren anmßt und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objektive (...)”.

¹⁵³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408: “(...) um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden

o sujeito, experimentando-se, exerce subjetividade e começa a construir (ainda inconscientemente) consciência racional; nesse processo conhece-se total e imediatamente – e não fragmentado – integrando na sua hierarquia psicológica a corporalidade emocional à qual está ancorada. Não o conseguindo fica “sujeito à enfermidade”. Por outro lado, se a normal progressão psíquica prevalecer edificando consciência, o espírito realiza o desejo de se conhecer totalmente, constrói um *Eu* forte, autónomo e livre, um espírito todo *em-si* e *para-si*, o primeiro grande momento ontológico da Filosofia do Espírito.

A loucura, durante a qual o sujeito, sentindo-se oprimido, experimenta a rutura íntima e luta pela posse da função da subjetividade, é também o *topos* onde a força vital impulsiona o espírito para a infinitude de si, precisamente porque enfrenta o desafio máximo, a luta dentro de si mesmo. Por isso, pela possibilidade de encarar a infinitude, Hegel diz que a loucura é “um privilégio”¹⁵⁴. Esse fenómeno tem essencial e didaticamente duas formas: ou a pessoa, isto é, o espírito, (a) não avança e regride para formas abstratas da existência, ou (b) caminha de forma mutilada para o mundo como fenómeno em sofrimento e com dificuldade em ser livre.

Tendo sido um marco (pouco divulgado) na História médico-filosófica, Hegel, na sua nosologia identifica a raiz comum a todas as formas de loucura ou desordem mental¹⁵⁵: bloqueio efêmero na fluência dialético-especulativa para ontologicamente se consubstanciar como um todo consciência, a primeira conformação onde a natureza corporal impulsiva, os sentimentos, as emoções e as representações do inconsciente emocional con-vivem com a infinitude racional.

O dialético produz a transformação interior que instaura ordem ontológica, simbólica e representativa¹⁵⁶ de forma a sustentar a *pro*-jeção individual para os estágios mais elevados do existir humano, como a vida ética¹⁵⁷ ou a arte, mais adequados à verdade do espírito que é ser livre, isto é, que manifestam liberdade e se conhecem livres: “o problema principal do pensamento de Hegel é o do significado ou do sentido, e não o de um ser fundamental originário [...] a filosofia e sistemática hegeliana não podem ser senão um

von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiermit eine partikuläre Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewußtsein gebildete Subjekt noch der Krankheit fähig, daß se in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag”.

¹⁵⁴ Ibidem, § 408-Z.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Žižek, *Less than nothing*, 331.

¹⁵⁷ Lewis, *Habit, reflection and freedom*, 3: “(...) Hegel’s Anthropology (...) provides for our understanding of Hegel’s ethics and politics”.

pensamento do encontro”¹⁵⁸, uma comunhão do homem consigo mesmo e com o mundo. É o que sustenta S. Žižek, que “o verdadeiro ponto da ‘loucura’, não é o puro excesso da ‘noite do mundo’, mas a loucura da passagem para o simbólico, a imposição da ordem simbólica no caos da realidade”¹⁵⁹.

A separação interior, persistindo, evolui para as formas de sofrimento extremo que Hegel classifica e apresenta. São elas, as patologias fisiológico-genéticas do cérebro, como a *demência*, e as categorias nosográficas de caráter psicológico como o moderno *transtorno afetivo bipolar* e a *esquizofrenia*¹⁶⁰.

Jon Mills resume de forma clara a raiz hegeliana da loucura: “o movimento lógico da dialética é suspenso numa fixação e/ou regressão”¹⁶¹. Portanto, se é o bloqueio dialético que provoca a estagnação psíquica, a solução para resolver o sofrimento associado à “depressão da vida auto-consciente”¹⁶² é precisamente desbloquear, recuperando, a atividade racional-dialética¹⁶³. Na lógica hegeliana, num registo metapsicológico, a recuperação da atividade dialética restaura a capacidade de concepção, reconversão, transformação e mutação das categorias do pensamento que têm a primazia do agir que, por sua vez, do que o sujeito recebe do mundo, reestrutura a *arquitetura ontológica na profundidade*¹⁶⁴.

Segundo Pinel, com o qual Hegel concorda, apesar de haver categorias neurológicas subjacentes à desordem e ao sofrimento mental, *na maioria das condições não há doença orgânica, e portanto, a resolução terapêutica é psicológica*¹⁶⁵. O desbloqueio psicológico e a revitalização da consciência

¹⁵⁸ Ferrer, *A génese do significado*, 7-8.

¹⁵⁹ Žižek, *Less than nothing*, 331: “(...) the true point of ‘madness which is not the pure excess of the ‘night of the world’, but the madness of the passage to the symbolic itself, of imposing a symbolic order onto the chaos of the Real”. A *Antropologia* hegeliana constitui também uma resposta à pergunta deste filósofo, na página 334: “How do we pass from the ‘natural’ to the ‘symbolic’ environment?”.

¹⁶⁰ Berthold-Bond, *Hegel’s theory of Madness*, 20-21.

¹⁶¹ Mills, *The unconscious abyss*, 162: “The logical movement of the dialectic is suspended in a fixation and/or regression (...) it becomes paralyzed (...)”.

¹⁶² Hegel, *Enzyklopädie*, § 392.

¹⁶³ Ibidem, §408-Z. O paralelismo com a psicanálise freudiana é evidente. Tal como para Hegel a mediação do conflito psíquico e a edificação de consciência é o que permite ao sujeito escapar à loucura, para Freud é a racionalização dos desejos íntimos, isto é, tomada (formação) de consciência. O paralelismo entre os dois também foi tratado nos ensaios de hermenêutica de Paul Ricoeur, no texto *Les conflits des interprétations* (Paris: Ed. Seuil, 1975).

¹⁶⁴ Stephen Houlgate, *The openings of Hegel’s Logic* (Indiana: Purdue University Press, 2006), 9-16.

¹⁶⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408. A referência histórico-psiquiátrica para o tratamento psicológico, ou moral (que não é físico), é o texto de P. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale ou la manie* (Paris: Ed. J. A. Brosson, 1809).

é possível justamente porque cada pessoa em sofrimento psicológico possui sempre um “resíduo de razão”¹⁶⁶ que pode ser estimulado. Hegel não se remete a generalizações, compromete-se, e dá como exemplo do que instiga ao diálogo psíquico interior e à consequente projeção do indivíduo no mundo na forma de atividade, o *trabalho*¹⁶⁷. A atividade laboral, que estendemos a todos os tipos de atividade com vista a participação e integração comunitária, obriga à resolução dos conflitos intrapsíquicos porque a pessoa se vê perante desafios que tem de resolver *organizando-se interiormente*¹⁶⁸: “reintegrar o paciente no mundo com os outros”¹⁶⁹. Em termos ontológicos, o espírito reanima-se e cria ou recria mediações psíquicas que o autonomizam, isto é, libertam.

4. Conclusão

A questão do estatuto da natureza do sofrimento e dos transtornos mentais é atualmente o tópico intelectual dominante na relação entre a Filosofia, a Psicologia e a Psiquiatria/Psicanálise.

O que estudámos com Hegel permite, num estrato mais profundo, afirmar o carácter antropológico da sua filosofia (como se alguma frase sua não o fosse), notar que foi ele que, ao mesmo tempo que resolveu o irreconciliável humano, evidenciou já as bases filosóficas do pensamento fenomenológico e existencialista que dominou os séculos XIX e XX.

Num nível mais prático – como era do apanágio de Hegel –, questiono a conceção mecanicista moderna e contemporânea de desordem mental e apresento uma solução mais afastada da artificialidade psicobiológica, portanto, mais antropológica, partindo de uma conceção de “mental” (a)afastada da ideia de um abstrato estável, inamovível e transcendente e (b)de uma conceção biológica, antes, afirmo-a como realidade psíquica com capacidade intrínseca para se atualizar e que envolve dinamicamente as três conformações do conhecimento imediato de si¹⁷⁰ (o *espírito subjetivo*): psique, consciência e inteligência.

¹⁶⁶ Ibidem: “Rest von Vernunft”. Ver ainda Mills, *The unconscious abyss*, 195.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Berthold-Bond, *Hegel's theory of Madness*, 203: “For both Hegel and Pinel, the basic goals of moral therapy – to reinforce the patient's rationality, their sense of hope, and their ability to reestablish connections to the outer world – are most effectively realized through the use of labor”.

¹⁶⁹ Hegel, *Lectures*, 17.

¹⁷⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, § 387.

Imune aos constrangimentos da sua época, Georg Wilhelm F. Hegel, mostra que a loucura não é extra-humana e provocada por algum mecanismo causal que “infeta” o homem. É um fenómeno da maturação psíquica que habita o seio da própria razão¹⁷¹, que, quando confrontada com a presença do outro de si (onde se inclui o mundo), a irracionalidade ou o *não-ser*, sustém ou, pelo menos, diminui a capacidade auto-concetiva que caracteriza a sua dinâmica psíquica, a vitalidade mental. É exatamente este, o núcleo ontológico da loucura e do consequente desequilíbrio da vida íntima que caracteriza as desordens mentais.

Sendo o homem naturalmente livre¹⁷² e dialeticamente dotado, possui em si tudo o que precisa para ultrapassar aquele bloqueio e realizar o primeiro grande momento do espírito: conhecer-se, representar-se imediatamente como *Eu* da consciência e estabelecer uma base ontológica de suporte para as esferas superiores do existir. A explicação atomista, determinista, materialista, mecanicista e causalista da vida psíquica humana como soma de partes, como se vê, é insuficiente. Existe uma realidade psicossocial que não está inscrita no fisiológico que mostra inconsistência relativamente à compreensão da autonomia e capacidade de autosuperação que caracteriza a realidade psíquica, fenómeno antropológico por excelência e sustentação das relações pessoais, familiares, sociopolíticas ou artístico-religiosas.

O contributo de Hegel para o estudo da desordem mental é precioso tendo em consideração a complexidade do tema: desde a profundidade filosófica com que o trata, ao modo como se compromete com cada desenlace particular, passando pelo estudo da raiz da loucura e pela importância do contexto mundano, à descrição e classificação das suas formas extremas, pela noção de *exame mental diagnóstico*¹⁷³ ainda hoje usado, e a “psicoterapia dialética”¹⁷⁴ que claramente antecede, não apenas a psicanálise freudiana, mas qualquer tese contemporânea sobre a vida mental. O espírito hegeliano não é, como o vê a psicologia racional, um espírito desligado da materialidade, do seu corpo. Apesar da primazia racional-dialética, a corporalidade é

¹⁷¹ O autor sublinha este tópico e o seu carácter radical, típico do questionamento de Hegel: se a loucura é exterior à razão ou apenas uma hipérbole do núcleo racional. Para Hegel é interior à razão que é em si, já sempre, hiperbólica.

¹⁷² Heney Harris, *Toward the sunlight, 1770-1801* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1972), 249-250. O ensaio hegeliano “Sistema-programa inicial do idealismo alemão” já previa que a primeira premissa metafísica não era Deus, mas *Eu, ser absolutamente livre*.

¹⁷³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 408-Z. Sobre o *Exame do Estado Mental* em Psiquiatria ver Fulford et al., *Oxford Textbook*, 5.

¹⁷⁴ Mills, *The unconscious abyss*, 194-201. Ver ainda “Hegel’s Pinelian Heritage: ‘Moral Treatment’ and the Imperative of Labor”, in: Berthold-Bond, *Hegel’s theory of Madness*.

absolutamente fundamental¹⁷⁵. O homem integral hegeliano surge como ser que realiza na finitude corpórea a infinitude espiritual, a liberdade, tese filosófica que, para espanto da corrente personalizada de críticos resolve as duas grandes questões da filosofia clássica: o dualismo corpo-mente e a querela dos universais.

Cada homem tem naturalmente todas as condições para a plena realização de si, participando ainda no existir do seu semelhante: “o ser concreto de um indivíduo envolve a totalidade dos seus interesses básicos, do essencial das relações empíricas nas quais ele está com os outros e do mundo em geral. Esta totalidade constitui a sua atualidade”¹⁷⁶, ou seja, a nossa realidade. As qualidades naturais, contrariamente ao caráter exclusivamente abstrato e absolutamente racionalista que erradamente lhe é atribuído, vimo-lo, *não são exteriores à humanidade*¹⁷⁷, e a importância da relação com o mundo é primordial: “sem tal mundo individual, a alma humana não possui qualquer atualidade”¹⁷⁸, ou seja, existir concreto. Segundo Richard D. Winfield, Hegel “apresenta a mente não como um resultado do organismo animal, mas incorporando esse organismo como elemento constitutivo da vida mental”¹⁷⁹.

