

REVISTA **FILOSÓFICA** DE COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



Revista Filosófica de Coimbra

Publicação Semestral da Secção de Filosofia do Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação da Universidade de Coimbra.

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53

Diretor-Fundador/Founding Editor: **Miguel Baptista Pereira** (1929-2007)

Diretor/Editor-in-chief: **Luís António Umbelino** (UC)

Secretário da Direção/Editorial Assistant: **Artur Lemos Silva**

Conselho de Redação/Editorial Board:

Alexandre Franco de Sá (UC); **António Manuel Martins** (UC); **António Pedro Pita** (UC); **Diogo Falcão Ferrer** (UC); **Edmundo Balsemão Pires** (UC); **João Maria André** (UC); **Luís António Umbelino** (UC); **Maria Luísa Portocarrero** (UC); **Mário Santiago de Carvalho** (UC)

Conselho Editorial / Board of Advisory Editors:

Adela Cortina (Universidad de Valencia); **Andrew Woodfield** (School of Arts, University of Bristol); **António Marques** (Universidade Nova de Lisboa); **Christian Moeckel** (Humboldt-Universität zu Berlin); **Constantino Esposito** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Félix Duque** (Universidad de Madrid); **Frédéric Nerf** (École des hautes études en sciences sociales); **John Doyle** (Saint Louis University, Missouri); **John Doyle** (Saint Louis University, Missouri); **John Sallis** (Boston College); **José Barata-Moura** (Universidade de Lisboa); **José Luis Vilacañas** (Universidad de Murcia); **Juliet Mitchell** (University College London); **Leonel Ribeiro dos Santos** (Universidade de Lisboa); **Lorenz B. Puntel** (Universität München); **Marco A. Zingano** (Universidade de São Paulo); **Maria del Carmen Paredes Martín** (Universidad de Salamanca); **Marcelino Agís Villaverde** (Universidad de Santiago de Compostela); **Mário Jorge de Carvalho** (Universidade Nova de Lisboa); **Myriam Bienstock** (Université François Rabelais – Tours); **Pasquale Porro** (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); **Pedro Alves** (Universidade de Lisboa); **Pierre Montebello** (Université de Toulouse Jean Jaurès); **Renaud Barbaras** (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne); **Robert Pippin** (University of Chicago); **Ricardo Pozzo** (Università degli Studi di Verona); **Ricardo R. Terra** (Universidade de São Paulo); **Tomás Calvo Martínez** (Universidad Complutense de Madrid).

Política de arbitragem científica: os artigos enviados à redação foram submetidos a arbitragem científica rigorosa, baseada numa primeira apreciação do editor e do conselho de redação e, depois, num processo de arbitragem científica anónima de pelo menos dois avaliadores.

Peer Review Policy: the papers sent to the Editorial Board have undergone rigorous peer review, based on initial editor and editorial board screening and anonymized refereeing by at least two anonymous referees.

Instruções aos autores encontram-se no final deste número e em http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao

Information for contributors: see the end of this number or go to http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao

Resumos e Serviços de Indexação: 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.

Abstracting and Indexing Services: The *Revista Filosófica de Coimbra* is currently noted in “Philosopher’s Index” of the “Philosopher’s Information Center, U.S.A.”, LATINDEX and PhilPapers.

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 27 • N.º 54 • outubro de 2018

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54

<i>Nota Editorial</i>	183
<i>Artigos</i>	
Davide Eugenio Daturi – <i>El espacio interfático: chóra y leiblichkeit según Marc Richir</i> <i>The interfactic space: khôra and leiblichkeit according to Marc Richir</i>	187
Fernanda Bernardo – <i>Derrida – toujours déjà “politique”. Écriture – Parjure – Pardon</i> <i>Derrida – always already “political”. Writing – Perjury – Pardon....</i>	211
Fernanda Aranha Hapner – <i>Is statutory interpretation solely an exercise in retrieving the drafters’ intentions? R. Dworkin’s View of Judges’ Interpretation of the Law</i>	249
Henrique Jales Ribeiro – <i>Rorty vs. Popper, ou “conversação” vs. “argumentação”</i> <i>Rorty vs. Popper, or “conversation” vs. “argumentation”</i>	257
Ramon Caiffa – <i>La vie comme joie et donation. Du consentement à la vie</i> <i>Life as a Gift and Donation. From the Consensus to the Life.....</i>	277
 <i>Dossier Temático: Renaud Barbaras em Coimbra</i>	
Luís António Umbelino – <i>R. Barbaras em Português (Nota Introdutória)</i> <i>R. Barbaras in Portuguese (Brief Introduction)</i>	297
Renaud Barbaras – <i>Univocidade e Finitude</i> <i>Univocality and Finitude</i>	299
Renaud Barbaras – <i>O Pertencimento. Para uma Ontologia Geográfica</i> <i>The Belonging. On a Geographical Ontology</i>	313

José Manuel Beato – <i>A propósito de Métaphysique du Sentiment: entrevista com Renaud Barbaras</i> <i>On Métaphysique du Sentiment: Interview with Renaud Barbaras.....</i>	323
Paula Galhardo – <i>Percepção e exílio</i> <i>Perception and exile</i>	333
<i>Recensões</i>	
Paula Galhardo – Renaud Barbaras, <i>Le désir et le monde</i>	341
António Balbino Lima – Etienne Bimbenet, <i>Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine</i>	345
Renato dos Santos – Francisco Verardi Bocca, <i>Do estado à orgia: ensaio sobre o fim do mundo</i>	347
Marisa das Neves Henriques – Éric Fottorino, <i>Le Français a-t-il perdu sa langue? Regards croisés sur la langue française: évolutions et débats</i>	353
Maria Luísa Portocarrero – Paul Ricoeur, <i>Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues</i>	355
Rodrigo Barros Gewehr – Keith Ansell-Pearson, <i>Bergson: Thinking Beyond the Human Condition</i>	362
Joaquim Braga – Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, <i>Ideenlehre im eigentlichen Sinne (Idéologie proprement dite)</i>	366
<i>Obras enviadas à Redação.....</i>	369
<i>Índice onomástico do volume 27</i>	371

NOTA EDITORIAL

Cumprindo o que havia sido prometido aos nossos leitores no último tomo da **Revista Filosófica de Coimbra**, publica-se neste número do outono um pequeno, mas muito relevante, *Dossier temático* dedicado à obra de Renaud Barbaras. O que assim se destaca com a chamada às primeiras linhas desta Nota Editorial é, antes de mais, o acolhimento nas páginas da **Revista Filosófica de Coimbra** de dois textos inéditos – escritos originalmente em língua portuguesa – do famoso pensador francês. Estes trabalhos, de cuja relevância se dá notícia em texto de introdução ao referido dossier temático, retomam as comunicações apresentadas por R. Barbaras nas duas sessões do inolvidável seminário que orientou aquando da sua marcante visita a Coimbra. Seja-nos permito a este propósito o atrevimento de sugerir o seguinte: talvez os trabalhos referidos, por representarem um momento de inflexão e radicalização originais na obra do filósofo, justifiquem que se reconheça doravante no pensamento de R. Barbaras um *período do Seminário de Coimbra*.

Os textos originais de R. Barbaras são enquadrados neste *dossier* por dois documentos igualmente relevantes. O primeiro é uma entrevista ao filósofo – uma novidade nas páginas da nossa Revista – conduzida de modo competente e minucioso por José Manuel Beato. A ocasião revela-se particularmente adequada ao debate e esclarecimento de pontos nevrálgicos do percurso intelectual recente de Barbaras. O segundo documento a que se alude é um trabalho de Paula Galhardo, investigadora atenta e competente da obra barbarasiana, que nos oferece uma aproximação a alguns dos respetivos pontos centrais num trabalho intitulado *Percepção e Exílio*.

Os pontos de interesse do presente número não se esgotam no que fica atrás apresentado. Elenque-se para o demonstrar, e seguindo uma ordenação alfabética, o rico conjunto de textos reunidos na secção dos *Artigos*: de Davide Daturi, representante da nova geração de fenomenólogos contemporâneos, publica-se *El Espacio Interfáctico: chóra y leiblichkeit según Marc Richir*. De Fernanda Bernardo, nome cimeiro do horizonte filosófico da Desconstrução e assídua colaboradora da **Revista Filosófica de Coimbra**, acolhe-se nestas páginas mais um trabalho marcante: *Derrida – Toujours déjà ‘Politique’*. Segue-se um artigo

auspicioso da autoria de Fernanda Hapner dedicado ao pensamento de R. Dworkin e orientado pela seguinte questão: “is statutory interpretation solely an exercise in retrieving the drafters’ intentions?” De Henrique Jales Ribeiro, investigador incontornável e amplamente conhecido na sua área de especialização, é publicado neste número mais um trabalho de relevo: *Rorty vs. Popper, ou ‘Conversação’ vs. ‘Argumentação’*. Encerra a secção de *Artigos* um texto da autoria de Ramon Caiffa, jovem e prometedor investigador que medita nesta ocasião sobre a vida como “alegria e dom”.

Este tomo 54 do vigésimo sétimo volume da **Revista Filosófica de Coimbra** reúne ainda um número assinalável de *Recensões*, sete no total, nas quais se avalia de modo crítico e competente um conjunto de publicações (em alguns casos traduções de importância assinalável) de autores como R. Barbaras, E. Bimbenet, F. V. Bocca, K. Ansell-Person, P. Ricoeur, Éric Fottorino e Destitut de Tracy.

O presente número não se termina sem incluir uma pequena lista de livros enviados à Redação e, ainda, um *Índice Onomástico* do volume 27.

Refira-se finalmente que, para a publicação de mais este volume, podemos continuar a contar com a colaboração administrativa da Sr.^a D. Eugénia Gonçalves, a quem agradeço.

Luís António Umbelino
Diretor

ARTIGOS

EL ESPACIO INTERFÁCTICO: KHÔRA Y LEIBLICHKEIT SEGÚN MARC RICHIR

THE INTERFACTIC SPACE: KHÔRA AND LEIBLICHKEIT ACCORDING
TO MARC RICHIR

DAVIDE EUGENIO DATURI¹

Abstract: Marc Richir is undoubtedly one of the most profound and attentive readers of the texts of Edmund Husserl. The ability of this author to enter into dialogue with the German philosopher, where he recognizes both the value of his analyzes as well as some of his limitations, puts him at the center of the philosophical discourse of the second half of the 20th century and the present. The most solid his phenomenological path begins in the course of the 80s when in the works of this philosopher a dense and articulated discourse begins to be structured around the architectural levels that are behind and below the experience of the world, natural and intersubjective. Among the possible objections to Husserl, according to Richir we must recognize the substantial paradox that generates the same concept of phenomenon, which the Belgian philosopher tries to reach by means of a new, more radical form of epoché. From that moment, a new research horizon opens up in front of the view of the phenomenologist, made of a phenomenalization considered in its instantaneous and flickering appearance, for which the philosopher must be willing to renounce to the presence of the constituent self, as a condition of all experience and knowledge. Among the topics that make up the Richirian universe, there is that which is directed to the investigation of the minimum contents of experience that are organized before any conceptualization. Returning to the merleupontian concept of *Wesen* savages, in the course of the 1990s Richir puts his attention on space, and in particular on the form in which it is intimately mixed with time in the constitution of the world of phenomena. The way in which we get to enter the world as beings with knowledge cannot be understood without the husserlian notions of the lived body (Lieb) and intersubjectivity. Richir will then speak about the archaic matrix of khôra, from which, through a peculiar type of schematism, the first phenomenalization of

¹ Universidad Autónoma del Estado de México. Email: davide.daturi@libero.it.
ORCID: 0000-0002-2663-6117

the world will be generated, which is a reflection of the original relationship between the son and the mother. The *Leiblichkeit* will then be the point of dissension (*ecárt*), the place of a transitional, or “interfactic”, that underlies all spatialization.

Key-words: Marc Richir; space; schematism; *Leiblichkeit*; spatialization; *chora*.

Résumen: Marc Richir es sin duda uno de los lectores más profundos y atentos de los textos de Edmund Husserl. La capacidad de este autor de entrar en diálogo con el filósofo alemán, donde reconoce tanto el valor de sus análisis así como algunas de sus limitaciones, lo pone al centro del discurso filosófico de la segunda mitad del siglo XX y actual. El camino fenomenológico richiriano más sólido empieza en el curso de los años ‘80 cuando en las obras de este filósofo empieza a estructurarse un discurso denso y articulado en torno a los niveles arquitectónicos que están detrás y debajo de la experiencia del mundo, natural e intersubjetivo. Entre las posibles objeciones a Husserl, según Richir debemos reconocer la substancial paradoja que genera el mismo concepto de fenómeno, al cual en cambio el filósofo belga trata llegar mediante una nueva forma, más radical, de *epoché*. Desde ese momento, se abre frente a la vista del fenomenólogo un horizonte de investigación nuevo, hecho de una fenomenización considerada en su aparecer instantáneo y parpadeante, para el cual el filósofo debe estar dispuesto a renunciar a la presencia del yo constituyente, como condición de toda experiencia y conocimiento. Entre los temas que componen el universo richiriano, está aquello que se dirige a la investigación de los contenidos mínimos de la experiencia que se organizan antes de toda conceptualización. Reto-

Resumo: Marc Richir é, sem dúvida, um dos leitores mais profundos e atentos dos textos de Edmund Husserl. A capacidade deste autor para entrar em diálogo com o filósofo alemão, cujo valor, mas igualmente as limitações soube reconhecer, coloca-o no centro do discurso filosófico da segunda metade do século XX e até hoje. O vigoroso caminho fenomenológico de Richir começa durante os anos 80, quando as obras do filósofo começam a tomar forma de um discurso denso e articulado em torno dos níveis arquitetônicos que estão atrás e por debaixo da experiência natural e intersubjetiva do mundo. De entre as possíveis objeções a Husserl, devemos reconhecer, segundo Richir, o paradoxo que gera o próprio conceito de fenómeno, ao qual o filósofo belga trata de tentar chegar mediante uma nova e mais radical forma de *epoché*. Desde aí, abre-se um horizonte de investigação novo, feito de uma fenomenalização considerada no seu aparecer instantâneo e intermitente, em nome do qual o filósofo deve estar disposto a renunciar à presença do eu constituinte enquanto condição da toda a experiência e conhecimento. Entre os temas que compõem o universo richiriano está aquele que se dirige à investigação dos conteúdos mínimos da experiência que se organizam antes da conceptualização. Retomando o conceito merleau-pontyano de *Wesen selvagem* durante os anos 90, Richir

mando el concepto merleauPontiano de *Wesen* salvajes, en el curso de los años '90 Richir pone al centro de su discurso el espacio, y en particular la forma en la cual este se encuentra íntimamente mezclado con el tiempo en la constitución del mundo de los fenómenos. La manera en la cual llegamos a insértnos en el mundo como seres que saben y conocen no puede entenderse sin las nociones husserlianas de cuerpo vivido (*Lieb*) y de la intersubjetividad. Richir hablará entonces de la matriz arcaica de la *chóra*, a partir de la cual, mediante un tipo peculiar de esquematismo, se generará la primera fenomenización del mundo que es reflejo de la relación originaria entre la madre y el hijo. La *Leiblichkeit* será entonces el punto de disensión (*écart*), el lugar de un espacio transicional, o interfático, que subyace a toda espacialización.

Palabras-clave: Marc Richir, espacio, esquematismo, *Leiblichkeit*, espacialización, *chóra*.

coloca o espaço no centro do seu discurso e, em particular, a forma na qual este se encontra intimamente misturado com o tempo na constituição do mundo dos fenómenos. O modo como chegamos a introduzir-nos no mundo como seres que sabem e conhecem não pode entender-se sem as noções husserlianas de corpo vivido (*Leib*) e intersubjetividade. Richir falará, então, da matriz arcaica da *chóra*, a partir da qual, mediante um certo tipo peculiar de esquematismo, se gerará a primeira fenomenização do mundo que é reflexo da relação originária entre mãe e filho. A *Leiblichkeit* será então o pinto de dissensão (*écart*), o lugar de um espaço transicional, interfático, que subjaz a toda a espacialização.

Palavras-chave: Marc Richir; espaço; esquematismo; *Leiblichkeit*; espacialização; *chóra*.

1. La búsqueda de la primordialidad espacial

Dentro del proyecto de Marc Richir de refundición de la fenomenología el interés hacia el espacio se articula en dos fases fundamentales: la primera en los años '80, donde después de la introducción de una eidética fenomenológica, a partir de una atenta lectura de las lecciones husserlianas sobre las síntesis pasivas Richir propone una teoría de los *Wesen* salvajes, capaz de desarrollar las intuiciones del último Merleau-Ponty. De allí, en los años '90 empieza una segunda etapa de estudios de la noción husserliana de intersubjetividad y la referencia al espacio se inserta en el discurso richiriano sobre los niveles arquitectónicos de la experiencia, que constituye el punto central de su arquitectónica. El espacio entonces llegará a condensarse en grandes líneas en tres momentos fundamentales: 1) la *chóra*, donde no existe propiamente espacialidad o más bien hay espacialización y protoespacialidad, así como prototemporalización; 2) un espacio intermedio, un lugar caracteriza-

do por la vacilación del Leib desorientado, donde la fantasía es puesta en movimiento por el esquematismo trascendental que subyace al nacimiento del sí mismo; 3) finalmente el espacio representado, que nace en la transposición arquitectónica desde lo afuera del lenguaje (*hors du langage*) a la institución simbólica propia de la lengua. En este texto es nuestra intención introducir algunas ideas del filósofo belga Marc Richir sobre la primordialidad espacial que reside en el concepto de origen platónico de *chóra*, que representa sin duda un punto central de la teoría arquitectónica richiriana. Para hacerlo empezaremos con referirnos a un núcleo de problemas abiertos en el ámbito de los análisis husserlianos sobre las síntesis pasivas, a los cuales Richir hace referencia desde el final de los años '80.

2. Los análisis husserlianos sobre las síntesis pasivas

En los análisis sobre las síntesis pasivas Husserl parte de la descripción del proceso en el cual la cosa, entendida como una unidad fenoménica, se constituye en cualidad de objeto trascendente. Al centro de la atención de Husserl se encuentra en particular el análisis de los actos sintéticos que organizan los estímulos que entran en el campo sensorial. El aspecto fundamental de la cuestión es relativo a la manera en la cual es posible acceder a las condiciones de posibilidad de la experiencia perceptiva misma. Para Husserl este acceso se lleva a cabo por medio de la descripción de las formas de unificación concreta que se dan en una experiencia actual y cuyo carácter es propio de una legalidad interna a las estructuras de la misma experiencia. Aquí está la diferencia con Kant, en el cual la balanza caía a favor del poder de la subjetividad legisladora en la formación de la representación.

Los niveles sobrepuestos y dependientes que conforman la actividad sintética que va ilustrando el filósofo moravo son *grosso modo* los siguientes:

- 1) El estrato fundamental de la concordancia entre los estímulos sensoriales de la misma naturaleza y que, por lo tanto, caen en el mismo campo perceptivo (vista, tacto, oído). En este nivel, según Husserl, no es posible hablar de una posición de realidad y, por lo tanto, no se puede decir si lo que se manifiesta proviene de la imaginación o es una ilusión o es real. Sin embargo, a través de la organización de estímulos sensoriales, se forma un primer esquema sensorial;
- 2) Sigue, entonces, el nivel de la síntesis entre la primera organización y el contexto perceptivo en el que esta es registrada, que ofrece una primera indicación de la realidad. En este caso, el objeto ya no es un simple fantasma, sino los estímulos sensoriales se relacionan no solo consigo mismos (punto 1) sino también con las modificaciones

perceptivas presentes en el contexto (por ejemplo, dirección y cambio de intensidad de la iluminación). Este nivel intermedio es lo que establece la regla de que las modificaciones contextuales modifican la forma en que aparece un objeto y, sin embargo, la verificación de la concordancia no nos permite hablar de un objeto nuevo o diferente, sino de una unidad fenoménica objetiva;

- 3) Esta tercera capa representa probablemente el nivel más importante dentro del estudio de la constitución de la cosa y consiste en la fase de la relación cinestésica entre el cuerpo del observador y el objeto observado. Mientras vemos al objeto podemos acercarnos a él, alejarnos, cogerlo en nuestras manos, tocándolo;
- 4) Hay finalmente un cuarto punto fundamental. Es el nivel donde se lleva a cabo la síntesis de los diferentes campos sensoriales. Mediante una adecuada verificación de las concordancias perceptivas los campos de la vista, del oído y del tacto van organizándose sintéticamente según una legalidad interna determinada.

Según el planteamiento husserliano el decurso perceptivo se lleva a cabo en un presente fluyente donde lo percibido es retenido independientemente de que nuestra experiencia perceptiva actual ya esté ocupada en otra parte o lado del mismo objeto. Para Husserl es la misma estructura interna de la conciencia temporalizada que lo permite y la experiencia auditiva de una melodía puede explicar bien el fenómeno de la síntesis perceptiva de datos hiléticos diferentes que llevan a la experiencia de una todo único. Sin embargo en el ámbito de la experiencia visual nos encontramos frente a una contradicción que la experiencia de una melodía no parece problematizar suficientemente. Cuando veo un objeto yo percibo en el presente fluyente solo una parte, un lado del mismo, pero contemporáneamente, sin necesidad de constatarlo empíricamente, aludo a un todo.

Al final del capítulo 27 Husserl dice que «si la conciencia del tiempo es el lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad y, por lo tanto, de la objetualidad, ya sea en las forma de conexión de la coexistencia y de la sucesión de todas la objetualidades que llegan a la conciencia, sin embargo esta es solo una conciencia que produce una forma general». Por lo tanto:

El análisis temporal por sí solo no puede decirnos qué es lo que da continuidad de contenido a cada objeto individual, qué es lo que constituye como contenido para la conciencia, y por medio de su actividad constitutiva, las diferencias entre uno y otro objeto, qué es lo que permite conscientemente la partición y la relación entre partes, etc..²

² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, M. Fleischer ed., Husserliana XI, (Den Haag: Nijhoff, 1966); véase también: Kluwer Academic Publishers, B.V., Dordrecht. Ed. italiana, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Spinicci P., edit. (Milán: Guerini e Associati, 1993), XXX.

De esta manera Husserl hace entrever la necesidad de un análisis de la naturaleza cualitativa con la cual los contenidos mínimos se insertan en el campo de conciencia. Sin embargo, una teoría de la experiencia que se dirige en esta dirección se encuentra frente a la difícil posición de concebir la posibilidad de una legalidad interna al aparecer concreto de los datos hiléticos que por así decirlo la conciencia se encargaría simplemente de constatar.

Partimos de una primera distinción esencial. Si pensamos en las leyes de organización es menester distinguir entre las reglas que organizan los datos en una unidad fenoménica según el sentido de una sucesión interna de fases y por el otro las condiciones que se deben satisfacer para que dichas reglas sean operativas. Por sí solo el poder estructurante de la conciencia no podría funcionar si no se dieran ciertas condiciones inherentes, por así decirlo, dependientes del carácter autodonante de los datos hiléticos.

Un ejemplo de estas últimas es la misma noción de emergencia (*Abgeho-benheit*). Husserl habla de datos que “emergen” de un campo homogéneo. Un cualquier contenido percibido debe emerger de una continuidad homogénea (pensamos en un cuadro donde cada mínima modificación de color puede ser considerada como potencialmente relevante), como en la relación figura-fondo de la *Gestalt Theorie*, antes de entrar en una peculiar unidad sintética con otros contenidos gracias a la estructuración de la conciencia interna. Dichos elementos pueden ser de diferente naturaleza: una línea o un punto en un fondo, una línea que encierra una figura sobre un fondo, un color o una gradación de colores etc....

Sin la emergencia, ningún dato que brota de un fondo homogéneo podría llegar a atraer la atención del polo-yo. Igualmente, para entender la aparición del sentido “incremento progresivo” en correspondencia de una serie de figuras, como en el caso de unos triángulos de diferente tamaño que van del menor al mayor, debemos remitirnos no solo a la relación entre las síntesis perceptivas y la estructura fundamental de la conciencia interna del tiempo, sino también a algunas condiciones pertenecientes al orden espacial y que vuelven operativas las reglas de la síntesis perceptiva, como por ejemplo que los triángulos sean más que dos o que la diferencia en su tamaño no sea demasiado grande.

Además, a este último aspecto se agrega el hecho que un elemento emergente es ya suficiente para dar vida a un sistema de lugares o, como dice Husserl, de posiciones (*Stellensystem*). La conexión entre lugares determinada por varios elementos emergentes permite dar vida a un sistema de localización del tipo arriba-abajo o a la derecha-a la izquierda, que resulta una ordenación potencialmente más variada de aquella que encontramos en la sucesión progresiva. Si bien ambas ordenaciones son operaciones “de la conciencia que constituye el tiempo”, entre fusión en una sucesión y síntesis

de los símil en un orden espacial, “hay una diferencia considerable: la sucesión es una concatenación única, linear, siempre de nuevo igual. En el campo visivo en cambio los datos no se dan todos y siempre en una concatenación, en una ordenación idéntica y linear, sino pueden originariamente formarse diferentes concatenaciones seriales, y diferentes contemporáneamente, así que en el campo se incluyen muchas líneas en cuanto sistemas de las posiciones de la localidad»³.

En este caso, Giovanni Piana invitaba a hablar de “redes de coexistencia”⁴ y de una fenomenología espacial, distintas pero internas al proceso linear que encontramos en las síntesis que se deben al enlace de los datos hiléticos en una experiencia de identidad y continuidad, como en el caso visto de la sucesión progresiva de triángulos, y que dependen de la naturaleza temporalizada de la conciencia.

Si bien no se cuestiona el poder estructurante de la conciencia temporalizante y temporalizada la cual finalmente ordena los datos hiléticos en un proceso estratificado y continuo, existen condiciones protoespaciales y salvajes que permiten remitirnos a una estructuración que se lleva a cabo de forma paralela a la aportación primordial del tiempo.

Para que haya emergencia, Husserl dice, es necesario otro fenómeno originario, el de “contraste”. Los elementos emergentes son susceptibles de ser diferenciados discretamente y dicha distinción interna es una condición fundamental para que la síntesis dé vida a las nociones esenciales de identidad y diferencia. En este sentido el contraste dentro del mismo campo sensorial es necesario para generar la idea de multiplicidad e individualidad.

Por otra parte, en el capítulo 30 Husserl introduce un concepto fundamental en el marco de una teoría de la experiencia: el de “afección”. A un lado del contraste, que hemos visto ser una condición fundamental para la emergencia de uno o más contenidos mínimos, otra condición es que ese mismo dato puede emerger solo si logra, por así decirlo, afectarnos.

Para Husserl resulta claro que analizar la relación entre emergencia y afección es fundamental para entender fenomenológicamente los contenidos mínimos en su carácter propiamente pasivo, siempre obviamente en el marco de una teoría de la intencionalidad. De los análisis se desprende inicialmente que una afección es “el estímulo consciente, el peculiar impulso [Zug] que un objeto dado a la conciencia opera en el yo”⁵. El aspecto pasivo que caracteriza la afección debe siempre tener en cuenta que dicho impulso encuentra su cumplimiento en el dirigirse activo del yo despierto. Por esta razón más

³ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 189-190.

⁴ Giovanni Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive* (Lulu.com, 2013).

⁵ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 205.

adelante Husserl define la afección como “el despertarse de una intención dirigida a un objeto”⁶.

Para describir una legalidad básica y averiguar la relación entre contenidos emergentes y afecciones, es necesario poner nuestra atención en el término “despertarse” que no es casual en este punto. En efecto Husserl hace referencia a un durmiente cuando habla de fuerzas y tendencias afectivas, y al despertarse de la intención, como un despertarse de un interés y de la motivación. De esta manera la pasividad de las síntesis, que ya llevaba a la naturaleza “inconsciente” de los actos perceptivos que llevamos a cabo cotidianamente, adquiere su verdadero y más profundo significado. Husserl sabe muy bien que se está acercando a una cuestión delicada, porque habla abiertamente de “inconsciente” y da a entender que existe la necesidad que la fenomenología llegue a un estudio adecuado de dicho continente sumergido. Sin embargo dirigir la atención al nivel más profundo de la experiencia, donde afección y afectividad se encuentran y que condiciona la emergencia y del cual esta depende, no significa quedarnos en un fondo indeterminado y sin sentido, sino dirigirnos a una estructura esencial anterior a la experiencia consciente, del cual el análisis fenomenológico husserliano habla de manera iluminante, si bien dejando abiertos numerosos problemas relacionados con el tema de la espacialidad, que es menester investigar.

En cada nivel, desde el más básico, donde todavía no hay una verdadera posición de realidad, uno o más datos emergen y se relacionan sí por las síntesis temporales de la conciencia, pero así como esta resulta ser una condición para que haya sentido, como el de identidad, no es suficiente para explicar en qué consiste una experiencia “rica” en sentido. Ciertos colores, ciertos sonidos, nos llaman, nos piden que veamos hacia ellos, que los escuchemos; por eso decimos que nos afectan, porque nos tocan y atraviesan sin que los busquemos, o como diría Kant, sin finalidad. Sin embargo no se trata del clásico color chillante que emerge de un fondo homogéneo, o del trueno que nos despierta en el silencio de la noche. No siempre es solo un color o una nota aislada, sino puede llegar a afectarnos una unidad fenoménica, una fusión de colores o una melodía, como aquella que en medio de una plática con un amigo nos distrae, por la particular dulzura de uno de sus pasajes o porque recupera y trae a la superficie una pieza importante de nuestro pasado.

Si hay una afección que cautiva el polo-yo y lo lleva a dirigir su atención hacia un estímulo es porque existe en el objeto una “tendencia afectiva” por la cual una totalidad fenoménica llega a cautivar el yo. En este sentido cuando la conciencia unifica el material hilético lo hace a partir de un interés despertado por el pasado retensional en el cual caería todo lo vivido en el

⁶ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 208.

ahora fluylene. Sin embargo, si bien este camino puede dar cuenta de la continuidad en el cambio y de la relación entre las partes y un todo, pero queda de difícil descripción la legalidad interna a los mismos datos hiléticos en el mero marco de la actividad unificadora de la conciencia temporalizada.

Las síntesis perceptivas que se llevan a cabo pasivamente y anteriormente a toda eidética, son más bien la comprobación de una actividad de la conciencia fundamentalmente dirigida a estructurar temporalmente unos datos hiléticos que se encuentran ya relacionados de cierta forma “espacialmente” entre ellos. Por la misma razón una doctrina de la experiencia debe poder dar cuenta de las condiciones prereflexivas de protoespacialización, que siguiendo Husserl podemos reducir a dos: las redes de coexistencia y el contraste.

3. El lugar del cuerpo en la experiencia

En los estudios de Husserl sobre las síntesis pasivas encontramos la referencia a los movimientos quinesésicos, como componente fundamental en la verificación de las concordancias que actúan en la constitución de la cosa. El interés del filósofo moravo se dirige en muchos trabajos sucesivos al tema de la corporeidad vivida (*Leib*) como punto de pasaje necesario para llegar desde el yo absoluto del Cogito a la trascendentalidad de un sujeto intencional concretamente instalado en el mundo. La postura husserliana logra, de esta manera, pasar de la constitución de la cosa, entendida como un objeto individuado y espacialmente definido, a la cosa co-mentada en la interacción de los sujetos trascendentales. Sin embargo, a un lado de este planteamiento, en *Ideas II*, la apercepción del cuerpo vivido se presenta como un importante punto de partida para recuperar una nueva definición de la corporeidad (*Leiblichkeit*) que, como es sabido, abrirá, tiempo después, el camino a la investigación de Merleau-Ponty, al cual es menester hacer referencia para acercarnos al planteamiento de Marc Richir sobre el tema de la espacialidad. Por una parte la noción de *Wesen* salvaje, que el filósofo francés empieza a vislumbrar desde la “Introducción” a su *Phenomenologie de la Perception*, es un primer acercamiento a una idea de concreción que une el cuerpo al sentido en estado naciente del mundo, hasta llegar a la corporeidad que participa expresivamente a la facticidad del mundo intersubjetivo. Un ser entonces que ya no es un abstracto ego trascendental, sino una monada concreta compuesta de alma y cuerpo (*Leib-Seele*) en el cual ya desde siempre se encuentra instalada.

En *Phenomenologie de la Perception* Merleau-Ponty sostiene la centralidad del cuerpo en la determinación de la objetualidad en general. Allí en donde los objetos cambian de lugar y de “fisionomía” según la perspectiva

con la cual entran en mi campo visual, el cuerpo, anclado en el aquí de la presencia, es permanente y por eso condición del ser de un mundo que deviene:

La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première⁷.

El cuerpo entonces “dicta” el sentido de la cosa, es decir su objetualidad. La misma presentación del objeto en perspectiva “ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation de perspective”⁸. El cuerpo “dicta” el sentido de la cosa porque la manera en la cual esta aparece depende de la resistencia del primero a variar perspectivamente, a diferencia de la cosa, hecho por el cual justamente esta última es “cosa” y aquel “cuerpo”.

Aquí, nos gustaría quedarnos en el término de resistencia usado por Merleau-Ponty, con la intención de hacer virar la atención desde el problema merleauPontiano de la resistencia de lo sensible, al tema íntimamente relacionado con el primero, de la resistencia de la corporalidad a reducirse a mera cosa espacial.

El nuevo camino abierto por este viraje de ruta significa antes que todo reconfigurar el problema de la espacialidad misma siendo que se va presentando una distinción fundamental de niveles que de hecho podemos vislumbrar ya en los trabajos de Husserl y que Merleau-Ponty retoma de forma magistral.

Para Husserl, la espacialidad es una propiedad de la cosa que se constituye en una serie de actos sintéticos, fundamentados en el poder estructurante y temporalizante de una conciencia encarnada, donde el momento de la afección representa el punto más originario. Desde las clases citadas del filósofo moravo es posible encontrar el desarrollo del tema del espacio en otros textos relacionados con diferentes cuestiones, como el de la corporeidad propia y ajena, donde nacen las conocidas nociones de intersubjetividad y de *Lebenswelt*. Es en este ámbito que el espacio parece dejar su lugar al tiempo, más apto para un análisis de la relación empática con el otro, que sí está presente como cuerpo ajeno espacializado, pero cuya experiencia reducida se relaciona con la experiencia aperceptiva de mis vivencias interiores, temporalmente determinadas. Sin embargo sería un error excluir la importancia que tuvo en el planteamiento husserliano sobre la espacialidad.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, (Euvres, 2010), 771.

⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 771.

Con Merleau-Ponty, que no conoció todos los textos póstumos de Husserl se amplía y adquiere su máxima importancia el tema de la relación entre la constitución de la espacialidad y la corporalidad. Hablar de resistencia del cuerpo significa introducir una teoría de la espacialidad que pueda dar cuenta no solo de la objetualidad en general, ya aclarada por Husserl, sino del espacio, la corporalidad y la afectividad, en el horizonte de la experiencia intersubjetiva.

De esta sutil y compleja relación ha estado convencido Marc Richir, que en particular desde los años Noventa dedicó sus trabajos al estudio de los niveles arquitectónicos donde, (aquí estamos conscientes de nuestra enorme generalidad) él que nosotros llamamos aquí “espacio interfáctico” representa la matriz originaria.

En Richir la noción platónica de *chóra* como madre o nodriza primordial no siempre es leída como una metáfora. Ya para Husserl el cuerpo es el lugar del aquí absoluto, el punto cero (*nullpunkt*) de toda nuestra posible relación con el mundo. El mismo Merleau-Ponty hace suya y desarrolla esta lectura. No solo la espacialidad es el resultado de la síntesis entre la potencialidad quinesésica del cuerpo con la síntesis de los datos organizados en cada campo sensorial. Existe una apercepción de nosotros mismos, donde nos percibimos internamente mientras percibimos el mundo exterior, que complica el escenario, y lo satura, al punto que la espacialidad ya no está propiamente “en” nuestra mirada y tampoco en nuestro interés, que se despierta y que nos hace dirigir a veces inconscientemente hacia un estímulo externo; en cada uno de los niveles “perceptivo, corpóreo y volitivo” es posible hablar de una diferente noción de espacialidad, pero internamente indisoluble de la anterior y de la sucesiva, ya que la experiencia se da siempre sin rupturas y en un *continuum*. En ella se recuperan y articulan los diferentes momentos por medio del cuerpo anónimo del *Leib* – que es espacio concretamente vivido en el presente dilatado de las retenciones y protenciones y que posee el valor primario de abrir (el mundo) abriéndose (al mundo). De esta manera estar en el mundo significa vivir en una relación concreta con el otro, que aparece en nuestro horizonte solo en la distancia del concepto, pero que desde siempre ya está aquí en la concreción de un sentido en estado naciente, de un fenómeno que básicamente no es nada que fenómeno (*rien que phénomène*).

El universo Richir, del cual hoy no se ha producido todavía una introducción orgánica, podría ser reconstruido a partir de la noción de refundición-refundación⁹ de la fenomenología que representa el verdadero *leit motiv* de

⁹ Pablo Posada Varela, “Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, n. 1, febrero (2016).

toda su obra. Desde su concentración en la obra de Husserl, que empieza oficialmente con las *Recherches Phenomenologiques* de 1981, en varios momentos el filósofo belga regresa en sus textos sobre este tema. Refundir y finalmente refundar la fenomenología significa llevar el planteamiento husserliano más allá de los límites que él mismo trazo hablando de intencionalidad, siendo víctima de lo que Richir define “simulacro ontológico” que consiste en la substancial imposibilidad de distinguir en su planteamiento el yo psicológico del yo trascendental y que mina desde sus fundamentos metodológicos el verdadero alcance del epojé fenomenológico. Por su parte, el yo trascendental así descrito por Husserl, dotado al mismo tiempo y de forma misteriosa de un estatuto ontológico pero distinto contemporáneamente del yo que siente, percibe y vive concretamente en el mundo, según Richir es índice de una ilusión, un defecto más en el planteamiento trascendental que llega a Husserl desde Kant, y que el filósofo belga llama “ilusión trascendental”¹⁰. Para Richir entonces no es posible seguir el camino abierto hace más de cien años por Husserl sin recobrar el sentido genuino de la fenomenología, como una nueva manera de entender la filosofía y de darle crédito, frente a la crisis que sufría en aquellos años en relación con las ciencias humanas. Finalmente, si la filosofía renació en el siglo XX como disciplina autónoma se debe justo al trabajo especulativo de Husserl.

El tema que nos interesa introducir aquí es entonces la invitación de Richir a llevar el planteamiento husserliano hacia sus extremos, y en lugar de quedarnos en un mundo de fenómenos que parecen ser ya dados a priori por un ego trascendental ilusorio, es necesario llevar a cabo un epojé más radical, que Richir define hiperbólico. Solo de esta manera es posible llegar a la verdadera esencia del fenómeno, es decir aquel que aparece en su completa barbaridad en el horizonte de una experiencia prereflexiva y que en Husserl había sido excluido por la falta de radicalidad en su planteamiento. Según Richir este tenía que llegar a poner en tela de juicio el poder omnicomprendivo de la intencionalidad, postulando un nivel arcaico fundante afuera de toda espacialidad y temporalidad, y pre-intencional.

Si después de nuestras consideraciones introductorias, queremos entrar más en el detalle en el sistema pluriestratificado de la noción richiriana de espacio, es de nuestro interés ocuparnos de algunos artículos que el filósofo belga dedica a este tema en la última década del siglo pasado.

Que el espacio esté íntimamente conectado al tema de la presentación del fenómeno en su radicalidad, en una superación del primado de la temporalidad que según Richir se encuentra en las obras de Husserl y de Heidegger,

¹⁰ Para una mayor aclaración sobre este tema se renvía a Marc Richir, *L'ecart et le Rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Million, 2015).

es claro en el texto de 1987 *Phénomènes, temps et etres I – Ontologie et phenomenologie*:

Comment quelque chose comme l'espace toujours déjà à l'œuvre du phénomène et des phénomènes peut-il surgir d'une phénoménalité exclusivement rapportée à la temporalité ? En termes husserliens : comment quelque chose comme le Présent vivant peut-il s'ouvrir, de manière intrinsèque, à l'extériorité radicale du monde et de l'horizon de monde – on sait, à cet égard, que la problématique de l'intersubjectivité et de l'appréhension, joue un rôle tout à fait crucial puisqu'il s'agit, avec le Leib comme phénomène, de l'appréhension d'un phénomène originellement étranger à l'intimité du Présent vivant, et originellement irréductible à la détermination d'un quelconque objet mondain¹¹.

Como ya pudimos subrayar en nuestra breve introducción de las *Lecciones sobre las síntesis pasivas* de Husserl, la sola teoría de la conciencia interna del tiempo no llegaba a dar cuenta de la exterioridad radical, para la cual se volvería necesaria tanto una teoría de la espacialidad así como un estudio del lugar del cuerpo vivido (*Leib*) en el marco de la experiencia del otro.

En el artículo de 1989 *Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*¹² Richir regresa al tema de la especialidad justo a partir de las *Lecciones* husserlianas sobre las síntesis pasivas.

El “objeto mismo” es el que aparece en su dimensión fenomenológica, siendo no una cosa sino un proceso, un orden o una relación de cosa constituida como una unidad fenomenológica. Como ya parecía en *Phénomènes, temps et etres* «l'unité du phénomène, ce qui fait qu'il se phénoménalise comme ce phénomène individué, ne procède pas de l'activité toujours déjà donnée d'un entendement, mais paraît à même le phénomène, comme l'unité d'où procède le concept (ou l'idée) qui ne paraît subsumer le phénomène que par l'activité seconde d'une abstraction réfléchissante»¹³.

Según Richir, Husserl pone como fundamento de la síntesis la co-participación sensible (en el sentido de co-pertenencia) de los datos hileéticos:

¹¹ Marc Richir, *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie* (Million: Grenoble, 1987), 19.

¹² Marc Richir, «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», en Escoubas E. y Richir M., *Husserl* (Grenoble: Million, 1989), 9-41.

¹³ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 21.

L'objet apparaît d'entrée comme unité phénoménologique, et [...] la modalité de cet apparaître pour le sujet est la *Fuhlung* de la co-appartenance qui tient ensemble ses moments¹⁴.

La co-pertenencia de la cual habla Richir es una co-participación que refleja el concepto husserliano de con-crecimiento – al mismo tiempo que concreción – que el filósofo moravo introduce en el capítulo 27 cuando habla de la manera en la cual los datos hiléticos emergen simultáneamente en el ahora fluyente dentro del mismo campo sensorial. Al centro del texto richiriano del '89 está la cuestión de la pasividad y de “la possibilité d'envisager et de réfléchir sans concept les unités phénoménologiques comme telles, c'est-à-dire les phénomènes comme rien que phénomènes”¹⁵. El problema de la unidad fenomenológica es entonces el problema mismo de entender el campo del inconsciente fenomenológico, es decir de aquellos actos perceptivos que se llevan a cabo independientemente de que el yo se dirija de manera despierta hacia ellos. Sin embargo, si la pasividad de la conciencia consiste en una actividad sintética inconsciente que actúa sobre los datos hiléticos primarios, el acento husserliano sobre la participación de la temporalidad inmanente como garante de la continuidad de la experiencia, no logra dar cuenta de la naturaleza más fundamental de la fenomenización¹⁶. Es por eso que en el artículo del '89 encontramos un llamado de Richir a considerar de forma diferente el lugar del espacialización en la experiencia. Las asociaciones no son solo por contigüidad, cosa que “podría ser compatible con la continuidad uniforme del tiempo”¹⁷, sino también por semejanza a distancia y por contraste, según distinciones (*écarts*) que contemporáneamente son espaciales y temporales. La síntesis que se lleva a cabo entre multiplicidades distintas no puede ser explicada solo haciendo referencia al flujo temporal de los presentes estratificados en retenciones y protenciones porque esta superposición no alcanza explicar los fenómenos de coexistencia de lo no-idéntico y del contraste; para una lectura más exacta es necesario recuperar un principio intrínseco a la multiplicidad de lo datos hiléticos que consiste en su “espacialización dentro de la misma temporalización”. La afección con la cual aparece por contraste el dato emergente es localizada en un sentido espacial independientemente de que una legalidad sintética, fundada en el fluir interno de la experiencia presente, la vuelva una unidad fenomenológica, conectándola a algún otro dato contiguo fundando los niveles sintéticos superiores. La simultaneidad con la cual las afecciones se ordenan lleva entonces el análisis hacia

¹⁴ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 21.

¹⁵ Richir, «Synthèse passive...», 10.

¹⁶ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 22.

¹⁷ Richir, «Synthèse passive...», 16.

el estudio del “lugar de la espacialización dentro de la temporalización”¹⁸. La transgresión espacial dentro del flujo temporal se produce porque a un lado de las leyes de las síntesis que se llevan a cabo en el presente fluyente y estratificado, están las que para Richir son las asociaciones de semejanza a distancia y de contraste. “Anteriores al trabajo de la consciencia¹⁹”, estas se llevan a cabo en el sentido de una espacialización interior a los mismos datos hiléticos y pueden ser concebidas como resonancias, acuerdos pre-reflexivos entre los elementos que hacen sonar al unísono sus vibraciones ontológicas en una cohesión sin concepto, que retomando la terminología merleau-pontiana Richir define *Wesen* salvajes. No es este el lugar para adentrarnos en dicho concepto clave de la obra richiriana, para el cual sugerimos la atenta lectura del texto *Phénomènes, temps et être*. Es importante reiterar entonces que para el filósofo belga es equivocado dar a la espacialización un lugar subsidiario respecto a la temporalización en la constitución de la cosa, sino hay siempre una “spatialisation dans la temporalisation”.

El mundo de los fenómenos se ordena ya para la conciencia a través de una consonancia armónica proto-temporal y proto-espacial de asociaciones espacializadas y espacializadoras dentro del campo de la experiencia del presente fluyente estratificado en retenciones y protenciones. Los *Wesen* salvajes representan entonces la primera acotación pre-reflexiva del mundo fenoménico, proto-temporal y proto-espacial, que se lleva a cabo, como un esquematismo sin concepto, en el horizonte de la experiencia perceptiva donde el sentido – anterior a todo recorte (*découpage*) eidético e institución simbólica del lenguaje – se encuentra en su estado naciente.

El tema de la espacialidad está al centro del discurso de Richir en otro artículo, esta vez de 1994²⁰. El valor del espacio para el planteamiento arquitectónico de este autor llega a ser central cuando se va constituyendo de forma más clara en su pensamiento la naturaleza del nivel arcaico que se encuentra detrás y debajo de la fenomenologización por la cual el mundo aparece. Partiendo de la constatación que la cuestión del espacio es para este autor decididamente rebelde, en dicho texto Richir introduce el concepto de “Espacio-mismo” (*l'espace lui-même*). Hay representaciones del espacio que nacen de una particular institución simbólica del mismo, presente en cada sociedad, pero estas no son el Espacio-mismo. Para alcanzar una mínima comprensión de qué significa este concepto límite se necesita, en cambio, llevar a cabo un epojé, poniendo entre paréntesis lo que nuestra cultura nos dice sobre el espacio. El resultado es principalmente una vacilación, como la

¹⁸ Richir, «Synthèse passive....», 17.

¹⁹ Richir, «Synthèse passive....», 18.

²⁰ Marc Richir, «L'Espace lui-même: libres variations phénoménologiques», en *Epo-khé*, (Grenoble: Million, 1994), 159-174.

que se experimenta a menudo frente a un panorama o a un paisaje, donde la relación entre lo grande y lo pequeño se pone fuera de juego.

Es en este marco que Richir introduce algunos de los temas fundamentales de su teoría del espacio, en particular la elación entre el Espacio-mismo y el *Leib*, o cuerpo de carne, como lo define en esos años.

El Espacio-mismo puede ser experimentado de forma lateral, a través del cuerpo vivo (*Leib*), ya que ambos están hechos, por así decirlo, de la misma substancia: en efecto hay una correspondencia, por un lado “el Leib es llevado a las vacilaciones del espacio-mismo”²¹, es decir a la hesitación interna que experimentamos frente a un experiencia límite del espacio; por el otro el espacio-mismo puede ser pensado como un *Leib*, un cuerpo de carne. A menudo en el discurso de Richir Espacio-mismo y *Leib* se confunden en una co-existencia originaria. Su íntima unión se entiende por el hecho que el *Leib* no está propiamente en el espacio sino es “indisociable de la misma espacialización”. En el nivel más arcaico, cuando es *Leiblichkeit* pura, el cuerpo de carne se espacializa en el movimiento mismo de la espacialización del espacio-mismo; en este sentido el *Leib* no es distinguible del Espacio-mismo, como ilustra la experiencia de la vacilación frente a un paisaje. Sin embargo existen dos niveles más del *Leib*: 1) uno donde el cuerpos de carne se muestra como estructurante del Espacio-mismo, mediante sus polos de orientación, y sin que estos sean reflejados o representados; esta estructuración aparece en la vacilación de la desorientación que es una experiencia bastante común, como cuando nos encontramos en una foresta en la noche y no tenemos ningún punto de referencia para el cual la izquierda o la derecha adquieran sentido; en este sentido en dicha situación el cuerpo estructura el espacio mismo; 2) el segundo donde la estructuración de los cuerpos de carne como lugares de referencia con sus polos de orientación es recuperada en la institución simbólica del cuerpo de carne como lugar de referencia estructurado en el espacio representado y en sus localizaciones.

Finalmente el Espacio-mismo no tiene un centro y se trata más bien de una periferia no-centrada; su relación con el *Leib* inscribe este concepto en el marco del mundo de la vida y de la intersubjetividad, dentro del cual tendrá que ser analizado.

De 1999 es otro artículo dedicado a la espacialidad, titulado *Nature, corps et espace en phénoménologie*²². Richir regresa sobre el paralelismo *Leib*-espacio a partir de la lectura del texto de Husserl titulado *La tierra no se mueve*.

²¹ Richir, «L'Espace lui-même...», 161.

²² Marc Richir, «Nature, corps et espace en phénoménologie», en C. Younès, *Ville contre-nature. Philosophie et Architecture* (Paris: La Découverte, 1999), 29-46.

Toute l'énigme de l'espace est, selon Husserl, dans cette unicité du Leib et du sol terrestre, lequel n'est pas cette surface empirique sur laquelle je puis me mouvoir, mais ce non-corporel cet immobile originaire, ce protoespace que mon *Leib* peut parcourir sans jamais s'écarter de lui-même, se perdre lui-même pour se retrouver à côté de soi comme pur *Körper*²³.

Existe un suelo fundamental y arcaico constituido por la unión entre el *Leib* y el suelo terrestre, al cual hacen referencia todos los posibles movimientos y reposos²⁴; aquel es el verdadero proto-espacio que – desde su inmovilidad trascendental – hace posible la existencia de los *Leibkörper* individuales. Así como el suelo terrestre el *Leib* no se mueve como un cuerpo sino se encuentra en un estado de reposo originario como la condición de posibilidad de todo movimiento y de todas espacialización. Aquí, nos dice Richir cuando Husserl se cuestiona la constitución del sentido de “lugar” no parte del análisis de los cuerpos-cosas que componen el mundo, sino del *Leib*, del cuerpo viviente, entendido como una multiplicidad, o mejor un campo de cinestesis. Un lugar importante lo tienen las cinestesis oculomotorias, donde los movimientos potenciales se conectan con la mirada:

Esto es particularmente sorprendente. Husserl vuelve a eso muchas veces, cuando sin reflexionar acompañamos con nuestro Leib el movimiento de un cuerpo y eso sin tener necesariamente que pensar en una finalidad definitiva, como cuando acompañamos el vuelo de un pájaro²⁵.

Otra vez regresa la idea de un *Leib* como el espacio-mismo, como un arjé originario que si bien está conectado a la facticidad del cuerpo humano y gracias a la cual es instituido, educado y vestido como *Leibkörper*, en realidad es un parpadeo fenoménico que aparece y desvanece en el *Körper*.

El tema de la espacialidad se inscribe en el marco de un programa general abierto por el pensador belga con la publicación en 2000 de *Phenomenologie en esquisse*, en el cual se despliega un estudio denso y zigzagueante dirigido a poner las bases de su fenomenología de la interfacticidad trascendental.

El verdadero “centro” de este texto, que será presente después en otras obras del filósofo belga, son los estudios de Husserl sobre la conciencia de imagen y la fantasía publicados en la conocida *Husserliana XXIII*. Sin poder ahondar demasiado en este tema, debemos recordar que Richir considera por un lado que entre fantasía e imaginación existe una diferencia esencial, poco

²³ Richir, «Nature, corps et espace...», 36-37.

²⁴ Richir, «Nature, corps et espace...», 36: «Le complexe terre-Leib est ce qui seulement rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos, compris cette fois comme mode d'un mouvement (nul)».

²⁵ Richir, «Nature, corps et espace...», 36.

clara en la continuidad de los textos recogidos en el póstumo husserliano, y por el otro la fantasía es indisolublemente afectiva²⁶, salvo en las personas con problemas psicopatológicos donde la imaginación entra en el territorio de la afectividad²⁷. En efecto, según el filósofo belga “la *Phantasie* (y no la *Imagination*, salvo, precisamente, en casos psicopatológicos) se revela como componente esencial del complejo acto de la *Einfühlung*, lo cual manifiesta, a su vez, la importancia del *Phantasieleib* como dimensión del *Leib* (distinta del *Körper*) en el ámbito de la intersubjetividad”²⁸.

Para entender mejor este aspecto es necesario subrayar que en Richir la fantasía corresponde al registro prereflexivo que el autor ha estado buscando en sus investigaciones desde los años 80 y define una “intencionalidad espacializante” y temporalizante, es decir el nivel más profundo de intencionalidad, en donde propiamente no hay un objeto intencional correspondiente como en los demás actos intencionales (porque de hecho en este nivel no hay ninguna actividad intencional²⁹), sino el fenómeno como puro fenómeno (*rien que phénomène*) o como único referente de sí consigo mismo. De la fantasía, así entendida, se diferencia en cambio la imaginación cuya característica principal es de colocarse en el mundo de los objetos mentados en imagen, mediante un soporte físico y un objeto intencional intermedio que en los conocidos análisis de Husserl adquiere el nombre de *Bildobject*. De esta forma, la institución simbólica caería prevalentemente del lado de la imaginación, mientras que la fantasía correspondería a una fuerza expresiva y afectiva que se mueve en el fondo del individuo y que, como en la metáfora paciana del continente sumergido, une a los individuos, independientemente de su origen y cultura.

Ahora, en el horizonte intersubjetivo, donde nace y se desenvuelve el yo personal y social, se erige el cuerpo vivido (*Leib*), apercibido internamente, que, según la conocida distinción husserliana, es diferente del *Körper* entendido como cuerpo-objeto. De esta distinción se desprende en Richir el concepto de *PhantasieLeib*, que consiste en el primer nivel de compenetración entre fantasía y corporalidad vivida y representa el registro más profundo de nuestra existencia en el mundo como seres vivos. El discurso richiriano se interesa del tema de la formación del yo encontrando en el registro profundo de la Fantasía el punto de quiebre fundamental para desentrañar y esclarecer

²⁶ Marc Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9 (2012), 349.

²⁷ Marc Richir, Marc, “Phantasia, imaginación e imagen”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, sección extra (2012), 345.

²⁸ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 345.

²⁹ Sobre este punto el filósofo belga está consciente de separarse irremediamente del planteamiento husserliano.

el tema que en la fenomenología de Husserl había representado el mayor problema de sus estudios y volviéndose el principal de sus últimas investigaciones, es decir el de la posibilidad de un análisis fenomenológico de la alteridad.

Husserl se había quedado en la referencia a la empatía (*Einfühlung*) como el puente mediante el cual yo llego a sentir el cuerpo ajeno como cuerpo vivo de otra persona y no solo como una mera construcción subjetiva. Richir, retomando al filósofo alemán, considera que es justamente en el nivel arquitectónico del *PhantasieLeib* donde se lleva a cabo el fenómeno complejo y central que en Husserl toma el nombre de “empatía”. Sin embargo, mientras Husserl pone la imaginación al centro de su teoría de la intersubjetividad Richir rescata el valor central de la fantasía, con su carácter de cuasi posición y sin presente asignable, que la distingue de la primera; de esta manera “la *Einfühlung* no es un efectivo ‘ir allá’ por medio del *Phantasieleib* (como sería en cambio la imaginación para Husserl n.d.a.); y el *Leib* tampoco figura el ‘allá’ como una simple variante del ‘aquí’. ‘Phantaseo [je phantasme]’ las vivencias del otro desde el aquí absoluto de mi *Leib*, que es el aquí de la presencia (*Gegenwärtigkeit*), pero lo hago irreductiblemente a distancia (distancia espacializante)”³⁰.

La fantasía así entendida por Richir representa entonces un continente escondido que a pesar del agua que separa unas islas, está ahí actuando en la profundidad y en una especie de presente sin tiempo del aquí absoluto “es sentido (*gefühlt*) desde dentro, desde el interior (*ein-gefühlt*)” y por esta razón su naturaleza es “indisolublemente afectiva”³¹.

Si entonces hay un *Leib* como punto cero originario y cuerpo vivido individual, el otro será para nosotros un *analogon*, también él dotado de un *Leib* con esas mismas características, pero podré llegar a saberlo solo porque los dos *Leiber*, el mío y el ajeno, son siempre ya *PhantasieLeib*, mediante el cual el dentro de mi afuera comunica, por así decirlo, con el afuera del dentro del otro.

Si bien jamás apercibo globalmente lo que el otro apercibe y el otro jamás apercibe globalmente lo que yo mismo apercibo “ambos permaneceríamos irreductiblemente a distancia si no se diese la *phantasia*”³².

Por otra parte el *PhantasieLeib* tiene la importante tarea de dar forma al Yo o a aquello que, por su contacto con la fantasía, se conoce como *Phantasie-Ich*. La referencia al yo no tiene sentido en el planteamiento de Richir si este no se inscribe en el ámbito general de una comunidad de yoes que están unidos por el mismo registro fundante de la fantasía. En efecto,

³⁰ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³¹ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³² Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

justo allí, en aquella que Richir denomina la “interfacticidad trascendental” de los yoes “reside, en el fondo, el carácter auténticamente revolucionario de los análisis husserlianos: en la coexistencia trascendental de los *Leiber* como cuerpos vivos que, al tiempo que guardan su primordialidad de aquíes absolutos, se ven mutuamente modificados (pero no relativizados) por sus relaciones, potenciales cuando menos, con otros aquíes absolutos”³³. Sin embargo, esta consideración complica la lectura, ya que al mismo tiempo que reconoce el elemento en común de la fantasía, como vínculo entre sujetos “anónimos”, no puede dejar a un lado el proceso complejo de modificaciones que participan en la institución simbólica, donde se lleva a cabo la sedimentación del sentido comunitario.

La relación arquitectónica entre los dos niveles, el arcaico de la fantasía y el simbólico, basado en la modificación intersubjetiva debe ser entendida en relación a los estudios de Richir sobre la espacialidad.

Partir de la *chóra* como el nivel más arcaico del discurso sobre la espacialidad es nuestro interés en este texto, mientras trataremos en otro lugar de la manera en la cual los niveles arquitectónicos se van constituyendo en relación a dicho primer estrato.

En el texto de 2006, *Fragment sur le temps et l'espace* Richir recupera el tema Espacio-mismo a partir del concepto platónico de *chóra*.

No es posible entender esta recuperación sin regresar a la cuestión de la afectividad en el marco de lo que Richir llama la nodriza originaria, la *chóra*. En efecto en el texto de 2006 *Fragment sur le temps et l'espace*, esta coincide con la *Leiblichkeit* del *Leib* originario, el espacio inherente a la interfacticidad trascendental que empieza a sentirse internamente en el proceso primario de la lactancia. Para Richir es la madre quien dona a su bebé la propia *Leiblichkeit*, “el suelo trascendental”, mediante la experiencia ritmada de la lactancia, en un intercambio totalmente fáctico. Proponemos hablar de un verdadero espacio interfáctico, un espacio que Richir nombra “transicional”³⁴, aquel definido por el encuentro entre dos aquís absolutos, porque a pesar de que el *ecárt* entre la *Leiblichkeit* de la madre y aquella del hijo es solo aparente, tampoco es una nada absoluta. Por esta paradoja el espacio interfáctico es propiamente el espacio sin dimensiones del adentro del *Leib*, el espacio matricial que funda toda relación y que va desde la interfacticidad trascendental originaria a la intersubjetividad trascendental en el horizonte del *Leibkörper*. El primer estadio marcado por la salida del niño del nivel arcaico de su profunda indiferenciación hacia su humanización lo lleva al nivel de construcción afectivo-fantástica del mundo de los fenóme-

³³ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³⁴ Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, (Grenoble: Million, 2006), 306.

nos. Desde entonces, desde el *Leib* que corresponde al punto cero originario, mi *Leib* y el ajeno, comunicarán en calidad de *PhantasieLeib* individual.

Si bien sería importante configurar las diferentes nociones de espacio, que desde este primer nivel componen el aparato arquitectónico richiriano, nos interesa señalar aquí en particular la protoespacialidad primordial de la *chóra*, que como principio de toda espacialización corresponde al *Leib* originario. Desde la primera y primaria relación concreta con la madre, manteniéndose sin espacio el *Leib* se vuelve matriz trascendental de toda espacialización mediante las directrices de significación que son el alto/bajo, pero sobre todo derecha/izquierda y adelante/atrás etc..., en las cuales se articulan las cinestesias del *Leib*, donde la *Empfindis* husserlina es la manera en la cual el sujeto siente (*ressent*) en sí mismo el *Leib*, pero sin poderse figurar. Aristóteles cuando estudia el concepto de lugar nos da la idea similar de un infigurable, así como el *Leib* en el discurso richiriano. La madre no es solo el lugar de la diferenciación, sino de las diferenciaciones en la pluralidad de los suelos trascendentales, donde se inscribe la paradoja para la cual cada *Leib*-lugar es un mundo y al mismo tiempo todos nos encontramos en la misma condición de coexistencia que no permite excluir a uno en favor del otro³⁵. Dicha coexistencia, que para Richir es una composibilidad, tiene su origen otra vez en la relación originaria entre madre e hijo, pero en este caso en el momento específico de la fijación de la mirada del segundo en la primera, donde el niño se siente mirado por primera vez. En esta primera relación visual con la mirada de la madre las afecciones fantásticas de las cuales ya hemos dicho se recortan como brechas (*diastemai*) en el fondo mismo de la *chóra*. El niño fantasea, sueña, pero ya está percibiendo una regla, está aprendiendo a ver. Pero no puede hacerlo sin el sentido en estado naciente del fondo indeterminado de la *chóra*, la *Leiblichkeit* de su *Leib* originario.

Introducirse al discurso richiriano sobre el espacio significa entonces partir de un acercamiento a la *chóra*, el espacio mismo sobre el cual se espacializa el mundo de fenómenos, en una fenomenización compleja descrita en numerosos trabajos de Richir, donde la interfacticidad trascendental basada en la relación primordial con el seno de la madre (siguiendo a Melanie Klein) y con su mirada (*regard*) tiene un lugar central. El mirar despertado por la mirada del otro (la madre) dispone un mundo de percepciones (en fantasía), donde el receptáculo de la *chóra* recibe las afecciones de fantasía esquematizadas fenomenológicamente a través del lenguaje. El esquematismo juega un lugar central en todo esto; si bien no tenga ni lugar ni espacio³⁶, el medio en el cual se lleva a cabo no es propiamente la *chóra*, pero es a partir de aquella que hay espacialización y *topos*. Richir dice que la agita y es agitado por ella

³⁵ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 286.

³⁶ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 297.

misma³⁷, en un ritmo de condensaciones/disipaciones esquemáticas que ella sufre pero que también provoca³⁸. Es este momento dinámico, de puesta en movimiento de las afecciones de fantasía por transposición arquitectónica desde los afectos del registro más arcaico, donde se constituye a partir de la *chóra*, sobre ella y mediante ella, la base fenomenológica del espacio. Una base que es temporal y espacial al mismo tiempo, donde la continuidad temporal se mezcla con la continuidad espacial del movimiento del *Leibkörper*. Pero para seguir este camino sería necesario proceder con una mayor distinción que lamentablemente no podemos desarrollar aquí.

Es entonces desde una espacialización en la temporalización y desde un *Leib* que es un aquí absoluto que co-constituye el mundo en la interfacticidad trascendental con los otros *Leiber*, en la base fenomenológica del espacio transicional o, como dijimos, interfáctico, que Richir introduce la idea del espacio-mismo y de la *chóra*, a partir de la cual se espacializa el *Leibkörper*, mirado y mirante, antes de toda institución simbólica y representación cultural del espacio. Toda eidética tendrá que basarse en ese primer momento donde el mundo se espacializa y esquematiza fenomenológicamente, como un mundo de fenómenos en continuo parpadeo, flotantes en la superficie de un elemento infigurable.

Bibliografía

- Diana Gumiel, *Phantasieleib and Phantasie-Ich in Richir's intersubjectivity*, Eikasía-Revista de filosofía: Oviedo, mar. (2018), n. 80, 2018 (<http://www.revistadefilosofia.org/80-04.pdf>)
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, (Euvres 2010).
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964). Ed. italiana, *Il visibile e l'invisibile*, M. Carbone ed. (Milán: Bompiani, 2003).
- Joëlle Mesnil, *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse* (Paris: MJW Fédition, 2018).
- Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, M. Fleischer ed., Husserliana XI, (Den Haag: Nijhoff, 1966); véase también: Kluwer Academic Publishers, B.V., Dordrecht. Ed. italiana, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Spinicci P., edit., (Milán: Guerini e Associati, 1993).
- Edmund Husserl *Grundlegende Untersuchungen zum ph nomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En: Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Cambridge (Mass.), 1940), 307-325.
- Giovanni Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive*, (Lulu.com, 2013).

³⁷ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 302.

³⁸ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 303.

- Pablo Posada Varela, “Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, n. 1, febrero (2016), México.
- Marc Richir, “Synthèse passive et temporalisation_spatialisation”, en *Husserl*, E. Escoubas y M. Richir ed., (Grenoble: Million, sep. 1989), 9 – 41.
- Marc Richir, “L’Espace lui-même : libres variations phénoménologiques”, en *Epokhé*, (Grenoble: Jérôme Million, 1994), 59-174.
- Marc Richir, “Nature, corps et espace en phénoménologie”, en C. Younès, *Ville contre-nature. Philosophie et Architecture* (Paris: La Découverte, 1999), 29-46.
- Marc Richir, “Phantasia, imaginación e imagen”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, extra, (2012), 333-347.
- Marc Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9 (2012), 345-361.
- Marc Richir, *Phénemènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie* (Grenoble: Million, 1987).
- Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Million, 2000).
- Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace* (Grenoble: Million, 2006).
- Marc Richir, *L’écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Millon, 2015).

DERRIDA – *TOUJOURS DÉJÀ* “POLITIQUE”¹ ÉCRITURE – PARJURE – PARDON

DERRIDA – ALWAYS ALREADY “POLITICAL”
WRITING – PERJURY – PARDON

FERNANDA BERNARDO²

Abstract: *Derrida politics* – how to listen to the resonance of this title?

Born of the challenge of such a listening, this text attempts to present and support, across the *problematics of writing or trace* – a first designation of Derridean Deconstruction in the 60-70s –, *of perjury* and *of pardon*, a sort of formal hypothesis or a *quasi-thesis* concerning the *political condition* or “*uncondition*”, *singularly political, always already singularly political*, even though *differently political*, of Jacques Derrida’s *thought*, as well as of *thought* itself, *of the unconditionality of thought* according to Jacques Derrida in the uniqueness of its difference from *philosophy*: namely, the hypothesis of the quite singular *hyper- or ultra-political apoliticism* of his *thought*, of the *impossibility* and the *unconditionality* that dictates and magnetises the undeconstructability of his *thought*, and by which he rethinks and appeals to us to rethink and re-elaborate the «obscure» concept, the «very obscure» metaphysical concept of politics (*polis*).

This hypothesis is not only aimed at countering the unfounded and very often intellectually incompetent and dishonest criticism, that there would be no political concern, no political scope, no *political philosophy* in Deconstruction – and, in fact, there is no *political philosophy* in it, but there is *a thought of the political* which is, in itself, already *hyper-political* and which, far from any kind of militancy, *thinks by doing/acting* – but it also intends to oppose (this hypothesis) to the idea of the

¹ Texte d’une conférence proférée (§ 1) au Colloque DERRIDA POLÍTICO. Responsabilidad, Perdón, Justicia / DERRIDA POLITIQUE. Responsabilité, Pardon, Justice, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en collaboration avec l’Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, sous l’organisation de Aicha Liviana Messina et Andrea Potestà, Santiago de Chile, 27-30 Nov. 2017.

² Professeure de Philosophie à la Faculté des Lettres de l’Université de Coimbra et traductrice de J. Derrida, d’E. Lévinas, de M. Blanchot et de Jean-Luc Nancy – fernandabern@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0238-7969>

existence of a «*political turn*» or an «*ethical turn*» in Derridean Deconstruction. The aim of our hypothesis is then to show that, in its very singular a-politicism or trans-politicism of principle (a-politicism only regarding the metaphysical concept of politics!), the *eschatological-messianic unconditionality* that inspires and moves the deconstruction of the *phono-logo-centrism* in the 60-70s against the *Linguistic Turn*, not only had strong political implications, but already had in itself a «political» tone, a hyperpolitical scope, as the link between *writing* and *perjury* and the motifs of *gift*, and *pardon* – two of the *unconditionals* or the *impossibles* of Derridean Deconstruction, which, with this in view, we briefly approach here – widely attests.

Key-words: Deconstruction, Derrida, Politics, Writing, Gift, Perjure, Pardon

Resumo: *Derrida político* – como escutar a ressonância deste título?

Este texto nasceu do desafio desta escuta e, através das *problemáticas da escrita ou do rastro* – uma primeira designação da Desconstrução derridiana nos anos 60-70 –, do *perjúrio* e do *perdão*, tenta apresentar e defender uma espécie de hipótese formal à laia de quase-tese quanto à *incondição política, singularmente política, singularmente já sempre política*, ainda que *diferentemente política*, do *pensamento* de Jacques Derrida, assim como do *pensamento, da incondicionalidade do pensamento* segundo J. Derrida na singularidade da sua diferença com a *filosofia*: a saber, a hipótese do muito *singular apolitismo hiper- ou ultra-político* de princípio do seu *pensamento*, da *impossibilidade* e da *incondicionalidade* que ditam e magnetizam a indeseconstructibilidade do seu *pensamento* e através da qual ele repensa e apela ao repensar e ao reelaborar do «obscuro» conceito, do «muito obscuro» filosofema metafísico do político (*polis*).

Uma hipótese que tanto visa combater as críticas, infundadas e muitas

Résumé: *Derrida politique* – comment écouter la résonance de ce titre?

Ce texte est né de l'enjeu de cette écoute et, par le biais du lien des *problématiques de l'écriture* ou de *la trace* – une première désignation de la Déconstruction derridienne dans les années 60-70 –, du *parjure* et du *pardon*, il essaye de présenter et de soutenir une sorte d'hypothèse formelle à l'allure de *quasi-thèse* quant à la portée politique, *singulièrement* politique, *singulièrement toujours* déjà politique, bien *qu'autrement politique*, de *la pensée* de Jacques Derrida ainsi que de *la pensée*, de *l'inconditionnalité de la pensée* selon Jacques Derrida dans la singularité de sa différence vis-à-vis de la philosophie: à savoir, l'hypothèse du très singulier *apolitisme hyper- ou ultra-politique* de principe de sa pensée, de l'impossibilité et de l'inconditionnalité qui dictent et aimantent l'indéconstructibilité de *sa pensée* et de son appel à repenser autrement et à réélaborer «l'obscur» concept, le «très obscur» philosophème métaphysique du politique.

Une hypothèse qui vise combattre non seulement les critiques, infondées

vezes intelectualmente incompetentes e desonestas, de que não haveria uma preocupação política, nem um alcance político nem uma *filosofia política* na Desconstrução – e, de facto, não há nela uma *filosofia política*, mas há, isso sim, um *pensamento do político* que, em si mesmo, é já hiperpolítico e que, no alheamento de todo e qualquer militandismo, *pensa agindo/fazendo* – como (visa combater) a ideia da existência de uma «*political turn*» e de uma «*ethical turn*» na Desconstrução derridiana: trata-se de mostrar que, no seu bem singular apolitismo ou trans-politismo de princípio (e apolitismo apenas relativamente ao conceito metafísico de político!), a *incondicionalidade escatológico-messiânica* que inspira e locomove a Desconstrução derridiana do *fono-logo-centrismo* nos anos 60-70 contra o *Linguistic Turn*, não só tinha fortes implicações políticas mas tinha, em si mesma, uma tonalidade já «política». Um alcance já hiperpolítico! Como amplamente o testemunha o liame nela existente entre a *escrita* e o *perjúrio* e os motivos do *dom* e do *perdão* – dois dos incondicionais ou dos impossíveis da Desconstrução derridiana que, com este fim, muito sucintamente aproximamos aqui.

Palavras-Chave: Desconstrução, Derrida, Política, Escrita, Dom, Perjúrio, Perdão

et trop souvent intellectuellement incompetentes et malhonnêtes, selon lesquelles il n’y aurait pas une inquiétude politique, ni une portée politique ni une philosophie politique dans la Déconstruction – et, en effet, il n’y a pas une philosophie politique chez Derrida, en ayant pourtant une *pensée du politique* qui a d’elle-même une allure déjà hyperpolitique et qui, dans l’éloignement de tout engagement ou militandisme, *pense en faisant* –, de même qu’elle vise combattre l’idée de l’existence d’un «*political turn*» et d’un «*ethical turn*» dans la Déconstruction derridienne: il s’agit de montrer que, dans son singulier apolitisme ou trans-politisme de principe (et apolitisme seulement par rapport au concept métaphysique de politique, bien sûr!), l’*inconditionnalité escatologico-messianique* qui inspire la Déconstruction derridienne du *phono-logo-centrisme* dans les années 60-70 contre le *Linguistic Turn*, n’avait pas seulement de fortes implications politiques – elle avait en plus une tonalité déjà «politique». Une portée déjà hyperpolitique! Comme largement le témoigne le lien entre l’*écriture* et le *parjure* et les motifs du *don* et du *pardon*, deux des inconditionnels ou des impossibles de la Déconstruction derridienne que, bien que très succinctement, à cette fin nous approchons ici.