Estas qualidades naturais intrínsecas à corporalidade e a relação que com elas o espírito experimenta, passando a conhecer-se, constituem a fase imediata do espírito, a vida consigo mesmo, o espírito subjetivo, que está na base de todo o desenvolvimento posterior, e a loucura (*Verrücktheit*) surge na vida como etapa caracterizada por dificuldades inerentes à dinâmica mental na fase imatura da estruturação psíquica. Nela, o sujeito experimenta a frustração existencial da incapacidade aperceptiva de si mesmo uno¹⁸⁰, *Eu*. Sofre. A dimensão do prazer é evidente. A incapacidade para se aperceber de si

¹⁷⁵ Ferrer, “Hegel e as patologias da ideia”, 139: “Tratamos do espírito, na sua relação com a natureza (...) em processo de auto-diferenciação e constituição, entre natureza e espírito (...) o longo caminho da sua apreensão e informação de si na existência natural e corpórea, sem a qual o espírito não é pensável”.

¹⁷⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, § 406: “Zum konkreten Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältniss, in denen es zu anderen Menschen and zur Welt überhaupt steht”.

¹⁷⁷ Ibidem, § 391.

¹⁷⁸ Ibidem, § 402-Z: “(...) denn ohne eine solche individuelle Welt würde, wie gesagt, die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unetrschiedenen Einzelheit gelangen”.

¹⁷⁹ Winfield, *Hegel and mind*, 5: “Hegel here presents mind not just as a result of the animal organism, but as incorporating that organism as a constitutive element of mental life”.

¹⁸⁰ Stephen Priest, *Hegel's critique of Kant* (Oxford, Oxford University Press, 1987), 6.

todo uno contrapõe-se ao *prazer da atualização*¹⁸¹ como *Eu* da consciência. Assim, na rutura, a razão fica imediatamente sem *o controlo da conduta e das satisfações dos desejos, implícitos na subjetividade*¹⁸².

A falta de clareza conceptual, a obscuridade científica da base de sustentação teórica das categorias psiquiátricas, os efeitos gravíssimos e irreversíveis dos psicofármacos¹⁸³ e a rejeição de formas mais humanas e eficazes¹⁸⁴ de terapêutica psicológica¹⁸⁵, sustentam a crítica ao modelo mecanicista bio-psico-farmacológico da psiquiatria contemporânea que domina o panorama médico e impõe o modelo de abordagem ao sofrimento mental.

Os números relativos ao consumo de psicotrópicos, por exemplo, em Portugal, Espanha e E.U.A., são alarmantes¹⁸⁶. Há milhões de crianças a tomar psicotrópicos neste momento. Mas a área de influência da psiquiatria não se restringe à explicação do sofrimento mental; impõe a toda a realidade humana uma explicação psiquiátrica/psicanalítica: das escolhas individuais à dinâmica socioeconómica, da Literatura ao Direito, até à própria História. Vivemos uma *epidemia de psicanálise*¹⁸⁷. Se ligarmos a rádio ou a TV encontramos um psiquiatra que tudo explica: da política da educação do governo aos atentados bombistas, das escolhas gastronómicas às motivações desportivas. Tudo parece ser determinado por uma causa inexorável explicada pelas teses psiquiátricas/psicanalíticas.

Pergunta: com tantas provas de que os psicofármacos danificam e influenciam negativamente a vida mental, por que razão não se procura uma outra explicação para os casos aberrantes da vida real¹⁸⁸ e se insiste exclusi-

¹⁸¹ Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979), 18; ou ainda Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit vol. I*, 151.

¹⁸² Petry, *Hegel's Philosophy*, 576-577.

¹⁸³ Pires, *E quando o rei vai nu*, 55 ou, por exemplo, 70.

¹⁸⁴ Pardo e Alvarez, *La invención*, 19.

¹⁸⁵ Pires, *E quando o rei vai nu*, 49.

¹⁸⁶ Pardo e Alvarez, *La invención*, 14: "(...) las categorías diagnosticadas han crecido más de 200% (pasando de poco más de 100 en 1952 a casi 400 en 2000) (...) Si se tiene en cuenta que a finales del siglo XIX había unas ocho categorías (...) el consumo de antidepresivos en España (siguiendo tendencias internacionales) se ha triplicado en diez años, pasando de 7.285.182 envases vendidos en 1994 a 21.238.858 en 2003 (...) sin contar las prescripciones de los psiquiatras en sus consultas privadas".

¹⁸⁷ Elliott, "Mental illness and its limits", 426.

¹⁸⁸ Tendo em consideração o alcance prático deste artigo, deixo alguns exemplos do quotidiano em Portugal. Em fevereiro de 2016, Sónia Lima conduziu o seu automóvel até à praia de Caxias e entrou com as filhas no mar com a intenção de se matar a si e a elas. A televisão pública (RTP 3) convidou um psiquiatra para comentar o caso e ficou desde logo cabalmente estabelecido que se tratava de uma pessoa com doença mental (depressão) e que a doença é que é a causa desta ação. Ninguém questionou a possibilidade de

va e reiteradamente nas causas médicas, isto é, psiquiátricas, e nas respetivas terapêuticas com psicotrópicos?

O modelo aqui rejeitado é antropologicamente insuficiente porque ignora que “o homem é implicitamente racional”¹⁸⁹, infinitamente livre¹⁹⁰, possui naturalmente capacidade para a autossuperação e para a resolução das constricções psíquicas que vai vivendo consigo mesmo no quotidiano que o atinge. O indivíduo é capaz de ultrapassar a conflitualidade interior que caracteriza a loucura e provoca a *angústia*, sentimento originário da existência que o filósofo previu e resolveu antes de Kierkegaard, como podemos constatar nas *Lições sobre a Filosofia do Espírito 1827-1828*¹⁹¹.

A dimensão contextual permite compreender que fenómenos como o sofrimento existencial, apropriado pela Psiquiatria com o termo Esquizofrenia¹⁹², por exemplo, não têm uma expressão fixa. Variam. Mas, na raiz do conflito psíquico está o bloqueio dialético-racional com regressão ou permanência em estados de desenvolvimento psíquico imaturos caracterizados por vazio antropológico.

os psicotrópicos poderem ter contribuído para este comportamento. Muito menos se, e de que modo, possa ter sido uma ação absolutamente consciente. Em junho deste mesmo ano, em Barcelos, uma mulher caminhou até a uma ponte, pegou no filho de 6 anos e atirou-se com a intenção de pôr fim à vida de ambos. O título de um jornal nacional foi “Depressão leva mulher a atirar-se com filho mais velho ao colo”. Por fim, em Aguiar das Beiras, em outubro de 2016, Pedro Dias, (supostamente) executou 2 agentes da GNR (1 sobreviveu) e 2 civis (1 deles, hoje, 18/10/2016, está a lutar pela vida). Os meios de comunicação afirmaram que o indivíduo é psicopata, “tem uma psicopatologia”; o seu médico de família, que o conhece há cerca de 30 anos diz que não, que ele não é psicopata. Em quem devemos acreditar? O que acontece na vida mental com implicações graves no agir, como estes casos, são desequilíbrios ao nível da organização mental do que se percebe do mundo, onde falta maturidade intelectual, ou são ações induzidas por substâncias bioquímicas? São inexoráveis, isto é, o sujeito que os praticou não os podia evitar de modo absolutamente nenhum? A intervenção médica “trata” ou “entorpece”? Segundo Philip Gerrans, em “Delusions as performance failures”, in *Cognitive neuropsychiatry* 6 (Adelaide: University of Adelaide, 2001), 161, “(...) delusions are failures of pragmatic rationality”. E, porque razão só é considerado “doente mental” alguém que pratica o mal? Porque não considerar que um bombeiro que entra num edifício a arder, seja “doente mental”? Há, afinal, uma dimensão moral?

¹⁸⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 393-Z: “Mensch ist an sich vernünftig”.

¹⁹⁰ Ibidem, § 382-Z.

¹⁹¹ Hegel, *Lectures*, 66.

¹⁹² Jenner et al., ‘Esquizofrenia’, 70: “Esta forma de conhecimento não se baseia na filosofia cartesiana, antes assenta no facto de nós sabermos efetivamente o que são os homens, o que vem a ser a ação, o que é ter intenções e motivações – o que nos permite tentar compreender e interpretar (de forma a que cada qual se sinta em sua casa no mundo humano) aquilo a que Hegel (mazlich, 1966) chamou *bey sich selbst seyen*”.

Hegel lega ainda uma hipótese vanguardista e futurista: a possibilidade de uma disciplina que estudasse a influência que a força psíquica pode ter na corporalidade. Essa disciplina seria a “Fisiologia Psíquica”¹⁹³ e dedicar-se-ia a encontrar modificações fisiológicas como a irritabilidade nervosa ou a pressão sanguínea provocadas pela força do ânimo psíquico, isto é, pela força da capacidade de ser. Na verdade, já foram feitos alguns estudos sobre este tópico. Um deles conclui, referindo-se ao Judo, que sendo uma modalidade que obriga o desportista a decidir e agir rapidamente, promove reorganizações sinápticas no cérebro¹⁹⁴, isto é, recria conexões dos neurónios entre si, facto constatado nos efeitos de carácter terapêutico produzidos em pacientes epiléticos¹⁹⁵. A conceção de estímulo da capacidade dialético-racional como terapêutica tem aqui um testemunho válido e promissor.

A unificação de uma suposta eterna irreconciliabilidade interior ao homem, na sua vida individual ou na sua existência sociopolítica, artística ou religiosa, que a filosofia clássica alemã procura¹⁹⁶, tem na filosofia de Hegel o apogeu. A loucura, conflito máximo que o espírito humano pode experimentar deixa de ser uma equação metafísica ou um problema da razão pura e mostra ser uma questão da própria vida: “a perspectiva da reflexão está ainda subordinada à superior perspectiva da própria vida”¹⁹⁷.

A infinitude que caracteriza a universalidade humana, onde a superioridade racial não tem lugar¹⁹⁸, tal como a luz do Sol, dispersa-se e efetiva-se em cada um dos seres¹⁹⁹, em cada homem, como vida e vontade: “Deus torna-se homem”²⁰⁰, agente do amor de si mesmo, livre e capaz de se realizar infinitamente. Mais do que pode imaginar.

¹⁹³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 401.

¹⁹⁴ Mikheev et al., “Motor control and cerebral hemispheric specialization in highly qualified judo wrestlers”, *Neuropsychologia*, 40(8) (2002), 1209-1219, acedido em 06/04/2016, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11931924>.

¹⁹⁵ Arida et al., *Judo: Ippon scored against epilepsy*, in “Epilepsy & Behaviour”, 17 (2010), 136.

¹⁹⁶ Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism* (Harvard: Harvard University Press, 2008), Prefácio.

¹⁹⁷ Henry Harris, *Hegel's development: toward the sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford University Press, 1972), xxi.

¹⁹⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, § 393-Z.

¹⁹⁹ Ibidem, § 390-Z.

²⁰⁰ Ibidem, § 393-Z.

5. Bibliografia

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: A.P.A., 1980.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: A.P.A., 1994.
- Arida et al.. “Judo: Ippon scored against epilepsy”. *Epilepsy & Behaviour* 17, 2010.
- Beiser, Frederick. “The Enlightenment and idealism”, in *The Cambridge companion to German idealism*, ed. Karl Ameriks. Cambridge: C.U.P., 2000.
- Berthold-Bond, Daniel. *Hegel's theory of Madness*. Nova Iorque: S.U.N.Y. Press, 1995.
- Boorse, Christopher. “What a theory of mental health should be”. *Journal of Theory and Social Behaviour* 6 (1976).
- Bourgeois, Bernard. *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- Breggin, Peter. *The antidepressant fact book*. Cambridge: Perseus Book Group, 2001.
- Burns, Tom. *Psychiatry, a very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- Caldeira, Rui. *Filosofia e Psiquiatria: loucura, dialéctica e liberdade. Da Antropologia de Hegel à abordagem crítica e fenomenológica da Psiquiatria no século XX*. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015.
- Carmo Ferreira, Manuel. *Hegel e a justificação da Filosofia*. Lisboa: I.N.C.M., 1992.
- Christensen, Darel. “Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis”. *International philosophical quarterly* 8 3 (1968).
- Elliott, Carl. “Mental illness and its limits”. *The Philosophy of Psychiatry*, org. Jennifer Radden. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.
- Ferrater Mora, José. *Dicionário de Filosofia II*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Ferrer, Diogo. *A génese do significado. Introdução ao pensamento de Hegel*. Porto: Fund. A.J.A., 2016.
- Ferrer, Diogo. “Hegel e as patologias da ideia”. Coimbra: *Revista Filosófica de Coimbra* 27, 2005.
- Ferrer, Diogo. *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2006.
- Fialko, Nathan. “Hegel’s view on mental derangement”. *Journal of abnormal and social psychology*. Nova Iorque: Manhattan State Hospital, 1930.
- Fulford, William et al.. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- Gerrans, Philip. “Delusions as performance failures”. *Cognitive neuropsychiatry* 6. Adelaide: University of Adelaide, 2001.
- Harris, Henry. *Hegel's development: toward the sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Hegel, G.W.F.. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III, Werke* 10. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2012.

- Hegel, G.W.F.. *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-1828*, trad. Robert Williams. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Introdução às lições sobre História da Filosofia*, trad. José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism*. Harvard: Harvard University Press, 2008.
- Houlgate, Stephen *The openings of Hegel's Logic*. Indiana: Purdue University Press, 2006.
- Jenner, F. et al. 'Esquizofrenia', *uma doença ou alguns modos de se ser humano?* Lisboa: Ed. Caminho, 1992.
- Kendell, Robert, "The concept of disease and its implications for psychiatry". *British Journal of Psychiatry* 127 (1975).
- Laing, Ronald. *The divided self*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1960.
- Malabou, Catherine. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- Mills, Jon. "Dialectical Psychoanalysis: Toward Process Psychology". *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 23 3 (2000).
- Mills, Jon. *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*. Nova Iorque: S.U.N.Y. Press, 2002.
- Mikheev et al.. "Motor control and cerebral hemispheric specialization in highly qualified judo wrestlers". *Neuropsychologia*, 40(8) (2002), 1209-1219, acedido em 07/04/2016, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11931924>.
- Pardo, Héctor e Marino Alvarez, *La invención de los trastornos mentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Petry, Michael. *Hegel's Philosophy of subjective spirit*, vol. 1: *Introductions*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Petry, Michael. *Hegel's Philosophy of subjective spirit*, vol. 2: *Anthropology*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. Paris : Ed. J. A. Brosson, 1809.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pires, Carlos. *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*. Leiria: Ed. Diferença, 2002.
- Pires, Carlos. *E quando o rei vai nu: os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*. Leiria: Ed. Diferença, 2003.
- Pires, Carlos. *A depressão e o seu tratamento psicológico*. Leiria: Ed. Diferença, 2004.
- Priest, Stephen. *Hegel's critique of Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Szasz, Thomas. *The myth of the mental illness: foundations of a theory of personal conduct*. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2010.
- Winfield, Richard. *Hegel and mind: rethinking philosophical Psychology*. U.K: Palgrave Macmillian, 2010.

Žižek, Slavoj, *Hegel & Infinite, Religion, Politics, and dialectic*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.

Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Londres: Verso, 2013.

NOTA DE LEITURA

*NA SENDA DA RAZÃO: FILOSOFIA E CIÊNCIA
NO MEDIEVO JUDAICO*, POR ROSALIE HELENA
DE SOUZA PEREIRA

PHILOSOPHY AND SCIENCE IN MEDIEVAL JEWISH THOUGHT

ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES*

Resumo: A Idade Média foi cenário de manifestações variadas do conhecimento produzidas por letrados judeus, especialmente no campo da filosofia. O intervalo temporal predominante, os séculos XI, XII, XIII e XIV, coincide com a consolidação de uma tradição filosófica aristotélica sobre a base da língua e da cultura árabe. Uma tal riqueza em termos de produção do saber é, também, atestada por reconhecidos estudiosos de língua, cultura, religião, filosofia e história judaicas. Há um importante processo de encontro e desencontro, interação e sobreposição entre as culturas árabe, judaica e cristã na Idade Média – seu estudo ilumina nossa compreensão de indivíduos e de suas obras, para além de si mesmos.

Palavras-Chave: Idade Média, conhecimento, cultura, Aristóteles, fontes e comentários.

Abstract: The Middle Ages were a scenario for several expressions of a knowledge produced by *literati* in Jewish communities in its several forms, mainly in philosophy. The main time interval (11th, 12th, 13th and 14th centuries) coincides with the consolidation of an Aristotelian philosophical tradition in the basis of the Arabian language and culture. Such a wealth in the intellectual sphere is also attested by recogni-

Resumé: Le Moyen Âge fut le scénario de plusieurs manifestations du savoir produites par des hommes de lettres juives, surtout dans le champ de la philosophie. La période prédominante (XI^e, XII^e, XIII^e et XIV^e siècles) coïncide avec la consolidation d'une tradition aristotélique sur le fondement de la langue et de la culture arabe. Cette profusion de la production du savoir peut être attestée par des grands savants de la langue,

* Docente / História Medieval, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil); e-mail: apmagalh@usp.br

zed intellectuals in the fields of Hebrew language, culture, religion, philosophy, and history. Arabian, Jewish and Christian cultures have been involved in a remarkable process of matches and mismatches, interaction and superposition through the Middle Ages – facing it may illuminate our understanding about individuals and their work beyond themselves.

Key-words: Middle Ages, knowledge, culture, Aristotle, sources and remarks.

la culture, la religion, la philosophie et l'histoire juives. Il y a un très important processus de rencontres et divergences, interaction et superposition parmi les cultures arabe, juive et chrétienne au Moyen Âge – son étude peut illuminer notre compréhension sur des individus et leurs oeuvres, au delà d'eux-mêmes.

Mot-clés: Moyen Âge, savoir, culture, Aristote, sources et remarques.

O momento a que convencionamos chamar “período medieval” poderia desdobrar-se indefinidamente em frações cada vez menores a fim de abarcar toda a diversidade que o caracterizou. Um tal fracionamento nos colocaria diante de inumeráveis momentos, justapostos ou até mesmo sobrepostos, marcados por particularidades e diferenças por vezes inconciliáveis. Teríamos, por exemplo, que admitir a coexistência, na chamada Europa Ocidental, de um princípio cristão hegemônico do ponto de vista político com núcleos de produção de um conhecimento baseado na convergência das três tradições “do Livro”. Por essa razão, é somente ao custo de se comprometer essa riqueza de detalhes que nomeamos algo como “Idade Média”. Não se trata pura e simplesmente de particularizar a Idade Média no complexo conjunto da História, atribuindo-lhe dificuldades presentes em todo e qualquer período. O elemento central, aqui, relaciona-se com o *encontro*, extremamente feliz para os destinos da ciência e da filosofia, dos três grandes monoteísmos, que teriam se voltado, de forma relativamente livre, para o pensamento clássico pagão. Por essa razão, seria justo chamar os séculos que vão do ano Mil à Era dos Descobrimentos, sobretudo – mas não exclusivamente – em terras da Península Ibérica, de particularmente *felizes*, por terem redesenhado o plano traçado para o conhecimento e o desenvolvimento da ciência na História da humanidade.

Com 848 páginas, *Na senda da razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, nos remete à articulação do pensamento produzido por três comunidades, a saber, a judaica, a islâmica e a cristã, em terras da Península Ibérica, suas adjacências e seus desdobramentos. A geografia é predominantemente islâmica, com implicações culturais árabe-islâmicas. Neste ambiente, intelectuais de comunidades judaicas produziram importante conhecimento, de

indubitável centralidade para os caminhos da religião, da filosofia e da ciência em geral – trilhava-se, de forma mais ou menos racional e mais ou menos intuitiva, a *senda da razão*.¹

Os vinte e sete estudos que integram a obra – magna, e indispensável à temática – nos colocam em contato com o conhecimento produzido por indivíduos que integraram comunidades judaicas na Idade Média, e exerceram sobre elas importantes papéis de liderança – política, religiosa, educacional e moral. Trata-se de homens que podem ser definidos, em sentido amplo, como *intelectuais*: são indivíduos de letras e saberes, circunscritos a um arco cronológico dado – os séculos XI, XII, XIII e parte do XIV – e a um espaço geográfico e cultural – a Península Ibérica islâmica e sua vizinhança – e reunidos, via de regra, em torno de centros de produção e reprodução de conhecimento – os célebres “centros” de tradução de obras filosóficas gregas. Em sentido estrito, por seu turno, deveríamos, também, fazer uma concessão, supondo que tais indivíduos constituem, para seu espaço e tempo, aquilo que Gramsci concebeu como *intelectual* – no sentido de seu papel social e político no interior da organização que integravam. Por meio de sua produção bibliográfica, esses indivíduos buscaram atender às demandas mais prementes de suas comunidades e desdobraram-se em porta-vozes dos anseios de seus pares. Por intermédio da filosofia – rainha das ciências e arauto da teologia –, esses pensadores reafirmaram a fé. Da mesma forma, ao reverso, utilizaram-se da exegese da Escritura – o desvelamento de um hermetismo em si – para traduzir a filosofia. *Autoridade – instituída* para um grupo ou *constituída* por ele – para reelaborar um conteúdo revelado: eis o fundamento do *intelectual* medieval, seu papel gramsciano na pena de Jacques Le Goff. Mais do que legitimar determinada autoridade estabelecida, o intelectual da Idade Média é, ele mesmo, autoridade, em todos os sentidos e amparado por um acúmulo de autoridades anteriores a ele. Legitimado pela *auctoritas* da tradição, o *doctus* medieval é o professor: o *magister* ensina o sentido da Escritura, define as normas da Criação e do funcionamento do mundo, orienta a elaboração das leis humanas.

Organizada por Rosalie Helena de Souza Pereira, a obra é o produto de uma convergência de esforços de renomados pesquisadores da temática dos judeus na Idade Média: trata-se de estudos de história, filosofia, exegese bíblica, filologia, dogmática. Mas trata-se, sobretudo do estabelecimento de um eixo dialógico entre campos de estudo e metodologias, por parte de intelectuais com amplas qualificações e habilidade para o trânsito competente entre disciplinas. Seus objetos de estudo parecem assemelhar-se a eles: homens como Ibn Gabirol, Maimônides, entre outros, atestam um elevado

¹ Rosalie Helena de Souza Pereira (org.), *Na senda da razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo: Perspectiva, 2016, 848p. ISBN: 978-85-273-1066-6.

esforço intelectual para compreender os grandes enigmas do universo, e, ao mesmo tempo, oferecer soluções para a realidade humana mais concreta. Se a Verdade revelada era o patrimônio a ser mantido e preservado como garantia da conservação da ética, foi praticamente sem reservas que se acolheu uma produção filosófica herdeira da tradição dos textos gregos. A língua predominante na circulação dessas ideias foi a linguagem da própria filosofia medieval: o árabe. Por essa razão, é extremamente coerente que a organizadora desse grande esforço em comum seja a professora Rosalie Helena de Souza Pereira, uma referência para os estudos de filosofia árabe e organizadora d' *O Islam clássico* – título que consagra a universalidade do pensamento e da língua árabe, desdobrados em formadores do pensamento judaico e cristão medieval.

A obra se abre com o estudo de Haggai Ben-Shammai, sobre Sa'adia Gaon. A escolha me parece extremamente feliz, para além de uma ordenação cronológica: não só a figura de Sa'adia Gaon como, sobretudo, a abordagem de Ben-Shammai, colocam em evidência uma realidade intelectual de fronteiras, uma economia de trocas e fusões de ideias e práticas – e um panorama de abertura para o conhecimento e para a transformação. Atribui-se a Sa'adia Gaon uma tradução da Bíblia para o árabe, bem como uma profícua produção, em língua árabe. Em primeiro lugar, sua realidade geográfica é o Oriente Médio, o que vem a marcar uma sutil diferença em relação aos demais intelectuais em questão. A partir de Bagdá, Sa'adia Gaon desenvolveu uma produção que marcaria o estabelecimento de uma relação sólida entre a exegese e a filosofia, procurando enfatizar sua complementaridade. Essa traduziu-se na tentativa de elaboração de uma ligação entre dois níveis, a saber, a cultura judaica (representada pela tradição) e a cultura árabe (aspecto da contemporaneidade). O próprio Sa'adia Gaon assumiria um duplo papel, atuando como *líder* e como *intelectual*. Em seu papel de líder de sua comunidade, cabia-lhe a decifração do sentido das passagens bíblicas, a fim de assegurar o bom entendimento dos artigos e a boa prática da fé. Em seu papel de intelectual, contudo, coube-lhe recolher um conjunto de ideias filosóficas em circulação naquele contexto, e empregar a especulação para iluminar o texto bíblico. Entre a filosofia e a exegese, a tradição e a contemporaneidade, o papel de líder e o de intelectual, Sa'adia Gaon buscou atender a demandas específicas dos leitores judeus da Babilônia, atentos à tradição judaica mas imersos na realidade da cultura árabe.