Mots-clés: Déconstruction, Derrida, Politique, Écriture, Don, Parjure, Pardon

§ 1. Du plus d'un au plus de deux – la portée politique de la Déconstruction

«j'ai toujours rêvé de résistance»

J. Derrida, *Papier-Machine*, p. 341.

«je parjure comme je respire»

J. Derrida, *Circonfession*, p. 58

«on écrit toujours pour demander pardon»

J. Derrida, *Pardonnez*, p. 62

Derrida politique donc – comment écouter, *bien* écouter la résonance de ce titre: *Derrida politique*? Car, Derrida nous l'aura lui-même enseigné³, un titre oblige et il est toujours (encore) à préciser!

Cette écoute et cette précision, c'est bien l'enjeu que je me suis donné ici afin de, par le biais du lien de la *problématique de l'écriture* et de celle du *pardon* ou, plus précisément peut-être, de celle du *parjure* et du *pardon* essayer de vous présenter une sorte d'hypothèse à l'allure de quasi-thèse quant à la condition ou à la *portée politique, singulièrement politique, singulièrement toujours déjà politique*, bien qu'*autrement politique*, de la *pensée* de Jacques Derrida, ainsi que de la *pensée*, de l'*athéisme*⁴ qui *aimante l'inconditionnalité de la pensée* selon Jacques Derrida dans la singularité de sa différence vis-à-vis de la philosophie: à savoir, l'hypothèse du très singulier *apolitisme hyper-politique* ou *ultra-politique* de principe de sa *pensée*, de la *Déconstruction derridienne* en tant que *pensée*, c'est-à-dire en tant qu'*attention* et *passion* ou *expérience* de la singularité⁵ ou de l'événement, de l'altérité ab-solue ou de «l'impossible»⁶, et donc de l'infini de la *respon-*

³ J. Derrida, «Titre à préciser» in *Parages* (Paris: Galilée, 1986), p. 219-247.

⁴ Au-delà des conventions, des opinions ou des idéologies personnelles, chez Derrida l'*athéisme* «caractérise *a priori* tout rapport à ce qui vient et à qui vient: penser l'avenir c'est pouvoir être athée» et il «allie en lui l'engagement de la promesse messianique (non pas le messianisme), l'esprit révolutionnaire, l'esprit de justice et d'émancipation», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 21, 23.

⁵ «Tout se “tire” pour moi de l'expérience (vive, quotidienne, naïve ou réfléchie, toujours jetée contre l'impossible), de cette “préférence” [de la singularité] qu'il me faut à la fois affirmer et sacrifier.», J. Derrida, «Une ‘folie’ doit veiller sur la pensée» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), p. 374.

⁶ «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible [...] l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible.», J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p. 27.

sabilité à laquelle elle a su bien dire «oui» et qu’elle nous envoie pour nous donner à repenser et nous appeler à réélaborer autrement, *tout autrement*, non seulement la responsabilité, le vieux concept métaphysique de responsabilité, mais aussi ledit politique – «l’obscur» concept, le «très obscur» philosophème métaphysique du politique, comme Derrida le désigne dans *Politique et Amitié*⁷ (2011), notamment.

Car, de quoi parle-t-on au juste, quand on parle de «politique» (la *polis*, la *politeia*, la *res publica*) et d’engagement politique? Qu’entend-on par «politique»? Surtout, aujourd’hui, à l’époque des télé-technologies de la communication et des transformations technoscientifiques et techno-économiques du champ mondial dit en «mondialisation», qu’entend-on par «politique»?

En effet, au-delà des critiques déjà ennuyeuses, rebattues, incompetentes et injustes selon lesquelles il n’y aurait pas une inquiétude politique ni une philosophie politique chez Derrida, je tiens que non seulement la *Déconstruction* derridienne est aussi, en tant qu’idiome philosophique, une déconstruction du politique et du politico-institutionnel – et donc un repenser et un appel à l’urgence de la nécessité d’une réélaboration du politico-institutionnel –, mais je tiens en plus que non seulement il y a chez elle une *pensé du politique* (non une philosophie politique!) mais qu’elle-même a (eu), en tant que *pensée*, en tant qu’idiome de *pensée philosophique*, une portée singulièrement et immédiatement politique avec de très vastes et très profondes implications politiques: en effet, en tant que *pensée* impossible et de l’impossible, c’est-à-dire *ouverte à l’impossible, à la nécessité⁸ de l’impossible, par l’impossible même*, et du coup repensant par là *tout autrement* les fondements (métaphysiques) de toute l’histoire de la philosophie du «possible», de la «puissance» et du «pouvoir», non seulement la *Déconstruction* derridienne est d’elle-même une déconstruction du concept traditionnel et dominant du politique «tel qu’il circule en général», c’est-à-dire dans son registre onto-phénoménologique à même ontothéologique, mais, en tant que *pensée*, elle configure déjà (par l’*hyperbolite* de son *pas au-delà* à laquelle elle tient et qui l’aimante⁹...) un geste et une attitude non seulement avec des

⁷ «S’il y a une articulation possible entre déconstruction et politique, cela doit impliquer une *réélaboration radicale du concept de politique*, tel qu’il circule en général. C’est un concept très marqué par un grand nombre de philosophèmes traditionnels et déconstructibles. Le «politique» lui-même est un philosophème – et finalement très obscur.», J. Derrida, *Politique et Amitié*, Pierre Alferi (ed.), (Paris: Galilée, 2011), p. 80. Je souligne.

⁸ «[...] je parle du rêve d’une écriture idiomatique, et j’appelle ça la Nécessité [...] ce «rêve» institue la parole, l’écriture, la voix, le timbre.», J. Derrida, «Dialanguages» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), p. 145.

⁹ Cf. J. Derrida, *Le Monolinguisme de l’autre* (Paris: Galilée, 1996) p. 81-82.

implications politiques mais à l'allure singulièrement déjà politique. Hyper-politique! Un geste et une attitude de retrait à l'égard du politico-institué qui, dans son a-politisme de principe, ont une configuration et une coloration déjà *politique* (pourtant) à l'allure *hyper-politique* à l'égard du politique, bref à l'égard du pouvoir politique¹⁰ – un geste et une attitude *qui ont l'âge même, l'incondition et l'hyperbolicité même de la Déconstruction et de l'invincible esprit de justice*¹¹, *de résistance*¹² et *d'invention* qui la hante et l'aimante: *qui ont l'âge même, l'incondition et l'hyperbolicité même de l'idiome de la Déconstruction derridienne*, il faudra quand même le préciser tout de suite dans le contexte de ce Colloque intitulé *Derrida Politique*, parce que, de la *Déconstruction*, non seulement il y en a *plus d'une* – et fatalement *plus d'une* chez *chacune* d'elles-mêmes –, mais il y en a eu aussi depuis toujours¹³. Depuis la toute première *trace*¹⁴!

En effet, comme Derrida l'a lui-même rappelé, dès qu'il y a, il y a *différance* – et *ça* se déconstruit aussitôt¹⁵! Et *ça* n'a même pas attendu le langage – surtout pas le langage humain¹⁶! Seulement la *marque* et le *trait* in-finiment divisible, réitérable et disséminable.

¹⁰ «[...] la déconstruction n'est ni un outil ni un procédé technique pour maîtriser des textes ou une situation ou quoi que ce soit, elle est au contraire la mémoire d'une certaine absence de pouvoir. Et même les gestes déconstructifs qui paraissent être les plus violents sont [...] une façon de rappeler et de me rappeler à moi-même les limites du pouvoir et de la maîtrise... En cela, il y a un pouvoir.», J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 398-399.

¹¹ «*La déconstruction est la justice.*», J. Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994), p. 35.

Et encore: «la justice, qui ne se réduit pas au droit, à la légalité, elle implique et elle est ce qui met en mouvement cette inquiétude déconstructrice, et ce qui inspire la déconstruction.», J. Derrida, «Paroles Nocturnes» entretien avec Alain Veinstein in *L'Entretien – Jacques Derrida* (n° 3, ed. du Sous-Sol/Seuil, 2017), p. 33.

¹² «Depuis toujours, autant que je me survienne, j'aime ce mot – “résistance”», J. Derrida, *Résistances – de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996), p. 14.

¹³ «Toujours déjà [...] il y avait de la déconstruction à l'œuvre dans l'histoire, la culture, la littérature, la philosophie, bref la mémoire occidentale», J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), p. 123.

¹⁴ Rappelons aussi que chez Derrida «toute expérience est, d'une certaine manière, une expérience de trace et d'écriture.», J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 222-223.

¹⁵ «La déconstruction, c'est quand *ça se déconstruit*.», J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in Revue *Les Temps Modernes*, Derrida. *L'évènement déconstruction*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669/670, p. 48.

¹⁶ Remarque importante pour la déconstruction du registre anthro-po-théologique du pardon – n'oublions pas que Jacques Derrida se tient pour «l'élé secret» de ce qu'on appelle l'animal, et que pour le registre sacrificialiste de la tradition occidentale, l'animal ne parle pas – il n'a pas le pouvoir du *logos*, cf. *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2007), p. 91.

Et, dès qu’il y a *trace* et qu’il y a donc déconstruction à l’œuvre, il y a aussitôt aussi *trace* de politique, voire il y a selon Derrida *trace* de «*démocratie à venir*»¹⁷ – la *promesse* de celle-ci [qui se trouve être aussi celle-ci comme *promesse*¹⁸ et non sans menace!] ou la promesse d’une «*nouvelle Internationale*»¹⁹ *démocratique* au-delà de la co-citoyenneté du monde comme *au-delà* d’un État-national mondial à l’allure d’une toute autre «*altermondialisation à venir*» configurant, chez Jacques Derrida, la déconstruction, et donc la réélaboration, d’un politique *au-delà* de sa traditionnelle et dominante structure *carno-phallogocentrique* (*carno-phallo-logo-centrique*).

L’appel à la réélaboration et à l’invention de la «*démocratie à venir*», dans *Politiques de l’amitié* (1994) et dans *Voyous* (2003), notamment ; de la «*nouvelle Internationale*» à *venir*, dans *Spectres de Marx* (1993) et dans *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997), ou de «*l’altermondialisation à venir*» à l’allure d’un certain «*dieu à venir*», dans «*Auto-immunités, suicides réels et symboliques*» (2003), nommant, dans la Déconstruction derridienne, sa révolution et sa réinvention du politique – d’un politico-démocratique désormais *ouvert* par le goût derridien du secret de la singularité, ou de l’altérité absolue, à la singularité ou à l’altérité absolue et, *ipso facto*, d’un politico-démocratique à l’allure d’une *promesse messianique* et structurellement et irréductiblement contradictoire ou aporétique. Un politico-démocratique qui, chez Derrida, se trouve être la chance pour penser autrement et pour mettre en œuvre *l’universalité du singulier* en fomentant du coup par-là, à chaque pas, la subversion de *toute* souveraineté instituée²⁰ sans pourtant négliger le risque, toujours menaçant, de l’auto-immunitaire! La lucidité de la Déconstruction derridienne conjuguant toujours autant un *acte de résistance* et de *dissidence* qu’un *acte de foi*.

¹⁷ «[...] toute trace est trace de démocratie. De démocratie il ne saurait y avoir que trace.», J. Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 64.

¹⁸ «Car la démocratie reste à venir, c’est là son essence en tant qu’elle reste: non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisant et futur mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir: même quand il y a la démocratie, celle-ci n’existe jamais, elle n’est jamais présente, elle reste le thème d’un concept non présentable.», J. Derrida, *Politiques de l’amitié* (Paris: Galilée, 1994), p. 339.

¹⁹ «[...] ce qui s’appelle ici, sous le nom de nouvelle Internationale, c’est ce qui rappelle à l’amitié d’une alliance sans institution entre ceux qui [...] continuent à s’inspirer de l’un au moins des esprits de Marx ou du marxisme [celui de la justice]», J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), p. 142.

²⁰ «Mais justement la souveraineté est quelque chose que j’essaye d’analyser et de déconstruire, comme histoire théologico-politique, et donc j’essaye de penser – et ce n’est pas facile –, une inconditionnalité sans souveraineté. Sans pouvoir.», J. Derrida, «Paroles Nocturnes» entretien avec Alain Veinstein in *L’Entretien – Jacques Derrida* (n° 3, ed. du Sous-Sol/Seuil, 2017), p. 33.

Ici, il ne sera pourtant pas question de savoir quelle autre politique ou quelle autre configuration du politique répond ou correspond à l'*inconditionnalité* de la *pensée de la différence* de Derrida – une *pensée du porter*, du bien porter²¹ qui, dès son départ, «fomente la subversion de tout royaume»²², de tout prétendu *propre* de l'homme, et «inscrit une force auto-déconstructrice dans le motif même de la démocratie»²³, tel que Derrida le dit dans *Politiques de l'amitié* (1994).

Non, ici, je tiens surtout à remarquer la portée *aussitôt et en même temps* singulièrement et *a-politique* et *hyper-politique* (et on pourrait ajouter encore *hyper-éthique* et *juste*²⁴) de la *pensée* de Jacques Derrida – de l'*inconditionnalité* ou de l'*impossibilité* qui dicte et aimante la *pensée* de Jacques Derrida.

Singulièrement, je souligne, *aussitôt et en même temps singulièrement a-politique* ou *trans-politique* et *hyper-politique*, parce que, remarquons-le bien, cet apolitisme de principe et d'incondition n'est pourtant pas le signe d'aucune dépolitisation – en tant que retrait ou au-delà du politique, c'est plutôt la condition de possibilité de la critique, de la résistance à même de la dissidence à l'égard du politico-institué, ainsi que la condition de possibilité pour questionner et pour repenser les fondements métaphysiques du politique, et, du coup, ce retrait est la chance pour une réélaboration radicale du politique et pour la promesse d'une toute autre *re-politisation* du concept (onto-phénoménologique, voire ontothéologique) de *politique* (*polis/politeia/res publica*). C'est bien la raison pour laquelle, en tant que déconstruction de la tradition onto-théologique, ou plus précisément *carno-phallogocentrique* de l'Occidentalité philosophico-culturel, la Déconstruction derridienne se veut elle-même déjà un geste politique – un geste d'opposition, de questionnement critico-deconstructif et de résistance politiques. En effet, toucher au *propre*, au supposé «propre de l'homme», c'est aussitôt toucher à tout...

Ce que je vais essayer de montrer ici avec la *pensée derridienne* du pardon – l'un des inconditionnels ou des impossibles de la Déconstructions,

²¹ Cf., J. Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain*, II (Paris: Galilée, 2010), p. 242-244 ; *Béliers* (Paris: Galilée, 2003), p. 27-29.

²² «la différence [...] fomente la subversion de tout royaume.», J. Derrida, «La différence» in *Marges, de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 22.

²³ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 129.

²⁴ Derrida a maintes fois contredit les objections et les critiques stéréotypées à ce sujet – par exemple dans son entretien avec Alain Veinstein où il répond «aux objections de ceux qui avaient tendance à penser, à tort selon moi, que la déconstruction était en quelque sorte coupée de tout souci éthique, politique, juridique, qu'elle poussait quelquefois au nihilisme, au relativisme, etc.», J. Derrida, «Paroles Nocturnes» entretien avec Alain Veinstein in *L'Entretien – Jacques Derrida* (n° 3, ed. du Sous-Sol/Seuil, 2017), p. 69.

rappelons-le –, afin de remarquer la condition et la portée *a-politiques* (et *hyper-politiques* propres au registre de l'inconditionnalité de cette pensée, en soutenant que l'hyperbolicité de l'inconditionnalité de la Déconstruction est un idiome de questionnement et de *résistance hypercritiques* à tous les pouvoirs, et donc aux pouvoirs politiques. Une *inconditionnalité*²⁵ *eschatologico-messianique* qui commande l'expérience *auto-hétéro-affective* de «passivité»²⁶ de cette pensée en aimantant toute la *force* qu'il y a dans sa *faiblesse*: une «force faible», une «force vulnérable», précise souvent Derrida, une «force sans pouvoir»²⁷ qui se témoigne dans une *liberté sans condition* à poser toutes les questions à l'égard de l'institué, du pouvoir institué, ou bien à garder le silence à l'égard du politico-institué. À l'égard de tous les pouvoirs – des pouvoirs d'État, économiques, universitaires, religieux, idéologiques, des médias et du marché, etc. ...

Une *inconditionnalité* indéconstructible – l'*indéconstructible* même de la Déconstruction²⁸ et de la *pensée* dans la Déconstruction ou selon la Déconstruction! – à l'allure de la *Loi des lois* ou du *Devoir*²⁹ *des devoirs* [du «il faut»] qui se trouve être la mesure et le souffle même du désir, du don, de la fidélité, de la foi, de la révolution³⁰, d'une *certaine* folie et des rêves: de même que le *tournant du souffle* et le soupir de l'originaire deuil impossible, du parjure, de la fatalité du parjure originaire, de l'infidélité, de la deman-

²⁵ «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 de l'inconditionnel, même là où elle paraît impossible, et non de la souveraineté, même là où elle paraît possible.», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...* (Paris: Fayard/Galilée, 2001), p. 153.

²⁶ Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009), p. 58.

²⁷ Cf. J. Derrida, «Veni» in *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 13.

²⁸ Remarquons-le: c'est justement cette *inconditionnalité indéconstructible* qui combat l'accusation risible de *nihilisme*, de *relativisme*, de *laxisme* et de *conservatisme* de la Déconstruction derridienne: «Pour se rassurer ils disent: la déconstruction ne détruit pas. Tu parles, la mienne, mon immense, mon immortelle, c'est bien pire, elle touche à l'indestructible. Et elle a le timbre de ma mort», J. Derrida, «Envois» in *La Carte postale, op.cit.*, p. 249. De même que c'est cette *inconditionnalité indéconstructible* qui met en mouvement la Déconstruction, cf. *Marx & Sons, op. cit.*, p. 77.

²⁹ «il y a du devoir dans la déconstruction.», J. Derrida, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 287.

³⁰ Derrida imprime une révolution à l'idée même de révolution qui a, elle aussi, pris des rides – elle signifie maintenant l'*interruption messianique* du camp du politique ou de l'histoire : «La révolution, ce n'est plus seulement la prise de pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, selon tel ou tel modèle hérité, c'est d'abord une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 30.

de de pardon, des prières et des larmes! Et donc le *devenir immédiatement politique, bien qu'autrement politique, de l'apolitisme hyper-politique de principe de la pensée* – de la pensée déconstructrice de Jacques Derrida et de l'idiome de la pensée selon Jacques Derrida, j'insiste!

Je m'explique dans l'intention qui est ici la mienne de remarquer la portée singulièrement *toujours déjà* «politique» de la *pensée* de Jacques Derrida dans *l'incondition* ou bien malgré *l'incondition* de son bien singulier *apolitisme* ou *trans-politisme* de principe avec ce qu'il nomme, lui, la «*folie du pardon*»³¹ – d'un *pardon impossible, inconditionnel*, à la fois *apolitique* et *a-juridique* par rapport à l'ordre du politique et du juridique tels qu'on les entend ordinairement ; d'un *pardon* qui, se révélant «l'impossible vérité de l'impossible don»³² est à peine *im-possible* et qui, en tant que tel, c'est-à-dire dans *l'aporie* qui aime *l'inconditionnalité* de sa «folie», met en question la logique et l'axiomatique de l'héritage abrahamique du pardon: une logique et une axiomatique à l'allure humaniste, anthropo-théologique, elle-même déjà contradictoire, certes, tel que Derrida nous le rappelle, et selon laquelle *tantôt le pardon doit être un don absolu, gracieux, exceptionnellement et absolument gracieux*, sans échange et sans condition, qui pardonne inconditionnellement le coupable, c'est-à-dire, qui pardonne le coupable en tant que coupable; *tantôt il requiert, comme sa condition minimale, le repentir, la confession et la demande, et donc la transformation du coupable*³³.

Cette deuxième conception du pardon – celle qui dresse sa conditionnalité et l'inscrit dans la politique, dans le droit et dans l'histoire, bref, dans la langue, tout en le confondant avec une «thérapie politique de réconciliation»³⁴ ou de salut – étant pourtant sa conception dominante: elle se trouve notamment encore à l'œuvre chez Arendt, Jankélévitch et même chez Lévinas³⁵. C'est cette conception que Derrida repensera et contresignera au nom d'un pardon absolu, d'un pardon impossible, d'un pardon digne du nom, comme le philosophe aime souvent à le dire – si le pardon est possible, dit Jac-

³¹ «Car si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou, et qu'il doit rester une folie de l'impossible, ce n'est certainement pas pour l'exclure ou le disqualifier. Il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu'il demeure hétérogène à l'ordre du politique ou du juridique tels qu'on les entend ordinairement.», Derrida, J., «Le siècle et le pardon» in *op.cit.*, p. 114.

³² J. Derrida, *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: Carnets de l'Herne, 2005), p. 85.

³³ Cf. Derrida, J., «Le siècle et le pardon» in *op.cit.*, p. 119.

³⁴ Ibid.

³⁵ Cf. E. Lévinas, «Texte du Traité "Yoma"» in *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968). Et encore: «le mal engendre le mal et le pardon à l'infini l'encourage. Aussi marche l'histoire.», E. Lévinas, *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), p. 51.

ques Derrida dans *Sur Parole* (1999), «c’est au prix de cette endurance de l’impossible, de ce qu’on ne peut pas faire, prévoir, calculer, et de ce pour quoi on n’a ni critères généraux, normatifs, juridiques, ni même moraux au sens de normes morales.»³⁶

Or, il se trouve que l’*inconditionnalité* et l’*anéconomie* de ce *pardon* à l’épreuve de l’impossible et donc de l’aporie – selon laquelle il n’y a pardon, s’il y en a, que de l’impardonnable³⁷ –, un *pardon* à l’allure a-politique, a-psychologique et a-juridique qui met en question la traditionnelle conditionnalité du pardon tout en repensant autrement celui-ci et, du coup, en repensant autrement le politique et le juridique ; il n’est pas seulement entré en scène dans la *pensée*, dans l’*œuvre* et dans l’*enseignement* de Derrida, ce pardon, dans les années 90, au moment de ladite «*political turn*» or «*ethical turn*» de sa pensée, comme une sorte d’écho de la «mondialisation» de la «théâtralisation» du pardon dans un contexte géo-politico-juridique spécifique: celui du renouvellement de l’*espace juridique* après la deuxième Guerre à la suite de l’institution internationale du concept de «*crime contre l’humanité*»³⁸, en 1945, à Nuremberg, et, en France, également à la suite de l’institution de la «*loi de l’imprescriptibilité des crimes contre l’humanité*»³⁹, en 1964.

Il y a eu, bien sûr, un *écho pensant* de cette «mondialisation» du *pardon* dans la *pensée*, dans l’*enseignement* et dans l’*œuvre* de Jacques Derrida. Oui, bien sûr! On ne dira, certes, pas qu’il ne s’est rien passé à ce moment-là au sein de cette *pensée de l’événement* et donc des urgences de son ici-maintenant. Pourtant, chez Derrida, la problématique du *pardon* (du *parjure*, du *don* et du *pardon*, plus précisément) a l’âge même de sa *pensée*, l’âge même de la Déconstruction derridienne et de l’*inconditionnalité* de sa *passion* (avouée⁴⁰) du *secret a-b-s-o-l-u* et donc du *secret absolu entre tous les deux du monde* – autrement dit, dans la folie de son *inconditionnalité* en même temps *apolitique* et *hyper-politique* à l’égard du politique et du juridique institués, le *pardon* ou la demande de pardon a l’âge même et du

³⁶ J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés Philosophiques*. (Paris: ed. de l’aube, 1999), p. 138.

³⁷ «[...] le pardon pardonne seulement l’impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n’y a de pardon, s’il y en a, que là où il y a de l’impardonnable. Autant dire que le pardon doit s’annoncer comme l’impossible même. Il ne peut être possible qu’à faire l’impossible.», Derrida, J., «Le siècle et le pardon» in *op.cit.*, p. 108.

³⁸ «[...] le concept de “crime contre l’humanité” reste à l’horizon de toute la géo-politique du pardon. Il lui fournit son discours et sa légitimation.», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *op.cit.*, p. 106.

³⁹ Ibid., p. 109.

⁴⁰ «Mon goût du secret (a-b-s-o-l-u)», J. Derrida, «Envois» in *La Carte postale*, *op.cit.*, p. 53.

souffle et du tournant du souffle de la Déconstruction derridienne dans son endurance du *plus d'un / plus d'une*... Du *plus d'une/e* et du *plus de deux*, c'est-à-dire autant de l'impossibilité de l'un, du mirage de l'*unidentité* souveraine ou ipsocratique, que du duel: la *scène de l'écriture*, du don de la *différance* ou de l'écriture qui, depuis les années 60, le philosophe nous a *a-destiné*, elle est aussitôt d'elle-même la *scène du parjure*⁴¹ de même que celle du *pardon* ou de la demande de *pardon*. Et cela parce que, bien malgré son goût du secret ou de la singularité, il y a aussitôt non seulement *plus d'un/e*, mais aussi *toujours déjà plus de deux* sur la scène même de la *parole adressée* (ou *donnée*) – et qui devrait être sans scène! –, autant que sur la scène du *don du pardon*, *s'il y en a*. Oui, *s'il y en a*, comme Derrida le dit à chaque pas dans son *incondition de nouveau philosophe* du «*dangereux peut-être*» ... *L'incondition* des philosophes qui, tel qu'il le dit dans *Politiques de l'amitié*⁴² (1994) dans la trace du «*fou vivant*» de Nietzsche, acceptent l'endurance de la contradiction.

C'est d'entrée de jeu suggérer le lien qu'il y a entre *l'expérience de la pensée, de la parole, de la trace*⁴³ ou de *l'écriture* et celle du *parjure, de l'originarité du parjure*⁴⁴, du *don* et du *pardon* à l'allure autant apolitique qu'hyper-politique – en effet, étant donné que, selon l'*inconditionnalité* ou l'*impossibilité* qui la dicte et l'aimante, la *pensée doit* se rendre étrangère à elle-même pour se dire⁴⁵, c'est-à-dire la *pensée doit* s'énoncer et *s'ex-crire* en s'exposant à l'accident afin de survivre dans la *parole*⁴⁶/*la marque/ la*

⁴¹ «il y a un parjure dès que dans le face-à-face il y a plus de deux [...] C'est-à-dire [...] dès le premier instant. Dès qu'il y a *droit et trois*. Il a au moins trois dès le premier matin du face-à-face, dès le premier regard, dès le croisé du premier regard qui se voit regarder. Le face-à-face est à la fois interrompu et rendu possible par le tiers.», J. Derrida, *Pardonnez-moi*, op. cit., p. 88-89.

⁴² Cf. J. Derrida, *Politiques de l'Amitié* (Paris: Galilée, 1994), p. 52 et 86.

⁴³ «[...] il n'y a de problématique du don qu'à partir d'une problématique conséquente de la trace et du texte. [...] seule une problématique de la trace ou de la dissémination peut poser la question du don, et du pardon», J. Derrida, *Donner le Temps* (Paris: Galilée, 1991), p. 130-131.

⁴⁴ «[...] la fidélité absolue à l'autre passe par l'épreuve d'un parjure originaire et fatal, dont la terrifiante possibilité n'est plus seulement un accident survenant à la promesse. Dès qu'il y a un, il y a deux, et donc trois, et le tiers –possibilité de la justice [au sens de droit] – introduit alors le parjure dans le face-à-face même, dans la relation duelle la plus droite.», J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 390.

⁴⁵ Cf. J. Derrida, «Force et Signification» in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 19, n.1.

⁴⁶ «[...] l'expérience de pensée est aussi affaire de langue ; elle ne peut pas simplement feindre qu'il n'y a pas de langue en jeu dans l'expérience philosophique.», J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 388.

trace ou *l'écriture* ; et étant donné que là où il y a de la *parole adressée* ou de la *trace* il y a aussitôt autant de la perte, du deuil ou de la défiguration de la singularité, de même qu'il y a interruption et dissociation autant du je/moi⁴⁷ que de la rectitude du duel comme originaire – duel également requis par «la folie du pardon» selon Derrida –, puisqu'il y a aussitôt a-destination ou *destinerrance*, obliquité, écart, contamination et donc parjure ; alors tout le mal (le mal de/dans tous les maux) ou tout manquement pour lequel il faut bien pardonner ou demander pardon se trouve être *tout d'abord* un parjure, le *discours* se révélant, dans sa condition tierce, la «*condition désastreuse*», c'est-à-dire la *condition d'im-possibilité* du *pardon* qui exige, lui, la droiture du *tête-à-tête* apolitique et a-juridique, silencieux et mutique, bref *an-institutionnel*, avec la victime: cette *condition* (désastreuse⁴⁸) rendant *en même temps* possible et impossible, à peine im-possible, remarquons-le, autant la *pensée*⁴⁹ que le *pardon*, le *don du pardon*, lequel, dans la folie de son inconditionnalité requiert *peut-être* «un certain au-delà du mot»⁵⁰ (je souligne).

Comme sa fatalité, sa survivance et sa destination, le *parjure* – un parjure originaire – se trouve ainsi *d'avance* inscrit dans la *parole* – dans la *parole donnée* telle que dans la *parole adressée* ou *envoyée*: selon Derrida, le parjure est *l'épreuve* douloureuse et originaire du respect ou de la fidélité la plus fidèle à l'autre. Fidélité qui, du coup, se trouve être toujours aussitôt *fidélité à plus d'un/* ou *à plus d'une* – et c'est bien là qui jaillit la question du nombre comme question de la transaction nécessaire et du politico-démocratique⁵¹ de même que celle de l'im-possibilité du pardon – du don du pardon à peine possible comme impossible.

Le *parjure* – et donc le *devenir (immédiatement) politique*, bien qu'*autrement politique*, soit de *l'apolitisme hyper-politique* de la *pensée* soit de *l'apolitisme et de l'ajuridicisme hyper-politique* du *pardon* – [le parjure] aura donc été autant *la chance* que le *tripalium* de Jacques Derrida⁵²:

⁴⁷ Rappelons que, dans *La voix et le phénomène*, l'un des 3 livres de 1967, la date inaugurale de la Déconstruction derridienne, Derrida écarte le sujet de lui-même et montre que la présence à soi n'est elle-même qu'une *différence in-finie* à soi.

⁴⁸ C'est cette même condition qui fait aussi tout *le stress* du poème chez Derrida promis à la catastrophe – comme le pardon, dans l'humble figure du hérisson le poème «ne peut que s'exposer à l'accident en cherchant à se sauver.», J. Derrida, «Istrice. Ick bünn all hier» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 312.

⁴⁹ «Depuis le cœur même de l'im-possible, on entendrait ainsi la pulsion ou le pouls d'une “déconstruction”.», J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 1991), p. 308.

⁵⁰ J. Derrida, *Pardonnez*, *op. cit.*, p. 62.

⁵¹ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, cap. 1, p. 17 ss.

⁵² Le philosophe l'avoue à Elisabeth Roudinesco: «cette division, cette déhiscence (plus d'un et plus de deux et plus de trois, au-delà de toute arithmétique et de toute

la chance et le tourment ou le *tripalium* de la *logique aporétique* qui hante et aimante autant sa *pensée* que le *pardon*, que *sa pensée du don du pardon* – une *logique* qui remarque, soulignons-le aussi, autant leur *apolitisme hyper-politique de principe*, que *leur devenir immédiatement (autrement) politique* avec l'apparition de l'instance tierce avec d'importantes implications sur le registre du politico-institué. Voici quelques échos de ce *tripalium* chez Derrida:

- «on demande toujours pardon quand on écrit'», écrit Derrida dans «Circonfession»⁵³ (1991)
- Et, dans *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (1997), il réitère: «On écrit toujours pour se confesser, on écrit toujours pour demander pardon»⁵⁴.
- Et dans «Envois» (1980), peut-être par excellence la scène autant de l'ouverture cryptée de la lettre envoyée que de son a-destination ou de sa *destinerrance*, Derrida écrit: «une écriture digne de ce nom confesse pour demander pardon du pire.»⁵⁵
- Et encore dans «Circonfession»⁵⁶ (1991), il avoue: «je parjure comme je respire».
- Et, dans «La Veilleuse» (1991), il soupire: «désormais ne plus écrire, surtout ne plus écrire, l'écriture rêve de souveraineté, l'écriture est *cruelle*, meurtrière, suicide, parricide, matricide, infanticide, fraticide, homicide, etc. Le crime contre l'humanité, le génocide même commencent là, et le crime contre la *génération*. [...] désormais, avant et sans la mort à laquelle [...] *je marche*, commencer enfin à aimer la vie, à savoir la naissance. Entre autres la mienne [...] Nouvelle règle de vie: respirer sans écriture, désormais, souffler au-delà de l'écriture. Non que je sois essoufflé - ou fatigué d'écrire sous prétexte que l'écriture est tuante. Non, au contraire, je n'en ai jamais autant ressenti la jeune urgence, l'aube même, blanche et vierge. Mais je veux vouloir, décidément, je veux vouloir un renoncement actif et signé à l'écriture, une vie réaffirmée. [...] Il s'agirait de commencer à aimer l'amour sans écriture, sans phrase, sans meurtre. [...] Écriture sans écriture. L'autre écriture, l'autre de l'écriture aussi, l'écriture altérée, celle qui a tou-

calculabilité, etc.), c'est ce autour de quoi je travaille tout le temps, depuis toujours. Cette incalculable multiplicité intérieure, c'est mon tourment, justement, *mon travail*, mon *tripalium*, ma passion et mon labeur.», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...* (Paris: Fayard/Galilée, 2001), p. 184.

⁵³ J. Derrida, «Circonfession», *op.cit.*, p. 47.

⁵⁴ J. Derrida, *Pardonner*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁵ J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁶ J. Derrida, «Circonfession», *op.cit.*, p. 47.

jours travaillé la mienne en silence, plus simple et plus retorse à la fois, tel un contre-témoin à chaque signe protestant de la mienne contre la mienne. [...] écrire sans tuer personne.»

- Et, non sans moi-même vous demander pardon pour l’insistance de tous ces échos de ce *tripalium* de Jacques Derrida, je cite encore «Abraham, l’autre»⁵⁷ (datée de 2000), où on peut même presque sentir son souffle au bout du souffle disant/écrivain: «une certaine expérience du parjure est l’endurance douloureuse et originaire de la fidélité [...] le thème du parjure étant l’un de ceux auxquels je suis au fond resté le plus fidèle». (Je souligne).

Cela dit, il s’agira maintenant d’essayer de montrer comment *cette inévitable fidélité au parjure* – c’est-à-dire au *plus d’un/plus d’une* autant qu’au *plus de deux* d’origine – révèle autant la portée *apolitique, hyper-politique et juste* de la *pensée de Jacques Derrida*, que son *devenir singulièrement politique* et, du coup, sa réinvention et sa réélaboration *toute autre* du politique: *d’un politique désormais délié de l’étatique et ouvert et hanté par l’exceptionnalité de la singularité à l’exceptionnalité de la singularité*. Bref, d’un politique désormais délié du principe de pouvoir.

Cela dit et à cette fin, repartons encore en rappelant: nous autres, lecteurs et lectrices de Jacques Derrida, nous savons bien qu’il n’y a pas une *philosophie politique* chez lui – lui qui, rappelons-le aussi, dans la trace de Kant et de Heidegger, bien que tout autrement, fait la distinction entre la *pensée* et la *philosophie*⁵⁸ et tient la *pensée*, l’«hyperbolite incurable»⁵⁹ qui aime sa *pensée* par un singulier *principe de résistance et/ou de dissidence* à l’égard de l’institué *au nom de l’inconditionnalité* et de la *justice* (qui, chez lui, n’est pas le *droit*) dans la *pensée* et de la *pensée* même.

Il n’y a donc eu aucun «*political turn*» or «*ethical turn*» chez lui à la fin des années 80 et le long des années 90, comme certains de ses titres à l’allure plus ostensiblement politique de cette époque-là pouvaient le suggérer – je le

⁵⁷ J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), p. 89.

⁵⁸ «Je veux être en particulier philosophe, philosophe professionnel. Je crois en la nécessité de la philosophie comme telle. Et de la discipline philosophique et de la rigueur [...] technique de ce discours. [...] mon rapport à la philosophie est au moins double, d’un côté, naturellement, je m’intéresse à ce qui excède la philosophie au sens strict que certains appellent la pensée, une pensée non philosophique, la philosophie n’étant qu’une espèce de pensée, donc m’intéresse cet excès d’une pensée par rapport au philosophique comme tel, mais en même temps, je voudrais réaffirmer la nécessité du philosophique comme tel.», J. Derrida, «Le corps et le corpus» entretien avec Laure Adler in *L’entretien, Jacques Derrida*, n° 03, p. 18.

⁵⁹ Cf. J. Derrida, *Le Monolinguisme de l’autre*, (Paris: Galilée, 1996), p. 81.

dis en anglais [«*political turn*» or «*ethical turn*»], parce que, cette prétention-là, elle parle plutôt l'anglais! Or, de cette prétention-là, Derrida⁶⁰ s'est lui-même, et insistamment, démarqué. Il n'y a donc pas un *premier* Derrida et un *second* Derrida, il faudra bien le rappeler⁶¹ – la figure d'une *Kehre*, d'un tour ou d'un tournant étant totalement étrange à l'*eschatologie messianique* de la *pensée de la différance* qui, dans sa fidélité au secret d'un ailleurs ou d'une veille anachroniquement toujours encore à venir, voire «à-re-venir»⁶² – «c'est pas demain la veille», disait à chaque instant Derrida! – répond chaque fois, *singulièrement*, aux urgences de chaque ici-maintenant! On n'oubliera certes pas que la *pensée de la différance* est aussi une *pensée de l'événement* – et donc de l'urgence⁶³.