Tamanha imersão na cultura árabe encontraria um correspondente ocidental na Península Ibérica islâmica, onde, igualmente, seriam criadas as condições para o desenvolvimento de um pensamento filosófico original e autônomo. Foram correntes as temáticas que se expandiriam para os domínios cristãos, tais como a emanção da luz, a mística no encontro com a alma

superior, a legitimidade da organização da sociedade humana. Impossível deixar de relacionar Isaac Israeli, no belo artigo de Alexander Altmann, e Hugo de São-Vítor, o célebre abade do século XII: a relação que o primeiro estabelece entre a luz e a sabedoria se encontra também na pena do segundo, que identifica a luz ao *lógos* divino (ou a segunda pessoa da Trindade). Igualmente, poderíamos associar a recepção *imediate* da luz pelo intelecto conforme Isaac Israeli e as doutrinas do conhecimento de Boaventura de Bagnoregio, no tardio porém iluminado século XIII cristão. Em todo caso, salta aos olhos uma crença fundamental na capacidade do intelecto humano – elabora-se o conceito do *homo capax*. Com sua temática mística na poética, o Ibn Gabirol de Nachman Falbel introduz o encontro do homem com a “alma superior”; mas, ao mesmo tempo, há aqui uma implicação de sua obra filosófica: a causa final para a criação do homem é justamente sua ligação com o ser superior. O artigo de Sarah Pessin recupera o “elemento fundamental” da filosofia de Ibn Gabirol, demonstrando o caráter alternativo de sua proposta – associada ao ecletismo de seu pensamento e de sua produção. A mística explica-se, portanto, a partir de pressupostos filosóficos, favorecidos pela circulação de ideias no mundo árabe e progressivamente consolidados no medievo cristão. Há uma verdadeira solução de identidade entre os conteúdos poéticos de Ibn Gabirol e a poesia mística de Bernardo de Claraval e de místicas do século XII, tais como Hadewijch d’Anvers, quando, liberta por fim das sanções impostas pela patrística, a *imaginatio* cristã pode dar livre curso a suas manifestações. Filiação semelhante se evidencia em relação a Boaventura de Bagnoregio, o qual ressalta, em seu *Itinerarium mentis in Deum*, a finalidade mística de todo conhecimento. Nesse sentido, Maimônides é um espelho para Tomás de Aquino, em sua preocupação com a solução das demandas do homem político aristotélico.

É preciso guardar as necessárias e indispensáveis reservas de Hannah Arendt à concepção de um campo do conhecimento definido como “História das Ideias” – tendo em vista a complexidade dos processos de produção, reprodução, circulação e recepção das ideias, bem como a diversidade das sociedades envolvidas. Concedendo, portanto, um inequívoco voto de descon-fiança à *Geistgeschichte*, podemos verificar uma clara correspondência entre a trajetória da história do pensamento – e da ciência – e aspectos religiosos, políticos e diplomáticos envolvendo os três monoteísmos em sua interação na geografia medieval. A partir de um período de gestação, em que a circulação foi favorecida – sobretudo a partir do estabelecimento e da expansão do mundo islâmico –, indivíduos e ideias passaram a se constituir eles próprios em bases para uma revolução no saber. O século XI deve ser considerado, nesse sentido, como o auge da abertura à ciência e à manifestação de ideias, momento de enorme circulação e profícuo diálogo – sem que se lhe opuses-

sem questões religioso-ideológicas majoritárias. No plano do cristianismo hegemônico na Europa ocidental, prevalece, ainda, um certo equilíbrio de forças entre a Igreja Católica, o Império otônida e os reinos pós-carolíngios. O projeto de poder delineado a partir dos antecessores do papa Gregório VII (1073-1085) ainda não lograra resultados sob um ponto de vista mais amplo. Pelo contrário, enquanto a questão se colocava no plano de uma disputa local, entre o imperador e o bispo de Roma, reduzida, basicamente, à visceral e quase lendária luta entre o pontífice e o imperador Henrique IV, o ideal cristão da *Pax Dei* era tão-somente um ideal. Livre das hegemonias – reais, imperiais ou papais –, o período seria amplamente favorável à circulação e à recepção de ideias. Igualmente, do ponto de vista da Península Ibérica islâmica, sucediam-se, desde o século IX, poderes locais que viabilizariam o livre pensamento e a especulação filosófica, bem como o livre trânsito no plano social. Daí provinha um convívio essencialmente harmonioso com as populações judias e cristãs, e daí, também, os imensos ganhos da ciência, em termos materiais e humanos. O grande século XI favoreceu o surgimento de pensadores e doutrinas ecléticos, especialmente em terras hispânicas, fruto da interação das populações e da *intelligentsia* das três religiões do Livro. Entre os judeus, destaca-se o universalismo de Ibn Gabirol e Ibn Paquda, os quais, respectivamente sob a perspectiva de Sarah Pessin e Joaquín Lomba, nos dão provas da construção de uma ciência e de uma ética fundadas na razão universal, para além – embora em convergência – das determinações da tradição.

Herdeiro necessário do século precedente, o século XII encaminhou-se para uma mística, nos três monoteísmos e em suas manifestações filosófico-científicas. Apesar de sua importância do ponto de vista do desenvolvimento da autonomia individual e do exercício de uma fé interiorizada, a mística do século XII carregava consigo, de forma aparentemente paradoxal, o apelo à restrição e a reconstituição de certos limites ideológicos. No campo das manifestações cristãs, assistem-se às primeiras cruzadas, acompanhadas de seus deletérios pressupostos ideológicos. No mundo islâmico, a Espanha muçulmana veria Al-Andaluz cair sob os almôadas – responsáveis pelo fechamento dos canais de comunicação científica e pela busca da imposição da hegemonia sobre judeus e cristãos. Um bom testemunho dessa época é Abraão Ibn Daud, nascido em Córdoba, em cerca de 1110 e cuja morte é atribuída, nas fontes judaicas, ao martírio pela fé, em 1180. É provável que sua morte não se tenha devido à perseguição religiosa, mas, em todo caso, a própria existência do relato nos dá pistas de um contexto singular. Com a invasão almôada, Ibn Daud teria fugido para o reino cristão de Castela, onde atuaria com significativo impacto junto à corte episcopal. Em uma Espanha – e um mundo – que começava a fraturar-se sob o peso da progressiva radicalização

religiosa, intelectuais judeus representaram lampejos promissores de vigor filosófico. Apresentado de forma irretocável por Amira Eran, Abraão Ibn Daud seguiria no encalço de Avicena mas procuraria uma convergência com a defesa da perenidade da fé judaica. Essa deveria ser entendida como verdade histórica inquestionável, muito embora a veracidade da Torá pudesse ser apreendida e explicada por meio da crítica racional. O providencialismo de Ibn Daud nos dá mostras de um caminho rumo à mística – refúgio da fé contra a polarização, mas, ao mesmo tempo, via para a manifestação de toda potencialidade do filósofo e do indivíduo. Dessa forma, prevaleceria um domínio divino sobre a História, “levado a cabo pela intermediação de nações estrangeiras que, aos olhos do observador, parecem sobrepujar as forças de Israel.” (p.296) Todavia, se a prática do culto a Deus traduzia-se em “ações explícitas, muitas das quais não necessariamente apreendidas pela razão”, a boa prática, em conformidade com a leitura de Avicena da *Ética* aristotélica, era “composta de inúmeros pormenores, (...) consequência direta da incapacidade de se realizar a perfeição racional abstrata.” (p.327)

A necessidade do prolongamento da fé – e, por extensão, da identidade – judaica ao logo dos espaços e gerações, em um contexto de polarização por parte de cristãos e muçulmanos, estabeleceria uma articulação entre conhecimento e memória. Este expediente favoreceria a concórdia entre a recente produção de saberes e o acervo da tradição – em um movimento que conheceria seu auge com o grande Maimônides. Definida por Frances A. Yates como arte esquecida, e estabelecida em sua íntima relação com a oralidade, a memória é, também, ato cultural: Aleida Assmann a relaciona com a identidade, para a qual convergem atos tais como recordação, rememoração, eternização, remissão, projeção, esquecimento. Em todo caso, a construção da memória permanece ligada ao presente, conforme Paul Ricoeur (toda lembrança é sobre o presente), e o acervo constituído sobre o passado é o *reconhecimento* daquilo que nos trouxe até aqui. Daí a importância do elemento hebraico e da indissociabilidade entre a linguagem e a produção do conhecimento.

Nesta linha, Shlomo Sela nos apresenta Abraão Ibn Ezra, que, no século XII, abandonaria a língua árabe em favor do hebraico, sintoma dessa mesma demanda identitária. Com Abraão Ibn Ezra, referenda-se a postura segundo a qual o hebraico, porquanto língua sagrada, seria a linguagem adequada para a “expressão de ideias seculares e científicas.” (p.220) Além disso, é possível notar um aspecto fundamental para a mudança de postura dos intelectuais judeus em terras muçulmanas: doravante, prevaleceria uma preocupação fundamental com as traduções de tratados científicos e filosóficos para o hebraico. As traduções de obras científicas do árabe para o hebraico revelavam uma preocupação com a instrução das massas no campo da filosofia. Essa

problemática estava ausente do horizonte dos intelectuais judeus do século XI, mais preocupados em elaborar um saber destinado aos seus pares e, vez por outra, dedicados à tradução de fontes religiosas do hebraico para o árabe. O século XIII, palco daquilo que Carlos Fraenkel nos descreve como “Iluminismo Judaico”, assistiria à disseminação dos escritos filosóficos traduzidos para o hebraico. Contrariando a máxima de seu mestre, os maimonidianos do sul da França dedicaram-se ao ensino da filosofia “às massas”, em resposta ao menosprezo dos cristãos pela cultura judaica. Tradutor de Maimônides para o hebraico, Samuel Ibn Tibbon (c.1150-c.1230) deve ser, com justiça, considerado, tanto quanto Sa’adia Gaon, um mediador de culturas. Ele foi responsável pela recepção de Maimônides em comunidades judaicas da Europa cristã, em um momento – o iluminismo judaico, também denominado “Revolução Intelectual” por Carlos Fraenkel – em que a filosofia greco-árabe era transportada para o hebraico, tornando-se referência não só para os intelectuais judeus como também para o homem comum. A fundação de uma tradição de transmissão, em hebraico, de saberes filosóficos produzidos em língua árabe, deve, também, ser atestada pela transposição de Al-Farabi por Shem-Tov ibn Falaquera, enciclopedista do século XIII descrito pelo brilhante artigo de Steven Harvey. Ibn Falaquera seria, de maneira especial, responsável por integrar os esforços envidados, entre 1200 e 1350, em terras do norte da Espanha, do sul da França e da Itália central e meridional, para a elaboração de um acervo do pensamento árabe – aquilo a que Mauro Zonta denomina “Biblioteca Árabe” de Ibn Falaquera.

Um escrutínio do conjunto do pensamento judaico medieval e de suas relações com a cultura árabe nos dá conta de uma lacuna textual no que concerne à alquimia. Os possíveis motivos para tanto se encontram elencados de forma instigante sob a pena de Gad Freudenthal, que oferece um panorama importante das formas sociais de existência das comunidades judaicas no medievo. De acordo com o mesmo Freudenthal, com base na conceituação weberiana, a fê pode motivar ao mesmo tempo que legitimar a prática científica: nesse sentido, em um texto tão erudito quanto fluido, o autor defende que a crença no valor da verdade científica é um produto cultural e, nesse sentido, ganharia particular importância o transporte de ideias efetuado a partir das traduções de textos científicos árabes para o hebraico na primeira metade do século XII: delas resultaria a “apropriação da ciência e da filosofia pelas comunidades judaicas que residiam no sul da França e no norte da Espanha (...), cujo idioma cultural era o hebraico.” (p.547)

No campo dos confrontos do século XII, talvez seja Yehudá Halevi a figura mais emblemática de um *Zeitgeist* que se anunciava com a prática das cruzadas cristãs. Esse singular intelectual nos é apresentado pela primeira vez por Rafael Ramón Guerrero, para ressurgir, mais tarde, sob a pena de

Lenn E. Goodman, agora sob a ótica de uma psicologia judaica. Nascido provavelmente no último quarto do século XI, ele teria morrido no Egito, em 1141, ou ainda, conforme a lenda que se criou em torno de sua memória, às portas de Jerusalém, em 1161, assassinado por um soldado a cavalo. A passagem é nebulosa e, provavelmente, fictícia, embora consistente com a vida de Yehudá Halevi e com o contexto ambíguo do século XII. Assim como Ibn Daud, sua morte cercou-se da atmosfera do martírio, e sua produção escrita caracterizou-se por uma lírica e uma apologética destinadas a provar a superioridade da fé judaica e a validade de sua lei. O martírio, figura-chave do trabalho de Nachman Falbel intitulado *Kiddush Hashem: as crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*, representou o ápice das relações entre judeus e cristãos no curso daquela “Guerra Santa”, e implicaria em uma modificação na auto-percepção das comunidades judaicas no medievo.

No plano do debate, Yehudá Halevi se colocaria em confronto tanto com o cristianismo e o islamismo como, por vezes, a própria filosofia – a essa ele reservou, como complemento à crítica, o significativo reconhecimento de sua validade. À semelhança de Agostinho de Hipona ao tratar de Platão, Yehudá Halevi redime Aristóteles ao conceder que os filósofos gentios “alcançaram o conhecimento de Deus pela especulação.” (p.291) Sob um plano psicológico, ao tratar de Israel, Yehudá Halevi defendeu sua recuperação para o povo judeu. Conforme Goodman, ao restabelecer seu contato com o solo e com Deus, o povo hebreu teria satisfeitos seus “desejos deslocados”. Trata-se da recuperação da recomendação socrática da terapia da alma, que sofre em função da vulnerabilidade de nossa frágil condição sobre a terra.

A busca pela composição de uma historiografia – do mundo e dos homens – foi tema recorrente na produção escrita dos intelectuais judeus do século XII. É o caso de Abraão Bar Hiyya, apresentado em artigo de Sara Klein a partir de seus esforços para a elaboração de uma história da humanidade para seus leitores e ouvintes do Sul da França e do Norte da Espanha: Abraão Bar Hiyya toma o conjunto de eventos dados a conhecer pela Revelação, a saber, o relato da criação do homem, o relato do Jardim do Éden etc., e procura inseri-los no tempo histórico da existência da humanidade. Sendo assim, os eventos revelados são assimilados a um plano histórico, ao mesmo tempo que se abre espaço para analogias historiográficas, tais como aquela que identifica os seis dias da criação e os períodos da história do homem. É de notar a inequívoca tendência das religiões do Livro à apreensão do mundo sob uma perspectiva predominantemente histórica. A noção de um tempo humano presidindo os eventos revelados nos dá conta de uma prática em comum, não somente derivada das conhecidas interinfluências, mas, sobretudo, do modo de pensar e elaborar a realidade. A obra póstuma de Marc Bloch nos esclarece sobre este fenômeno: a história se ocupa de tudo aquilo

que concerne ao homem. O tempo é sua categoria fundamental. Ora, os três monoteísmos se ocupam, primordialmente, dos *eventos do homem no tempo* – aspecto que reúne os textos e seus comentadores sob a égide da historiografia. Essa é a semelhança fundamental entre Abraão Bar Hiyya e Joaquim de Fiore, o abade calabrês do século XII. Também se inclui aí uma tradição franciscana inspirada em Agostinho, e que atraiu tanto frades considerados rebeldes – os Espirituais – quanto os maiores ícones da ortodoxia – caso de São Boaventura.

Tamanha preocupação com o tempo do homem fundava-se na demanda estabelecida pela Revelação. O tempo humano encontrava-se subordinado ao desígnio divino, e as ações decorridas dentro do tempo só adquiriam significado dentro da economia da criação-salvação. O cumprimento de uma série de etapas no curso da vida do mundo e dos homens era a condição para a (re)união da alma com Deus. Essa (re)união podia, entretanto, ocorrer sob a forma de lampejos místicos, ainda na terra. Ao lado da disseminação de saberes por amplos segmentos sociais – e em íntima relação com esse fenômeno –, a mística destacou-se na produção filosófica judaica entre os séculos XIII e XIV – produto de um momento de consolidação dos saberes filosófico-científicos e de acomodação no plano das relações sociais. Figura importante para a expansão da mística judaica, Abraão Abuláfia (c.1240-c.1290) nasceu em Navarra, atuou no sul da Itália (onde teria tido contato com os escritos místicos do abade calabrês Joaquim de Fiore), na Sicília, na Grécia e na Catalunha. Em análise ampla e ao mesmo tempo clara e sintética, Harvey J. Hames nos traz um belo estudo sobre este místico. Sua cronologia messiânica associava-se à teologia ismaelita e ao sufismo, em um ecletismo com implicações para a chamada “Cabala Extática”, ponto alto da mística judaica, bem como para a perspectiva da reconciliação entre as religiões ao fim dos tempos. A mística foi, também, objeto da detida dedicação do Rabi Hasdai Crescas, aqui tratado em artigo escrito por Zev Harvey – a prerrogativa da autoridade a respeito da essência da fé judaica seria, ela mesma, colocada em evidência a partir do debate entre a filosofia, a cabalística e os expoentes da tradição.

A solidariedade dos sentidos da Escritura, aliada à consciência da necessidade da filosofia, também caracterizou Narboni (1300-1362), intelectual judeu do sul da França, descrito por Maurice-Ruben Hayoun como emblemático da simbiose das filosofias árabe e judaica. Caso semelhante ocorre com Gersônides, o qual, apoiado em Maimônides, perfaz o salto da superioridade da profecia hebraica para a noção de uma diferenciação apenas de grau entre as profecias. A diferenciação de gradações presente em Gersônides, mencionada no estudo de Idit Dobbs-Weinstein, é complementada pelo peso da ética no pensamento de Gersônides, abordada por Gad Freudenthal.

Importante por “desnaturalizar” o Ensino, Gersônides é emblemático do Iluminismo judaico: a partir do Aristóteles de Maimônides, Gersônides relaciona o conhecimento e a obrigatoriedade da *ética*: o dever moral do filósofo era transmitir conhecimento e, conseqüentemente, contribuir para a felicidade

Mas o herdeiro de Aristóteles, e simultaneamente inspirador de Tomás de Aquino, seria o grande mestre Maimônides. Ponto alto da filosofia judaica e universal, na Idade Média e em todos os tempos – não somente pelo valor de sua obra em si como, sobretudo, pelo seu alto poder de circularidade, de influência e de possibilidades de interpretação. Não à toa, a ele são dedicados sete dos vinte e sete artigos produzidos para, além de referências na quase totalidade da obra. As páginas, carregadas de erudição e rigor acadêmico, dedicadas a Maimônides dão conta dos diversos aspectos da produção maimonidiana – desdobramento da ampla gama de preocupações e da relevância de seu papel social. Os textos tratam acerca das considerações do grande mestre acerca da *physis* – tomada em seu sentido pré-socrático –, passando pelo debate acerca da Criação – e a elaboração de uma “exegese metafísica” do texto sagrado – e as considerações sobre a ética e a lei, aspecto importante para o cruzamento de uma perspectiva aristotélica por excelência (a concepção maimonidiana de uma *política* radica, necessariamente, em Aristóteles) com a necessidade da manutenção do pressuposto de uma verdade revelada, haurida somente na Escritura. Por outro lado, todos esses elementos formam uma unidade orgânica, e dizem respeito às necessidades das comunidades judaicas do entorno.

Autores tais como Samuel Scolnicov, Alexandre Leone, Nachman Falbel, Leo Strauss, Sara Klein-Braslavy, Lenn E. Goodman e Seymour Feldman dedicaram artigos ao pensamento e obra de Rabem Moshé bem Maimon ha-Sefaradi, ou Maimônides, com importantes implicações para a compreensão das linhas mestras de seu pensamento e de seu grau de influência sobre a *intelligentsia* judaica e cristã. Definida por Samuel Scolnicov como o produto do encontro e do choque (entre a filosofia helenística e os monoteísmos), a Filosofia Medieval é, sobretudo, tributária de intelectuais de síntese. Além disso, Maimônides é uma figura que resume, por sua atuação social e intelectual, e pelo alcance de seu pensamento e de sua obra, o espírito de uma época. A leitura de Aristóteles e a mediação de Averrois levariam à busca por uma concórdia entre a revelação e a especulação, com resultados importantes, inclusive, sob o ponto de vista da Escolástica de Tomás de Aquino. Disso resultam uma concepção original de *lei* – enquanto convergência entre o pacto social e a aliança dos homens com Deus – bem como a elaboração de uma ética de equivalência entre a prescrição bíblica e o dever político do homem aristotélico.

De acordo com Nachman Falbel, há um pressuposto eclético na base da formação do pensamento maimonidiano: seus conceitos éticos se compuseram de princípios especulativos da filosofia grega transmitida por intelectuais muçulmanos. Ao mesmo tempo, sua posição implicava na necessidade da resolução de questões ligadas às necessidades das comunidades judaicas, o que o encaminhava para uma ética igualmente ligada ao mandamento – a *Torá*. Por essa razão, verificam-se convergências entre as noções de mandamento divino e a lei humana, sendo a sociedade preconizada pela Escritura equivalente à comunidade política de Aristóteles. Em sua *Ética a Nicômaco*, o Filósofo preconiza que toda ciência, investigação, ação ou escolha tendem a algum bem, sendo, portanto, *o Bem* aquilo a que todas as coisas tendem. Ora, haveria, portanto, uma coincidência de propósitos entre a ética social (ou política) ensinada pelo filósofo e aquela oriunda da Revelação, ditada aos homens como mandamento divino. A busca maimonidiana pelo equacionamento desses dois aspectos da *lei* se desdobraria, a partir do século XIII, em uma sucessão de eventos sem precedentes e irreversíveis, decisivos para a moderna ciência jurídica e para as bases dos estados nacionais. Tomás de Aquino ensinaria, no século XIII, que a lei se dispõe sempre em direção ao bem comum; e ainda, citando Aristóteles, sendo o fim princípio de todos os atos e medida de todas as coisas, a lei concerne antes à razão do que à vontade.

A soma de todas as reflexões nucleadas no mundo islâmico medieval seria insuficiente para resultar no todo que veio a resultar desse feliz encontro-confronto. Há que levar em conta sua capacidade de multiplicação, que se traduziria em reproduções, traduções, influências, persistências e, sobretudo, uma monumental capacidade de circulação. A concentração de intelectuais brilhantes e devotados ao conhecimento também não é algo menor. O conjunto da obra resultaria, inclusive, da força intelectual de cada um dos mestres judeus aqui apresentados. Aqueles que tomaram a si o trabalho – de muitas décadas, de uma vida, de muitas vidas – de, nas páginas aqui apresentadas, perscrutar suas ideias formam, paralelamente, um conjunto tão heterogêneo quanto competente: que seu trabalho seja longo, e se perpetue assim como o dos mestres medievais – apesar da brevidade desta vida.

RECENSÕES

RECENSÕES

Montserrat Herrero, *La Política Revolucionaria de John Locke*, Madrid: Tecnos, 2015, 239 pp. ISBN: 978-84-309-6664-6

1. Montserrat Herrero é uma filósofa espanhola, professora de ética e de Filosofia Política da Universidade de Navarra, com créditos firmados no pensamento de Carl Schmitt, e também de Hobbes, sendo de referir, no caso deste último, um importante ensaio crítico, intitulado *Ficciones Políticas. El eco de Hobbes en el ocaso de la modernidad* (Katz, 2012).

Na presente obra, é o pensamento político de John Locke a estar em questão, nos mesmos termos críticos a que nos tem habituado. Na realidade, na presente monografia, a autora dialoga não apenas com os escritos de Locke, mas também com os exegetas maiores do seu pensamento, mormente, como é natural, os de matriz anglo-saxónica. Nomes como Quentin Skinner, John Dunn, Peter Laslett, John G. A. Pocock, James Tully, Richard Ashcraft, ou Jeremy Waldron. Poder-se-ia sentir em falta, embora seja citado um artigo do autor, uma importante obra de contextualização de Steven Pincus, *1688: The first modern revolution*. No entanto, Montserrat Herrero está muito bem identificada com o contexto histórico no qual coube a Locke viver, não se ressentindo da falta dessa obra – é um problema de difícil resolução: os historiadores geralmente tendem a acusar os filósofos, mesmo os familiarizados com a história, de sobrevalorizarem as ideias e de verem forças a actuar na história que afinal não têm tanta relevância assim em vários contextos; já os filósofos tendem a acusar os historiadores, mesmo os historiadores das mentalidades e da cultura, de menosprezarem demais as ideias e de não atenderem a ligações genealógicas profundas a operar em e entre distintos contextos históricos. Ambos têm a sua quota-parte de razão.

Tal como já o tinha feito em relação a Hobbes, o diálogo com as fontes e com os principais exegetas não é um debate devoto. Um facto tanto mais de assinalar quanto Locke é considerado um dos pais do liberalismo clássico, e os exegetas anglo-saxónicos, mais republicanos, definidos em torno dos chamados direitos positivos, ou mais puramente liberais, fazem todos parte de uma *koiné* prevalecente, em termos de individualismo metodológico, do fundo suposta-

mente incontestável do liberalismo e da contabilidade não menos supostamente superavitária do processo político e do próprio projecto moderno – ou não fosse Montserrat Herrero ela mesma uma exegeta fina do pensamento de Carl Schmitt, e como tal algo vacinada contra todas as pretensas bondades óbvias dos fundamentos do moderno (e do contemporâneo) contratualismo liberal.