On ne peut pas non plus prétendre *déduire* une politique, au sens traditionnel du mot politique (*polis*), de la *Déconstruction* – encore et encore Jacques Derrida nous le rappelle lui-même, notamment dans «Veni»⁶⁴, l'avant-propos de *Voyous* (2003). À l'instar de la figure de la *Kehre* – absolument incompatible avec la «*messianicité inconditionnelle*» du *tempo* qui enjoint et met en mouvement et à l'épreuve la *Déconstruction* en tant que pensée ou expérience de l'impossible –, la figure de la *déduction* est, elle aussi, incompatible avec la *raison raisonnable*⁶⁵ qui l'aimante et qui n'obéit plus au *principe de raison* qui, en raisonnant, arraisonne toujours l'autre.

Pourtant, s'il n'y a pas une *philosophie politique* chez Derrida ; s'il n'y a jamais eu, non plus, aucun «*political turn*» dans la *Déconstruction* derridienne ; si on ne peut même pas *déduire* une politique de la *Déconstruction* derridienne, il y a chez elle non seulement une *pensée du politique* [de même qu'une pensée de tout, d'ailleurs!], mais en plus, dans son bien singulier

⁶⁰ «[...] il n'y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la «déconstruction» telle, du moins, que j'en fais l'expérience.», J. Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 64 ; *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), p. 306, 386

⁶¹ «Non, [...] il n'y a pas de “phase”...», J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), p. 389.

⁶² J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), p. 78.

⁶³ «Je n'ai jamais perçu d'opposition entre l'urgence et la différance. [...] La pensée de la différance est donc aussi une pensée de l'urgence, de ce que je ne peux ni éluder ni m'appropriier, parce que c'est l'autre. L'événement, la singularité de l'événement, voilà la chose de la différance.», J. Derrida, «Artefactualités» in J. Derrida, B. Stiegler, *Écho-graphies* (Paris: Galilée / INA, 1996), p. 18.

⁶⁴ Cf. J. Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 14-15.

⁶⁵ Ibid., p. 217.

*apolitisme*⁶⁶ – rien à voir pourtant, insistons là-dessus, avec l'*apolitisme* ou la *dépolitisation* [Entpolitisierung] de Schmitt ou selon Schmitt⁶⁷, ni même avec «la dépolitisation»⁶⁸ selon Agamben! –, elle a toujours eu, et d'elle-même en tant que *pensée*, une portée *hyper-politique* qui pense et qui nous a donné à *penser tout autrement ledit politique*, tout en dénonçant et en questionnant son allure métaphysique, voire techno-métaphysique: un *a-politisme*, précisons-le, en raison, justement, de l'hyper-radicalité ou de l'hyperbolicité⁶⁹ du souffle qui l'inspire et l'aimante dans l'*athéisme messianique* de son *pas au-delà*⁷⁰ de l'institué ou de la *phénoménalité en générale*, et donc *au-delà* du politique (traditionnel, c'est-à-dire lié à la *polis* et définit par le principe de pouvoir), et, en raison même de cet *a-politisme*, grâce à lui, la Déconstruction derridienne est paradoxalement *hyper-politique* dans son souffle d'inquiétude insurrectionnelle, de remise en question, de vigilance, de méfiance, de dissidence et/ou de résistance à l'égard du politique dans ses fondements, ses codes et ses traits essentiels (dans la modernité), à savoir, ceux de l'État-nation, de la souveraineté, de la forme parti et de la topologie parlementaire au temps de la démocratie libérale et du marché capitaliste.

Tel que tant et tant de fois Derrida le dit: *tout n'est pas politique*, pourtant, cet *apolitisme de principe*, qui *résiste à la politisation*, c'est-à-dire aux conditionnalités, il ne dépolitise pas. Au contraire! Il se trouve paradoxalement être, chez Derrida, non seulement déjà une *attitude politique* (envers le politique traditionnel) mais aussi une *force de repolitisation*: Jacques Derrida fait en effet de «ce principe trans-politique» ou «a-politique», je le cite depuis «Le siècle et le pardon» (1999), «un principe politique, une règle ou une prise de position politique:», à savoir, celle qui rappelle qu'«il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. C'est cela que» Jacques Derrida a appelé «“démocratie à venir”».⁷¹ Et à la fin de «Penser à ne pas voir», le philosophe réitère:

⁶⁶ «Et l'absence de code politique adéquat pour traduire ou incorporer l'implication radicale de la «déconstruction» a donné à beaucoup l'impression que la «déconstruction» s'opposait à la politique ou, dans le meilleur des cas, était apolitique. Or cette impression ne prévaut que parce que nos codes et nos terminologies politiques demeurent fondamentalement métaphysiques, indépendamment de leur ancrage à gauche ou à droite.», J. Derrida, «La Déconstruction et l'autre» in *Revue Les Temps Modernes*, Derrida. *L'événement déconstruction*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669/670, p. 22.

⁶⁷ J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994), chap. 4-6,

⁶⁸ G. Agamben, *L'ouvert* (Paris: Payot/Rivages, 2006), p. 123.

⁶⁹ *Le Monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996, p. 81-82) avoue l'«hyperbolisme» qui aura envahi sa pensée.

⁷⁰ «C'est la logique inimaginable, impensable même de ce pas au-delà qui m'intéresse. Même si c'est impensable, ça donne au moins le contour du pouvoir-penser.», J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond» in *Points de Suspension*, op. cit., p.57.

⁷¹ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, op.cit., p.129.

Partout où il y a tracement de différence, et cela vaut aussi pour le trait d'écriture, le trait musical, partout il y a trait en tant que soustrait ou en retrait par rapport à la visibilité, quelque chose résiste à la publicité politique, au *phainesthai* de l'espace public. «Quelque chose», qui n'est pas une chose ni une cause, se présente dans l'espace public, mais s'y soustrait en même temps, y résiste. Il s'agit là d'un singulier principe de résistance au politique tel qu'il est déterminé depuis Platon, depuis le concept grec de la démocratie jusqu'aux Lumières. «Quelque chose» là résiste de soi-même sans qu'on ait à organiser une résistance avec des partis politiques. Cela résiste à la politicisation mais, comme toute résistance à une politicisation, c'est aussi naturellement une force de repoliticisation, un déplacement du politique.⁷²

Voilà «*l'extravagante hypothèse*» de Jacques Derrida quant au politique – quant à *l'ouverture*, quant à *la structure* (aporétique ou disjonctive à l'allure de *promesse*) et quant à *la limite* du politico-démocratique⁷³: «*l'extravagante hypothèse*», c'est le syntagme de Miguel Abensour au sujet de l'origine de l'État chez Lévinas contre son origine lupine chez Hobbes: Lévinas⁷⁴ qui clame, lui aussi, «Politique après!» Politique tout autrement! Tout autrement qu'être⁷⁵!

Avant de témoigner et comme pour justifier cette hypothèse au sujet de *l'apolitisme hyper-politique de la Déconstruction* derridienne à l'œuvre dans l'œuvre même du philosophe avec *la problématique de l'écriture et du pardon* – mais on pourrait peut-être en faire autant avec *l'inconditionnalité de l'hospitalité*⁷⁶ et de la *justice*, notamment –, une hypothèse qui décèle

⁷² J. Derrida, «Penser à ne pas voir» in *Penser à ne pas voir* (Paris: ed. de la différence, 2013), p. 78.

⁷³ «Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans “communauté des amis” (*koina ta philon*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes.», J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994), p. 40.

⁷⁴ E. Lévinas, «Politique après!» in *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), p. 221 ss.

⁷⁵ «L'action politique des jours qui passent commence dans un minuit éternel. Elle remonte à un nocturne contact de l'absolu.», E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), p. 193.

⁷⁶ «Hospitality – this is a name or an example of deconstruction.», J. Derrida, «Hospitality» in *Actes of Religion*, Gil Anidjar (ed.) (NY/London: Routledge, 2002), p. 364.

«La déconstruction n'est pas une doctrine, ou un savoir, ou quelque chose à ma disposition, comme un instrument, ou une méthode, ou quelque chose de calculable, une technique que j'enseigne. Elle a lieu chaque fois où quelque chose arrive, ou que quelqu'un arrive: c'est l'expérience d'hospitalité inconditionnelle, par exemple, ou de don, ou de

«l’extravagante hypothèse» de J. Derrida quant au politique, au «déplacement» et à la réélaboration du politique, remarquons encore en guise de conclusion de cet énoncé tout formel, qu’on peut bien discerner chez Derrida comme une *attitude de double, voire de triple allégeance* à l’égard de la chose politique – à savoir:

1.) – *D’un côté et tout d’abord, l’attitude de garder toujours un certain retrait*, et donc une distance et une méfiance, à l’égard des codes politiques officiels qui gouvernent l’institué, voire ladite réalité – ce *retrait* signe le geste méta-onto-phénoménologique propre à «l’inconditionnalité hyperbolique»⁷⁷ qui dessine et met en œuvre l’apolitisme hyper-politique de la Déconstruction derridienne:

Ah, le «champ politique»! Mais je pourrais dire que je ne pense qu’à ça, quoi qu’il y paraisse. Oui, bien sûr, il y a des silences, et un certain retrait, mais n’exagérons rien. [...] J’ai toujours eu du mal à me reconnaître dans les traits de l’intellectuel (philosophe, écrivain, professeur) tenant son rôle politique selon la scénographie que vous connaissiez et dont l’héritage mérite bien des questions.⁷⁸

2.) – *D’un autre côté, l’attitude de retrait grâce à laquelle il met radicalement en question et repense la généalogie, les fondements, l’axiomatique et les codes métaphysiques du politique et de ses institutions, afin de poser et d’envisager d’une manière toute autre la question du politique et de l’engagement politique – une attitude de méta-questionnement déconstructif qui, remarquons-le, du coup se trouve être d’elle-même déjà un geste et une attitude politiques* envers le politique au sens techno-métaphysique à même onto-théologique: rappelons, par exemple, que la déconstruction du *mot* et, plus précisément, du *nom*, du *nom propre*, et donc du *signe*, à l’œuvre chez Derrida depuis *De la grammatologie* (1967), touche intimement et abyssalement déjà à tout, à tous les codes, et elle a d’inéludables *effets* institutionnels, politiques, sociaux et idéologiques. *Toucher à la langue*⁷⁹, Derrida nous le

pardon.», J. Derrida, «Paroles nocturnes» in *L’Entretien 03, Jacques Derrida* (Paris: ed. du sous-sol/Seuil, 2017), p. 44.

⁷⁷ Cf. J. Derrida, *Papier Machine*, op. cit., p. 315.

⁷⁸ J. Derrida, «Le presque rien de l’imprésentable» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 92.

⁷⁹ «Problème politico-institutionnel de l’Université: celle-ci, comme tout enseignement dans sa forme traditionnelle, et peut-être tout enseignement en général, a pour idéal, avec une traductibilité exhaustive, l’effacement de la langue. Déconstruction d’une institution pédagogique et de tout ce qu’elle implique. Ce que cette institution ne supporte pas, c’est qu’on touche à la langue [...] Elle supporte mieux les «contenus» idéologiques

rappelle, *c'est toucher à tout* – sans nul besoin d'avoir à la bouche le mot «action», «engagement», «militantisme», «révolution» ... Et sans même (se) demander s'il y a bien là de l'inspiration pour une praxis politique chez Derrida ... Cette question na là aucun sens! «Ja, ou le faux-bond», daté de 1977, ne pouvait pas être plus clair là-dessus:

Oui, transformer la structure de l'appareil. [...] Ça passe aussi bien par des ruptures ou des mises en dérive du code dans la manière d'écrire, d'enseigner, de pratiquer ou de trafiquer la langue, les instruments de logique ou de rhétorique, etc., que par ce qu'on appelle des «actions» sur ou à travers la forme la plus reconnaissable des appareils. Ce qui me paraît nécessaire, au principe [...] c'est d'essayer de ne pas séparer, de cloisonner le moins possible, et de n'engager jamais d'action, de discours, ou de «force» dite «révolutionnaire» dans des formes cadrantes ou codées qui les annulent ou les amortissent aussitôt. Il y a des lois de production et de recevabilité, elles sont très complexes et surdéterminées mais on peut parfois en vérifier facilement la contrainte: les «contenus» (d'action ou de discours) apparemment les plus révolutionnaires ou les plus subversifs sont parfaitement reçus, neutralisés, assimilés par les systèmes auxquels on prétend les opposer dès lors que certaines règles de décence formelle sont respectées. Et la décence peut souvent se donner la forme de l'indécence canonique et complaisante, on en a tant d'exemples, il suffit qu'elle sache respecter ce à quoi la force dominante interdit qu'on touche, et voilà. Inversement, sans avoir la révolution à la bouche ou à la boutonnière, il suffit d'effleurer «formellement» ce devant quoi les formes gardiennes montent la garde, et la censure marche.⁸⁰

3.) – Et *d'un autre côté encore et en même temps*, l'attitude d'intervenir ici et là de manière concrète et engagée, *fut-elle en silence*, lorsqu'il fallait le faire, tout en témoignant également par-là que sa *pensée* – et la *pensée* selon lui! – était immédiatement (autrement) «performative»⁸¹, voire immé-

apparemment le plus révolutionnaires, pourvu qu'ils ne touchent pas aux bords de la langue et de tous les contrats juridico-politiques qu'elle garantit. C'est cet «intolérable» qui m'intéresse ici.», J. Derrida, «Journal de bord» in *Parages* (Paris: Galilée, 1986), p. 139-141.

⁸⁰ J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond» in *Points de Suspension*, *op.cit.*, p. 62-63.

⁸¹ «la déconstruction, j'ai dû souvent y insister, n'est pas une affaire discursive ou théorique mais pratico-politique et elle se produit toujours dans des structures dites (un peu vite et sommairement) institutionnelles.», J. Derrida, «Du tout» in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Garnier-Flammarion, 1980), p. 536. Dans «Entre crochets» (1976) in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992, p. 35), Derrida réitère: «Une déconstruction ne peut être «théorique», dès son principe même. Elle ne se limite pas à des concepts, à des contenus de pensée ou à des discours. Cela a été clair dès le départ.»

diatement «pratico-révolutionnaire»⁸²: elle *faisait* aussitôt ce qu’elle pensait. *Penser la différence et penser au nom de la différence – c’est-à-dire au-delà ou à la veille du phénomène-ontologique –, c’était chaque fois faire l’impossible*⁸³ en ne parlant pourtant jamais politique!

Oui, en ne parlant pourtant *jamais* «politique» – selon la différence que Derrida fait dans «Penser ce qui vient»⁸⁴ (1994, 2007) entre «parler de la politique ou *du* politique» et «parler politique»: ne parlant donc pas *jamais* «politique», la *pensée* de Jacques Derrida eut toujours, et d’elle-même, c’est-à-dire dans *l’impossibilité* ou dans *l’inconditionnalité* (méta-ontologique, méta-phénoménologique, méta-gnoséologique et méta-théologique) qui la dictait et l’aimantait, une *portée singulièrement politique* au sens d’*hyper-politique*, tout en étant *en plus* porteuse d’une autre *pensée du politique* – de la condition de possibilité quasi-transcendantale, de la structure, des limites et de la *promesse* d’un autre politique⁸⁵. *Plus d’une fois*⁸⁶, Derrida l’avouera – notamment dans un entretien avec Evelyn Grossman, daté de la mi-décembre 2003, intitulé «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues», que je tiens à rappeler ici:

On peut dire», y dit-il, «qu’il y a dans la «déconstruction», en tout cas dans mon travail, *dès le début*, à défaut d’une politique, une attention à la chose politique. Elle oriente tous mes textes. C’est seulement au cours de la dernière décennie, depuis douze ou treize ans à peu près, que c’est devenu plus apparent parce que j’ai dû en donner des signaux plus reconnaissables, dans *Politiques de l’amitié*, dans *Spectres de Marx* ou dans d’autres textes, sur l’hospitalité, etc. *Il serait cependant facile de montrer*, si on en avait le temps, *que les prémisses de ces textes sont présentes dès le début, dès les tout premiers textes.*⁸⁷

⁸² J. Derrida, *Théorie et Pratique* (Paris: Galilée, 2017).

⁸³ Que la pensée soit immédiatement un faire, voire performative et performante, voilà ce qui enlève tout sens à (se) demander si la Déconstruction derridienne permet un quelque engagement pour l’agir ici-maintenant... Comme si une pensée ne valait que par sa valeur d’usage!

⁸⁴ «[...] penser ce qui vient, c’est tout autre chose que parler politique. Et que parler de la politique ou *du* politique, c’est tout autre chose que parler politique.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in collectif, *Derrida pour les temps à venir*, René Major (ed.), (Paris: Stock, 2007), p. 24.

⁸⁵ «La pensée du politique a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée du politique, du contour et des limites du politique.», J. Derrida, *Voyous*, op. cit., p. 64.

⁸⁶ Cf., par exemple, J. Derrida, *Au-delà des apparences* (Paris: Le bord de l’eau, 2002), p. 46-47 ;

⁸⁷ J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in Europe, *Jacques Derrida*, mai 2004, n° 901, p.12.

Je souligne: «*Il serait cependant facile de montrer [...] que les prémisses de ces textes sont présentes dès le début, dès les tout premiers textes*». Bien sûr, ce n'est pas facile, ce n'est pas facile de montrer (surtout dans une petite communication!) que *les prémisses à l'œuvre* dans ces publications de la fin des années 80 et des années 90 – d'une allure *en apparence* (comme, subtil, le dit Derrida!) plus ostensiblement politique, certes – *ont en effet l'âge même de la Déconstruction derridienne: l'âge et la portée de l'inconditionnalité et donc de l'hyper-radicalité ou de l'hyperbolicité qui l'aiment*. Cela du fait que de *telles prémisses* dessinent rien de moins que la singularité de *l'idiome même de la pensée de la différance*⁸⁸ de Jacques Derrida: une *pensée en excès* de la philosophie, rappelons-le [*en excès* de la philosophie autant qu'*en excès* de la littérature, de la poésie, du droit, de la politique, de l'art ou des arts, ... remarquons-le aussi!], qui, en tant que telle, se trouve être la plus radicale remise en question de l'origine (pleine), du principe, de la principalité, de la présence et du présent vivant, du fondement, de la racine, etc., et donc la plus radicale remise en question autant de la *logique, oppositionnelle et/ou dialectique*, que de leurs *effets logocentriques*, voire *carno-phallogocentriques* – à savoir le *logos*, l'Un, la pulsion de pouvoir, le souverain, l'homme, le père, le frère, l'*autos*, l'ipséité, le propre, le nom propre, la propriété, l'identique, l'homogène, le semblable, la communauté, le même, le sens, etc. ... Des *effets logocentriques* qui toujours se font violence en *s'auto-immunisant* et en se gardant de l'autre, de la *venance* ou de «*l'arrivance messianique*» et de la *contamination de l'autre* qui, tel que Derrida l'a écrit dans *Psyché* (1987), «est toujours une autre origine du monde»⁸⁹ au monde hors du monde, et donc une toute autre origine de tout ce qui est au monde – c'est-à-dire de l'institué.

Or, comment ne pas remarquer, et que tous ces *effets logocentriques* ont implicitement une certaine conception du politique – une conception techno-métaphysique à l'allure ontothéologique – et que la tâche de remise en question et de déconstruction de tous ces *effets du carno-phallogocentrisme* est d'elle-même, non seulement un geste déjà politique à l'allure *hyper-politique*, mais aussi la condition de possibilité pour repenser et pour donner à repenser *différemment* ledit politique?

Il s'agira par la suite de tenter montrer comment ce registre singulièrement *apolitique hyper-politique*⁹⁰ est déjà à l'œuvre dans des attitudes et dans les œuvres des années 60 et 70 de Jacques Derrida, s'étant montré soit

⁸⁸ Cf. J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in col., *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée, Ville de Strasbourg, 2004), p. 38-39.

⁸⁹ J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p. 60.

⁹⁰ Pour cette question, cf. J. Derrida, «Une "folie" doit veiller sur la pensée» (1991) in *Points de suspension, op. cit.*, p. 374-375,

à travers *certaines silences*⁹¹ (des silences qui parlent...) et *certaines engagements*⁹² du philosophe soit à travers la *problématique du pardon*, notamment, qui se trouve être l'un des *impossibles* ou des *inconditionnels* de la Déconstruction derridienne ainsi que l'un des trois motifs du sous-titre de ce Colloque – *Derrida politique. Responsabilité, pardon, justice*.

En effet, la *problématique du pardon* – du don du pardon et du parjure ou du parjure et du pardon selon une chronologie indécidable... – est chez Derrida contemporaine de la problématique de la *trace* et de l'*écriture*, les toutes premières désignations de la *pensée de la différance* dans les années 60-70 dans sa déconstruction du *phonocentrisme* et du *logocentrisme* (ainsi que du *phallogentrisme*!) au moment de la montée et du règne des Structuralismes. L'*inconditionnalité messianique* – ou l'*«ammessianique»*⁹³ dans la résonance de Werner Hamacher que je tiens à rappeler ici! –, est, nous le savons bien, le souffle de la Déconstruction, l'élan de son attention et de son affirmation de l'immémorialité d'un *passé toujours encore*

⁹¹ Là, je pense surtout à son silence pendant les années 60 et 70 envers Marx et les héritiers du marxisme (un silence qui, dans *Politique et Amitié* (p. 25), il a dit «tourmenté»), notamment envers son ami Louis Althusser et le *théorétisme* à même le *scientisme* à l'œuvre dans sa proposition de «retour à Marx», p.), avant de venir à écrire *Spectres de Marx* (1993), où, en lisant Marx à l'aide de Shakespeare et, à la suite de la chute du Mur de Berlin et dans un moment d'un glas presque généralisé envers le marxisme, Derrida décèle comme son *à-venir* dans l'impérissabilité de l'*esprit de justice* qu'il porte et auquel il dit avoir été toujours fidèle: c'est dire qu'autant son silence le long des années 60-70 que ce livre des années 90, *Spectres de Marx* (1993), qui fut d'abord la conférence d'ouverture d'un colloque aux États-Unis intitulé «*Whither marxism?*» - «*Où va le marxisme?*» –, furent déjà des singulières «*prises de position*» *politique* dans des contextes très déterminés: «[...] je ne voulais pas faire d'objections qui auraient eu l'air antimarxistes. Il faut penser à ce moment de l'histoire politique en France où une objection reçue comme un signe politique d'anticommunisme était très grave dans le milieu que j'habitais ; à tort ou à raison, cédant à la fois à une conviction politique et sans doute aussi à l'intimidation, je me suis toujours abstenu de critiquer le marxisme de front. J'insiste bien: de front.», J. Derrida, *Politique et Amitié*, op. cit., p. 34.

⁹² Là, je pense surtout à sa participation (le long des années 70) aux *États Généraux de la Philosophie* (1979), organisés par le *Greph* ; à sa co-fondation, en 1983, avec Jean-François Lyotard et François Chatelet, du *Collège International de Philosophie* ; à sa participation à la fondation du *Parlement International des Écrivains* et de l'*INCA (International Network of Cities of Asylum/Réseau International des Villes-Refuge)*; sa militance contre l'Apartheid et la peine de mort (en faveur de Mumia Abu Jamal), le réquisitoire contre la peine de mort prononcé en 2001 devant le *Conseil de l'Europe* à l'invitation d'Emma Bonino et à sa condition de membre honoraire de l'Association contre la *corrida*.

⁹³ Werner Hamacher, «Ou, séance, touche de Nancy, ici» in *Sens en tous sens* (Paris: Galilée, 2004), p. 139.

«à-re-venir»⁹⁴, et, en tant que tel, elle ne porte pas seulement *le temps de l'hospitalité et de la justice – d'une justice toujours «out of joint» –, de la promesse et du désir de justice* en tant qu'*ouverture hétéronomique* à autre ou à (ce) qui vient, comme Derrida le remarque dans *Foi et Savoir* (1994) et dans *Marx & Sons* (2002) notamment – non, étrangère à l'histoire, à la culture abrahamique, ou autre, et ne servant d'alibi à aucun messianisme, l'*inconditionnalité messianique* est le temps même de *la parole donnée*, du *don* et du *pardon*: le temps de tous les *impossibles* de la Déconstruction derridienne. Et cela parce que cette *inconditionnalité escathologico-messianique*⁹⁵ est la *structure universelle et quasi-transcendantale de l'expérience*⁹⁶ (au sens d'*experiri*) de la *pensée* – de cette *pensée*: d'une *pensée* «perverformative»⁹⁷ qui se trouve être aussitôt un *faire*: un *faire l'impossible au nom de l'impossible*!

[...] on ne peut penser, désirer et dire que l'impossible, à la mesure *sans* mesure de l'impossible.», écrit Jacques Derrida dans *Donner le temps* (1991). «Si l'on veut ressaisir le propre du penser, du nommer, du désirer, c'est peut-être à la mesure sans mesure de cette limite que c'est possible, possible comme rapport *sans* rapport à l'impossible»⁹⁸

⁹⁴ J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), p. 78.

⁹⁵ «Ce que j'appelle ici l'eschatologie ou le messianique, c'est justement un rapport à l'avenir tellement dépouillé et indéterminé qu'il laisse l'être à venir, c'est-à-dire indéterminé. [...] Il s'agirait d'une sorte d'eschatologie messianique tellement désertique, que ni les religions ni aucune ontologie ne peuvent s'y reconnaître.», J. Derrida in J. Derrida, M. Ferraris, *Le goût du secret* (Paris: Hermann, 2018), p. 26-27.

⁹⁶ «La messianicité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est tout sauf utopique: elle est, dans tout ici maintenant, la référence à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel, c'est-à-dire à l'altérité la plus irréductiblement hétérogène. Rien n'est plus "réaliste" et plus "immédiat" que cette appréhension messianique tendue vers l'événement de (ce) qui vient. [...] cette exposition à l'événement qui peut arriver ou ne pas arriver (condition de l'altérité absolue) est inséparable d'une promesse et d'une injonction qui commandent de s'engager sans attendre, interdisent en vérité de s'en abstenir. Même si la formulation que j'en donne ici paraît abstraite (précisément parce que c'est là une structure universelle du rapport à l'événement, à l'altérité réelle de [ce] qui vient, une pensée de l'événement "avant" ou indépendamment de toute ontologie), c'est là l'urgence la plus concrète, la plus révolutionnaire aussi. *Tout sauf utopique*, elle commande ici maintenant l'interruption du cours ordinaire des choses, du temps et de l'histoire ; elle est inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice.», *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), p. 69-70.

⁹⁷ Cf. J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), p. 28

⁹⁸ J. Derrida, *Donner le temps* (Paris: Galilée, 1991), p. 45.

Et «Ousia et Grammé» (1968) avait déjà affirmé:

Mais on a déjà remarqué que cette impossibilité, à peine constituée, se contredit, s'éprouve comme possibilité de l'impossible. [...] Le temps est un nom de cette impossible possibilité.⁹⁹

Le temps, *l'eschatologie messianique* du temps, est donc le sculpteur de l'apolitisme ou du trans-politisme hyper-politique de la Déconstruction derridienne ainsi que de la condition de possibilité et de la promesse pour sa promesse de ré-invention du politique – du politique, de la démocratie, de la responsabilité, du pardon et de la justice.

§ 2. Apories de l'impossible – la Déconstruction derridienne et le pardon

«[...] l'on pourrait montrer [...] à quel point toutes les violences politico-juridiques passent par des violences linguistiques.»

J. Derrida, «Paroles Nocturnes» in *L'entretien* 03, p. 77

«"on demande toujours pardon quand on écrit"»

J. Derrida, *Circonfession*, p. 47

«Est-ce que le pardon doit passer par des mots
ou bien passer les mots?»

J. Derrida, *Pardonner*, p. 82

Afin de témoigner/justifier mon hypothèse au sujet de la portée simultanément *apolitique* et *hyper-politique* (et *juste*) de la pensée de Jacques Derrida dès son premier souffle avec *l'expérience du pardon* – un premier souffle qui devient aussitôt un tournant du souffle, un *Atemwende*, c'est-à-dire qui se voit aussitôt voué à l'écriture et donc à la répétition, à la *destinerrance*, à la multiplication disséminante et à l'archive –, je repartirai maintenant du tourment d'une question que le philosophe nous adresse depuis *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (1997), à savoir: *le pardon, doit-il passer par les mots, ou doit-il passer les mots?* Le pardon, ne requiert-il pas un certain au-delà du mot? Un certain silence? Est-il une chose humaine, ou non?

Et, étant donné que, pour Derrida, «toutes les violences politico-juridiques passent par des violences linguistiques»¹⁰⁰, on n'oubliera pas non plus chemin faisant le *commandement hyper-éthique* qui aime (l'inconditionnalité

⁹⁹ J. Derrida, «Ousia et Grammé» in *Marges – de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 63.

¹⁰⁰ J. Derrida, «Paroles Nocturnes» in revue *L'entretien* 03, Jacques Derrida, 2017, p. 77

de) la Déconstruction et selon lequel «*il faut trouver une parole qui garde le silence*»¹⁰¹ au nom de l'indéconstructibilité de la justice, du don, du poème, de l'hospitalité, du pardon, de l'aimance ou de la démocratie à venir, ... Bref, au nom de l'inconditionnalité absolue qui dicte et aime la Déconstruction dans l'incondition de sa condition de pensée de la limite à la limite même de la philosophie. Il sera donc question d'énoncer et de mettre formellement à l'épreuve l'implacable aporie qui aime autant la Déconstruction derridienne que le pardon.

À cet effet, rappelons-nous pour commencer que les années 90 du XX^e-me siècle ont dessiné *la scène* géo-politico-juridique depuis la dernière Guerre Mondiale de ce que, nullement par hasard, Derrida désigna comme celle d'une «théâtralisation» de la confession publique de la faute, de la repentance et de la demande de pardon – une prolifération de cette «théâtralisation» dont l'enjeu était bien celui de parvenir à une réconciliation socio-politique et à la restauration d'une normalité possible du vivre-ensemble dans la mémoire endolorie des crimes pour l'essentiel à la silhouette de *l'irréparable*. En effet, Derrida nous le rappelle avec insistance, le pardon ne suppose ni n'implique l'oubli – au contraire! Il garde, intégrale, la mémoire des maux, des fautes et des crimes commis et/ou endurés.

Une «théâtralisation» du pardon qui, Derrida nous le rappelle aussi¹⁰², s'élevait sur *l'espace juridique* né après la 2^{ème} Guerre Mondiale où, à la suite de la fondation et de l'institution du Tribunal de Nuremberg, fut *internationalement* institué, en 1945, le concept juridique de «*crime contre l'humanité*»¹⁰³ – et, ajoutons-le, en France avait été instituée, en 1964, *la loi sur l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité*.

C'est dire qu'une telle «théâtralisation» du pardon était bien le signe d'une mutation en cours «dans l'histoire du politique, du juridique, des rapports entre les communautés, la société civile et l'État, entre les États souverains, le droit international et les organisations non gouvernementales, entre l'éthique, le juridique et le politique, entre le public et le privé, entre la citoyenneté nationale et une citoyenneté internationale, voire une méta-citoyenneté, en un mot quant à un lien social qui passe les frontières de ces ensembles qu'on appelle la famille, la nation ou l'État.»¹⁰⁴ En effet, dans cette «théâtralisation» du pardon retentissait la voix d'une histoire en

¹⁰¹ J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 385.

¹⁰² Cf. J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: (Carnets), Ed. de L'Herne, 2005), p. 19.

¹⁰³ «[...] le concept de «crime contre l'humanité» reste à l'horizon de toute la géo-politique du pardon. Il lui fournit son discours et sa légitimation.», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi t Savoir* (Paris: Seuil, 2000), p. 106.

¹⁰⁴ J. Derrida, «Avouer – l'impossible» in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), p. 43-44.

mutation, qui se confond avec l’histoire de l’occidentalité abrahamique, où, outre la relation intime entre *le pardon* et *le temps*, l’im-passibilité du temps, excellait aussi le problématique (problématique du point de vue derridien!) registre *conditionnel*, *signifiant* et *anthropologique du pardon*. Un registre largement prédominant dans la philosophie, encore à l’œuvre chez V. Jankélévitch, H. Arendt et E. Lévinas, notamment, et selon lequel le pardon, «en tant que chose humaine», «doit encore avoir du sens, et que ce sens doit se déterminer sur fond de salut, de réconciliation, de rédemption, d’expiation, [...] de sacrifice»¹⁰⁵. C’est-à-dire sur fond humaniste, anthropo-théologique, politique, juridique, psychologique, historique – conditionnel, le pardon était encore un *propre* de l’homme: l’un des *propres* de l’homme.

Derrida mettra en question la logique et l’axiomatique de ce registre traditionnel du pardon encore à l’œuvre dans la scène de la «mondialatinisation»¹⁰⁶ du pardon dans les années 90 – il le dissociera soit de la logique judiciaire¹⁰⁷ soit de la logique politicienne et, tout en le pensant comme un «don inconditionnel»¹⁰⁸, absolument gracieux, et donc a-politique, anéconomique et a-juridique, il le mettra à l’épreuve de l’aporie selon laquelle «le pardon, s’il y en a, ne doit et ne peut pardonner que l’impardonnable, l’inexpiable – et donc faire l’impossible.»¹⁰⁹ Impossible, le pardon doit être un *don inconditionnel* ne pouvant s’accorder qu’à de l’impardonnable et ne devant faire que l’impossible. Raison pour laquelle, dans son *inconditionnalité* simultanément a-politique et hyper-politique, il confronte toute l’histoire du possible, de la puissance et du pouvoir, qui nous vient du fond de notre tradition, d’Aristote à Heidegger et au-delà, qu’en même temps il enjoint à tenter penser tout autrement.

[...] le pardon», dit Derrida dans *Sur parole* (1999), «est une grâce absolue, au-delà de tout calcul, de toute évaluation de peine possible, au-delà de tout jugement. Il doit être [...] inconditionnel. [...] Si pardon il y a, il doit être un don inconditionnel qui n’attend pas la transformation, le travail de deuil ou la confession du criminel. [...] Je ne dis pas cela pour dire que le pardon est impossible, je dis que s’il est possible, c’est au prix de cette endurance de l’impossible, de ce qu’on ne peut pas faire, prévoir, calculer, et de ce pour quoi on n’a ni critères généraux, normatifs, juridiques, ni même moraux au sens de normes morales.»¹¹⁰

¹⁰⁵ J. Derrida, *Pardoner: l’impardonnable et l’imprescriptible*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁶ J. Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le siècle et le pardon* (Paris: Seuil, 2001), p. 47-49, 66.

¹⁰⁷ «Le pardon est hétérogène au droit, j’insiste beaucoup là-dessus.», J. Derrida, *Sur parole*, op. cit., p. 138.

¹⁰⁸ «Si pardon il y a, il doit être un don inconditionnel», ibid.

¹⁰⁹ J. Derrida, *Pardoner: l’impardonnable et l’imprescriptible*, op. cit., p. 32.

¹¹⁰ J. Derrida, *Sur parole*, op. cit., p. 137-138.

Raison pour laquelle de prime abord on dirait – et d’un certain point de vue peut-être non sans raison – que la *problématique du pardon* sera *explicitement* entrée en scène dans l’œuvre (publiée jusqu’aujourd’hui) de Derrida surtout au long de la deuxième moitié des années 90¹¹¹: il date en effet de cette époque-là l’insertion du motif du *pardon* dans les *séminaires* donnés par le philosophe à l’*École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris sous la rubrique générale de *Questions de la Responsabilité* (1991-2003): le séminaire des années 1997-1999 s’intitulait précisément «*Le pardon et le parjure*» – un «*et*» de dé-liaison fort résonante qui donne beaucoup à penser: un «*et*» qui, remarquons-le, ne manque déjà pas d’insinuer le lien intrinsèque entre *le pardon* et *le parjure*... Un «*et*» qui déjà ne manque pas d’insinuer que *l’inconditionnalité* même du pardon, du pardon pur, du pardon absolu, parjure ou concerne toujours un parjure ... Un «*et*» qui déjà ne manque donc pas d’insinuer que tout ce qu’il y a à pardonner ou à demander de se faire pardonner est ou présuppose *tout d’abord*¹¹² un parjure, c’est-à-dire un manquement à la parole donnée ... Un «*et*» qui du coup ne manque pas de suggérer déjà que le parjure n’est pas un simple accident qui surviendrait à la parole donnée mais plutôt sa destinée – pour Derrida, déjà le pardon accordé ou demandé parjure, il n’y a même pas *de juste* qui déjà ne parjure pas ... *pour* être juste, justement, c’est-à-dire *à cause* même d’être juste ou *pour* être juste, *afin* d’être juste¹¹³. Bref, un «*et*» qui déjà ne manque pas d’insinuer *la tension* (voire *l’aporie*) qui structure le *pardon* dans la Déconstruction derridienne – une *tension* qui à son tour ne manque pas d’insinuer, d’une part la portée a-juridique et a-politique à l’allure hyper-politique du pardon par laquelle Jacques Derrida repense tout autrement la tradition de la conditionnalité du pardon ; et d’autre part son devenir aussitôt et autrement politique et juridique en s’inscrivant dans les conditions politiques et juridiques : un *pardon absolu*, un *pardon fou*, un *pardon inconditionnel*, un *pardon anéconomique*, *apolitique* et *ajuridique*, «au-delà de l’échange et même de l’horizon d’une rédemption ou d’une réconciliation»¹¹⁴, tel que Derrida le soutient dans son entretien avec Michel Wieviorka dans «Le siècle et le pardon» (1999).

¹¹¹ Pour cette question, Fernanda Bernardo, «Provações do Impossível. A Desconstrução e o Perdão» in collectif *A Solidariedade dos Videntes e o Perdão: Jacques Derrida – Evando Nascimento: Questões de ética, política e estética* (à paraître)

¹¹² «Toute faute, tout crime, tout ce qu’il y aurait à pardonner ou à demander de se faire pardonner est ou suppose quelque parjure ; toute faute, tout mal est d’abord un parjure, à savoir le manquement à quelque promesse (implicite ou explicite), le manquement à quelque engagement, à quelque responsabilité devant une loi qu’on a juré de respecter, qu’on est censé avoir juré de respecter. La pardon concerne toujours un parjure», J. Derrida, *Pardoner*, *op. cit.*, p. 87-88.

¹¹³ Cf. J. Derrida, *Pardoner*, *op. cit.*, p. 89.

¹¹⁴ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 113.

Au-delà donc du juridique, du politique, de l'éthique, de l'histoire et même du mot «tels qu'on les entend ordinairement» – *au-delà* et à jamais hétérogène à l'ordre du juridique et du politique, qu'il devra pourtant traverser, hétéro-affecter et transformer: un certain *au-delà* a-politique et a-juridique qui déjà suggère la *singularité* de *l'expérience du pardon*, chez Derrida, en suggérant que *la scène (sans scène)* du *pardon* devra bien être celle de la singularité absolue, justement, c'est-à-dire celle du *tête-à-tête* ou du *face-à-face* entre la seule victime et le coupable, sans médiation, c'est-à-dire sans *tiers* – un *tiers* qui pourtant se trouve toujours aussitôt impliqué là-dedans, un *tiers* qui devient même la condition du devenir effectif du pardon, puisqu'il n'y a pardon (accordé ou demandé) sans témoignage, c'est-à-dire sans mot, sans «Pardon!», sans langue et donc sans institution ou sans «communauté»:

[...] si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou», dit Derrida dans «Le siècle et le pardon» (1999), «et qu'il doit rester une folie de l'impossible, ce n'est certainement pas pour l'exclure ou le disqualifier. Il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu'il demeure hétérogène à l'ordre du politique ou du juridique tels qu'on les entend ordinairement. On ne pourra jamais, en ce sens ordinaire des mots, fonder une politique ou un droit sur le pardon.¹¹⁵

Et dans *Sur parole* (1999), Derrida souligne autant *la singularité de l'exceptionnalité du pardon* chez lui – il s'agit bien d'une *expérience de la singularité* en ayant, en tant que telle, une portée apolitique et ajuridique –, que *l'épreuve de sa contradiction*: une épreuve par laquelle cette *expérience de la singularité* se doit de s'inscrire/*ex-cirire* aussitôt dans la langue, qui la porte et la déporte, en devenant ainsi aussitôt autrement politique et autrement juridique. Cette épreuve ne témoignant, remarquons-le, que la singularité de l'indissociabilité entre, d'une part, *l'inconditionnalité* (a-politique et a-juridique) du pardon, par laquelle Jacques Derrida repense l'essence même du pardon, et d'autre part sa conditionnalité avec des conditions juridiques et politiques qui lui sont à la fois extérieures et intérieures¹¹⁶. Autrement dit: cette épreuve ne dit que l'exigence de l'inconditionnalité du pardon à s'inscrire dans les conditions, auxquelles elle se doit de se plier tout en les transformant en même temps.

Quelque chose dans la signification du pardon exige que le pardon soit demandé, accordé ou refusé pour des expériences singulières. Je n'ai pas le droit de demander pardon ou de pardonner au nom d'autres individus, victimes

¹¹⁵ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, op. cit., p. 114.

¹¹⁶ J. Derrida, *Pardoner*, op. cit., p. 76.

ou criminels. Cette singularité est au cœur du pardon. Mais en même temps, il n'y a pas de scène de pardon sans témoignage, sans survie, sans durée au-delà de l'expérience du traumatisme, de la violence ; et déjà dans cette singularité de l'expérience, du face-à-face entre criminel et la victime, un tiers est présent et quelque chose comme une communauté s'annonce. D'où l'embarras qu'on doit avouer, et la contradiction: le pardon est une expérience du face-à-face, du «je» et du «toi», mais en même temps il y déjà communauté, génération, témoignage ; dès lors qu'il y a énoncé, pardon accordé ou non, il y a implication de la communauté, donc d'une certaine collectivité.¹¹⁷

Pourtant, si, dans ses séminaires et dans ses œuvres des années 90, Jacques Derrida s'est penché *sur la raison et sur la signification spécifique de la généralisation universelle du théâtre du pardon au long des années 90* à la suite d'un l'événement «performatif» aussi extraordinaire que celui de l'institution internationale du concept de «crime contre l'humanité», en même temps qu'il soulignait *la spécificité du pardon, de la folie du pardon* chez lui, dans sa distinction avec d'autres gestes à l'allure politique et juridique apparemment similaires et avec lesquels *le pardon* était alors confondu – des gestes tels que le regret, l'excuse, l'amnistie, l'amnésie, la prescription et le droit de grâce, par exemple – ; *il se trouve pourtant que l'apparition du motif du pardon à l'allure autant a-politique qu'hyper-politique dans son œuvre ne date pas seulement des années 90* en écho, en écho pensant aux importantes occurrences et mutations géopolitiques et juridiques alors en cours. Pas du tout! C'est là mon hypothèse avec laquelle je veux justifier mon autre hypothèse au sujet de la portée *a-politique hyper-politique* et juste de la Déconstruction derridienne depuis toujours – depuis ses tous premiers pas, en raison de l'inconditionnalité qui la dicte et veille sur elle –, et du coup au sujet de sa réélaboration et de son appel à une réélaboration du concept général, traditionnel, bref métaphysique, de politique. Remarquons-le en insistant: c'est justement cette portée singulièrement *a-politique hyper-politique* et juste, *et apolitique et hyper-politique et juste*, qui est précisément à l'origine de la déconstruction des présupposés métaphysiques du politique depuis les premières œuvres de Jacques Derrida – celles des années 60-70. Elle trace la silhouette de l'idiome derridien!

Or, à vrai dire, la *problématique du pardon*, du pardon et du parjure ou du parjure, du don et du pardon¹¹⁸, elle a exactement l'âge même de la Déconstruction derridienne, laquelle, à l'instar du pardon, *parjure comme elle respire*: la *problématique du pardon*, du parjure, du don et du pardon, date précisément de la naissance de la Déconstruction derridienne dans les années

¹¹⁷ J. Derrida, *Sur parole*, op. cit., p. 139.

¹¹⁸ «Le pardon comme l'impossible vérité de l'impossible don. Avant le don, le pardon.», J. Derrida, *Pardoner*, op. cit., p. 85.

60 et de son *don de la différance*: le *don de la différance*, celui dont la pensée, l'œuvre et le nom de Jacques Derrida sont les porteurs, est inséparable de la demande du pardon autant que du *don du pardon* – du *pardon pure*, du *pardon absolu*, du *pardon infini*, du *pardon fou*¹¹⁹, du *pardon inconditionnel*, bref, du *pardon impossible* –, autant que de sa stricte *im-possibilité*: c'est-à-dire autant que de la *contradiction* ou de l'*aporie* qui l'aimante: s'il y en a, le *pardon est* selon Derrida un *don absolu, inconditionnel, an-économique, a-juridique, a-politique, a-psychologique, il ne pardonne que l'impardonnable* – que l'*im-pardonnable*:

Nous aurons sans cesse à nous débattre dans les rets d'une aporie», dit Derrida dans *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (1999), «dont la forme abstraite et sèche, dont la formalité logique serait aussi implacable qu'irrécusable: il n'y a de pardon, s'il y en a, que de l'im-pardonnable. Donc le pardon, s'il y en a, n'est pas possible, il n'existe pas comme possible, il n'existe qu'en s'exceptant de la loi du possible, qu'en s'impossibilisant, si je puis dire, et dans l'endurance infinie de l'im-possible comme impossible; et c'est là ce qu'il aurait en commun avec le don.¹²⁰

C'est dire que le parjure va de pair avec le pardon, le don du pardon qui, à son tour, va de pair avec l'hyperbolicité (a-politique hyper-politique hyper-éthique et juste) de l'*inconditionnalité* du registre quasi-transcendental de la Déconstruction en tant que pensée de l'altérité ou de la singularité absolues – une *inconditionnalité* qui du coup met en évidence le fait qu'à l'origine du mal de tous les maux et dans tous les maux, par lequel il faut aussitôt pardonner ou demander pardon, se trouve *tout d'abord* un parjure – un parjure, c'est-à-dire un manquement à la parole d'honneur donnée qu'on commet à peine «on ouvre la bouche» à même pour accorder ou pour demander pardon: «"on demande toujours pardon quand on écrit"», écrit Derrida dans «Circ-confession», voire «dès qu'on parle», ajoute-t-il dans «Envois» en insinuant par-là l'*archi-écriture* comme l'*écriture* (c'est-à-dire, comme l'écart¹²¹, la séparation, la division, le silence, l'espacement, l'ellipse, l'interruption, le ton ou le timbre) dans *la voix*. Une *voix* qu'on perd aussitôt en la proférant, c'est-à-dire en l'écrivant: «je perds la voix à t'appeler»¹²² se plaint le sig-

¹¹⁹ «Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible.», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 123.

¹²⁰ J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: (Carnets), Ed. de L'Herne, 2005), p. 84.

¹²¹ «[...] dès qu'il y a, il y a agencement postal, relais, retard, anticipation, destination, dispositif télécommunicationnel.», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Garnier- Flammarion, 1980), p. 74.

¹²² J. Derrida, «Envois» in *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Garnier- Flammarion, 1980), p. 22.

nataire d'«Envois»: c'est-à-dire, à t'appeler, je perds *et* la voix, la supposée voix vivante, et je te perds, toi, dans l'absolu de ta singularité... Et, en insinuant autant le lien du *parjure* avec la fidélité la plus inconditionnelle du rapport (duel) à l'autre que le lien intime du *parjure* avec le *pardon* et le *l'écriture*, ou bien avec *l'expérience de la langue* tout court, le signataire de «Circonfession» explicite:

[...] cette phrase dit qu' «on demande toujours pardon quand on écrit», afin de laisser suspendue la question de savoir si on demande enfin pardon par écrit pour quelque crime, blasphème, parjure antérieur ou si on demande pardon pour écrire, pardon pour le crime, le blasphème ou le parjure en lesquels consiste présentement l'acte d'écrire.¹²³

Et pourquoi aurait-t-on à demander «pardon quand on écrit»? Pourquoi «l'acte d'écrire» ou «l'acte de parler» serait-il aussitôt un crime, un blasphème ou un parjure? Pourquoi, selon Derrida, toute faute, tout manquement ou tout crime commis a-t-il *d'abord* l'allure d'un parjure? Pourquoi le parjure, le pardon et la demande de pardon sont-ils indissociables de *la pensée*, de *l'inconditionnalité de la pensée* dans la Déconstruction? Indissociables de sa *passion impossible de l'impossible*, qu'il faut; indissociables de sa *passion* du secret de la singularité absolue qu'il faut pourtant absolument? Bref, pourquoi la *pensée de l'écriture*, de la *trace* ou de la *différance* – les toutes premières désignations de la Déconstruction derridienne, rappelons-le – est-elle indissociable du *parjure* et du *pardon*? Et pourquoi le *pardon* et le *parjure* sont-ils depuis toujours et toujours déjà à l'œuvre chez Derrida, et pas seulement dans les années 90, au moment de la «théâtralisation» de la mondialisation du pardon?

Eh bien, parce qu'il y a *parjure* dès qu'on ouvre la bouche, et donc dès qu'il y a *plus de deux* – c'est-à-dire aussitôt: et aussitôt parce qu'il y a là aussitôt trace et parce que, indiscreète, la *trace* ou la *marque* configure autant l'effacement de la singularité du destinataire ou de la destinataire (ou bien de la victime) de la *parole adressée*, qu'elle configure la suspension et l'interruption et du fait l'ininteruption du duel de même que la contamination de celui-ci par l'instance *tierce*. Comme Derrida le remarque, la *trace* est indiscreète – et elle est indiscreète parce qu'elle est simultanément une sorte de lettre ouverte/fermée, c'est-à-dire une carte postale qui du coup perd immédiatement et fatalement la *singularité du destinataire* à laquelle elle s'adressait et se destinait, en interrompant, en écartant, en ouvrant et en infinitisant par-là la *relation duelle* en la rendant en même temps possible et effective. Concrète.

¹²³ J. Derrida, «Circonfession» in G. Bennington, *Jacques Derrida* (Paris: Le Seuil, 1991), p. 47.

Bien sûr, il y a encore pire que cet effacement de la singularité de quelqu'un/e, il y a encore pire que cette blessure toujours ouverte et non saturable infligée par le langage ou l'écriture¹²⁴ – des situations il y en a où la victime n'est même pas identifiée *comme* victime ; des situations il y en a où la victime prend l'allure d'une «victime absolue», «totalement exclue ou recouverte par le langage, anéantie par l'histoire.»¹²⁵ Il s'agit là de la situation d'une victime forclosée, ou marginalisée, ou anéantie par le champ conflictuel des forces de l'histoire – ou il s'agit là d'une victime de laquelle il ne reste aucune trace pour «qu'on ne puisse même pas témoigner du fait que ce sont des victimes ou qu'elles ne puissent même pas en témoigner elles-mêmes. La méditation de l'écriture», dit Derrida, «est une méditation de cette *faiblesse absolue*»¹²⁶ de la victime. C'est surtout dans ces situations-limite que le pardon est adressé à Dieu – Dieu étant «le nom du nom d'une singularité absolue et nommable comme telle. Du substitut absolu. Du témoin absolu, du *superstes* absolu, du témoin survivant absolu.»¹²⁷

Dans ces cas-là, «*Il y a là cendre*» dira Derrida – il n'y a là que cendre, là où «la cendre est la figure de ce dont il ne reste même pas de cendre d'une certaine manière. Il n'en reste rien.»¹²⁸ Rien de rien – pas même la possibilité du deuil, aucune mémoire, aucun témoignage n'étant donc là pas possible: d'où que l'expérience de la cendre communique également, chez Derrida,

avec l'expérience du don, de la non-garde, du rapport à l'autre comme interruption de l'économie [et de la politique], cette expérience de la cendre est aussi la possibilité du rapport à l'autre, du don, de l'affirmation, de la bénédiction, de la prière...¹²⁹.

C'est donc dire que *la problématique de la trace* ou *de l'écriture* – privilégiée par Derrida dans les années 60-70 dans sa déconstruction du *logocentrisme* et donc dans sa démarcation critique du *Linguistic Turn* sous le règne des Structuralismes – met immédiatement en scène la *problématique du parjure* et *du pardon* en raison de la *parole adressée* (ou *trace*) impliquer,

¹²⁴ «Méditer l'écriture, c'est-à-dire aussi bien l'effacement – et la production d'écriture est aussi la production d'un système d'effacement, la trace est à la fois ce qui s'inscrit et ce qui s'efface –, c'est méditer constamment ce qui rend illisible ou ce qui est rendu illisible. Cette illisibilité arrive, comme la date, avec la première inscription.», J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 403.

¹²⁵ J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 403.

¹²⁶ J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 403.

¹²⁷ J. Derrida, *Pardoner*, op. cit., p. 79.

¹²⁸ Ibid., p. 405.

¹²⁹ J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme» in *Points de Suspension*, op. cit., p. 223.

dans sa condition d'instance *tierce*, l'immédiateté de l'interruption, aussi fatale que nécessaire (dans la Déconstruction le risque est indissociable de la chance!), de la relation duelle et *ipso facto* en raison *et* de l'a-destination de la parole donnée/adressée *et* du témoignage qu'elle introduit dans la relation duelle: «une écriture digne de ce nom confesse pour demander pardon du pire»¹³⁰ réitère Derrida dans «Envois» (1980), peut-être par excellence l'œuvre du philosophe qui, le plus explicitement, met en scène la *cartepostalisation* de la lettre, c'est-à-dire autant *l'ouverture* de la lettre envoyée que son *a-destination*, et donc l'expérience du parjure, celle à laquelle Derrida avoue avoir toujours resté le plus fidèle – le parjure étant le prix même de l'inconditionnalité de la fidélité.

La divisibilité de la lettre [...], c'est ce qui hasarde et égare sans retour garanti la restance de quoi que ce soit: une lettre n'arrive pas toujours à destination et, dès lors que cela appartient à sa structure, on peut dire qu'elle n'y arrive jamais vraiment, que quand elle arrive, son pouvoir-ne-pas-arriver la tourment d'une dérive interne.¹³¹

Et encore:

Dès lors que, à la seconde le premier trait d'une lettre se divise et doit bien supporter la partition pour s'identifier, il n'y a plus que des cartes postales, des morceaux anonymes et sans domicile fixe, sans destinataire attiré, lettres ouvertes, mais comme des cryptes. Toute notre bibliothèque, toute notre encyclopédie, nos mots, nos images, nos figures, nos secrets, un immense château de cartes postales.¹³²

La *différance* derridienne et la *pulsion d'inconditionnalité* qui l'aimante n'a pas d'âge, pas d'histoire – toute notre civilisation n'étant qu'une monumentale scène de parjure: c'est aussi la raison de fond par laquelle il y a de la Déconstruction avant la Déconstruction *derridienne*¹³³; c'est aussi la raison de fond de la portée *toujours déjà* «politique» de la Déconstruction derridienne; de même que c'est aussi la raison de fond pour laquelle la Déconstruction derridienne s'avoue *l'épreuve* de cette division, de cette répétition, de cette multiplicité disséminale et de cette a-destination d'une lettre orpheline de père¹³⁴, en assumant, non certes sans joie, sa souffrance de cette

¹³⁰ J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, op. cit., p. 517

¹³¹ Ibid., p. 47.

¹³² Ibid., p. 60.

¹³³ «Toujours déjà, il y a de la déconstruction à l'œuvre [...] dans l'histoire, la culture, la littérature, la philosophie, bref la mémoire occidentale [...]», J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), p. 123.

¹³⁴ «Liminairement: la dissémination figure ce qui ne revient pas au père.», J. Derrida, *Positions*, p. 95

irrémédiable et incurable «pathologie de la destination» – c’est encore le signataire d’«Envois» qui l’avoue:

Je souffre (mais comme tout le monde, non? moi je le sais) d’une vraie pathologie de la destination: je m’adresse toujours à quelqu’un d’autre (non, à quelqu’un d’autre encore!), mais à qui? Je m’absous en remarquant que cela tient, avant moi-même, au pouvoir, pour quelque signe que ce soit, le «premier» trait, la «première» marque, d’être remarqué, précisément, répété, donc divisé, détourné de quelque destination singulière que ce soit, et cela par sa possibilité même, par son adresse même. C’est son adresse qui en fait une carte postale multipliant, jusqu’à foule, ma destinataire. Et du même coup, bien sûr, mon destinataire. Pathologie normale, n’est-ce pas, mais c’est pour moi la seule meurtrière: on tue quelqu’un en lui adressant une lettre qui ne lui est pas destinée, en lui déclarant ainsi l’amour ou même la haine. Je te tue à chaque instant mais je t’aime. [...] Voilà le désastre depuis lequel je t’aime, uniquement. Toi, vers qui en ce moment même, oubliant jusqu’à ton nom je m’adresse.¹³⁵

«Je te tue à chaque instant mais je t’aime. [...] Voilà le désastre depuis lequel je t’aime, uniquement» - autrement dit: voilà le *parjure* comme la destinée et la vérité même de la *parole adressée* – de la *parole donnée*! Raison pour laquelle la *problématique du texte*, de la *trace* ou de l’*écriture*, à l’œuvre dans l’œuvre derridienne des années 60-70, met immédiatement en scène la *problématique du pardon et du parjure*: du *pardon* par le pire, c’est-à-dire par la défiguration de la singularité secrète du destinataire et par l’interruption du rapport duel. *Pardon* pour la trahison de l’a-destination, *pardon* pour le manquement à la *parole adressée*. *Pardon-parjure*!

Que l’a-destination ou la *destinerrance* soit le destin même de la *parole soufflée*, voire de la *parole adressée*, Derrida l’avoue dans «Circonfession» dans l’intensité de la mélancolie de son «adieu» à sa mère mourante:

j’attends l’interruption d’une course contre la montre entre l’écriture et sa vie, la sienne, la sienne, la sienne seule, celle dont je m’éloigne à mesure que j’en parle, pour la trahir ou calomnier à chaque mot, même quand je m’adresse à elle sans qu’elle m’entende pour lui dire je te trahis, je te demande pardon, je t’avoue, toi, je te demande pardon de t’avouer, toi, toi, qui représentes tout, en ce duel, toutes mes adresses, figure-toi, pardon de te confesser là où tu ne m’entends plus, là où tu ne t’es peut-être jamais entendue, ni en moi ni avec moi, ni même en toi, je me contente de tourner autour de toi dans ce silence où tu figures n’importe qui, mon dieu, je te demande pardon de ne pas m’adresser à toi, de m’adresser encore à toi pour te dire même si tu ne m’entends pas, tu ne m’as jamais entendu, ni lu, ni peut-être vu¹³⁶.

¹³⁵ Ibid., p. 123.

¹³⁶ J. Derrida, «Circonfession» *op. cit.*, p. 155-156.

Qu'on parjure *a-priori* en parlant ou en écrivant, *qu'on parjure fatalement comme on respire*, c'est précisément la raison pour laquelle, pour Derrida, toute faute, tout manquement ou tout crime présuppose toujours *d'abord* un *parjure* – un *parjure originaire* inséparable de la *parole donnée*, par exemple, pour pardonner ou pour demander pardon: s'avouant «la sentinelle d'un désordre, le gardien aveugle et vigilant des spectres et des crimes»¹³⁷, Derrida le réitère dans «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» – il y dit:

En parlant [...] d'une écriture qui trahit toujours la singularité du destinataire, et qui doit le faire pour être lisible ; en parlant alors de l'impardonnable pour lequel on ne peut que demander pardon, l'Acteur désignait, entre autres choses, le film lui-même. La trahison, le crime et le parjure sont partout [...] ¹³⁸

La trahison et le parjure sont donc partout: tout (ne) commence (pas), donc, tout, absolument tout, par un impardonnable parjure – il suffit tout simplement «ouvrir la bouche»¹³⁹, soit pour *pardonner*, pour *promette de pardonner*, soit pour *demandeur pardon*: d'où l'embarras et la contradiction du pardon entant qu'*expérience de la singularité* selon Derrida – une contradiction qui, remarquons-le encore, décèle autant la portée apolitique du pardon et de la pensée du pardon de Jacques Derrida, que son devenir aussitôt autrement politique: un devenir qui implique un repenser transformateur autant du politique que du juridique à partir de la *folie de l'inconditionnalité* de sa portée a-politique à l'allure hyper-politique:

On écrit toujours pour se confesser, on écrit toujours pour demander pardon, [...] Le pardon concerne toujours un parjure, [...] Le parjure n'est pas un accident ; ce n'est pas un événement survenant ou ne survenant pas à une promesse ou à un serment préalable. Le parjure est d'avance inscrit, comme son destin, sa fatalité, sa destination inexpiable, dans la structure de la promesse et du serment, dans la parole d'honneur, dans la justice, dans le désir de justice. Comme si le serment déjà était un parjure [...] il y a parjure dès que dans le face-à-face, il y a plus de deux, dès que la question de la justice et du droit surgit. C'est-à-dire, [...], dès le premier instant. Dès qu'il y a *droit* et *trois*. Il y a au moins trois dès le premier matin du face-à-face, dès le premier regard, dès la croisée du premier regard qui se voit regarder. Le face-à-face est à la fois interrompu et rendu possible par le tiers. Alors, c'est la justice même qui me fait parjurer et me précipite dans la scène du pardon. ¹⁴⁰

¹³⁷ J. Derrida, «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» in J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots* (Paris: Galilée, 2000), p. 91.

¹³⁸ Ibid., p. 89.

¹³⁹ «Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre [...]. Cette promesse est plus vieille que moi.», J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p. 545, 547.

¹⁴⁰ J. Derrida, *Pardonnez, op. cit.*, p. 87-89.

Bref, dans «la folie» de l'exceptionnalité de son *inconditionnalité* a-politique et a-juridique, le pardon même, la demande même de pardon – pardon! – déjà parjure. Le parjure est originaire – il signe la condition de possibilité de l'impossibilité du pardon: d'où que «le thème du parjure» ait été «l'un de ceux auxquels» Derrida soit «resté le plus fidèle»: il signe «l'endurance douloureuse et originaire de la fidélité»¹⁴¹ à l'autre, au secret de l'autre, de l'événement ou de l'à-venir. D'où la contradiction – une autre que celle qui traverse et divise la tradition abrahamique du pardon –, l'irréparable aporie qui, chez Derrida, fait la *loco-commotion* de l'*im-possibilité* du pardon. La stricte impossibilité du *pardon* à peine possible comme *im-possible* – à la similitude de la pensée déconstructrice, une *pensée impossible de l'impossible à peine im-possible*, une pensée dont *l'eschatologie messianique* de l'*inconditionnalité* qui l'inspire, l'aimante et la veille, et veille sur elle, est d'elle-même non seulement un repenser inventif de l'histoire du possible et du pouvoir mais une injonction à penser autrement le possible et le pouvoir. Un geste comme a-politique afin de repenser, de donner à repenser et d'appeler à repenser *tout autrement* le politique (co-extensif à l'étatique et aimanté et soutenu par le principe de pouvoir). C'est le don et la promesse de la Déconstruction derridienne – son soupir aussi: le soupir du juste et/ou de la justice.

Je dois demander pardon – *pour* être juste. Entendez bien l'équivoque de ce «pour». Je dois demander pardon afin d'être juste, *pour* être juste, en vue d'être juste ; mais aussi bien je dois demander pardon pour être juste, parce que, pour être juste, je suis injuste et je trahis. Je dois demander pardon pour (le fait) d'être juste. Parce qu'il est injuste d'être juste. Je trahis toujours quelqu'un pour être juste ; je trahis toujours l'un pour l'autre, je parjure comme je respire. Et c'est sans fin, car non seulement je demande toujours pardon pour un parjure mais je risque toujours de parjurer en pardonnant, de trahir quelqu'un d'autre en pardonnant, car on est voué à toujours pardonner (abusivement donc) au nom d'un autre.¹⁴²

Bibliographie (citée)

- J. Derrida, «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» in J. Derrida, S. Fathy, *Turner les mots* (Paris: Galilée, 2000).
 J. Derrida, *Parages* (Paris: Galilée, 1986).
 J. Derrida, *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992).
 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987).
 J. Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).
 J. Derrida in *L'Entretien – Jacques Derrida* (n° 3, ed. du Sous-Sol/Seuil, 2017).

¹⁴¹ J. Derrida, «Abraham l'autre» in *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 89.

¹⁴² J. Derrida, *Pardonner*, op. cit., p. 89.

- J. Derrida, *Résistances – de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996).
- J. Derrida, *Politique et Amitié*, Pierre Alferi (ed.), (Paris: Galilée, 2011).
- J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), p. 123.
- J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in Revue *Les Temps Modernes*, Derrida. *L'évènement déconstruction*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669/670, p. 48.
- J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2007).
- J. Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003).
- J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994).
- J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993).
- J. Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain*, II (Paris: Galilée, 2010), p. 242-244 ;
- J. Derrida, *Béliers* (Paris: Galilée, 2003), p. 27-29.
- J. Derrida, *Marges, de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).
- J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...* (Paris: Fayard/Galilée, 2001).
- J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009).
- J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).
- J. Derrida, *Donner le Temps* (Paris: Galilée, 1991).
- J. Derrida, *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014).
- J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, (Paris: Galilée, 1996), p. 81.
- J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001).
- J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002).
- J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies* (Paris: Galilée / INA, 1996).
- J. Derrida, «Hostipitality» in *Actes of Religion*, Gil Anidjar (ed.) (NY/London: Routledge, 2002).
- J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Garnier-Flammarion, 1980).
- J. Derrida, *Théorie et Pratique* (Paris: Galilée, 2017).
- J. Derrida, «Penser ce qui vient» in collectif, *Derrida pour les temps à venir*, René Major (ed.), (Paris: Stock, 2007).
- J. Derrida, *Au-delà des apparences* (Paris: Le bord de l'eau, 2002).
- J. Derrida, «La vérité blessante.» in Revue Europe, *Jacques Derrida*, mai 2004, n° 901.
- J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in col., *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée, Ville de Strasbourg, 2004).
- J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: (Carnets), Ed. de L'Herne, 2005).
- J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi t Savoir* (Paris: Seuil, 2000).
- J. Derrida, *Sur parole* (Paris: ed. de l'aube, 1999)
- J. Derrida, *Penser à ne pas voir* (Paris: ed. de la différence, 2013)
- G. Agamben, *L'ouvert* (Paris: Payot/Rivages, 2006).
- E. Lévinas, «Texte du Traité "Yoma"» in *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968).
- E. Lévinas, *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991).
- E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994).
- E. Lévinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982),
- Werner Hamacher, «Ou, séance, touche de Nancy, ici» in collectif, *Sens en tous sens* (Paris: Galilée, 2004).

IS STATUTORY INTERPRETATION SOLELY AN EXERCISE IN RETRIEVING THE DRAFTERS' INTENTIONS? R. DWORKIN'S VIEW OF JUDGES' INTERPRETATION OF THE LAW

FERNANDA ARANHA HAPNER¹

Abstract: It is not always clear what method the judges use to interpret the law applicable to the cases to be ruled. It is argued by some philosophers of law that one should investigate the drafter's intention in order to reach an adequate judgement. On the other hand, authors including Ronald Dworkin explains how this method of interpretation cannot be useful and neither considered correct. This essay focus especially on Ronald Dworkin's thought and his explanations on the subject.

Key-words: law interpretation, drafter's intentions, Ronald Dworkin;

Resumo: Nem sempre é claro o método que os juízes utilizam para interpretar a lei aplicável aos casos a serem julgados. Vários filósofos do direito argumentam que se deve investigar a intenção do legislador para alcançar um julgamento adequado. Por outro lado, autores dentre os quais se inclui Ronald Dworkin explicam como esse método de interpretação não é útil e nem deve ser considerado correto. Este ensaio enfoca especialmente no pensamento de Ronald Dworkin e em suas explicações sobre o assunto.

Résumé: On ne sait pas toujours quelle méthode les juges utilisent pour interpréter la loi applicable aux affaires à juger. Plusieurs philosophes du droit soutiennent que l'on devrait enquêter sur l'intention du législateur de parvenir à un jugement approprié. D'autre part, des auteurs comme Ronald Dworkin expliquent en quoi cette méthode d'interprétation n'est pas utile et ne devrait pas être considérée comme correcte. Cet essai se concentre particulièrement sur la pensée de Ronald Dworkin et ses explications sur le sujet.

¹ Master of Laws at University College London in 2016. This essay was produced in April, 2016. email: fernandahapner@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4334-3869>

Palavras chave: interpretação legal, intenção do legislador, Ronald Dworkin.

Les mots clés: interprétation juridique, intention du législateur, Ronald Dworkin.

Following the big revolution, the next big step in philosophy of law was the development of theories that would enrich the former as taught by legal positivism. Legal positivism rejected the idea that Law should be inspired by moral principles or metaphysical concepts.

W. Blackstone was one of the main anglo-american positivists, and his theory argued that there was a direct connection between the validity of the law with its enforceability. H. Hart questioned his theory, and in his main work, “The Concept of Law” published in 1961,² he argued that whereas moral should not define the role of law, it could not be completely excluded.

Although some pupils of Hart, such as J. Raz, denied the interference of moral principles in law, R. Dworkin, who followed Hart’s Jurisprudence chair at University of Oxford, had a different way of thinking. Dworkin was one of the main thinkers of legal interpretivism. His theory, if it could be briefly summarized, argued that legal positivism is not fit to explain the judge’s decision in the ruling of cases, since the same rule enacted by Congress could be understood differently when applied to a concrete case. Henceforth, the interpretation of the applicable law could vary and this could not be ignored by the theory of law. If one law could be differently understood according to its interpretation, the latter should be studied as an important element in jurisprudence.

Legal philosophers as Raz, accepted Dworkin questioning and a discussion about the elements that could interfere in statute’s interpretation by the judges was raised. Different elements could interfere when choosing certain rule as applicable to a case scenario and some philosophers of law, including Raz, pointed the legislator’s intention as an element of main importance for this task. Dworkin did not agree.

Following Dworkin’s understanding, this paper questions whether the legislator’s intention, who participated in the enactment of the law, is important or not for the interpretation of a rule when applied to a concrete case by the relevant judge.

Now, this essay proposes to discuss the theories behind the question of which method of interpretation best suits the work of a judge when interpreting the law. Dworkin presents three options in chapter II of *Law’s Empire*: (i) conversational; (ii) scientific; and (iii) creative interpretation, and chooses the last one. Does the legislator’s intention play a role in it? *Is statutory inter-*

² H. Hart owned the Jurisprudence chair at University of Oxford until 1968.

pretation solely an exercise of retrieving the drafters' intentions? It seems it is not. According to the author's view, investigating the drafter's intention is not the most useful tool to reach a conclusion about the meaning of a statute's text, nor even a relevant one.

If Dworkin's position is considered sound,³ the correct form of interpretation for judges to address the law in general is *creative* interpretation. Under this category the author fits both artistic and social practice interpretation, whose objects are, respectively, pieces of art (like paintings and poetry), and social practices (law). Creative interpretation is a method concerned with the motives and purposes of the author, but with a constant interaction with the object. It is a method that Dworkin calls *constructive*.⁴

The method called *Scientific* interpretation is causal, since it involves analyzing empirical data. The work done in scientific interpretation is limited to the *description* of the object (according, for example, to their physical elements), and knowing their determinants.⁵ An example of the use of this method is the research made in the field of Biology, for instance, the description of the process of transformation of a seed into a flower.

Conversational interpretation, as Dworkin explains, is a method in which the interpreter has the sounds or words of the other person as object of analysis, and his or her role is to investigate and determine the content of the information which was transferred to the author, in the exact meaning the other person's thoughts.

It is purposive (opposite to causal) because it does not focus on the explanation of the object exposed. The meaning of what the person has said is entrenched in his or her motives, purposes and concerns, and is directly associated with the discovery of his or her intentions.⁶ It is not merely an attempt to describe, but includes a process of investigation. Many theories consider that this kind of interpretation is the one which reflects best the work of a judge when interpreting the law.⁷

Conversational interpretation includes a scenario of *contemporaneous* exchange of information. The presence of both the author and the interpreter in a determined period of time makes possible for the interpreter constantly inquire the author about circumstances regarding the information that he or she intends to obtain.

Probably the most difficult task when trying to reach someone's intention is understanding all the linguistic and meta-linguistic signs shared by the

³ R. Dworkin, *Law's Empire* (Hart Publishing, 1998). See chapter 2.

⁴ Dworkin, *Law's Empire*, 50-51.

⁵ Dworkin, *Law's Empire*, 50-51.

⁶ Dworkin, *Law's Empire*, 50-51.

⁷ Dworkin, *Law's Empire*, 51.

author as the object of communication to be analyzed. This complex scenario cannot be completed in an instant, but may take a few interactions between author and interpreter until they reach the same mental picture.

This kind of interpretation may be useful for casual exchanges of information, as they occur in a determined period of time and allows the adjustment and generation of expectations.⁸ If not in a determined short period, this exchange of expectations may become more difficult. In a wider interval of time, it is difficult to say that even the author is aware of his mental state during a specific moment in the past, as people can change their point of view in face of new experiences.

The fact that the conversational interpretation occurs in a *determined moment* influences the method. The interpreter can reach a conclusion as he is in a position to pose enough number of questions in order to be in the same circumstances of thought of the author. Their thoughts, meeting to the point where they become very similar, or the same would resemble a perfect scenario. These are circumstances which cannot be easily attributed to the process of interpretation of law, which may follow a different process of interpretation.

In the context of statute interpretation with the purpose of deciding a case, the judge is not in the position to have a conversation with the legislator in order to adjust the characteristics of the scenario over which the words were written. The problem goes further. Even if the judge effectively chases to contact one member of the parliament that was present in the session of the enactment of the law, he would be limited to eventually understanding the intention of one person, but not of a significant number of them. Although it could be considered a good solution by some philosophers, chasing to understand the point of view of all the drafters involved in the enactment of a bill does not seem compatible with the judicial process of deciding cases.