Por outro lado, sem nunca pôr em causa as qualidades intrínsecas de Locke como filósofo, e assim sendo, sem qualquer intenção palingenésica de reatar as velhas dicotomias entre a filosofia continental, à partida mais propriamente filosófica, e o empirismo inglês, tão-só de aspiração filosófica, Montserrat Herrero não deixa de chamar a atenção, logo no prólogo da sua obra (p.9), de que Locke se perfila na história do pensamento político mais como político de que como filósofo, obedecendo a evolução do seu pensamento mais a razões de natureza estratégica (assim baptizadas pela autora - p.9). O mesmo é dizer, contingências da sua vontade ou necessidade de participação política no difícil processo que medeia entre a restauração de Carlos II e a “Revolução Gloriosa” de 1688, e a posterior restauração orangista, em Inglaterra. Nada disto obsta a que o pensamento de Locke não seja fundado e não esteja em diálogo com os filósofos do seu tempo. Mas aquilo que nos parecer querer dizer a filósofa espanhola é que o pensamento de Locke, mais ou menos circunstancial como o de todos os filósofos, distintamente, por exemplo, de Ortega y Gasset (o exemplo não é da autora, mas trata-se de um autor assumidamente circunstancialista nos reptos e também na forma), é, no âmbito político, não só mais circunstancial nos impulsos que o geram mas também no conteúdo gerado, daí algumas ambiguidades que vai verificando, em particular, em torno à obediência dos magistrados civis, praticamente colada ao absolutismo extraível de Hobbes, em *Two Tracts of Government*, e francamente consensualista no posterior *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. De resto, não é por acaso, como a presente obra mostra, que a enorme consideração pública granjeada por Locke em vida se fica a dever em muito à capacidade de transpor as suas faculdades intelectuais e saber para projectos de apoio à decisão política. A ideia que transparece é a de Locke ser antes de mais um prático muito bem fundamentado e não tanto um sábio de enormes repercussões, inclusive práticas, pelo menos na área do político (ao contrário de um Suárez, ou de um Hobbes).

2. O livro está dividido em quatro partes, três delas correspondentes àquilo que a autora acha serem os três grandes designios políticos perseguidos por Locke, introduzidas por uma circunstância biográfica-política, seguindo de perto a biografia de Roger Woolhouse, de modo a poder melhor inserir as diferentes problemáticas políticas de Locke no contexto da sua vida intelectual e da sua participação pública.

A primeira parte propriamente interpretativa (IIª parte no livro) é dedicada à questão da tolerância. Onde se denota a evolução de um pensamento mais fechado, indiferente à racionalidade própria do culto, em termos da organização do

poder político, para uma leitura mais sensível aos rituais manifestos da religião, e não só à ordem interior, e, portanto, mais proclive a respeitar as dinâmicas públicas das várias confissões (p.75). Todavia, é preciso perceber que Locke é um homem de transição epocal, com todas as ambiguidades que isso acarreta. Se é verdade que a sua relativa desvalorização do culto tem a ver com a importância atribuída à confissão interior, na linha do protestantismo; claramente, no seio da Igreja de Inglaterra, Locke é um professo daquilo que se convencionou chamar de *low church*, a protestantização do anglicanismo. Não é menos verdade que, desde os escritos iniciais, as limitações da jurisdição civil assentam para Locke no respeito da Lei da Natureza, que é um mandato divino. E nesse sentido, Locke é herdeiro de uma tradição jusnaturalista que estará daí em diante sob ataque, nomeadamente na sua vertente religiosa. Montserrat Herrero evidencia judiciosamente essa ambiguidade, porquanto o próprio cepticismo epistemológico de Locke empirista, de Locke de *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, do inevitável individualismo metodológico e ontológico, não é facilmente compaginável com uma lei objectivamente firmada sobre a natureza, nomeadamente a natureza ética da realidade do homem no mundo.

Face a essa ambiguidade, aquilo que Locke parece traduzir é um *tour de force* ambíguo, senão mesmo contraditório, apelando ao argumento teológico-político para salvar a situação *in extremis*. Quem garante o dever de obedecer à Lei da Natureza? Quem garante que a consciência não lhe escapa? Justamente Deus. Mas isso significa encará-lo como uma peça extrínseca, um remédio de última hora para salvar as aporias do edifício. Não é que Locke não fosse verdadeiramente crente, mas basta a fé envolver no volume, a partir do século XVII, para que a dúvida radical se instale e Deus deixe de ser um operador legítimo da “equação”. A qual, aliás, assentará sobre o vazio, dado o cepticismo epistemológico inaugurado pela época moderna, e do qual o empirismo lockiano é uma das variantes - a mente empirista, como se sabe, é uma peculiar tábua rasa onde se cravam, não as realidades exteriores (como no suposto realismo ingénuo dos gregos, que, aliás, nunca foi assim em Aristóteles; o percipiente não é um agente nulo – ver o *Da Alma*, III, 2, 426, entre outros), mas as impressões que delas vamos configurando e que nunca saberemos se correspondem verdadeiramente ao que está para lá da mente (um episódio soberbamente relatado por Rorty em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*).

De qualquer forma, por mais que Locke fosse outro e não vinculasse as limitações do poder civil a uma Lei da Natureza e por mais que pudesse ser um defensor estrénuo da fé com base também nas obras, a questão da tolerância para Locke nunca poderia ter sido, como o não foi, um problema de consciência, no sentido contemporâneo. As limitações à liberdade de consciência e de pensamento ainda se não colocavam, não só porque o processo de soberanização e de fazer valer os poderes doces era incipiente, mas sobretudo porque a descoberta pré-romântica da intimidade estava ainda por vir. A tolerância era uma questão de

culto e doutrina que poderia afectar ou não o poder da *commonwealth*, e nesse sentido, como salienta a autora, não eram toleráveis de modo nenhum, nem católicos, papista obedecendo a uma potência estrangeira, nem ateus, porque negavam o alicerce incondicional onde se fundamentava a lei natural e com ela a caução do respeito de pactos e garantias.

3. A terceira parte do livro está dedicada à controvérsia sobre a legitimidade de poder. Passando de uma posição de recorte algo absolutista a uma posição mais liberal, Locke advoga a lógica do contrato na instituição e na manutenção da sociedade civil. Contrato que, por sua vez, na organização e dispensação de poderes funciona como uma delegação e não como uma alienação, contrariamente a Hobbes. Montserrat Herrero trata a evolução do pensamento político de Hobbes no confronto deste com as teses monarquistas e absolutistas de Filmer. Sendo nesse confronto que Locke vai maturando as suas ideias, tanto num sentido republicano, em termos de regime, embora tenha aceite a restauração orangista como mal menor, como num sentido de afirmação da vertente liberal dos direitos positivos.

A legitimidade do poder assenta, em última análise, na ideia de operacionalizar melhor a Lei da Natureza, e por isso o garante último da política é Deus. Uma vez mais ressalta a importância do argumento teológico-político. Donde vem então essa necessidade de executar melhor a lei natural? Vem das limitações da sociedade natural. Muito distinta do estado de natureza hobbesiano, a sociedade natural é já uma sociedade perfeitamente viável, onde a lei natural opera, todavia, porque o homem está longe de ser perfeito, as suas limitações exigem uma maior congregação de esforços, daí a necessidade de uma sociedade civil política. A Lei da Natureza é o mecanismo que faz de correia de transmissão entre os dois momentos sociais, sendo que para Locke a sociedade natural foi efectivamente uma sociedade histórica e não apenas uma construção filosófica. Desse modo, não há propriamente uma saída do estado de natureza, mas um aperfeiçoamento do mesmo em ordem a executar com maior efectividade a Lei da Natureza, soberba e acertada conclusão de Montserrat Herrero (pp.151-152).

Há outros três aspectos da fundamentação do poder onde se denota ser também aqui Locke um homem de transição.

Como bem refere Montserrat Herrero, a *commonwealth* não pode ser traduzida por Estado sem reticências (p.170). Significando com isso que Locke resiste ao processo de soberanização é a dissolução do corpo político no Estado, como mera extensão do Estado, corpo do Estado, politicamente descerebrado e expropriado. Querendo a *commonwealth* exprimir o corpo político, ou melhor o todo político de corpo e cabeça (Estado), atendendo a que, no caso inglês, essa cabeça, é ela própria uma autoridade partilhada entre rei e parlamento, como já o vira Sir John Fortescue, no século XV. Todavia, a autora mostra também quanto Locke, em nome da prerrogativa discricionária, excepcional, de actuar em nome do bem

público, quer dizer, da salvação pública, pode a soberania nascente não deixar espaço na Terra a quem apelar (p.181). Por isso resta saber se Locke não está a pensar na *commonwealth* sobretudo como poder partilhado de rei e parlamento, sobremaneira do parlamento, julgando com isso, também ele iludido, que o parlamento faria mais justiça à representação obviamente plural do corpo político e da comunidade política, composta por natureza. Quando, na prática, nessa faceta de cabeça da cabeça, para dizê-lo de alguma forma, o parlamento mais não estava a fazer que a intentar encarnar a absolutez soberana. Seria interessante saber se na obra conjunta de Locke se poderia encontrar resposta para esta questão, pelo menos em relação às suas próprias hesitações.

O segundo aspecto, implícito no livro, mas que a autora não procura desenvolver, nem era esse o seu ponto, tem a ver com o estado de guerra. Transparece da obra de Locke ser a guerra um fenómeno excepcional, externo à convivência política, ao ser da própria política, e não um exercício interno à economia da política, interiorizado nela pela lógica soberana (p.185). Neste aspecto, Locke resiste ainda às dinâmicas modernas que se irão normalizar: a guerra como forma de exercer politicamente a política por meios distintos da paz. Locke é alguém que ainda se pronuncia nos termos da guerra justa (p.154). E o que é mais, Locke parece fazer sua a ideia da guerra só ser justa para um dos lados, quando na reflexão da 2ª escolástica ibérica se colocava já a questão da guerra poder ser justa para ambos os lados, mormente estando em causa uma refrega entre príncipes cristãos (a título de exemplo, António de São Domingos, “Acerca da Guerra. Questão 40” [da *Suma Teológica*, II-II, q.40], in Pedro Calafate, dir., *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol.I- Sobre as matérias da guerra e da paz, Almedina, 2015, artº1, 74v, p.291).

O terceiro aspecto respeita à defesa por Locke de um direito de resistência, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, quando a iniquidade da acção de governo, pelo seu abuso, põe em causa a lei da natureza e com ela os cimentos fundadores do contrato político e do consenso. Nesse caso, o uso da força contra a vida e as propriedades coloca o governante como que em estado de guerra com os cidadãos, recuperando estes o direito a defender-se. Um argumento muito suareziano, embora a comparação com o estado de guerra, ou mesmo a assunção desse estado, também presente na forma de guerra justa em Suárez, na presença de tirania manifesta (*De Legibus*, III, IV, 6), possa dar que pensar, por intermédio de duas alternativas: ou o estado de sedição legítima, sendo um estado de guerra, não é um momento propriamente político, porque não se quer crismar a violência como acto político *de jure*, ainda por cima no coração da Cidade, parece ser a posição de Suárez, ou, atendendo à prerrogativa soberanizante de governo já aludida, pode igualmente colocar-se a hipótese, em acrescento, desse estado de sedição não ser propriamente político mas de guerra, porque consagrada uma autoridade soberana, ela, por ser absoluta e indivisível não pode ser desafiada, portanto o acto não valeria como político – certamente, a interiorização da guerra

no edifício político veio a traduzir-se, em caso de guerra civil, na aceitação mais ou menos pacífica de que cada uma das partes afirma representar a soberania una, mas é possível que nos momentos aurorais da afirmação soberana ninguém estivesse disposto a facilitar, e tudo o que não fosse guerra controlada pelo soberano seria algo próximo à *stasis* grega, ao *bouleversement du monde*. Dificuldades inerentes aos tempos primeiros de ensimesmamento da guerra na cidade e/ou receio da guerra sem quartel, guerra absoluta, que a guerra civil parece poder promover à saciedade, tanto mais que não há força política, por mais soberana que seja, capaz de politicamente a controlar, quando se desdobra por completo?

Todavia, espantosamente, porque nada o fazia esperar, e esta talvez seja a crítica de maior alcance ao livro (tratando-se de um ponto lateral, e sendo este o maior pecado, pode aquilatar-se da excelência da obra), Montserrat Herrero parece seguir aqui um tanto acriticamente o individualismo metodológico e implicitamente político da Escola de Cambridge, quando aquiesce à ideia de Skinner, segundo a qual que Suárez e Luís de Molina fundam as razões para alguém se fazer súbdito no interesse individual de cada um em prover de forma proficiente à sua segurança, e quando a coisa corre mal, ainda de acordo com Skinner, ser à linhagem protestante que se tem de recorrer para a defesa da resistência, tanto mais quanto em Suárez o consenso supostamente fundador da política ser de quase alienação (pp.174 e 186 e ss.).

Ora, nada disto acontece, e a autora, como boa conhecedora da tradição da segunda escolástica, sabe-o bem. Certamente, a transmissão de poder em Suárez não é uma delegação mas uma *quasi alienatio*. Todavia, isso não obsta aos limites do poder, porque o fundamental reside a montante dessa transmissão, no bem comum, e como tal vale *de jure* a fórmula *rex propter regnum* – argumento utilizado para depor Afonso VI de Portugal, na segunda metade do século XVII. É exactamente pela primazia e primacialidade, de raiz aristotélico-tomista, do bem comum e pela herança ainda medieval de que as pessoas concretas são as pessoas comunitariamente integradas e não os indivíduos, que julgamos não fazer sentido o individualismo metodológico de Skinner aplicado à Escola de Salamanca (em rigor, Escola Ibérica) e ao interesse de cada indivíduo em se associar politicamente. É essa posição de Suárez que lhe permite defender a resistência em caso de tirania manifesta, de forma tão secular quanto o é possível nele. De resto, não fazendo mais do que seguir toda a tradição tomista e medieval, relativa à defesa da comunidade política, e do corpo político em especial, contra qualquer projecto de soberanização, quando a cabeça se vai fortalecendo e erigindo por sobre o corpo político, não sem inúmeras resistências, tal como ilustra a posição de Guillem Vinatea, dignatário da cidade de Valencia, que terá dito ao seu rei, Afonso IV de Aragão, o seguinte: “como homem não sois mais que nós e como rei sois por nós e para nós” (citado por Ernest Belenguer, *Historia de la España Moderna. Desde los reyes católicos hasta Felipe II*, Gredos, 2011, p.83).

A diferença posterior entre protestantes e católicos terá a ver com outra ordem de razões: os católicos põem condições muito firmes para exercer o direito de resistência, porque não só o pensamento gira em torno ao passado e ao veneravelmente estabelecido, como em sociedades que lutam diariamente com o limiar material da sobrevivência, a anarquia é um risco de morte. Os protestantes não estão menos conscientes disso, mas porque se tiveram de revoltar contra os próprios fundamentos mais firmes das sociedades da época, os fundamentos religiosos ancorados na tradição, e o fizeram com violência, estão mais predispostos, por assim dizer, a enfrentar riscos fatais.

Seja como for, o paradigma individualista e voluntarista resiste muito pior - senão é mesmo índice (a nosso ver é) - ao processo de soberanização do poder do que o paradigma corporativo, assente na noção de bem comum e de recta razão, indisponíveis para um poder que se quer absoluto. Embora a forma como se materializava o bem comum nas sociedades estamentais fosse injusta e baseada em assimetrias e privilégios estruturais a rever na raiz.

Por fim, uma última nota, neste ponto, embora respeitante ao segundo excuroso da segunda parte, intitulado “La naif distinción entre esfera interior y acción externa”, para nos interrogarmos e deixarmos o desafio reflexivo de saber até que ponto a distinção entre a interioridade da vontade *versus* a exterioridade da liberdade em Locke não veio a ter implicações no liberalismo *decimonónico*. Estamos a pensar na caracterização da liberdade negativa como essencialmente um problema de evitação, de eliminar os escolhos ou impedimentos à acção.

4. A quarta parte está dedicada à sociedade comercial como meio para a liberdade. É provavelmente nesta parte que se torna mais manifesta a tendência circunstancialista do pensamento de Locke.

Desde logo, Locke insere-se numa bizarra e desatinada criação seiscentista, segundo a qual o homem é um proprietário, inclusive das suas faculdades, as quais, por conseguinte, são tratadas como uma questão de propriedade. É certo que, como mostra Montserrat Herrero, também neste ponto Locke se revela um homem de transição, porquanto a vida humana e o mundo aparecem apenas sob o prisma de um domínio usufrutuário e não sob propriedade plena, só a Deus pertencente (uma vez mais o argumento teológico-político surge como garante último, agora da economia política), alinhando o inglês destarte pela tradição greco-latina, medieval e primomoderna, para quem o homem é tão-só depositário das suas faculdades, e da composição de ser e essência que lhe subjaz, para nos expressarmos em termos ontológicos. Contudo, nessa tradição a heteronomia é encarada como uma relação de dependência de um ser não auto-subsistente com o seu fundamento, de uma relação de participação (no senso platónico) da criatura na ordem da criação, depois no próprio múnus criador, por participação da *humanitas* de Cristo (em Nicolau de Cusa), e atendendo à especial deferência de Deus para com o homem (*imago dei*), como uma relação pessoal, mas não de

toda económica, proprietária. Por outras palavras, a tradição ancestral observa essa dinâmica entre criatura e Criador como uma relação no verdadeiro sentido e não como uma dinâmica dicotómica, excludente, referida à posse, ao ter ou não ter, jogo de soma nula. Neste sentido, e até porque o “o fim fundamental da sociedade civil é proteger a propriedade” (p.193, e também, p.149 – onde se indica ser a fundamentação dos limites do poder absoluta dos reis algo abstracta, apenas se fazendo concreta na defesa da propriedade face a essa mesma intervenção abusiva), e embora não defendendo Locke um individualismo plenamente possessivo, mas atendendo ao seu atomismo epistemológico e àquele derivado da defesa de uma sociedade comercial, não deixa Esposito de ter razão em inserir o filósofo inglês na genealogia do paradigma imunitário (Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e Filosofia*, Edições 70, 2010, pp.76 e ss.).

Todavia, um tal raciocínio não significa que Locke defenda a primazia da economia sobre a política, ou da economia sobre a vontade de fundar a sociedade política, nem sequer faz da economia uma esfera da vida completamente independente da política. Montserrat Herrero, seguindo Dunn, mostra que em Locke a propriedade está em função da liberdade estrutural, antropológica mas também política do homem, e logo está também em função da comunidade, porque, apesar de todas as aporias, em Locke o indivíduo não se quer ainda integralmente desligado, ou não estivesse o mundo debaixo do governo da lei natural, transversal a todos os homens, que se efectua, materializa por inteiro, na sociabilidade humana (p.197). Não sendo por acaso que a defesa da propriedade privada implica sempre que a legitimidade incontestada e benéfica da apropriação (usufrutuária, em sentido ontológico) se faça deixando um suficiente quinhão para os outros. Aquilo em que o governo não deve interferir é na marcha da actividade económica “natural” de uma sociedade comercial, pois Locke parece crer numa harmonia auto-regulada. Muito, portanto, a dar que pensar, e não apenas num só sentido, aos próceres do liberalismo económico contemporâneo.

Em síntese, estamos diante de uma monografia notável pelo que explicita, pelo que alude e pela abertura de horizontes que possibilita sobre o pensamento político de John Locke, sobre o liberalismo e, em definitivo, acerca dos alicerces do pensamento político moderno.

António Horta Fernandes

Alain de Benoist. *Le moment populiste: droite-gauche c'est fini!*. Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2017.

O recente livro de Alain de Benoist – *Le moment populiste* – consiste indubitavelmente num dos mais importantes e notáveis contributos para a compreensão do fenómeno que mais decisivamente marca a era política em que entramos: o chamado populismo. Na sua confrontação com o tema, de Benoist move-se entre uma análise situada no plano da teoria política e da história dos conceitos, aprofundando criticamente conceitos fundamentais como “democracia” e “liberalismo”, e uma reflexão onde se destaca também a preocupação por participar em debates que marcam especificamente a cultura política francesa, como é o caso, por exemplo, do debate em torno do republicanismo, do seu choque com perspectivas comunitaristas e da sua relação com a religião e a cultura. A variedade de abordagens dos artigos que constituem o livro, bem como a solidez do seu aparato crítico e a vastidão das suas referências teóricas (alguns artigos têm mais de uma centena de notas), atribuem a *Le moment populiste* o estatuto de uma obra fundamental que não pode deixar de ser tida em conta por quem pretender considerar este tema.

Se quiséssemos identificar o pano de fundo da análise apresentada por de Benoist em torno do conceito de populismo, dir-se-ia que este se encontra numa recusa de que o fenómeno populista possa ser tratado de forma pura e simplesmente negativa, como uma pura e simples degenerescência da democracia ou uma ocasional patologia democrática. Para de Benoist, mais do que corresponder a um possível desvirtuamento da democracia, o “momento populista” que emerge no mundo ocidental é a expressão de uma crise intrínseca à natureza da democracia e da sua articulação com as instituições políticas. Uma tal crise revela-se privilegiadamente sob a forma de uma crise do princípio da representação. Partindo da distinção estabelecida por Carl Schmitt entre o “princípio da identidade” e o “princípio da representação” como pilares nos quais se estabelece uma unidade política enquanto tal, de Benoist explora a noção de que a representação constitui sempre, em função daquilo a que se poderia chamar a dinâmica interna do próprio processo representativo, uma limitação do princípio democrático pelo qual um povo se identifica consigo mesmo, adquirindo uma identidade através dos laços gerados por uma experiência de vida em comum ao longo do tempo. Evocando a análise de Marcel Gauchet de uma “crise da democracia” – uma crise que se estende desde os argumentos parlamentaristas a favor do sistema censitário, no século XIX, até às posições neoliberais e à defesa da substituição de governos políticos por governos de especialistas e técnicos, no século XX –, de Benoist encontra no próprio funcionamento histórico da democracia representativa a base para analisar a crise da democracia participativa, mostrando como a representação foi frequentemente usada como um processo capaz de vedar o acesso ao poder do “povo”, da “multidão” ou das “classes perigosas”: “A democracia representativa

pode ser considerada como um modo de proceder que permite ‘filtrar’ a soberania popular ao reduzir o seu alcance” (pp. 46-47).

A abordagem crítica da noção de democracia representativa permite a de Benoist, ainda na linha de Carl Schmitt, distinguir com nitidez conceitos que frequentemente se encontram associados e relacionados: os conceitos de democracia e de liberalismo. Para de Benoist, a democracia requer a presença de laços, de uma identidade e de uma experiência de vida comum, partilhada no espaço e no tempo, enquanto o liberalismo assenta na concepção de ‘direitos do homem’ inerentes a indivíduos associados contratualmente e concebidos como átomos livres e desvinculados, presentes no interior de um Estado que, para garantir a sua liberdade, não pode deixar de se reduzir a uma posição de neutralidade. A partir desta distinção fundamental entre liberalismo e democracia, de Benoist repensa a contraposição pela qual habitualmente se caracteriza o conflito político: a contraposição entre esquerda e direita. Para de Benoist, a emergência do “momento populista” mostra precisamente que – como afirma o subtítulo da obra – a clivagem entre esquerda e direita terminou: “Nascida da modernidade, a clivagem direita-esquerda apaga-se com ela” (p. 77). No seu lugar, emerge uma confrontação política mais fundamental: a contraposição entre, por um lado, um liberalismo marcado pela atomização do homem e por uma concepção do tempo como um progresso que dissolve todas as identidades, todas as tradições, todas as referências a um mundo comum e, por outro lado, aquilo a que George Orwell chamou a *common decency*, o património de experiência comum sedimentada ao longo de uma vida social partilhada, sem a qual a própria identidade individual do ser humano não poderia ser formada.

No centro da análise de de Benoist encontra-se o argumento de que a distinção entre esquerda e direita não consegue captar a distinção fundamental entre uma atitude liberal e uma política democrática baseada na *common decency*. A razão desta incapacidade assenta precisamente no facto de tanto a esquerda quanto a direita contemporâneas procurarem compatibilizar, cada uma a seu modo, a rejeição do liberalismo em determinados planos da existência humana com uma atitude liberal em outros planos dessa mesma existência. É assim que, numa perspectiva habitual nas nossas sociedades contemporâneas, a esquerda surge associada a uma rejeição do liberalismo económico articulada como um liberalismo no plano dos costumes, enquanto a direita, por seu lado, se caracteriza por um conservadorismo social conjugado com a defesa do liberalismo económico. Para de Benoist, nem uma nem outra compreendem que o liberalismo surge como uma atitude total, como uma posição englobante de todos os aspectos da existência, que exclui a possibilidade da sua adopção parcial: “Há uma unidade profunda do liberalismo. O liberalismo forma um todo” (p. 139). E tal quer dizer que a pretensão de compatibilizar uma atitude liberal num determinado âmbito da realidade com uma recusa do liberalismo em outros planos, tanto à esquerda quanto à direita, não pode deixar de constituir uma ilusão: nem uma nem outra

conseguem imunizar a sua posição própria diante de um liberalismo fundamental que delas se apropria.