As each lawsuit is a different case, the judge would have to inquire the drafters intentions in different circumstances. The most probable scenario is that the responsible legislative body may not have thought about each of them specifically. Dworkin came to this conclusion and foresaw a different answer: the interpretation of law is not a task of achieving the drafter's intention. The judge's role is to *construct* a solution.

Dworkin calls it *creative* interpretation. It is constructive, rather than conversational, because it bears an interaction between author's purpose and object.⁹ Although this view accepts the existence of the author's intention, it

⁸ Nicos Stavropoulos, 'Words and Obligations' in Luis D' Almeida *et alii*, *Reading HLA Hart's 'The Concept of Law'* (Oxford: Hart Publishing, 2013), 36. Available at: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2309492.

⁹ Dworkin, *Law's Empire*, 52.

is seen as a supporting role in the interpretation process, with low importance for the work of the interpreter.

Reaching the author's intention, in the circumstance of statute's interpretation by a judge, is almost impossible, and a viable and coherent process relies on the intellectual work of analysis and conclusion through the thoughts of the interpreter himself. This idea becomes "more concrete" supposing the judge had enough time and collected each of the drafter's opinion. In order to transfer the different points of view into one capable of solving the case, the judge does not have any parameter but his own. The other alternative is to admit from the beginning that the interpreter will have to come up by himself with a solution. He would have to *construct* it with the limited amount of information which was disposed in the statute or correlating applicable law.

It is interesting how Dworkin addresses the process of creative interpretation to works of art¹⁰ and how he shifts to apply the same concepts and way of thinking to social practices, more specifically, legal practice and statute interpretation by judges.

Addressing the artist interpretation, Dworkin inquires the meaning of the word *intention* and whether it is different from the concept of *finding value* on the artist's work.¹¹ He concludes that it is not possible to analyze a work of art only from the point of view of the author, ignoring the context in which the interpreter finds himself.¹²

Shakespeare wrote his texts in a certain context of the history, in which the elements of the role had a specific meaning for the contemporaneous society. In order to present the same values which Shakespeare did by his time, an interpreter would have to adapt them to a language of elements or explanation feasible for another society, in another moment of history. Henceforth, this process cannot be dissociated from the interpreter himself, as the intellectual work of interpreting the elements was his. Again, the concept of change of time affects the object. The object ends up transformed accordingly to the new interpreter point of view.¹³

The artist's own intellectual work is always present. However, once exposed to anyone other than the artist himself, it cannot be dissociated from the interpreter analysis anymore.¹⁴ Addressing the paragraph in which

¹⁰ Dworkin, *Law's Empire*, 55.

¹¹ Dworkin, *Law's Empire*, 55.

¹² Dworkin, *Law's Empire*, 56.

¹³ Dworkin, *Law's Empire*, 56: "applying" that abstract purpose to our situation is very far from a neutral, historical exercise in reconstructing a past mental state".

¹⁴ Dworkin, *Law's Empire*, 57: "An insight belongs to an artist's intention, on his view, when it fits and illuminates his artistic purpose in a way he would recognize and

Dworkin analyses Shakespeare work, a further conclusion is reached: the interpreter has a parameter for his intellectual process of understanding the object, which can be the same as the author's or not.¹⁵

Henceforth, another question arises, which is, what the interpreter's parameter is. Dworkin concludes that it is "the best it can be". The starting point of the interpreter's work shall shift from the author's intention to the parameter of "the best".¹⁶ The discussion is relevant because it shows how much the interpretation process distances itself from the author's intention. Again, it constitutes an element, but it is not central. The *intention* is turned into mere possibility of an element, which, if useful to "the best" concept, may compose the best final conclusion. It becomes a piece in a bigger game, and as it happens with interpretation of art work, it happens with social practice interpretation - and, henceforth, its specie, statute interpretation.

The "intention" being a piece of the game means that the judge will have the legislator's notes of the process of enactment. But they will be elements to be considered on themselves, as political events, and not a door to the legislator's intention.¹⁷

What does the parameter the "best" in work of art means for the context of statute interpretation? It is what Dworkin calls "the aims of a community of principle"¹⁸ and "a coherent scheme of conviction dominant within the legislature that enacted them".¹⁹ It is interesting how Dworkin comes to this conclusion as a result of trying to fit the legislator's intention in the process of statute interpretation.

He proposes an analysis of a scene he illustrates with an imaginary judge (Hermes) and an imaginary legislator (Smith). In the beginning it was Her-

endorse even though he has not already done so (...). This brings the interpreter's sense of artistic value into his reconstruction of the artist's intention in at least an evidential way, for the interpreter's judgement of what an author would have accepted will be guided by his sense of what an author should have accepted, that is, his sense of which readings would make the work better and which would make it worse".

¹⁵ Dworkin, *Law's Empire*, 56: "It inevitably engages the interpreter's own artistic opinions in just the way the constructive account of creative interpretation suggests, because it seeks to find the best means to express, given the text in hand, large artistic ambitions that Shakespeare never stated or perhaps even consciously defined but that are produced for us by our asking how the play he wrote would have been most illuminating or powerful to his age."

¹⁶ Dworkin, *Law's Empire*, 52; 62: "a matter of imposing purpose on an object or practice in order to make of it the best possible example of the form or genre to which it is taken to belong".

¹⁷ Dworkin, *Law's Empire*, 316.

¹⁸ Dworkin, *Law's Empire*, 328.

¹⁹ Dworkin, *Law's Empire*, 330.

mes idea to follow Smith's intentions in order to help him to understand the solution of a case. But as the analysis evolve, he comes to the conclusion that her intentions are not relevant, as the interpretation must not follow her will, but the aims and principles of the political scenario of the context in which Hermes was.²⁰

If the interpreter would consider "intention" to be a piece of the game, which piece would it be? The mental state of group consciousness?²¹ Could it be translated into the "intention" of a whole legislative body? Does such thing exist? Dworkin answers pointing that the focus is not on the people meanings, but on the *practice* itself,²² and that a different conclusion is logically impossible.

If one considers that a social practice is the intention of all, the interpreter's work would depend on knowing each of the legislator's thoughts (bearing in mind the diversification of origins of them). However, it is not compatible with the idea of the interpreter to position himself outside of the practice. Being inside is necessary in order for him to have an adequate point of view and be able to reach a solution to the case.

A social scientist cannot rely on the understanding and mental state as if he were one of the members of society. He has to come up with his own analysis and understanding as a point of view of an outsider. The author's intention can help as a background for the interpreter's intellectual work, but no more than that. The interpreter can reach the same conclusion as the author. But not as a result of interpretation as search of the author's intention. They would be two separate intellectual works which by coincidence come to come to the same conclusion.

It is the same process when looking at Hermes interpretation of the legislation. He tries to stick to Smith's history of thoughts in order to get to her intentions. But maybe she had reasons not exposed and which were not democratic legitimate.²³ Or he would come to the conclusion that he would not be able to investigate each legislator record, or to try to make a legitimate combination of them. However, it would be of great difficulty to combine individual intentions to arrive at a fictitious group intention. So Hermes will look for the "most plausible set of convictions in whatever manner will provide the most plausible set of convictions to attribute to the legislature as a whole acting as the servant of a community of principle".²⁴

²⁰ Dworkin, *Law's Empire*, chapter 9.

²¹ Dworkin, *Law's Empire*, 63.

²² Dworkin, *Law's Empire*, 63.

²³ Dworkin, *Law's Empire*, 323.

²⁴ Dworkin, *Law's Empire*, 337.

Through the process of constructive interpretation, Hermes relies on records of institutions and practices, which legitimate values of political morality, and not personal understandings. He does not rely on his own convictions to reach a solution, neither in a difficult concept of group intention. In summary, constructive interpretation avoids the obstacles which would exist in a process of ruling which would try to understand the legislator's intention.

There is, however, one last point which might be interesting to be addressed. Is intention present at all at the statute's interpretation process? Even if not central, Dworkin admits its existence. He says it provides a *formal structure* to the interpretive claims, although not related to not anyone's in particular or people in general.²⁵

Joseph Raz, for example, wrote in defense of the Authoritative Intention Thesis and, in his opinion, the concept of the drafter's intention is strictly connected to the process of enactment of law and the concept of law itself. According to the author, the intention of the legislator that the content of the Bill is turned into law, for example, is of central importance for the process of law creation.²⁶

This argument does not convince under the theory of law as integrity and the statute's interpretation process proposed by Dworkin. He argues that a judge cannot rely on the reasons a drafter enacted a law because there may be present political and non-valuable criteria, which the judge would not wish to consider in his decision. He would rather search for the meaning of the law according to the political morality principles of the context. If the judge does not consider relevant the legislator's intention to enact the law when deciding a case, the role of intention shall be at least questioned.

If this is the most important role which can be attributed to the drafter's intention in statute's interpretation, then the answer to our initial question, the question whether statutory interpretation is solely an exercise of retrieving the drafters' intentions is negative.

Bibliography

- R. Dworkin, *Law's Empire*. (Hart Publishing, 1998).
 G. Letsas, *A theory of interpretation of the ECHR*. (Oxford: Oxford University Press, 2007).
 Joseph Raz, 'Intention in Interpretation' in R. George (ed), *The Autonomy of Law* (Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996).
 N. Stavropoulos, 'Words and Obligations' in Luis D' Almeida, et alii, *Reading HLA Hart's 'The Concept of Law'*. (Oxford: Hart Publishing, 2013).

²⁵ Dworkin, *Law's Empire*, 58-59.

²⁶ Joseph Raz, 'Intention in Interpretation' in R. George (ed), *The Autonomy of Law* (Oxford: Clarendam Press Oxford, 1996), 267.

RORTY VS. POPPER, OU “CONVERSAÇÃO” VS. “ARGUMENTAÇÃO”

RORTY VS. POPPER, OR “CONVERSATION” VS. “ARGUMENTATION”

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: In this paper, Rorty’s and Popper’s philosophies are compared from the perspective of their social, cultural, and political implications. The author focuses on two nuclear concepts: conversation (Rorty) and argumentation (Popper). He argues that the historical and philosophical context of these philosophies is basically the same: the problematics of the consequences of holism, as concerns the theory of meaning, for the status of philosophy itself – a problematic as the one which Quine, Kuhn, and Popper, have established since the 1960s. However, when the two concepts (conversation, argumentation) are more closely compared, they seem to lead to contrasting conceptions of society, of culture, and of politics, which are carefully discussed.

Key-words: argumentation; conversation; holism; Rorty; Popper.

Resumo: Neste artigo, as filosofias de Rorty e de Popper são comparadas na perspectiva das suas implicações sociais, culturais e políticas. O autor foca-se em dois conceitos nucleares: conversação (Rorty) e argumentação (Popper). Ele argumenta que o contexto histórico e filosófico dessas filosofias é basicamente o mesmo: a problemática das consequências do holismo, no que diz respeito à teoria da significação, para o estatuto da própria filosofia – uma problemática

Résumé: Dans cet article, les philosophies de Rorty et de Popper sont comparées dans la perspective de leurs implications sociales, culturelles et politiques. L’auteur favorise deux concepts nucléaires: conversation (Rorty) et argumentation (Popper). Il soutient que le contexte historique et philosophique de ces philosophies est basiquement le même: la problématique des conséquences de l’holisme, en ce qui concerne la théorie de la signification, pour le sta-

¹ Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: jalesribeiro@gmail.com ORCID: 0000-0002-9272-940X

como aquela que Quine, Kuhn, e Popper estabeleceram desde os anos sessenta do século passado. Contudo, quando os dois conceitos (conversação e argumentação) são mais estreitamente comparados, eles parecem conduzir a concepções contrastantes da sociedade, da cultura e da política, que são cuidadosamente discutidas.

Palavras-chave: argumentação; conversação; holismo; Rorty; Popper.

tut de la philosophie elle-même – une problématique comme celle que Quine, Kuhn et Popper ont établie depuis les années soixante du siècle dernier. Cependant, quand les deux concepts (conversation et argumentation) sont plus étroitement comparés, ils semblent conduire à des conceptions contrastantes de la société, de la culture et de la politique qui sont soigneusement discutées.

Mots-clés: argumentation ; conversation; holisme; Rorty; Popper.

Introdução

A comparação entre as filosofias de Richard Rorty e Karl Popper, respetivamente, tem sido feita nos últimos anos num sentido positivo.¹ A ideia é que tanto uma como outra estão ao serviço de uma concepção da sociedade e do poder político anti-autoritária e antirrepressiva. A “conversação” em Rorty e a “argumentação” em Popper serão precisamente as ferramentas fundamentais para se conseguir atingir um tal objetivo. É discutível, porém, que, através de uma tal comparação positiva, se possa alcançar uma melhor compreensão das filosofias envolvidas. O confronto, à partida, parece ser a melhor estratégia hermenêutica (é a ostensiva omissão de Popper que, surpreendentemente, encontramos nos textos de Rorty, mesmo aqueles que se ocupam do que é conhecido como “filosofia da ciência”, muito embora haja, aqui e ali, referências filosóficas muito favoráveis).² A verdade é que os dois

¹ Veja-se Justin Cruickshank, “Anti-Authority: Comparing Popper and Rorty on the Dialogic Development of Beliefs and Practices”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 1 (2013): 73-94; Justin Cruickshank, “From Ex Cathedra Legislators to Dialogic Exemplars? Popper, Rorty and the Politics and Sociology of Knowledge”, *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 3 (2014): 1-12; Raphael Sassower, “Problem-Solving Critical Contingencies: Popper and Rorty According to Cruickshank”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 30-32.

² Aparentemente, em nenhum dos grandes livros de Rorty (monografias) Popper é citado. Sobre a filosofia da ciência, à qual aludimos, veja-se “Is natural science a natural kind?”, in Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. I.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 46-62. Em “Solidarity or Objectivity”, uma menção a Popper, favorável, a respeito da teoria da verdade como consenso, aparece-nos em nota de rodapé: “(...) This attitude toward truth, in which the consensus of a

filósofos parecem ter concepções da razão e da racionalidade inteiramente diferentes entre si – e se assim é, é presumível que também terão concepções da sociedade e do poder político contrastantes, quando não, em relação a vários aspetos essenciais, opostas uma à outra. O que não quer dizer, como se verá, que não haja pontos de acordo e de claro compromisso filosófico entre ambas, omitidos ou silenciados, geralmente, pelos respetivos autores.

1. O fim da filosofia

Um ponto fundamental que marca o confronto a que aludi é que para Rorty – na sequência do impacto da problemática do holismo na teoria da significação, dentro e fora da filosofia analítica, em autores como o segundo Wittgenstein, Quine, Kuhn, Feyerabend e outros (aí incluindo, notoriamente, o próprio Popper) – a filosofia como investigação sistemática terá chegado ao fim na história da civilização ocidental. Quando falo em “filosofia como investigação sistemática” estou a referir-me essencialmente ao paradigma cartesiano e kantiano que caracteriza a época moderna de maneira geral e que norteou o desenvolvimento da filosofia até aos nossos dias – paradigma esse que Rorty analisa e critica genialmente em *Philosophy and the Mirror of Nature*, oferecendo uma das primeiras representações sistemáticas no século XX da história da filosofia ocidental desde a Grécia antiga. (Não haverá muitas mais; e as que existem e são originais, ou antecipam e influenciam a de Rorty, como é o caso da de Heidegger, ou são influenciadas por ela.)³ Mas não só a um tal paradigma; do que se trata, quando se fala de “filosofia como investigação sistemática”, é fundamentalmente da própria razão ou racionalidade como domínios de uma tal investigação. Razão e/ou racionalidade – ou aquilo que entendemos por tal – chegaram ao fim. Tudo aquilo que virá depois delas – onde devemos incluir, desde logo, o que Rorty entende por “conversação” – é algo a conceber em termos inteiramente diferentes dos termos “racionais” e tradicionais. Deste ponto de vista, não repugna a Rorty associar a sua concepção de filosofia ao “irracionalismo” e, como veremos melhor mais à frente, pôr em contraste a sua “conversação” com o que habitualmente entendemos (e o próprio Popper entenderá) por “argumentação”.⁴ Agora, o facto é que nós não sabemos com segurança que

community rather than a relation to a nonhuman reality is taken central, is associated not only with the American pragmatic tradition but with the work of Popper and Habermas.” (Rorty, *Objectivity*, 23n)

³ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas, *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 41-61.

⁴ Veja-se Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 160-175.

novos termos serão esses. E a explicação é: *porque não o podemos saber*. Como Rorty dirá a outro propósito, com uma explicação que vale tanto para a justificação da democracia política como para a justificação da argumentação de maneira geral, e apelando para a sua teoria do “human self as a centerless web of historically conditioned beliefs and desires”:⁵ “there is no natural order of justification of beliefs, no predestined outline for argument to trace.”⁶ Em *Consequences of Pragmatism*, ele tinha sido mais explícito rejeitando “the conviction that conversation necessarily aims at agreement and at rational consensus, that we converse in order to make further conversation unnecessary”,⁷ e afastando, indiretamente, qualquer associação entre a sua conversação e a argumentação de Popper. Rorty serve-se frequentemente do tipo de explicação, aparentemente decepcionante, que acabei de dar para justificar algumas imprecisões e ambiguidades do seu conceito de “conversação”, que, na verdade, já vêm de *Philosophy and the Mirror of Nature*;⁸ mas é por aqui que passa a invenção de novos vocabulários – como tarefa fundamental do filósofo e do homem contemporâneo – a que ele se refere (como explica em *Contingency, Irony, and Solidarity*) na sequência de D. Davidson.⁹ Em síntese, enfatizo, com o “fim da filosofia como investigação sistemática” do que se trata, de facto, é do fim da nossa própria concepção tradicional de razão e de racionalidade. Este é um ponto decisivo ou fundamental. Adianto desde já que Popper nunca poderia subscrever essa concepção; por muitas objeções que tenha em relação à nossa concepção tradicional de razão ou de racionalidade (e elas são muitas e substanciais, como mostra desde logo no princípio dos anos sessenta *Conjectures and Refutations*), ele continua a ser um racionalista; um racionalista singular, mas um racionalista para todos os efeitos.¹⁰ Por outras palavras, numa interpretação como a que Rorty poderia fazer, Popper continua a abraçar a concepção de razão e de ra-

⁵ Rorty, *Objectivity*, 192.

⁶ Rorty, *Objectivity*, 193.

⁷ Richard Rorty, *Consequences*, 170.

⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 389ss.

⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3ss.

¹⁰ Em 1949, em “Towards a Rational Theory of Tradition”, Popper dirá: “I am a rationalist of sorts. I am not quite certain whether or not my rationalism will be acceptable to you, but that will be seen later. I am very interested in scientific method. Having studied for some time the methods of the natural sciences, I felt that it might be interesting to study also the methods of the social sciences. It was then that I first met with the problem of tradition. The anti-rationalists in the field of politics, social theory, and so on (...).” (Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Basic Books, Publishers, 1962), 120.

cionalidade que nos vem da modernidade e do Iluminismo (*Enlightenment*) em particular, mas cujas fontes remontam a Platão: a ideia de que a razão ou a racionalidade são “essências”, que fazem parte de um mundo supranatural, e instâncias regulativas do pensamento e da ação humana, as quais compete ao homem descobrir ou desvelar.¹¹ Ora, o mesmo seguramente não pode ser afirmado de Rorty desde que começou por editar o conhecido livro *The Linguistic Turn* (onde Popper não é sequer mencionado ou aludido) até aos seus últimos trabalhos. Na introdução a esse livro, e face ao estado da filosofia ao tempo, não é nesta que ele deposita quaisquer esperanças de verdadeira transformação e progresso, mas numa visão que passa pela desconstrução sistemática da mesma, antecipando já (em 1967) aqueles que virão a ser os grandes temas de *Philosophy and the Mirror of Nature*, designadamente, o papel que a epistemologia deverá desempenhar em filosofia.¹²

Agora, note-se que falando do fim de uma conceção tradicional da razão não estamos apenas a falar de uma entidade teórica ou metaterórica qualquer, como habitualmente a concebemos ainda hoje em dia. O que se entende por razão ou racionalidade, ou aquilo que se entendeu por tal ao longo da história da civilização ocidental, desde a Grécia antiga, é algo que sempre esteve incorporado, de uma forma ou de outra, nas instituições e costumes, na nossa organização social, cultural e política. É assim que eu leio Rorty, que, como é sabido, pouco escreveu sobre a história das ideias propriamente dita (*Philosophy and Social Hope*, 1999, é uma exceção). Stephen Toulmin, num dos seus livros (*Cosmopolis*) criticou Rorty por ignorar as dimensões retóricas e sociais da razão e da racionalidade – mas erradamente na minha interpretação.¹³ Toulmin tinha em vista questões incontornáveis como esta, de que se ocupa em livros como (o já citado) *Cosmopolis*: quando Descartes e Kant, por exemplo, falam numa razão universal, a que é que uma tal razão terá correspondido social, cultural e politicamente? Que modelo social, cultural e político corresponderá a uma conceção da física como aquela que Newton apresenta nos *Principia Mathematica*? É certo que Rorty não equaciona nem responde a estas questões (ou a outras do tipo) diretamente em qualquer dos seus livros; mas ele fá-lo de forma indireta ou presuntiva, ao longo dos mesmos, a começar por *Philosophy and the Mirror of Nature*: a racionalidade filosófica está essencialmente incorporada na ação humana e, por esta via, na organização social, cultural e política que lhe corresponde,

¹¹ Rorty, *Consequences*, 170-171.

¹² Veja-se Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Edited by Richard Rorty with Two Retrospective Essays (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992) (1ª ed. 1967), 38-39.

¹³ Veja-se Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 10-12.

sociedade a sociedade, época a época.¹⁴ Isto vale tanto para Descartes e Locke como para o século XX, por exemplo, para autores como Quine, Kuhn, Feyerabend e outros que Rorty tem especialmente em vista no livro referido. Portanto, quando aqui se fala em “fim da razão e/ou da racionalidade” no sentido tradicional dos conceitos, é do fim da própria história da civilização ocidental no seu conjunto que se trata, ou do seu recomeço em termos completamente novos. Intelectualmente falando, como é que poderíamos exprimir esta ideia fundamental, especialmente num contexto como aquele que caracteriza o pensamento filosófico ocidental depois da Segunda Guerra Mundial? Resposta, mais negativa do que positiva para uma boa parte dos intelectuais ocidentais: como mostram as duas guerras mundiais no século XX, as sociedades ocidentais de maneira geral falharam, no sentido em que as respetivas filosofias sociais, culturais e políticas, desde as suas fundações na Grécia antiga, conduziram precisamente à catástrofe civilizacional em que nos encontramos; é preciso, de alguma forma, recomeçar completamente tudo de novo.¹⁵

¹⁴ É deste ponto de vista que aí se afirma: “In this book I have offered a sort of prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture. Such philosophy goes back to the Greeks, and goes sideways into all sorts of nonphilosophical disciplines which have, at one time or another, proposed themselves as substitutes for epistemology, and thus for philosophy.” (Rorty, *Philosophy*, 390) Mas a postura essencialmente desconstrutiva de Rorty leva-o a não enfatizar (como faz Toulmin) esta conexão essencial entre racionalidade e ação (ou entre racionalidade, por um lado, e cultura e política, por outro). Em todo o caso, ela está presente em vários textos, como “The priority of democracy to philosophy”, já aqui citado, e outros, como, por exemplo, os que se referem às suas discussões com Lyotard (veja-se nota 17). O que se disse no corpo do texto vale muito particularmente para o que Rorty chama “pragmatismo”, em especial o de Dewey, quando interpretado em termos sociais, culturais e políticos. Aplica-se ainda ao que ele, neste amplo contexto, entende por “etnocentrismo”. Veja-se “On ethnocentrism”, in Rorty, *Objectivity*, 203ss.; e Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London/New York: Penguin Books, 1999), Part III, “Some Applications of Pragmatism”, 91ss.

¹⁵ Leia-se deste ponto de vista o segundo parágrafo da introdução de Popper, em 1945, ao primeiro volume de *The Open Society*. Este livro “sketches some of the difficulties faced by a civilization which aims at humaneness and reasonableness, at equality and freedom; a civilization which is still in its infancy, and which continues to grow in spite of the fact that it has been betrayed by so many of the intellectual leaders of mankind. It attempts to show that this civilization has not yet fully recovered from the shock of its birth, the transition from the tribal or ‘closed society’, with its submission to magical forces, to the ‘open society’ which sets free the critical powers of man. It attempts to show that the shock of this transition is one of the factors that have made possible the rise of those reactionary movements which have tried, and still try, to overthrow civilization and to return to tribalism. And it suggests that what we call nowadays totalitarianism belongs to

De onde, direi eu, que da constatação do falhanço dos modelos políticos de maneira geral, a “opinião pública” ocidental tivesse começado a retirar consequências a respeito do falhanço dos próprios modelos sociais e culturais, as quais, como a história mostra, cedo tiveram expressão através de múltiplas e diversificadas formas, sobretudo a partir dos anos sessenta: movimentos (pela maior parte, organizações não governamentais) de defesa dos direitos do homem e dos direitos da mulher em particular, de liberalização dos costumes e da orientação sexual, de defesa do ambiente, etc. É esta última constatação absolutamente fundamental, que, na minha interpretação, está na base do “fim da filosofia” apregoado por Rorty, Feyerabend e outros, entre os quais, como sugeri acima, Stephen Toulmin,¹⁶ mas não, seguramente, pelo próprio Popper.

Agora, nada disto implica, como Rorty dirá a Lyotard a propósito do conceito de “pós-modernidade”, que os filósofos tenham de se resignar e abandonar a filosofia ela mesma, e, muito especialmente, abandonar o desiderato de a colocar ao serviço da ação política.¹⁷ Significativamente, neste ponto, Popper concordará com Rorty: não porque ele pense que se trate do fim da filosofia como investigação sistemática, ou do fim da razão ou da racionalidade no sentido tradicional dos conceitos, como já observei, mas porque também ele entende que estas (razão e racionalidade) estão/sempre estiveram essencialmente incorporadas em termos sociais, culturais e políticos, como mostra exemplarmente, logo nos anos quarenta, o seu conhecido livro *The Open Society and Its Enemies*; e porque a situação política europeia e ocidental, de maneira geral, depois da Segunda Guerra Mundial, carecia, na sua opinião, de uma profunda transformação.¹⁸ Tanto para um como para outro, portanto, a filosofia há de ser concebida por forma a estar essencial-

these movements, which are just as old or just as young as our civilization itself.” (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*. (London: George Routledge & Sons, 1945), 1, ênfase minha) Sobre as concepções de Popper, a que acabo de aludir, leia-se Jean Baudouin, *La philosophie politique de Popper* (Presses Universitaires de France, 1994), 8ss.

¹⁶ Veja-se Rorty, *Philosophy*, 357ss.; Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: New Left Books, 1975); Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987), 280ss.; e Stephen Toulmin, *Return to Reason* (Harvard: Harvard University Press, 2001), 14ss. Sobre este último filósofo, veja-se Henrique Jales Ribeiro, “In the face of relativism: Stephen Toulmin’s latest views on rhetoric and argumentation”, *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-109.

¹⁷ Veja-se “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard”, in Rorty, *Objectivity*, 211-222. E Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Editions de Minuit, 1979); Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

¹⁸ Veja-se, deste ponto de vista, Popper, *Conjectures*, 347ss.

mente ao serviço da ação política. Deste ponto de vista, “argumentação” (Popper) e “conversação” (Rorty) cruzam-se entre si, e não obstante algumas diferenças conceituais óbvias entre ambas as concepções, às quais já aludimos e que teremos ocasião de analisar neste artigo, é possível conceber tanto uma como outra, independentemente dos respetivos pressupostos e como fizeram notar os comentadores que começámos por citar, como estando ao serviço do projeto político de uma democracia representativa burguesa e liberal, anti-autoritária e antirrepressiva.

2. O problema do holismo

Deixem-me agora ir ao cerne da questão Rorty vs. Popper: o impacto da problemática do holismo na teoria da significação. Trata-se de uma problemática que tem raízes profundas na história da filosofia, particularmente de Kant em diante, mas que, na época contemporânea, foi basicamente levantada por Quine no seu conhecido livro *Ontological Relativity and Other Essays* através das suas não menos conhecidas “indeterminação da tradução” e “inescrutabilidade da referência”.¹⁹ O problema, grosseiramente, é o seguinte: se só existe referência à luz de uma teoria qualquer, mediante a qual a mesma é interpretada, e essa interpretação varia com a da própria teoria, então podemos inferir que toda a referência é essencialmente indeterminada e, em última análise, inescrutável. Posto em termos semânticos: se a referência depende sempre de uma teoria ou linguagem à luz da qual é interpretada, e existem várias teorias em litígio sobre em que é que essa referência consistirá, a possibilidade de determiná-la assenta na possibilidade de traduzir os termos e conceitos de uma dada teoria ou linguagem nos termos e conceitos de uma outra qualquer que está em oposição ou em contraste em relação à primeira; e isso, de maneira geral, não está ao nosso alcance a não ser por intermédio de uma terceira teoria, tão questionável, deste ponto de vista, como as duas primeiras. É o que Quine chama “ontological relativity”, e que Rorty sumariará nestes termos: “there is no single commensurating language, known in advance, which will provide an idiom into which to translate any new theory, poetic idiom, or native culture”; “there is no permanent ahistorical metaphysical framework into which everything can be fitted.”²⁰ Quine retira do seu argumento a conclusão fundamental – a que já tinha chegado, de certo ponto de vista, por outra via ou por outros termos no célebre artigo “Dois

¹⁹ Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 26ss.

²⁰ Rorty, *Objectivity*, 215.

dogmas do empirismo”,²¹ mas, desta feita, sem se envolver nos perigos do relativismo – de que a filosofia ou epistemologia da ciência tradicional – uma epistemologia como aquela que os filósofos prosseguiram desde Descartes e de Kant e até ao positivismo lógico vienense, quer dizer, precisamente o que chamámos a “filosofia como investigação sistemática” – está condenada à partida; e o argumento de Quine foi, direta ou indiretamente, quer dizer, independentemente desta ou daquela reserva mais ou menos circunstancial ou conjuntural ou até sistemática, apoiado e/ou subscrito por outros proeminentes autores na segunda metade do século XX, como é o caso de Kuhn, de Feyerabend e do próprio Rorty; não o de Popper – mas já lá vamos.²²

Quanto a Rorty: é justamente o argumento que acabei de expor, particularmente quando associado à teoria exposta em “Dois dogmas”, que constitui o ponto de partida metafilosófico e/ou metassistemático da sua filosofia, pelo menos tal como ela começou por ser concebida em *Philosophy and the Mirror of Nature* – obra publicada dez anos depois de *Ontological Relativity and Other Essays*, de Quine. O autor retira desse argumento consequências significativas e paradoxais (algumas das quais não chegaram a ser completamente tematizadas ou concetualizadas pelo próprio Quine), que desenvolverá especialmente nos textos coligidos em *Objectivity, Relativism, and Truth*: se não é possível determinar a referência, quer dizer, se esta é inescrutável, então não faz sentido a teoria metafilosófica de que a verdade assenta na correspondência entre a linguagem e o mundo; pelo contrário, é a teoria hegeliana e, sobretudo, a neo-hegeliana, de autores como Dewey, da verdade

²¹ “Two dogmas of empiricism”, in Willard van O. Quine, *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1953), 20-45.

²² Veja-se Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1996), 174ss.; Feyerabend, *Farewell*, 265ss.; Rorty, *Philosophy*, 268-270, 275-276; Rorty, *Consequences*, 5-7, 134-135; Rorty, *Objectivity*, 46-48, 145-148. Falando em “reservas” conjunturais ou sistemáticas pretende-se salientar que nem Kuhn nem Rorty, por exemplo, aceitam completamente os termos em que Quine apresenta e desenvolve o seu argumento. Kuhn, no pós-escrito a *The Structure* aceita as consequências problemáticas da relatividade ontológica, mas mantém que a tradução de uma teoria ou linguagem para outra é possível, atribuindo a Quine, estranhamente, essa posição. E Rorty, por outro lado, desde *Philosophy and the Mirror of Nature*, contestará a pressuposição fundamental do referido argumento, segundo a qual haverá uma dissociação ou dualismo entre linguagem, por um lado, e mundo, por outro (o mesmo dualismo de que Quine se tinha servido no artigo “Two dogmas of empiricism”). Ora, como mostrámos noutro lado, sem essa pressuposição o argumento de Quine parece não fazer sentido, filosoficamente falando. Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Towards a general theory on the existence of typically national philosophies: The Portuguese, the Austrian, the Italian, and other cases reviewed”, *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 233-235.

como coerência, que deve ser adotada e seguida; se esta última teoria for consequentemente elaborada e desenvolvida, segue-se que igualmente não faz sentido a ideia de que a linguagem é um meio ou instrumento qualquer que intermedeia a relação entre o homem e o mundo; em particular, como Quine já tinha defendido logo nos anos sessenta, não faz sentido a ideia de que ela é utilizada para “significar” o que quer que seja que estaria aí, no mundo, diante de nós;²³ de onde se segue, por sua vez, que já há “mundo” e “referência” na linguagem antes e independentemente de se colocar o problema da existência desta ou o daquele; o que implica que a linguagem tem um poder criativo por excelência; que nós podemos servirmo-nos dela para reformular completamente o que é suposto serem “mundo” e “referência”; de onde se segue que todas as nossas crenças são essencialmente contingentes; de onde se segue... etc., etc.

O que estou a dizer é que, metafilosoficamente falando, *toda a filosofia de Rorty se segue do argumento que expus mais acima*, aí incluindo a sua filosofia da história – aquela mesma filosofia que nos apresenta em *Philosophy and the Mirror of Nature*. (Deste último ponto de vista a questão que move Rorty é a de saber como é que, ao longo da história da filosofia se chegou a uma teoria da significação, como a da filosofia analítica até Quine, que assenta na dicotomia entre linguagem e mundo, e na ideia de que a primeira há de espelhar ou “representar” o segundo. É justamente o que ele nos diz na “Introdução” ao livro mencionado.)²⁴ Há, aparentemente, duas consequências paradoxais, estreitamente relacionadas entre si, para a filosofia de Rorty, que se seguem da interpretação do argumento de Quine por parte desse autor: a primeira, elaborando ao extremo as premissas desse argumento, é a de que a sua filosofia seria essencialmente relativista e, portanto, incapaz de constituir uma nova forma de prosseguir os desideratos fundamentais e tradicionais da filosofia, desde logo, os que passam pela maior ou menor universalidade, intemporalidade e necessidade dos objetivos da mesma; a segunda, é a de que ela seria não apenas burguesa e liberal, mas também conservadora e, finalmente, reacionária. Do primeiro ponto de vista, o argumento de Quine conduziria Rorty à defesa da ideia de que as metanarrativas filosóficas (aí incluindo a sua) não fazem doravante qualquer sentido; todo o discurso será por excelência temporal, local e contextual; e não haverá qualquer critério ou parâmetro ao abrigo do qual um dado contexto, seja ele qual for, tenha a primazia sobre os outros, seja ela social, cultural ou política. Do último, esse argumento e, em particular, o compromisso com a indeterminação da tradução e a inescrutabilidade da referência, seriam um convite a finalmente

²³ Veja-se “Le mythe de la signification”, in Jean Wahl *et al*, *La philosophie analytique* (Paris: Editions de Minuit, 1962), 139-169.

²⁴ Rorty, *Philosophy*, 3-13.

aceitarmos as nossas circunstâncias sociais, culturais e políticas (chame-mos a isso “etnocentrismo”) como uma inevitabilidade, um constrangimento inultrapassável, que é possível transformar e desenvolver mas apenas no seu próprio quadro ou no seu próprio âmbito contextual, quer dizer, sem qualquer verdadeiro termo de comparação com outros etnocentrismos.²⁵ Em certa medida, podemos ler o livro de Rorty, *Achieving Our Country*, nesta perspetiva, que parece colocar o seu autor à direita, não à esquerda do espectro político.²⁶

Rorty aceita *a seu modo*, de facto, as duas consequências na sua filosofia. A primeira, como já sugerimos, vai suscitar, indiretamente e a longo prazo, a reação adversa de Popper num belo texto com o título “The myth of the framework”, a pretexto de que conduz ao fim da filosofia em termos sistemáticos – fim a que nos referimos mais acima neste artigo.²⁷ Mas para o filósofo americano a acusação de relativismo não constitui qualquer problema; como ele dirá em vários lados, essa acusação deixa de ser pertinente a partir do momento em que se deixa de subscrever a tese da verdade como correspondência ou a da dualidade entre “esquema” e “conteúdo”, e se adota a tese da verdade como coerência, de Hegel, Dewey e do pragmatismo de maneira geral. Adotar uma crença diferente e até mesmo contraditória com aquela que subscrevemos anteriormente, significa apenas reorientar noutro sentido ou direção mais ou menos inesperada a nossa “web of beliefs”. Nenhum problema, portanto, quanto à relatividade dos contextos em termos sociais, culturais e políticos; nenhum problema, filosoficamente falando, quanto ao

²⁵ Veja-se, deste ponto de vista, o artigo já aqui citado (nota 14): “On ethnocentrism”, in Rorty, *Objectivity*, 203ss. Em “Cosmopolitanism without emancipation” (cf. nota 17), Rorty dirá, incisivamente: “We cannot leap outside our Western social democratic skins when we encounter another culture, and we should not try. All we should try to do is to get inside the inhabitants of that culture long enough to get some idea of how we look to them, and whether they have any ideas we can use. That is also all they can be expected to do on encountering us. If members of the other culture protest that this expectation of tolerant reciprocity is a provincially Western one, we can only shrug out shoulders and reply that we have to work by our own lights, even as they do, *for there is no supercultural observation platform to which we might repair.*” (Rorty, *Objectivity*, 213, ênfase minha)

²⁶ É assim que as últimas páginas desse livro podem ser lidas. Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1998), 102-108.