É a partir deste carácter ilusório da auto-compreensão da direita e da esquerda contemporâneas que de Benoist explica a crise das suas respectivas identidades políticas. Por um lado, evocando figuras como La Tour du Pin, de Benoist lembra que a direita se caracterizou historicamente não pelo progressismo e pelo individualismo liberal, mas pela defesa da sociedade como um corpo político cuja estabilidade e harmonia deveria ser preservada e defendida: “As raras vezes em que a direita desenvolveu uma doutrina económica e social foi sempre na intenção declarada de pôr fim à luta de classes. O corporativismo, o ‘capitalismo popular’ (ou ‘capitalismo para todos’), a ‘associação capital-trabalho’ ou qualquer outra doutrina do género visa demonstrar que, numa sociedade saudavelmente concebida, os interesses dos proprietários e os dos trabalhadores poder-se-iam harmonizar de um modo completamente natural” (p. 187). Por outro lado, referindo-se aos trabalhos de Jean-Claude Michéa em torno da identidade política da esquerda francesa, de Benoist explica a crise desta mesma esquerda precisamente através da sua incapacidade de compreender as consequências que resultam do seu liberalismo no plano social e moral, da sua visão progressista da história, da sua adopção da “ideologia dos direitos do homem” ou da sua apropriação da doutrina liberal de uma neutralidade do Estado, configurada em França como a defesa de um republicanismo jacobino que se contrapõe aos “comunitarismos” concebidos como uma forma arcaica de identidade social incompatível com a liberdade individual. Segundo de Benoist, no seguimento das reflexões de Jean-Claude Michéa, tais consequências são manifestas. A esquerda desenvolveu-se quer numa social-democracia que já não defende uma alternativa ao capitalismo, assumindo-o como o único sistema possível, quer numa esquerda radical que, traduzindo-se numa crítica dos costumes, das tradições e dos laços sociais, mais não faz do que remover os obstáculos ao individualismo, ao desenraizamento e à liquidação social (para usar a expressão de Zygmunt Bauman) que constituem a própria condição do capitalismo, na sua dinâmica interna de uma mudança ininterrupta, de um progresso constante e de um crescimento ilimitado: “A esquerda persuadiu-se demasiado rapidamente de que a mundialização do capital representava uma evolução inelutável e um futuro inultrapassável, tornando-se a política, no mesmo processo, um simples meio de se adaptar à globalização económica e financeira. O grande divórcio entre o povo e a esquerda foi a consequência mais retumbante disso” (p. 139).

De uma forma geral, dir-se-ia que, para de Benoist, o populismo se torna compreensível a partir justamente do divórcio entre o povo e a existência desvinculada, mundializada e cosmopolita de elites cujo modo de viver se caracteriza pela sua desvinculação de qualquer forma de pertença. A esquerda e a direita contemporâneas seriam manifestações diferentes da mesma “revolta das elites”, para usar a expressão de Christopher Lasch. É nesse sentido que à direita, a

partir da década de 80 do século XX, se impõe a substituição do conservadorismo por um discurso neoliberal que se traduz na proposta de remoção de todos os entraves sociais e barreiras tradicionais ao funcionamento livre do mercado. O liberalismo estabelecido como “pensamento único”, a redução da política à administração técnica dos “mercados financeiros”, dos “expertos” e dos “juízes”, minimizando os efeitos indesejáveis das paixões irracionais que podem emergir da participação democrática, são as linhas fundamentais de um discurso que encontra no TINA atribuído a Margareth Thatcher (*there is no alternative*) a sua mais clara tradução. E é também nesse sentido que à esquerda, por sua vez, se instala aquilo a que Jean-Claude Michéa chamou um “complexo de Orfeu”: a recusa de olhar para trás, um desprezo pelo passado, pelos costumes e pelas tradições de classes populares que uma elite progressista, esclarecida e aberta gostaria de libertar dos seus próprios preconceitos: “Foi só então que o movimento socialista, depois comunista, tomou a seu cargo o ideal ‘progressista’ do produtivismo excessivo, desse projecto industrial e hiperurbano que realizou o desenraizamento das classes populares, tornando-as mais vulneráveis ainda à empresa da Forma-Capital” (p. 137). Confrontando-se, numa extensa análise, com a proposta filosófica apresentada por Antonio Negri e por Michael Hardt em torno do conceito de “império”, e da concepção de que a sua negação pela “multidão” emerge do seio desse mesmo “império”, de Benoist encontra nela o exemplo mais eloquente de uma esquerda que não pode deixar de convergir com o liberalismo, o progressismo e o capitalismo ao tentar encontrar neles a base para a sua própria superação.

Diante deste divórcio da esquerda e da direita com o povo, o populismo aparece, para de Benoist, essencialmente marcado pelo apelo a um reencontro com esse mesmo povo: “O populismo não quer, no fundo, senão *povoar* a democracia” (p. 121). E tal significa voltar a articular os três conceitos fundamentais que contribuem para o conceito de povo. O povo político que está na base da democracia (*demos*) não pode deixar de ter em conta o povo pré-político definido por uma história e pela cultura (*ethnos*), o qual, por sua vez, permite encontrar no povo uma “classe popular” contraposta a elites que são diante dele a fonte do seu desenraizamento e da sua corrupção (*plebs*): “O povo como *plebs*, enfim, pode parecer opor-se ao *demos* e ao *ethnos* na medida em que não representa, em todo o rigor, senão uma parte (geralmente a mais numerosa) do povo histórico e político. Mas é também ele que lhe permite opor-se às elites, no que ele é um composto essencial do populismo” (p. 121). Procurando encontrar como base do populismo uma plebe que, contrapondo-se às elites, se constitui como uma parte que visa tornar-se todo, identificando-se com a totalidade do povo mediante a sua confrontação com essas mesmas elites, de Benoist converge com a análise do populismo desenvolvida por Ernesto Laclau, a cujo pensamento, neste livro, dedica uma interessante introdução. Para de Benoist, dir-se-ia que a contraposição às elites está presente na própria essência do populismo, constituindo,

simultaneamente, o seu limite. Não é possível o desenvolvimento crescente de uma mundialização liberal, com a redução de todos os modos de vida que não se nivelam por ela a arcaísmos que o crescimento capitalista incessante deveria remover, sem despertar uma política que evoque esses modos de vida, bem como o povo, a história e a cultura que lhes estão subjacentes. Por outro lado, uma política que nasce dessa evocação, e que se traduz essencialmente nela, não pode deixar de encontrar nas elites globalizadas a que se contrapõe, e no antagonismo dessa mesma contraposição, a sua própria definição e, nesse sentido, os contornos que a limitam.

Alexandre Franco de Sá

OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO

- Averróis. *Comentário sobre a “República”*. Tradução a partir da versão latina de Elia del Medigo por Anna Lia A. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira. Organização, introdução e notas de Rosalie H. de S. Pereira. Revisão técnica de Carlos A. R. do Nascimento, São Paulo: Editora Perspectiva, 2015, 190pp. ISBN: 978-85-273-09912
- Averróis. *Exposição sobre a Substância do Orbe*. Tradução direta do latim por Anna L. A. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira; edição do texto latino publicado em 1562 junto a Iunctas, Veneza de Anna Lia A. de A. Prado. Introdução e notas à tradução de Rosalie H. de S. Pereira, Porto Alegre: PUCRS, 2006, 160pp. ISBN: 85-7430-586-3
- Correia, Victor (org.). *Quem tem medo dos filósofos? Citações filosóficas polêmicas*, Lisboa: Verso de Kapa, 2017, 254pp. ISBN: 978-989-8816-51-1
- Faraco, Cintia. “Brevi notazioni sui concetti di ‘comunitas’ e di ‘charitas patriae’ in Francesco Suárez”, [Separata de] *Patria e Nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, a cura di V. Fiorillo e G. Dioni, Milano: Franco Angeli, 2013, pp. 85-95.
- Joaquim de Fiore. *Os sete selos. De septem sigillis*. Edição bilingue latim-português. Introdução, tradução e notas de Alfredo Gatto; Ensaio de Andrea Tagliapietra; Revisão das traduções por João Rebalde, Porto: Edições Afrontamento, 2015, 126pp. ISBN: 978-972-36-1403-9
- Olgária Matos et al. (orgs.). *Diálogo das Civilizações. Culturas e Passagens*, São Paulo: Editora Unifesp, 2017, 283pp. ISBN: 978-85-5571-014-8
- Pereira, Rosalie Helena de Souza (org.). *Na senda da Razão. Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo: Perspectiva, 2016, 840pp. ISBN: 978-85-273-1066-6
- Schelling, Friedrich W.J. *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe II: Nachlass 5, Hrsg. von Ch. Arnold et al. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2016, 477p; ISBN: 978-3-7728-2400-5

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação científica periódica na área da Filosofia, com sede na Universidade de Coimbra, Portugal, com uma significativa difusão a nível internacional.

A *Revista Filosófica de Coimbra* aceita publicar artigos em língua portuguesa, em castelhano, inglês, francês ou alemão sobre temas filosóficos ou considerados de mérito filosófico em vários domínios de especialização, cultivando o pluralismo linguístico da Europa e a diversidade da expressão filosófica contemporânea.

Os artigos podem ser enviados para avaliação para a sede da redação da Revista no endereço abaixo indicado.

Os artigos não solicitados pela direção da Revista serão submetidos, sob anonimato, à apreciação de académicos que funcionarão, para esse efeito, como avaliadores independentes.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os artigos submetidos a avaliação devem ser enviados para o Diretor da Revista, em duplicado. Só numa das cópias deve constar o nome do autor, juntamente com o título e a data do termo da redação do texto.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Uma vez aprovados os artigos para publicação os autores devem providenciar os textos em formato eletrónico, enviando-os por anexo em correio eletrónico para o endereço eletrónico da Revista ou entregando o ficheiro em suporte eletrónico físico, como disquete, CD, *pen-disk* ou outro equivalente, na sede da Redação da Revista.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

Endereço

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
P-3004-530 Coimbra
Portugal
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Revista Filosófica de Coimbra is a scientific journal based in the University of Coimbra, Portugal, with a large international diffusion, publishing work in the field of Philosophy or in another fields with philosophical merit, responding to the demanding richness of European linguistic expression and respecting the variety of contemporary philosophical perspectives.

Revista Filosófica de Coimbra publishes only original articles.

The Journal accepts non solicited texts when proposed by its authors for independent evaluation by referees, chosen by the Director. The Journal will accept texts in Portuguese, Spanish, English, French or German.

Texts may be sent to *Revista Filosófica de Coimbra* at the address below.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

The submitted articles shall be sent in two copies. Only one of them shall mention the name of the author, the title and the date.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

Authors whose work is accepted for publication are requested to supply the texts on electronic support, sending it by e-mail attachment or supplying a CD, pen-disk or diskette.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

Address

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
P-3004-530 Coimbra
Portugal
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Publicação semestral da Secção de Filosofia do Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação*

Diretor: Mário Santiago de Carvalho

Assessores da Direção: António Manuel Martins, Diogo Falcão Ferrer, Luís A. Umbelino

Conselho de Redação: Alexandre Franco de Sá, António Manuel Martins, António Pedro Pita, Diogo Falcão Ferrer, Edmundo Balsemão Pires, João Maria André, Luís C. Umbelino, Maria Luísa Portocarrero, Mário Santiago de Carvalho.

Conselho Editorial: Adela Cortina (Valência), Andrew Woodfield (Bristol), António Marques (Lisboa), Christian Moeckel (Hamburgo e Berlim), Constantino Esposito (Bari), Félix Duque (Madrid), Frédéric Nef (Paris), John Doyle (St. Louis, Missouri), John Sallis (Boston), José Barata-Moura (Lisboa), José Luis Vilacañas (Múrcia), Juliet Mitchell (Cambridge), Leonel Ribeiro dos Santos (Lisboa), Lorenz B. Puntel (Munique), Marco A. Zingano (São Paulo), Maria del Carmen Paredes Martín (Salamanca), Marcelino Agís Villaverde (Santiago de Compostela), Mário Jorge de Carvalho (Lisboa), Myriam Bienenstock (Paris), Pasquale Porro (Bari), Pedro Alves (Lisboa), Pierre Montebello (Toulouse), Renaud Barbaras (Paris), Robert Pippin (Chicago), Ricardo Pozzo (Verona), Ricardo R. Terra (São Paulo), Tomas Calvo Martinez (Madrid).

Capa: Maria Camps, Arqt.

* A *Revista Filosófica de Coimbra* foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação os Profs. Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes, Amândio A. Coxito, Marina Ramos Themudo, José Encarnação Reis, Fernanda Bernardo, Henrique Jales Ribeiro, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

A Revista Filosófica de Coimbra está incluída no serviço de indexação do “Philosopher’s Index” do “Philosopher’s Information Center, U.S.A.” LATINDEX e PhilPapers.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores

Toda a colaboração é solicitada. As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação
Faculdade de Letras
P-3004-530 Coimbra
Tel. 239859900; Fax 239836733
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Distribuição e assinaturas:

Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 331
P-4100 Porto
Tel. 226067418; Fax 226004314

Preço (IVA incluído):

Assinatura anual: 20,00 ☐ (Portugal) • 27,50 ☐ (Estrangeiro)

Número avulso: 11,00 ☐ (Portugal) • 15,00 ☐ (Estrangeiro)

Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 ☐

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt

Execução gráfica
da
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.

Depósito legal n.º 51135/92

ISSN 0872-0851

Ana Paula Tavares Magalhães

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Fernanda Bernardo

João Emanuel Diogo

Luís Umbelino

Michela Bordignon

Rui Caldeira