²⁷ Trata-se de um texto escrito e publicado em 1965, com o título referido, e que foi revisto e reeditado em Karl Popper, *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality* (London/New York: Routledge, 1994), 33-64. Não há qualquer menção a Rorty nesse texto.

relativismo.²⁸ Mas da tese quanto a essa relatividade segue-se a do etnocentrismo: o que finalmente justifica as nossas concepções filosóficas, como Kuhn sugeriu a respeito das científicas, são fatores sociológicos e empíricos que têm a ver com a comunidade (ou comunidades) a que pertencemos, não quaisquer critérios ou instâncias aparentemente neutrais e transcendentais, como é suposto ser, por exemplo, a “natureza humana” para a metafísica do iluminismo e a que se lhe seguiu. O argumento de Quine, numa interpretação como a de Rorty, conduz, pois, ao etnocentrismo. Não existindo nenhum contexto fundamental que sirva de matriz aos outros e a que estes poderiam ser reduzidos, como é o caso do dos regimes sociais-democratas europeus ou norte-americanos (o paradigma que Rorty parece ter em mente em certos textos dos *Philosophical Papers* e em *Achieving our Country*), o mundo social e político contemporâneo pode ser assimilado e identificado a uma grande cidade (*cosmopolis*) onde coexistem, lado a lado, os bazares caracteristicamente islâmicos e os clubes privados na versão anglo-saxónica ou em qualquer outra.²⁹ Agora, como observei mais acima, por mais liberal e multicultural que seja, esta concepção etnocêntrica parece colocar Rorty à direita, não à esquerda do espectro político. Mas uma tal interpretação, como se verá a seguir, é questionável.

Neste sentido deixem-me retomar a teoria dos bazares e dos clubes privados à luz de uma concepção cosmopolita. A ideia, desfeitas as ilusões da modernidade e, em especial, do *Enlightenment*, é que está tudo por fazer ou reconstruir em termos sociais, culturais e políticos. *Tudo, rigorosamente tudo*. É o que Rorty dirá na “Introdução” a *Consequences of Pragmatism* com um texto verdadeiramente admirável, que devemos reproduzir na íntegra.³⁰

²⁸ Veja-se, neste sentido, Rorty, *Objectivity*, 202. Quanto à problemática filosófica do relativismo, veja-se Stephen Toulmin, *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1976), chap. 4; Michael Krausz (ed.), *Relativism: A Contemporary Anthology* (New York: Columbia University Press, 1985); Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Steven D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy* (Cambridge: MA, The MIT Press, 2006); Maria Barghramian (ed.), *The Many Faces of Relativism* (New York: Routledge, 2014).

²⁹ Rorty, *Objectivity*, 102.

³⁰ Rorty, *Consequences*, XXXVIII-XXXIX: “(...) The question of whether the pragmatist is right to be so sanguine is the question of whether a culture is imaginable, or desirable, in which no one – or at least no intellectual – believes that we have, deep down inside us, a criterion for telling whether we are in touch with reality or not, when we are in the Truth. This would be a culture in which neither the priests nor the physicists nor the poets nor the Party were thought of as more ‘rational’, or more ‘scientific’ or ‘deeper’ than one another. No particular portion of culture would be singled out as exemplifying (or signally failing to exemplify) the condition to which the rest aspired. There would be no

Como Stephen Toulmin concluirá, por sua própria conta, em *Cosmopolis* e em *Return to Reason*, e Rorty, se fosse o caso disso, não deixaria de subscrever, temos de abandonar os velhos esquemas conceituais, as velhas formas de pensar e de agir, a velha “ordem estabelecida”, e substituí-la tentativamente por outra (ou por outras), sem saber aquilo que nos espera e em que devemos confiar.³¹ Não se trata simplesmente de uma tarefa intelectual. Na verdade, essa nova ou novas “ordens” que fazem parte da pós-modernidade já estão a acontecer independentemente da nossa vontade, como mostram problemáticas muito diversas entre si: feminismo, ecologia, direitos humanos, etc.³² A pós-modernidade começou e está em obra nas praças e nas ruas, não nos gabinetes e escritórios, ou até nas universidades.³³ Quando Rorty, em *Contingency, Irony, and Solidarity*, nos fala da necessidade de novos vocabulários ele está a pensar justamente nos bazares e clubes a que acima aludi. É precisa uma linguagem inteiramente nova para dar expressão a essas problemáticas, para as procurar conceitualizar contexto a contexto. Um exemplo notável disso mesmo é o casamento entre homossexuais; a linguagem característica dos casamentos heterossexuais não serve mais e é precisa uma outra (ou outras) completamente diferente(s). Deste amplo ponto de vista, a filosofia política de Rorty é claramente de esquerda; e isso explica o seu amplo impacto, atualmente, nos movimentos feministas, ecológicos, e outros. O “etnocentrismo” de que Rorty nos fala em alguns textos não tem nada a ver, portanto, com racismo ou xenofobia, como mostra o último capítulo de *Achieving our Country*. Os Estados Unidos da América, nesta interpretação, serão apenas o paradigma político supremo, utópico por excelência, da democracia e da liberdade, aquele mesmo paradigma que é suposto o pragmatismo defender, filosoficamente falando, até às suas últimas consequências.

Mas, quanto a Popper? Popper não pode aceitar o argumento do holismo na versão de Quine, por razões que já vêm da edição alemã do seu livro *The*

sense that, beyond the current intra-disciplinary criteria, which, for example, good priests or good physicists obeyed, there were other, transdisciplinary, transcultural, ahistorical criteria, which they also obeyed. There would still be hero-worship on such a culture, but it would not be worship of heroes as children of the gods, as marked off from the rest of mankind by closeness to be immortal. (...) *A fortiori*, such a culture would contain nobody called ‘the Philosopher’ who could explain why and how certain areas of culture enjoyed a special relation to reality.”

³¹ Toulmin, *Cosmopolis*, 203ss.; e Toulmin, *Return*, 204ss.

³² Veja-se, deste ponto de vista, Richard Rorty *et al.*, *Against Bosses, Against Oligarchies* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002).

³³ Sobre a relação entre pós-modernidade e cultura, veja-se Ihab H. Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987); e Calvin O. Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

Logic of Scientific Discovery, publicada em 1935. Nesse livro ele aceita basicamente a concepção de Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, de que, sendo certo que não podemos conhecer o mundo em si mesmo (*noumenon*), podemos sempre conhecer aquilo que nos “aparece” através dele (*phenomena*);³⁴ de que, portanto, numa linguagem contemporânea, só há referência através de uma teoria por intermédio da qual ela é interpretada; e de que, finalmente, é sempre possível estabelecer uma linha clara de demarcação entre a teoria e a sua referência (os factos, o mundo), entre as questões de direito e as questões de facto. Não há lugar, pois, nem para a “indeterminação da tradução” nem para a “inescrutabilidade da referência” de Quine.³⁵ Trata-se daquilo a que podemos chamar um “holismo semântico parcial”, que Popper defenderá até aos seus últimos trabalhos e que, em princípio, segue o próprio holismo de Kant contra a sua receção pelo idealismo absoluto alemão (Fichte, em especial). É certo que o modelo de que se parte (e que se contesta, sem se rejeitar por completo) é o da verdade como correspondência, mas Popper adopta como programa a ideia revolucionária de que a significação de uma teoria qualquer assenta na sua falsificação, quer dizer, naquilo que é suposto ser justamente o oposto de uma tal correspondência; a competição entre teorias alternativas, que em Quine conduzia precisamente à relatividade ontológica, é vista agora como uma situação epistemológica saudável subordinada ao imperativo da maior ou menor refutação, quer dizer, da argumentação.³⁶ Em *The Open Society and Its Enemies*, o filósofo estende esse programa à filosofia social e política de maneira geral. E em *The Myth of the Framework*, retomando e desenvolvendo perspectivas apresentadas logo no início dos anos sessenta, a tese da relatividade ontológica, sobretudo na versão que Kuhn lhe deu no “Postscript” a *The Structure of Scientific Revolutions*, é amplamente refutada: é sempre possível, através da argumentação e do diálogo, a comensuração entre teorias, quer dizer, traduzir uma dada teoria nos termos de uma outra qualquer aparentemente incompatível.³⁷ Deste amplo ponto de vista, não é verdade que Popper seja um daqueles filósofos, a que Rorty parece aludir, que vêem a ciência como uma área privilegiada e paradigmática para concebermos as outras áreas da sociedade e da cultura, a exemplo

³⁴ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London/New York: Routledge, 2002), 22: “My use of the terms ‘objective’ and ‘subjective’ is not unlike Kant’s. He uses the word ‘objective’ to indicate that scientific knowledge should be justifiable, independently of anybody’s whim: a justification is ‘objective’ if in principle it can be tested and understood by anybody. ‘If something is valid’, he writes, ‘for anybody in possession of his reason, then its grounds are objective and sufficient.’”

³⁵ Popper discute a teoria de Quine em Popper, *The Myth*, 50ss.

³⁶ Popper, *The Logic*, 17ss. E Popper, *Conjectures*, 253ss.

³⁷ Veja-se Popper, *The Myth*, 54ss.

do que aconteceu na modernidade na sequência de Descartes e de Kant, e particularmente no *Enlightenment*.³⁸ A mesma razão ou racionalidade que se expressa na ciência através da argumentação expressa-se também nessas áreas, quando elas são compreendidas à luz da argumentação.³⁹ É claro que esta concepção da razão leva Popper a exclusões, muito discutíveis e controversas, do campo da “autêntica” racionalidade, como é o caso do marxismo ou da psicanálise, exclusões essas que Rorty nunca autorizaria. Mas essa é uma outra matéria, que não posso analisar aqui. O essencial, como se mostra em *The Open Society and its Enemies*, passa pelo seguinte: é “racional” ou, se se preferir “razoável”, tudo aquilo que pode ser argumentado, isto é, sujeito à crítica e refutação.⁴⁰ Crítica e refutação serão, pois, os novos paradigmas das sociedades europeias e ocidentais, de maneira geral, do século XX em diante.

3. Conversação vs. argumentação

A diferença essencial entre Rorty e Popper, os contrastes entre ambos, têm a ver, pois, com as respectivas concepções de razão e de racionalidade. Rorty defende que o que há a fazer em filosofia passa pela desconstrução da ideia de uma investigação sistemática; o plano em que fundamentalmente nos colocamos já não é o da razão e/ou da racionalidade nos sentidos tradicionais, embora certamente envolva (ou tenha de envolver) compromissos mais ou menos óbvios com tudo aquilo que nos foi legado pela tradição. Desconstruir significa coisas como a seguinte: em vez de continuarmos a fazer filosofia de acordo com estas ou aquelas categorias tradicionais (ou com esta ou aquela linguagem tradicional), vamos procurar refazê-la com outras completamente opostas e inconsistentes (em relação às primeiras), para vermos o que é que daí se segue e se respondemos melhor aos problemas ou questões que constituem o nosso ponto de partida: é justamente o caso da teoria da verdade como coerência por oposição à teoria da verdade como correspondência e à ideia de “enquadramento concetual”, mas, mais geralmente, é o caso de todo o discurso que pressupõe que existam “essências” que corresponderão ao que entendemos por “natureza humana”, “mente”, “mundo”,

³⁸ Rorty, *Objectivity*, 46ss.

³⁹ Sobre a argumentação em Popper, veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, argumentação e filosofia* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016), cap. 3, 79-102.

⁴⁰ Veja-se Popper, *The Open*, vol. II, 212-213: “(...) We could then say that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that ‘I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get near to the truth’.”

“verdade”, “razão”, aí incluindo, é claro, a “conversação” e a própria “filosofia”, e que nos competiria revelar e expor com os respectivos vocabulários. Conversar, deste ponto de vista, passa por criticar e refutar os vocabulários conhecidos e estabelecidos e que nos vêm da modernidade e inventar outros completamente novos; que é, de resto, o que Rorty sempre procurou fazer, a seu modo, desde a edição de *The Linguistic Turn*. Como ele dirá a propósito de Rawls, na conversação não precisamos do

Platonic commitment to the possibility of universal agreement – a possibility underwritten by epistemological doctrines like Plato’s theory of Recollection or Kant’s theory of the relation between pure and empirical concepts.⁴¹

Nesta medida, o conceito de “conversação” – como destino final da filosofia – pode ser posto em paralelo com o conceito popperiano de “argumentação”, muito embora este último, na interpretação do respetivo autor, se identifique com o da razão ou da racionalidade elas mesmas. Toda a “conversação”, como Rorty defende ainda a respeito do autor de *Theory of Justice*, envolve rutura e discontinuidade com a ideia platónica de “an order antecedent to and given to us”,⁴² e, quando essa rutura é compreendida em termos sociais, culturais e políticos, do que estamos a falar é, no fundo, da “crítica” e “argumentação” de que Popper se ocupa em *The Open Society* e outros trabalhos.

Agora, o filósofo austríaco, em claro contraste com o americano, é um defensor convicto da ideia de que, depois da pós-modernidade de que nos falam Lyotard e alguns textos de Rorty, não podemos nem devemos abandonar o campo daquilo a que chamamos “razão” e “racionalidade”; de que o argumento holista, quando bem compreendido, isto é, quando reformulado e aceite parcialmente, não constitui de forma alguma uma derrota final para a filosofia; e que esta, e muito particularmente o seu vocabulário e conceitos tradicionais, continuam a ser úteis e proveitosos quer em filosofia da ciência quer noutras matérias. A filosofia como investigação sistemática – aquela mesma filosofia iniciada por Platão e Aristóteles na Grécia antiga – continuava, pois, a ser inteiramente viável e promissora para Popper, como, de resto, mostra a sua vastíssima obra em matéria de filosofia da ciência até praticamente aos finais do século XX. (Foi uma tal viabilidade que Russell, no seu tempo, reagindo contra certas consequências inaceitáveis do holismo no pragmatismo de Dewey, pragmatismo esse que é a grande inspiração de Rorty desde *Philosophy and the Mirror of Nature*, já tinha explicitamen-

⁴¹ Rorty, *Objectivity*, 191.

⁴² Rorty, *Objectivity*, 192.

te defendido.)⁴³ Ele enfatizou tudo aquilo que acabo de dizer, como sugeri anteriormente, no livro *The Myth of the Framework*, que, em grande parte, constitui uma resposta à deriva para o relativismo, em que estariam envolvidos, de uma forma ou de outra, Quine e, sobretudo, Kuhn, quer dizer, dois dos mais importantes filósofos da segunda metade do século XX.⁴⁴

Finalmente, e indo diretamente àquele que me parece ser o ponto fundamental do paralelo que tenho vindo a estabelecer, convém recordar que, de tudo aquilo que dissemos a respeito de Rorty, não se segue que exista qualquer “essência” ou entidade metafísica que corresponda ao que ele entende por “conversação”, que esta constitua uma instância normativa e tenha “objetivos”, como acontece com a “argumentação” de Popper, sob pena de nos envolvermos no platonismo e nas suas nefastas consequências. Rorty, apesar de tudo, é consequente consigo mesmo. Pelas mesmas razões, e ainda em contraste com esse filósofo, também não se segue que exista uma “essência” para o que chamamos “democracia”, que esta corresponderá à “natureza humana” ou à “ordem natural” dos fenómenos sociais, culturais e políticos; não se segue que a conversação vise promover uma tal ordem, ao mesmo título que a argumentação de Popper visa promover uma “sociedade aberta” por oposição a outras que seriam “fechadas” e uma racionalidade iluminada por contraste com outras que seriam defeituosas, como o marxismo e a psicanálise. Contra Popper e com alguma plausibilidade, o conceito de democracia – numa interpretação como a de Rorty – é tão etnocêntrico como a generalidade dos outros conceitos culturais, muito embora seja, hoje em dia e em rigor, um conceito propriamente civilizacional. Quer isto dizer, como poderia objetar, por sua vez, o autor de *Conjectures and Refutations*, que esse conceito será tão etnocêntrico como o de oligarquia ou o de ditadura, que, pelo mesmo diapasão, se veriam indevidamente justificados.⁴⁵ Podemos associar as democracias burguesas e liberais ocidentais, de que nos fala Rorty, àqueles “clubes privados” que co-existem, com tolerância e respeito recíproco, ao lado dos “bazares”, quer dizer, de sociedades e civilizações com regi-

⁴³ Bertrand Russell, *In Inquiry into Meaning and Truth* (Middlesex-England: Penguin Books, 1940), 338ss.; e Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen and Unwin, 1959), 159ss. Veja-se ainda Henrique Jales Ribeiro, *Bertrand Russell e a filosofia analítica no século XX* (Coimbra: Pé de Página Editores, 2007), 43ss.

⁴⁴ Popper, *The Myth*, 47-48.

⁴⁵ Isto não seria aceite por Rorty a não ser com muitas reservas, que, depois do que fica dito, *valem o que valem*. Ele dirá: “Genuine international politics would mean working toward a democratic world government. We need the countries of the world to do what the American colonies did when they federated. (...) Same thing happened when Tito, after the war, enforced an end to ethnic cleansing. One thing that makes federations work is a sad, sentimental story about past ethnic, racial, and national hostilities.” (Rorty *et al.*, *Against Bosses*, 49)

mes políticos completamente diferentes, entre os quais as ditaduras, por mais sanguinolentas que sejam.⁴⁶ Deste ponto de vista, em contraste com o que nos dizem os comentadores que começámos por citar (Justin Cruickshank, por exemplo), não é suficiente nem apropriado dizer que tanto Popper como, sobretudo, Rorty, concebem as respetivas filosofias como estando ao serviço de sociedades anti-autoritárias e antirrepressivas, porque se pode alegar, com pertinência, que não é seguro – como mostra a história universal das últimas décadas e, em especial, o papel dos EUA no quadro da globalização – nem que a argumentação do primeiro nem que a conversação do segundo possam cumprir um tal objetivo do ponto de vista intercivilizacional.

Conclusão

Muito embora se possa estabelecer um paralelo estreito entre as concepções sociais e políticas de Rorty e as de Popper, o facto é que os dois autores têm perspectivas claramente contrastantes entre si a respeito da ideia de razão ou de racionalidade que estará na origem dessas concepções, como se mostrou neste trabalho em relação ao argumento de Quine sobre a relatividade ontológica. Esse, para nós, é o ponto essencial da comparação entre ambos; é por aí que passam todas as divergências – insuperáveis – entre os dois filósofos. Quem não aceite esse argumento e, portanto, defenda que é possível continuar a fazer um trabalho filosófico pertinente, na sequência da tradição filosófica ocidental, em matéria de “filosofia da ciência”, por exemplo, não pode deixar de seguir Popper contra Rorty. Estamos a falar de coisas muito diferentes entre si, embora, parcialmente, possam querer dizer o mesmo, quando falamos de “conversação” (segundo Rorty) e de “argumentação” (segundo Popper). Por outro lado, o etnocentrismo do filósofo norte-americano parece-nos constituir uma base concetual e filosófica pouco adequada para justificar as concepções aludidas mais acima e, em particular, a de democracia representativa; em vez disso, e pelo contrário, pode constituir um expediente intelectual para justificar regimes autoritários e repressivos. Se o tomarmos a sério ou consequentemente, conduz-nos a versões extremadas de relativismo, que tornam inviável a comunicação e o diálogo intercultural de maneira geral, quer dizer, a própria liberdade de expressão que é inerente à forma como concebemos a democracia. Nós, que pertencemos aos “clubes privados” anglo-saxónicos, de que nos fala a teoria dos bazares de Rorty, dificilmente estaríamos interessados em visitar um destes, se não

⁴⁶ Em Rorty *et al.*, *Against Bosses*, 49, mantém-se: “I still think of a bazaar surrounded by private clubs as a good model for a global civilization. But with luck, the clubs would have some exchange membership.”

acreditássemos que é possível convencer os respectivos membros de que a democracia, apesar de tudo (ou de todos os seus males), é preferível a qualquer tipo de ditadura política.

Bibliografia

- Barghramian, Maria (ed.). *The Many Faces of Relativism*. New York: Routledge, 2014.
- Baudouin, Jean. *La philosophie politique de Popper*. Presses Universitaires de France, 1994.
- Cruikshank, Justin. “Anti-Authority: Comparing Popper and Rorty on the Dialogic Development of Beliefs and Practices”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 29 (2013): 73-94.
- Cruikshank, Justin, “From Ex Cathedra Legislators to Dialogic Exemplars? Popper, Rorty and the Politics and Sociology of Knowledge”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 1-12.
- Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books, 1975.
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- Gellner, Ernest. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hales, Steven D. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: MA: The MIT Press, 2006.
- Hassan, Ihab H. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.
- Krausz, Michael (ed.). *Relativism: A Contemporary Anthology*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third Edition. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Editions The Minuit, 1979.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*. London: George Routledge & Sons, 1945.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, 1945.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York/London: Basic Books, Publishers, 1962.
- Popper, Karl. *The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality*. London/New York: Routledge, 1994.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York: Routledge, 2002 (1ª ed. em alemão 1935).
- Quine, Willard van O. *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1953.

- Quine, Willard van O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Ribeiro, Henrique Jales. "Towards a general theory on the existence of typically national philosophies: The Portuguese, the Austrian, the Italian, and other cases reviewed", *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 233-235.
- Ribeiro, Henrique Jales. "In the face of relativism: Stephen Toulmin's latest views on rhetoric and argumentation", *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-109.
- Ribeiro, Henrique Jales. "A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas", *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 41-61.
- Ribeiro, Henrique Jales. *Retórica, argumentação e filosofia*. Coimbra: Minerva-Coimbra, 2016.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge I: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard (ed.). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Edited by Richard Rorty with Two Retrospective Essays. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992 (1^a ed. 1967).
- Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1998.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London/New York: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard et al.. *Against Bosses, Against Oligarchies*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Russell, Bertrand. *In Inquiry into Meaning and Truth*. Middlesex-England: Penguin Books, 1940.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. London: George Allen and Unwin, 1959.
- Sassower, Raphael, "Problem-Solving Critical Contingencies: Popper and Rorty According to Cruickshank", *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 30-32.
- Schrag, Calvin O. *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Toulmin, Stephen. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
- Toulmin, Stephen. *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1976.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge: MA/London: Harvard University Press, 2001.

LA VIE COMME JOIE ET DONATION. DU CONSENTEMENT À LA VIE

LIFE AS A GIFT AND DONATION. FROM THE CONSENSUS TO THE LIFE

RAMON CAIFFA¹

Abstract: The conception of life as a source of joy is not obvious, for it presupposes a concrete action of the subject: man must consent to his life. Thus, in order to experience the joy of life, it is necessary to learn to love it and to look at it attentively in order to accept it completely. This concept, however, can give rise to doubts because it can be confused with that of resignation. The article analyses life as a gift, and wants to explain some key concepts of the reflection of Martin Steffens: i.e., the conceptual couples *consentement-résignation* and *espoir-espérance*, in order to show not only how they differ between them but also what is their primary and original function, within a phenomenology of life.

Keywords: philosophy of life, donation, grace, hope, phenomenology.

Résumé: La conception de la vie comme source de joie n'est pas évidente car elle présuppose une action concrète du sujet: l'homme doit consentir à sa vie. Il est ainsi nécessaire pour éprouver la joie de la vie, d'apprendre à l'aimer et à la regarder attentivement afin de l'accepter totalement. Le concept de consentement peut toutefois engendrer des doutes parce qu'il peut être confondu avec celui de résignation. Cet article analyse la vie comme donation, afin d'expliquer certains concepts clés de

Resumo: A concepção da vida como fonte de júbilo não é óbvia, porque pressupõe uma ação concreta do sujeito: o homem deve consentir a sua vida. Há, portanto, necessidade de experimentar a alegria da vida, para aprender a amar e observar cuidadosamente a aceitá-la totalmente. O conceito de consentimento, no entanto, pode causar dúvidas, porque pode ser confundido com resignação. O artigo analisa a vida como um dom, para explicar os principais conceitos de reflexão de Martin

¹ PHD student, Institut Catholique de Toulouse(ICT). email: ramon.caiffa@gmail.com. ORCID: ID <http://orcid.org/0000-0003-3541-0627>

la réflexion de Martin Steffens à savoir les couples conceptuels *consentement-résignation* et *espoir-espérance*. Cela afin de montrer non seulement comment ils diffèrent entre eux, mais aussi ce qu'est leur fonction principale et propre, à l'intérieur de phénomènes de vie.

Mot clés: philosophie de la vie, donation, grâce, espoir, espérance.

Steffens, a saber: os pares conceptuais *consentement-résignation* et *espoir-espérance*. *consentimento-resignação*. Espero mostrar não só como eles diferem entre si, mas também que é a sua função principal e original dentro de uma fenomenologia da vida.

Palavras-chaves: filosofia da vida, doação, graça, esperança, fenomenologia.

1. L'originaire passivité.

Le premier geste dont nous avons souvenir est tout simple: il s'agit d'ouvrir les yeux. Grâce à cet acte originaire – acte d'ouverture par excellence – nous commençons à prendre conscience de la vie qui nous entoure. En effet, nous ouvrons les yeux et nous commençons à apercevoir ce qu'il y a devant nous, le monde, l'être. Il était là avant nous et il sera là après nous; à nous de le concevoir.

La première action de l'homme est de s'apercevoir de l'existence du monde qui s'étend devant lui; ce monde qui a été sa demeure depuis toujours. À cet homme – que nous sommes tous – il ne reste qu'à voir et constater qu'il est en retard par rapport à la phénoménalité qui s'impose à lui indépendamment de sa volonté. Nous sommes en vie, mais nous n'avons pas demandé à l'être. La vie est un don qui nous a été octroyé à l'origine.

Affirmer que la vie est un don, revient à révéler qu'elle est le fruit d'une action gratuite; elle se veut généreuse. Le premier problème que nous devons considérer est donc celui du statut de la *Gegebenheit* elle-même; de la donation. Qu'est-ce qu'un don?

C'est le philosophe français Gabriel Marcel qui nous invite à réfléchir sur la nature du don, en le distinguant du simple échange :

Qu'est-ce que le don? Faut-il le regarder comme un simple transfert? La réflexion la plus élémentaire montre que non. [...] Transférer, ce serait simplement faire passer un certain objet, un certain avoir d'un compte à un autre. Or, même si matériellement cette opération a effectivement lieu, elle se présente à moi, et aussi à celui qui reçoit, comme l'expression de quelque chose de tout différent².

² Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, Vol II, (Paris: Aubier, 1951), 119.

Or, pour être authentique, un don ne demande pas seulement la gratitude de l'action, mais aussi une disposition d'âme particulière, voire une vertu, celle de la générosité. «L'âme du don, c'est la générosité, et il est bien clair que la générosité est une vertu [...]»³ et en ce sens, «elle est la vertu qui sous-tend le don»⁴. Affirmer que l'âme du don est une vertu n'implique pas qu'elle en soit la cause matérielle⁵, cela ferait du don un simple transfert, mais implique qu'elle en est le principe immatériel et vital. Pour cette raison, nous pouvons bien sûr dire qu'il ne peut pas y avoir un don sans générosité – ce qui est tout-à-fait légitime – mais nous ne pouvons pas dire que le don ait une cause proprement dite. Dès lors, dire que A est la cause de B signifie affirmer que B résulte de A. Or, nous pouvons nous demander si le don «résulte», est un effet de cause, s'il est le résultat d'une certaine opération.

Cependant, quand nous songeons au don, nous avons tout de suite l'impression contraire, car: «le don ne résulte pas, il jaillit»⁶. Ce qui résulte n'est jamais le don, mais le transfert où la logique du *do ut des* – ou «logique du sacrifice» peut être établie. Cela sera mieux éclairé par la suite.

Le concept de générosité, dit Gabriel Marcel, rappelle celui de liberté, mais surtout celui d'inconditionnalité: «[...] le don se présente avec un certain caractère d'inconditionnalité»⁷. La générosité en effet, est inconditionnelle par excellence, car elle n'est rien d'autre que «une flamme qui se nourrit d'elle-même mais qui ne doit pas se complaire [...]»⁸. Cette dernière phrase implique que ce qu'elle engendre – le don – ne doit pas être source de satisfaction personnelle, mais rester «une lumière qui serait joie d'être lumière»⁹, en se sauvant ainsi de ce qui menace toute générosité – l'égoïsme. Or, affirmer que le don est inconditionnel et, *a fortiori*, le fruit de la générosité et de la prodigalité du donneur, équivaut à dire que nous ne choisissons pas vraiment de recevoir un don, mais au contraire, que ceci nous est offert, n'étant rien d'autre que le fruit d'une action libre et généreuse du donneur.

³ Marcel, *Le mystère de l'être*, 119-120.

⁴ Miklos Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, (Paris: Harmattan, 2016), 85.

⁵ La cause d'un événement est, à proprement parler, ce qui détermine cet événement. La cause est alors sa raison; son motif. Cependant le don n'advient pas, à proprement parler, pour un motif ou à cause de quelque chose, mais il est libéré de chaque relation cause-effet. En effet, dans un discours comme le notre la phrase «donner à cause de...» n'aurait pas de sens. Par contre, l'âme de quelque chose est le principe vital qui l'anime; du don lui-même.

⁶ Marcel, *Le mystère de l'être*, 121.

⁷ Marcel, *Le mystère de l'être*, 119.

⁸ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, Vol I, (Paris: Aubier, 1951), 120.

⁹ Marcel, *Le mystère de l'être*, 120.

Plus précisément, il faut ajouter qu'on ne donne pas en vue d'une fin déterminée. Par exemple pour s'attacher au bénéficiaire par des liens de reconnaissance. Donner n'est pas séduire. [...] Donner, c'est répandre, c'est se répandre¹⁰.

De cela ne saurait ne pas dériver que le don consiste en une action gratuite, libérale et unilatérale du donneur. En effet, nous ne donnons jamais en vue d'une fin déterminée; sous peine de réduire la portée de la donation et au même coup du don lui-même. Autrement dit, le don n'a pas besoin de la réciprocité pour se déployer: «La logique du don, en effet, ne se mesure pas à l'équivalence de l'échange, mais au caractère unilatéral de l'offre»¹¹. Encore, le don, étant le fruit d'une action gratuite du donneur est à proprement parler *gratis*, étant au-delà de chaque logique utilitariste, ou comme dit Steffens, de chaque «logique du sacrifice» ou «toujours nous croyons qu'il faut payer ou faire payer»¹². Dès lors, comme il a été souligné: «le don n'est pas un découlement immanent et automatique en vue d'un résultat mais quelque chose de gratuit et libre»¹³.

C'est exactement cela qu'il faut apprendre à nouveau: savoir accepter le don. «Nous ne savons pas recevoir»¹⁴, car nous songeons que tout à un prix, tout est un *do ut des*; tout est sacrifice. Mais, en raison de cette libéralité, le don ne contemple pas le *do ut des*: Dire par exemple à quelqu'un:

Je te donne cette maison, mais à condition que tu n'y introduise que tel changement spécifié par moi, ou que tu n'y reçoives que telles personnes dont je te donnerai le nom», ce n'est pas vraiment donner¹⁵.

Continuons notre raisonnement sur la grâce.

La grâce, en tant qu'âme du don est, *a fortiori*, le don du don, le don par excellence, bref, le premier don donné, que l'on reçoit¹⁶. *Gratis* signifie aussi que non seulement nous n'avons rien fait pour mériter la grâce, car, en tant qu'action gratuite et généreuse, «n'est pas à être mérité»¹⁷, mais aussi que

¹⁰ Marcel, *Le mystère de l'être*, 120.

¹¹ Enzo Bianchi, *Don et pardon*, (Paris : Albin-Michel, 2015), 11-12.

¹² Martin Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, (Salvador: Poche marabout, 2016), 67.

¹³ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 84.

¹⁴ Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, (Paris : Seuil, 1991), 89.

¹⁵ Marcel, *Le mystère de l'être*, 119.

¹⁶ Cela est d'ailleurs le sens du mot gratuité. Ce terme ne saurait, en effet, dériver que du substantif grâce. Ce dernier est dérivé, à son tour, du latin *gratus*, *a*, *um*. La grâce est, *ipso facto*, une faveur gratuite et que l'on n'a rien fait pour mériter.

¹⁷ Bianchi, *Don et pardon*, 24.

nous recevons sans avoir demandé et que d'une manière assez provocatrice, nous *subissons* le don; en effet, nul n'a décidé de recevoir quoi que ce soit¹⁸. Et pourtant notre premier acte, disions-nous, consiste à constater que l'on est en vie; que l'on est *là* – qu'il est toujours un *ici* – et que tout ce qui nous entoure est un don; une *Gegebenheit* originaire. «Qu'as-tu que tu n'aies reçu?» (1Cor. 4, 7).

Or, affirmer que la vie est un don signifie reconnaître que nous l'avons reçue et ce, même sans rien demander; comme dit Martin Steffens, elle est quelque chose qui nous arrive: «Ma propre vie est quelque chose qui ne m'est pas d'abord propre: elle est quelque chose qui *m'arrive*.»¹⁹. Sans faire trop de bruit, la vie s'impose à nous et se fait en nous sans nous: «On arrive sur les lieux de sa vie comme sur les lieux d'un crime: toujours trop tard. Chacun est mis au monde avant d'avoir pu choisir ou décider quoi que ce soit. On reçoit la vie sans l'avoir demandée»²⁰.

Il faut l'admettre donc: la vie est une *passivité originaire*; dit autrement entre la vie et moi il y a un sujet agissant de trop: ««Être vivant»: mélange étrange d'activité, que dit le participe présent «vivant», et d'irréductible passivité, rendue ici par le verbe «être»»²¹. Paul Ricœur, à témoigner ce fait disait qu'«on se trouve posé dans l'être, avant de pouvoir poser volontairement aucun acte»²². C'est ainsi que nous pouvons chercher à fonder philosophiquement la thèse pessimiste, car si personne n'a demandé à exister, alors, peut-être, il vaudrait mieux ne pas être né. En effet, pour la liberté humaine, l'existence est un mal, parce que «il lui manquera toujours d'avoir été voulue»²³. Or, devant cette vie passivement reçue, qui se fait en nous sans nous, nous nous demandons parfois, s'il n'aurait pas été mieux de s'effondrer dans le royaume de la mort; nous nous demandons si, pour nous, produits de cette volonté involontaire, il n'aurait pas été mieux de n'être jamais nés.

La vie est donc quelque chose qui se fait en nous sans nous et que, selon une formule à la fois terrible et inquiétante, *m'a fait*. C'est ainsi que nous

¹⁸ Refuser un don est toujours en notre pouvoir. En effet, on est toujours des êtres libres et l'on a, à proprement parler, la liberté de décider si accepter tel ou tel don. Toutefois, on n'a pas la liberté d'empêcher au donneur de donner. Autrement dit, on peut refuser de recevoir, mais on est contraint à constater l'offre; le don. Le don est expression de l'inconditionnel; de l'amour qui ne demande rien d'autre que la grâce de savoir accueillir le don lui-même. C'est ainsi que, si l'homme donne, c'est parce qu'il est capable d'aimer – *capax amoris*.

¹⁹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 8.

²⁰ Steffens, *Petit traité de la joie*, 7.

²¹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 13.

²² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Vol. 1, «Le volontaire et l'involontaire» (Paris: Aubier, 1950), 407.

²³ Steffens, *Petit traité de la joie*, 12.

pouvons retenir le cri désespéré de Job qui maudit sa naissance : «Périssent le jour qui me vit naître et la nuit qui a dit «Un garçon a été conçu.». Ce jour-là qu'il soit ténèbres, que Dieu, de là-haut, ne le réclame pas, que la lumière ne brille pas sur lui! (Job. 3,1-4); et qui réclame la mort: Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein, n'ai-je péri aussitôt enfanté? Pourquoi c'est-il trouvé deux genoux pour m'accueillir, deux mamelles pour m'allaiter?» (Job. 3, 11-12).

Dans le livre de l'*Ecclésiaste*, nous retrouvons la même invocation: «[...] Alors je félicite les morts qui sont déjà morts plutôt que les vivants qui sont encore vivants. Et plus heureux que tous les deux est celui qui ne vit pas» (Eccles. 4, 2-3). C'est donc l'«être en vie»; l'être vivant, *hic et nunc*, et exister qui constituent le premier grand affront fait à l'homme. Comment pourrait-il en être autrement si la vie nous agit? Comment pourrait-il en être autrement si nous sommes originellement posés dans la vie sans l'avoir demandé, et donc originellement passifs?

C'est le philosophe roumain Émile Cioran qui résume cela en exclamant: «pourquoi tout cela? Parce que je suis né»²⁴, ou encore, de conséquence, «qui ne voit pas la mort en rose est affecté d'un daltonisme de couleur»²⁵. Cette invocation amère de Albert Caraco est l'emblème de ce que nous venons de dire:

Saint, saint, saint est le feu, qui nous affranchira du monstre et de ses œuvres monstrueuses ! Qu'est-il aimable, le chaos vengeur ! et que la mort seconde est belle ! et que nous sommes bienheureux de les attendre et de savoir que l'un et l'autre sont inévitables!²⁶,

ou encore:

Heureux les morts ! et malheureux trois fois ceux qui, à pris de folie, engendrent ! Heureux les chastes ! Heureux les stériles ! Heureux même ceux qui préfèrent la luxure à la fécondité ! Car, à présent, les Onanistes et Sodomites sont moins coupables que les pères et les mères de famille, parce que les premiers se détruiront eux-mêmes et que les seconds détruiront le monde, à force de multiplier les bouches inutiles²⁷.

Cependant, nous pouvons constater que bien que nous n'ayons pas choisi de vivre, notre existence ne se passe pas entièrement dans la passivité. L'homme est libre; il a toujours le pouvoir de dire *non* et de refuser ce qu'il a reçu. «Fort de ma conscience d'exister, je suis désormais moins porté par

²⁴ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1920), 9.

²⁵ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (Paris: Gallimard, 1997), 146.

²⁶ Albert Caraco, *Le bréviaire du Chaos*, (Lausanne : l'Âge d'Homme, 1982), 56.

²⁷ Caraco, *Le bréviaire du Chaos*, 125.

la vie que je n'aurais désormais à la porter. Privilège de l'homme, qui peut dire non aux impulsions premières de la vie en lui.»²⁸. Jusqu'où devrait aller ce refus? Jusqu'au suicide? Carrément oui, car Il n'y a pas d'homme sans ce pouvoir de dire non et de refuser la vie. Dans cette optique, le suicide est l'acte suprême de la liberté humaine, face à la passivité de la vie. Toutefois, l'homme n'a pas seulement le pouvoir de dire non, mais il a aussi un autre pouvoir beaucoup plus intéressant: celui de dire *oui* et de consentir à sa vie. Il faut, en effet, nécessairement prendre une position; «il faut dire *oui*, il faut dire *non*, mais il faut dire»²⁹.

En effet, nous avons deux attitudes différentes face à cette passivité: soit le suicide, qui reste toujours une expression de la liberté humaine, soit le consentement à l'existence. Ici, il sera abordé cette seconde attitude qui est le consentement à l'existence.

2. Consentir à la vie.

Du moment où nous ouvrons les yeux, nous réalisons que nous sommes en vie.

Du premier souffle qu'on inspire, celui qui gonfle pour la première fois les deux petites poches au fond de ma poitrine, jusqu'au souffle qu'on rendra dans une paix soudainement acquise, du début à la fin de ma vie, j'apprends que je suis³⁰.

Nous apprenons la première vérité qui intervient comme une véritable prise de conscience : «*je suis, j'existe*». C'est la vérité que Descartes appela *cogito*. ««*Ego sum, Ego existo, quoties a me profertur, vel mente concepitur, necessario esse verum – Je suis, J'existe, est nécessairement vrai, chaque fois que je la dis à moi-même, ou que je la conçois en mon esprit*»³¹.

Grâce à cette intuition, nous comprenons que ce que nous avons passivement reçu, le don de la vie, «qui a toujours commencé sans moi» est une aventure à savourer, car «[elle] ne peut se faire sans moi»³². C'est à nous donc de choisir; à nous d'explorer, de vivre; d'écrire l'histoire de notre vie. Nous pouvons même renverser la sentence dite avant; en effet, nous découvrons que ce qu'originellement se fait en nous, sans nous – ne peut pas se faire complètement sans nous; bref elle demande notre aide non pas pour se

²⁸ Steffens, *Petit traité de la joie*, 16.

²⁹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 19.

³⁰ Martin Steffens, *Vivre, croire et aimer*, (Salvador: Poche marabout, 2015), 14.

³¹ *Meditatio II*, AT, VII, 25, 12-13.

³² Steffens, *Vivre, croire et aimer*, 14.

faire, mais pour se déployer.

Bref, ma vie recommence chaque fois que j'ose croire en son sens, dans un geste de confiance. Ma vie commence plusieurs fois par an, sitôt que je me laisse à nouveau séduire par elle, dans la joie du jour qui se lève ou le bonheur paisible de la nuit qui tombe. Ma vie prend souffle chaque fois que je cède sous l'une de ses menaces³³.

Lorsque nous prenons conscience de notre être et de la possibilité que nous avons de choisir l'attitude que nous voulons adopter par rapport à la vie, nous nous retrouvons dans une situation de choix: dire oui à l'existence ou, en disant non, tomber dans le désespoir et dans le pessimisme. Il y a là un enjeu décisif, car il faut toujours décider; il faut toujours dire; oui, non, mais il faut dire: «Que ton oui soit oui, et que ton non soit non. » (Mt. 5,37). Mais que ce *oui* veut-il dire? Qu'est-ce que *consentir* à la vie? Consentir à la vie veut dire adresser un oui sans réserve à la vieille-même: «C'est valider ce qui est, c'est en épouser le donné»³⁴. Dire *oui* à la vie signifie non seulement l'accepter, mais aussi constater, dans cet acte, un surpassement de la volonté propre qui s'ouvre généreusement vers ce qui n'a pas été voulu. En effet, même si le don originaire nous a été octroyé sans notre consentement, même si nous arrivons toujours en retard, nous pouvons cependant valider ce qui a été donné; nous pouvons chercher à reconduire le réel à notre désir; bref nous pouvons l'aimer.

Nous constatons alors, que, bien que nous ne puissions pas consentir qu'à ce que nous n'avons pas choisi, «par là nous est donné de choisir même ce qu'on n'a pas originairement choisi»³⁵.

Encore, consentir à la vie signifie tout d'abord signer avec elle un pacte, en l'assumant et en se réconciliant pleinement avec elle; même dans l'épreuve. C'est ce que dans l'ouvrage théâtral *Nathan le sage*, Lessing fait dire à Nathan. Après que les chrétiennes aient assassiné toute la famille de Nathan, y compris ses sept fils, et qu'il est resté trois jours à pleurer et à se déchaîner contre Dieu, il exclame, en consentant à sa vie: Mais, peu à peu, la raison revint. Elle me dit d'une voix douce:

Et pourtant, Dieu existe. Et pourtant, c'est aussi un décret de Dieu, cela ! Allons! Viens! Mets-en pratique ce que tu as depuis longtemps compris, et qui n'est certainement pas plus difficile à mettre en pratique qu'à comprendre, si seulement tu le veux. Lève-toi!

³³ Steffens, *Vivre, croire et aimer*, 15.

³⁴ Steffens, *Petit traité de la joie*, 19.

³⁵ Steffens, *Petit traité de la joie*, 21.

Je me suis levé, et j'ai crié à Dieu:

Je le veux! Si seulement tu veux que je le veuille! A ce moment-là, vous êtes descendu de cheval et vous m'avez tendu l'enfant, enveloppée dans votre manteau. — Ce que vous m'avez dit alors, ce que je vous ai répondu, je l'ai oublié. Je ne sais qu'une chose: j'ai pris l'enfant, je l'ai portée sur ma couche, je l'ai embrassée, je suis tombé à genoux, et j'ai sangloté: Mon Dieu, sur les sept, en voilà déjà un de retour!³⁶.

Consentir à ce qui est signifie donc, *accepter* et *vouloir* même ce qui s'impose à nous. Acte très étrange, car il ne fait rien d'autre que prendre acte. Vouloir ici ne signifie rien d'autre qu'aimer; c'est-à-dire donner son aval à ce qui est; à la réalité. Or, qu'est-ce que vouloir?

Gabriel Marcel, dans son *Journal métaphysique* du 1929, écrit: « Il me semble que vouloir c'est en somme s'engager, j'entends par là engager ou jouer sa propre réalité: c'est se mettre dans ce qu'on veut »³⁷, en liant ainsi volonté, réalité et engagement. Aimer ce qui est, à savoir vouloir la réalité, c'est s'engager. C'est l'essence de l'engagement qu'il faudra alors analyser.

Nous pouvons noter que l'acte de s'engager implique toujours une certaine ouverture de soi, à savoir un *s'exposer*. « je m'engage dans la mesure où je m'expose [...] »³⁸. Du moment où nous nous engageons, non seulement nous nous exposons, mais en le faisant la *barrière invisible* qui nous séparait du réel est en même temps supprimée. Cela veut dire que l'indifférence originelle, qui «était liée à un jugement implicite d'irréalité»³⁹, est surpassée. «Maintenant tout est changé. C'est dans mon univers que cette histoire arrive; il ne m'est plus possible de ne pas prendre position par rapport à elle»⁴⁰. Mais prendre position signifie s'engager et s'engager signifie promettre. Quel est l'objet de la promesse? Que promettons-nous ?

Nous promettons de *consentir* à la vie, de savoir lui adresser *librement* notre oui, bref d'accepter et donner notre aval «à ce qui s'est fait en amont»⁴¹.

C'est d'ailleurs ce que demande la prière, soit-elle chrétienne ou athée: car toute prière en fin des comptes demande: «*Fiat voluntas tua* - que ta volonté soit faite». Consentir est donc cet acte d'union de la volonté à la réalité et l'union de la volonté à la réalité est, *strictu sensu*, l'engagement.

C'est ainsi que nous pouvons noter comme les deux actes de réconciliation et d'assomption sont indissociables; en effet, comme disait Nietzsche,

³⁶ Dominique Lurcel, trad. G. E. Lessing, *Nathan le sage* (Paris: Gallimard, 2006), 80.

³⁷ Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, (Paris: Gallimard, 1997), 183.

³⁸ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, (Paris: Gallimard, 1940), 150.

³⁹ Marcel, *Du refus à l'invocation*, 150.

⁴⁰ Marcel, *Du refus à l'invocation*, 150.

⁴¹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 21.

dire oui à la vie consiste surtout à se réconcilier avec elle:

Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu'il y a de nécessaire dans les choses: c'est ainsi que je serai de ceux qui rendent belles les choses. *Amor fati* : que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation ! Et [...] somme toute, pour voir grand : je veux, quelle que soit la circonstance, n'être que pure adhésion!⁴².

Encore une caractéristique propre au consentement, doit être dégagée. En fait, nous avons dit que consentir c'est s'engager à vouloir, vouloir s'engager, bref, tout en étant la même chose, s'*exposer*. Or, s'exposer est toujours un s'exposer pour... et s'exposer pour la vie ne signifie rien d'autre que vouloir coïncider avec elle: «Aucun engagement n'est possible si nous-même coïncidons avec notre vie»⁴³. Mais, la phrase «coïncider avec sa propre vie» est très loin d'être claire et elle demande une explication. Coïncider avec sa propre vie signifie être parfaitement impliqué et engagé en elle; c'est-à-dire reconnaître que dans le *mystère* qu'elle exprime, elle s'avère être une question qui nous concerne nous-même. Encore, coïncider avec sa propre vie ne signifie rien d'autre que ce que Marcel veut dire avec le terme de *disponibilité*; être disponible à accepter la vie, bref à accepter ce qui originellement s'impose à nous et qui maintenant fait partie de nos existences. C'est l'amour pour le réel qui inspire non pas un détachement, mais un engagement total, voire une participation plénière à l'être: «ce détachement [...] se réalise à l'intérieur même de l'être. Il est manifeste que le saint ne se dégage des choses et de la préoccupation des choses que pour participer plus directement [...] »⁴⁴. Mais ce dégagement est, *a fortiori*, un acte libre et l'acte libre par excellence car: «le consentement libre en nous la vie en nous libérant de notre exigence d'ordre et de sens. La vie dévoile ses secrets quand on les lui laisse dire, et non quand on l'assigne au tribunal de notre entendement»⁴⁵. Mais ce tribunal n'est rien d'autre que celui de l'amour; aimer la vie pour dégager son sens caché.

Toutefois, nous pouvons prévoir une objection au-delà de la difficulté propre de ce propos. Le pessimiste peut toujours affirmer que le consentement est simplement une ruse, car, en réalité, il dit *oui* à ce qui nous est

⁴² Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 276, trad. Patrick Wotling (Paris: Flammarion, 1997), 146-147.

⁴³ Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, (Bruges: Desclée de Brouwer, Bruges, 1953), 89.

⁴⁴ Marcel, *Du refus à l'invocation*, 80.

⁴⁵ Steffens, *Petit traité de la joie*, 35.

imposé et sur quoi nous ne pouvons rien faire: en ce sens, le consentement ne serait pas un signe de grandeur d'âme, mais de faiblesse: nous disons *oui* à la vie seulement parce que nous nous résignons à cette nécessité qui nous constitue.

Il faut cependant faire une distinction nette entre consentement et résignation, car si toutes les deux sont des attitudes qui mènent à dire oui à la vie, le oui de l'un diffère du oui de l'autre.

3. Consentement et résignation: pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve?

La bonne résolution que fait Nietzsche est-elle vraiment une résolution, étant donné qu'il ne fait rien d'autre que d'accepter et de résoudre ce qui est?

En effet, nous pouvons penser que là, il y a une ruse de la raison qui s'obstine et se berce d'illusions lorsqu'elle pense choisir ce qu'elle n'a pas choisi du tout. Dans une telle optique, le consentement ne serait rien d'autre qu'une simple résignation; un aval. Mais la résignation n'est-elle pas un signe de faiblesse, alors que nous avons dit que le consentement est la marque d'une certaine grandeur d'âme? Aussi, nous avons que consentir c'est s'engager; mais se résigner n'est-il pas le contraire de tout engagement?

Le résigné, en disant *oui* à tout, démontre non seulement ne pas prendre la vie au sérieux, mais aussi d ne pas vivre authentiquement. Autrement dit, le résigné est, à proprement parler, celui qui en ne prenant pas la vie au sérieux refuse de s'engager. Or, du moment que le consentement implique l'engagement, nous sommes contraints de dire que la résignation, n'impliquant ni la disponibilité ni la promesse, est tout à fait différente de la résignation. Cette dernière, à bien voir, a simplement l'apparence du consentement – en fait elle consiste bien entendu à dire oui – mais: «La résignation est de ce *oui* qu'on dit de but des lèvres. Son intensité est lâche comme le sont ses filets.»

Il faut alors établir une distinction nette entre consentement et résignation, car le oui de l'un est différent du tout oui de l'autre.

Nous pouvons pour mieux éclairer ce concept, faire un parallélisme entre l'optimiste et le résigné. Dans le paragraphe précédant, nous avons souligné la double importance de s'engager et de participer à la vie. Or, nous pouvons nous demander si celui qui se définit optimiste, est engagé dans le réel ou pas. En effet, nous avons l'impression que l'optimiste peut dire oui à tout tant qu'il n'est pas engagé dans le réel, tant qu'il peut mettre une distance entre lui-même et les choses, et dire pour cette raison même «tout ira bien». L'optimiste est le spectateur superficiel de la vie, qui refuse de s'engager et qui, en raison de ce motif, «peut dire *oui* à tout, même au mal par lequel

il se laisse abattre.»⁴⁶. Spectateur superficiel signifie prétendre pouvoir se détacher de cette vie pour la regarder de l'extérieur et pourtant ceci est absurde. En effet, personne ne peut se détacher ainsi de la vie; Marcel l'a bien dit en affirmant qu'en cet acte se cache une présomption: «[c'est à dire] une position présomptueuse d'une intelligence pure qui prétendrait considérer l'univers d'en haut»⁴⁷. L'optimiste peut dire oui à tout, car il se détache de la vie; il prétend que cette vie ne pourra jamais le toucher. La résignation, étant, donc, de l'ordre de tout-va, n'est qu'une simple adhérence et son *oui* n'est que pure apparence. «La résignation, en baissant les bras, en les privant soudain du tonus qui tient le mal éloigné, les ouvre à tout-va»⁴⁸.

Contrairement à la résignation, il y a cette autre attitude autre attitude qui, bien qu'elle consiste toujours à dire *oui*, est complètement différente de la première; c'est ce que nous avons appelé consentement. Consentir signifie, en offrant son adhésion à ce qui est puissant dans la vie, dire un *oui* véritable à l'existence. Toutefois, par là, il circonscrit son champ d'adhésion: tout *oui* véritable dit non à la mort. Le consentement sait donc dire *non* au scandale.

Consentir à la vie signifie embrasser le réel pour mieux le comprendre; pour mieux redistribuer ses armes, afin d'affronter le mal. «Consentir, c'est voir ce qui est, pour ne plus pleurnicher sur ce qui aurait dû être.»⁴⁹. L'homme qui consent ouvre énergiquement les bras pour accueillir le réel tout entier en disant «si c'est mon épreuve, je la vivrai», car «je veux vivre, malgré tout». Cette doctrine est donc d'abord, la reconnaissance de la limite du pouvoir humain sur les choses, pour arriver à accepter le réel tel qu'il est. Accepter le réel signifie s'offrir à accueillir le présent dans une «active adoption de la nécessité.»⁵⁰, afin de ne plus se crisper dans l'épreuve; afin de ne plus dire «si seulement...». Il est donc possible de dire que le consentement n'a rien du laisser-aller, mais il est de l'ordre du laisser-être. Laisser-être signifie être prêt à accueillir l'épreuve quand elle se présente. Accepter le réel en vue du moment de tentation, du mieux qu'on peut. La souffrance est scandaleuse; elle est parfois l'intrusion du non-sens total dans la vie. Mais, si nous ne pouvons la comprendre, nous pouvons l'accepter comme occasion; comme vraie preuve de vie, car, «[par là] on cesse de lutter contre la nécessité qui écrase pour s'employer, au cœur de celle-ci, à frayer un chemin pour la vie.»⁵¹. Par là, nous comprenons mieux les paroles du père jésuite Ernest Hello qui en s'adressant à Dieu dit «L'homme ne peut vous comprendre, mais il peut vous

⁴⁶ Steffens, *Petit traité de la joie*, 27.

⁴⁷ Marcel, *Du refus à l'invocation*, 80.

⁴⁸ Steffens, *Petit traité de la joie*, 27

⁴⁹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 28.

⁵⁰ Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 322.

⁵¹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 29.

dire *Amen*»⁵²; telle est mon épreuve et je ne comprends pas, mais je l'accepte comme partie intégrante de la vie.

Accepter; consentir et aimer la vie même dans l'épreuve; voilà une chose vraiment difficile. Mais le contraire ne serait-il pire? Avoir un monde sans épreuves et centré sur soi-même ne serait-il pas ennuyant?

Otez l'épreuve: vous avez un monde à votre proportion, ajusté à vous. «sur mesure»... Mais qu'elles sont petites, ces mesures! Oui, ce monde est un enfer: confiné à notre désir, c'est-à-dire, finalement à notre lubie, à notre angoissante peur de manquer, de ne pas posséder assez. À un tel monde, désiré sur le papier, vous finiriez [...] par préférer le monde tel qu'il est. [...] Il est intéressant de remarquer que nous travaillons toute notre vie à adapter notre milieu à nos désirs, alors même que si une telle adaptation était menée à terme, dans le meilleur des mondes, elle serait d'un ennui inexorable⁵³.

Un monde qui n'est pas centré sur nous-même; voilà ce que nous rappelle l'épreuve:

En me résistant, le monde me rappelle qu'il est plus grand que moi[...] Si le monde était centré sur moi, il serait mesquin comme je le suis parfois, enroulé sur mon petit moi, emberlificoté dans mes nœuds! Mais, parce qu'il a l'amplitude d'une contrée sauvage [...] ce monde me contraint au décentrement. C'est-à-dire à la possibilité d'un authentique partage. L'épreuve [...] est avant tout une piqure de rappel: je ne suis pas le centre du monde⁵⁴.

Il faut accepter l'épreuve comme partie intégrante de la vie, dans sa difficulté intrinsèque: il est difficile d'aimer l'épreuve, mais ne pas la reconnaître serait encore pire; en effet à la fin de la tige épineuse, il y a toujours une rose.

Grands obstacles et petites contrariétés ne sont pas une objection à la vie: elles sont au contraire autant d'occasions de lui prouver notre fidélité. Le consentement à l'épreuve est une preuve d'amour⁵⁵.

Autrement dit: «C'est [...] croire, voire savoir, que tout le réel est réel, que le réel autrement dit est plus grand que l'idée qu'on s'en fait: il est plus que la dimension où on veut l'enfermer notre désespoir.»⁵⁶.

⁵² Ernest Hello, *Prières et Méditations* (Paris, Arfuyen, 1993), 39.

⁵³ Martin Steffens, *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve* (Salvador, Poche Marabout, 2016), 36-37.

⁵⁴ Martin Steffens, *La vie en bleu*, 37.

⁵⁵ Steffens, *La vie en bleu*, 13.

⁵⁶ Steffens, *Petit traité de la joie*, 30.

Si avant a été introduit le concept de disponibilité, il peut ici, être avancé celui d'indisponibilité. Être indisponible signifie ne pas vouloir s'engager et, *ipso facto*, refuser d'accorder sa volonté au réel. Or cela n'est rien que la conséquence de la résignation proprement dite, voire de l'optimiste qui du haut de sa *turris eburnea*, prétend non seulement exprimer un jugé sur le monde, mais, en constatant qu'il y a effectivement les épreuves, il en conclut simplement l'absurdité du monde.

Toutefois, ce jugement sur le monde n'est pas seulement absurde, mais aussi inadéquat; procédons à un raisonnement. Songeons qu'il puisse y avoir un monde sans épreuve, ni douleur, ni maladie. Or, il pourrait nous être demandé si ce monde désiré est en réalité désirable. La question demeure; un monde sans épreuve serait-il souhaitable?

Aussitôt que l'on se pose la question, nous constatons non seulement qu'un monde qui bannit l'épreuve est «sans âme ni sentiment»⁵⁷, mais aussi que c'est l'épreuve elle-même qui donne le *tonus* du bien qui est. En effet, n'est-il pas vrai que s'il y a de la souffrance, c'est parce que, d'abord, il y eut de l'amour? Ou bien; apprécions-nous la santé s'il n'y avait jamais la maladie?

Si nous commençons à réfléchir sur la vraie nature de l'épreuve nous réalisons non seulement que toute chose se tient, mais aussi et surtout que «La joie est [et dévient] possible au cœur de l'épreuve»⁵⁸. Finalement, il peut être affirmé que le consentement est une adhésion fidèle au réeltout entier.

4. Espoir et espérance: cette petite fille du rien du tout.

L'art de consentir nous permet d'établir une distinction entre deux autres termes que nous confondons souvent: *espoir* et *espérance*. Il faudra dans ce chapitre, analyser non seulement ce que nous évoquent ces deux termes, mais aussi et surtout si ce que nous venons d'affirmer à propos du consentement peut être dit pour l'espérance. Bref, s'il est possible de dire que le consentement engendre l'espérance. Dès lors, il faudra souligner aussi qu'avec le terme d'espérance il est introduit en philosophie un concept particulier, car parler d'espérance signifie bien entendu analyser ce qu'en théologie est conçu comme une vertu. La question qui se posera est d'abord celle de la légitimité de ce discours sur l'espérance. Qu'est-ce que l'espérance?

Tout d'abord, nous pourrions considérer l'espérance comme une forme d'*attente*. Mais, dans un tel cas, nous nous demanderions aussi pourquoi le consentement aurait un lien avec cette *attente* qu'est l'espérance. Et toutefois,

⁵⁷ Steffens, *Petit traité de la joie*, 73.

⁵⁸ Steffens, *La vie en bleu*, 17.

il convient de douter du fait que l'espérance soit une simple attente. Quand nous attendons, nous attendons toujours quelque chose que nous ne possédons pas; c'est-à-dire qui n'est pas encore *là* et que nous voudrions avoir et en jouir. C'est une : «attente angoissée ou impatiente de ce qui n'est pas encore.»⁵⁹. Or, affirmer que nous attendons ce que nous ne possédons pas encore signifie non seulement que nous pouvons viser avec l'esprit la chose désirée – l'objet du désir – mais que nous savons parfaitement ce que nous désirons avoir. Nous avons l'idée de la *res* particulière que nous souhaitons avoir. Or, dans le cas échéant où l'objet de notre désir n'arrive pas, alors nous considérons que notre attente est déçue. Le problème consiste à savoir si nous sommes en droit d'affirmer que l'espérance peut être déçue et donc si cette attente peut engendrer l'espérance proprement dite.

Il faudrait, pour avancer dans notre sujet, instituer une distinction de droit entre l'espoir et l'espérance; ceci servira à montrer qu'en réalité quand nous nous référons à cette attente, nous ne parlons aucunement d'espérance mais d'espoir.

L'espoir est une façon irrationnelle de songer à l'espérance. En effet, l'espoir est toujours un *j'espère que...*. Dire *j'espère que...* ne signifie rien d'autre qu'affirmer que nous espérons toujours quelque chose de particulier. Or, il est bien entendu possible de désirer qu'en effet: «il y a ici une exigence [...] qui s'interdit la continuité, un rapport d'automatisme entre mon aspiration et son exaucement »⁶⁰.

Nous pouvons déjà tirer deux conclusions. Tout d'abord l'espoir ne vise pas le présent, son temps verbal est essentiellement le futur. L'espoir alors, en ne visant rien d'autre que le futur, pourrait mener ainsi à son contraire: la *déception*. Serait-il possible d'affirmer que ce qui peut être victime de la déception peut être assimilé à une vertu ou à une forme de sagesse quelconque. Gabriel Marcel répond négativement car: «l'espoir se situe dans une zone différente de la sagesse [...]»⁶¹.

L'Espoir est une non-acceptation *passive* du réel, car n'étant rien d'autre qu'attente, elle tend avant tout à subir le réel, pour ensuite espérer que par l'intervention divine, les choses puissent s'arranger. Nous pouvons alors dire que l'espoir empêche le regard, ou mieux, empêche *l'attention* au réel. Nous pouvons faire un lien entre l'espoir et l'attitude de l'optimisme, car en effet: «l'optimiste a la ferme conviction que les choses sont appelées à s'arranger, qu'on n'a qu'à attendre »⁶²; ceci équivaut à dire que nous pourrions prendre du «recul» par rapport à la vie et que ce qui fait de l'optimiste

⁵⁹ Steffens, *Petit traité de la joie*, 31.

⁶⁰ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.

⁶¹ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 95.

⁶² Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.

un optimiste est exactement cette prétendue possibilité de prendre du recul dans sa vie et dire pour cette raison même que tout est destiné à s'ajouter. L'optimiste est en effet celui qui n'est pas *engagé* dans le réel et dans la vie et pour cette raison même il peut dire oui à tout.

Notre tentation est de s'arrêter aux apparences des choses et d'attendre que tout aille mieux demain; c'est ainsi que si les choses ne s'ajustent pas, nous tombons dans le désespoir. L'écrivain chrétien Charles Péguy dit « [...] et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation [...] »⁶³. De là, la première conclusion. Désespérer du réel est un péché. Or, si l'espoir peut toujours être déçue, et donc tomber dans le désespoir, l'espérance, quant à elle, a déjà surmonté le désespoir; en ce sens: «On espère toujours contre quelque chose qui nous invite au désespoir »⁶⁴.

Dans cette perspective, l'espoir est ce qui se trouve à l'opposé de la disponibilité et, *a fortiori*, du consentement à proprement dit: «Dans cette perspective [celle de l'attente], la liberté se confondrait avec la disponibilité du dilettante qui est, d'une certaine manière, curieux de tout, mais sans être jamais prêt à se donner, à se consacrer à rien [...] »⁶⁵. Nous sommes à l'opposé de ce qui a été affirmé à propos du consentement.

L'espérance ne consiste pas à croire que tout ira mieux demain, mais au contraire, à croire que Dieu sera toujours avec nous, même dans l'épreuve, même quand tout semble sombre. C'est pourquoi l'espérance est au-delà de chaque représentation, car elle n'est justement pas un «j'espère que», mais un *j'espère en...* et en ce sens on peut déjà voir que: «[...] l'espérance est radicalement différente de l'optimisme»⁶⁶. L'optimiste est celui qui calcule et prévoit; or l'espérance est au-delà de chaque calcul et ne se confond jamais avec la raison calculatrice: «[...] l'espérance doit transcender, dépasser toute imagination »⁶⁷ et, *ipso facto*, «il faut renoncer à pratiquer le raisonnement causal»⁶⁸. En effet cette logique utilitariste n'a pas lieu d'être avec l'espérance car elle l'a déjà surmonté; elle est au-delà: «L'espérance n'a rien d'une causalité, d'une technique »⁶⁹.

Nous voyons tout d'abord, qu'il n'y a pas d'espérance là où il y a aussi la tentation de désespérer. Désespérer signifie capituler en face des adversités

⁶³ Charles Péguy, «Le porche du mystère de la deuxième vertu», *Nouvelle revue française*, (1916), 251-258.

⁶⁴ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 95.

⁶⁵ Gabriel Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Paris: Aubier, 1964), 190.

⁶⁶ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.

⁶⁷ Gabriel Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris: Aubier, 1963), 57.

⁶⁸ Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 62.

⁶⁹ Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935), p. 112.

du monde. Or, si l'espoir est une non-acceptation passive du réel, l'espérance est au contraire, une non-acceptation active et positive. C'est pourquoi Martin Steffens peut affirmer que «l'espérance quant à elle, a déjà surmonté le désespoir.»⁷⁰ Nous affirmons donc que l'espérance «vit de ce qui se révèle au cœur de l'abîme comme participant du Bien.»⁷¹ Ceci veut dire que l'espérance porte l'homme à traiter l'épreuve comme partie intégrante de sa vie afin de la réélaborer et à la transformer, grâce à un processus créateur. Nous constatons également que le temps verbal de l'espérance n'est pas le futur, mais le présent; en effet, elle n'est pas *attente*, mais *attention* au réel qui se donne. En effet, bien que nous espérons vers «ce qui ne dépend pas de nous»⁷², elle ne connaît jamais le doute. En fait l'espérance est la signature d'un pacte de réconciliation ou «d'une alliance inanalysable, entre ce qui dépend de nous et ce qui nous est offert»⁷³; une réconciliation avec le don – *the gift* qui parfois semble apparaître comme un poison – *Das Gift*.

Il faut à ce stade là, affirmer que l'espérance n'est pas la vertu de celui qui dit oui à tout, mais la vertu de celui qui sait aimer; de celui qui sait trouver la joie dans l'épreuve, car il sait que Dieu sera avec lui: «sans doute l'espérance, a un aspect d'opposition, d'une «non-acceptation» mais qui n'est jamais un raidissement»⁷⁴.

L'espérance est *attention*, *réception* et *amour* du réel, du don, de la vie. Mais elle est surtout amour de l'Être, de Dieu. En ce sens au dilemme augustinien, *Credo ut intellegam, intellego ut credam*, l'espérance nous donne la solution: il faut aimer d'abord; il faut aimer le réel, la vie qui peut bien entendu être la source de joie de ce moment.

Notre grand écrivain Péguy disait, dans un véritable hymne, que l'espérance est la vertu fondamentale, car elle chapeaute toutes les autres, bien qu'elle soit toujours «humble, «chaste», «silencieuse, «pudique»⁷⁵; une petite fille de rien du tout :

Cette petite fille espérance qui n'a l'air de rien du tout. Cette petite fille espérance [...] C'est cette petite fille pourtant qui traversera les mondes. Cette petite fille du rien du tout. Elle seule, portant les autres, qui traversera ces mondes révolus.⁷⁶

⁷⁰ Steffens, *Petit traité de la joie*, p. 31.

⁷¹ Steffens *Petit traité de la joie*, p. 31.

⁷² Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 45.

⁷³ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 97.

⁷⁴ Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 97.

⁷⁵ Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 64.

⁷⁶ Péguy "Le porche", 252.

Ce qui est surprenant dans l'espérance est que, bien qu'elle soit la plus petite et la moins considérée de ses deux sœurs, foi et charité, c'est elle qui les fait s'accomplir:

La petite espérance s'avance. Et au milieu entre ses deux grandes sœurs elle a l'air de se laisser traîner. Comme un enfant qui n'a pas la force de marcher. Et qu'on traînerait sur cette route malgré elle. Et, en réalité c'est elle qui fait marcher les deux autres. Et qui les traîne.⁷⁷

Bibliographie:

- Benoît XVI, *La charité dans la vérité. Lettre encyclique Caritas in veritate*, (Saint-Cénére: Saint-Paul éditions, 2006).
- Benoît XVI, *Loué sois-Tu. Lettre encyclique Laudato si*, (Paris: Salvator, 2015).
- Bianchi. E., *Don et pardon*, (Paris : Albin-Michel, 2015).
- Caraco. A., *Le bréviaire du Chaos*, (Lausanne : l'Age d'Homme, 1982).
- Cioran. E., *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1920).
- Cioran. E., *Syllogismes de l'amertume* (Paris: Gallimard, 1997).
- Delumeau. J., *Ce que je crois*, (Paris: Grasset, 1985).
- Hello. E., *Prières et Méditations* (Paris, Arfuyen, 1993).
- Lurcel. D., trad. G. E. Lessing, *Nathan le sage* (Paris: Gallimard, 2006).
- Marcel G., *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935).
- Marcel. G., *Du refus à l'invocation*, (Paris: Gallimard, 1940).
- Marcel G., *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris: Aubier, 1963).
- Marcel, G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Paris: Aubier, 1964).
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, Vol I, (Paris: Aubier, 1951).
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, Vol II, (Paris: Aubier, 1951).
- Marcel. G., *Journal métaphysique*, (Paris: Gallimard, 1997).
- Nietzsche. F., *Le Gai Savoir*, trad. Patrick Wotling (Paris: Flammarion, 1997).
- Péguy C., "Le porche du mystère de la deuxième vertu", *Nouvelle revue française*, (1916).
- Prini P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, (Bruges: Desclée de Brouwer, Bruges, 1953).
- Ricœur P., *Philosophie de la volonté*, Vol. 1, «*Le volontaire et l'involontaire*» (Paris: Aubier, 1950).
- Steffens. M., *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve* (Salvador, Poche Marabout, 2016).
- Steffens. M., *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, (Salvador: Poche marabout, 2016).
- Vasse. D., *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, (Paris : Seuil, 1991).
- Vetö M., *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, (Paris: Harmattan, 2016).

⁷⁷ Péguy "Le porche", 252

DOSSIER TEMÁTICO:
Renaud Barbaras em Coimbra

R. BARBARAS *EM PORTUGUÊS* (NOTA INTRODUTÓRIA)

R. BARBARAS *IN PORTUGUESE* (BRIEF INTRODUCTION)

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO¹

Abstract: This paper aims to present the works that are published here in a special section dedicated to the philosophical project of R. Barbaras. It also aims to do that along a schematic presentation of some key aspects of Barbara's original phenomenological path.

Key-words: Barbaras; Life; Desire; Perception; Feeling

Resumo: O objetivo deste pequeno texto é duplo: por um lado, pretende ser uma “nota de apresentação” ao Dossier Temático, dedicado ao pensamento de R. Barbaras, que aqui se publica; por outro, intenta aludir aos eixos mais originais do projeto fenomenológico barbarasiano.

Palavras-chave: Barbaras; Vida; Desejo; Percepção; Sentimento.

Résumé: Le texte a un double objectif: présenter les travaux ici publiés dans un Dossier thématique dédié à la pensée de R. Barbaras; faire une allusion schématique aux aspects les plus originaux du projet phénoménologique de Barbaras.

Mots-clés: Barbaras; Vie; Désir; Perception; Sentiment

A originalidade do projeto filosófico de R. Barbaras pode ser bem avaliada pelo vigor do seu esboço de uma *fenomenologia da vida* que encontra no *desejo* um dos seus eixos definidores. Tal projeto prepara-se ao longo de um triplo eixo: a investigação do dinamismo (do movimento) da intencionalidade percetiva, que desvenda a experiência de mundo como modo de pertença apenas caracterizável em termos de *recuo*, *indeterminação*, *fluidez dos contornos*, *insatisfação*; a crítica necessária à “ontologia do objeto” (e do seu claustrofóbico autoritarismo da presença integral) e respetiva tendência para traduzir o *ser* em termos de positividade e, concomitantemente, para ignorar a dobra de negatividade que parece sustentar, *do lado do mundo*, a nossa própria abertura, ligação ou pertença ao que *há*: a remediação do próprio ato de filosofar, por um lado, como crítica a qualquer

¹ Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Unidade I&D CECH; Proyecto I&D “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P). Email: lumbelino@fl.uc.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5242-4863>

posição ou atitude de sobrevoos, de “ausência de pertença”, de “ignorância da vida” e, por outro, como ensejo de refundação implícita da filosofia como *ato* que pensa o *modo de ser vivo* e o *modo de ser da vida* que o sustenta.

O tema da *vida* é provocador e sobre ele elabora R. Barbaras linhas corajosas de refundação da própria empresa fenomenológica. A fenomenologia sempre atribuiu à questão da vida um “um lugar singular”: omnipresente (porque de algum modo no centro das grandes análises fenomenológicas) e ausente (porque nunca enfrentada diretamente), inevitável (porque subjacente aos temas centrais da fenomenologia) e impossível de assumir (porque *suspendida*), necessária (porque radical) e obscura (porque nunca verdadeiramente descrita enquanto tal). Dir-se-ia que o tema da *vida* permanece da fenomenologia uma das suas tarefas mais próprias e, ao mesmo tempo, um dos seus maiores impensados.

Que seja uma das suas tarefas mais próprias, defenderá Barbaras, mostra-o *a contrario* o plano do conhecimento científico (biológico) da vida: este, com toda a evidência, não apaga o problema primitivo e fundamental do *reconhecimento* da vida. O plano da análise objetiva remeterá sempre, portanto, para um plano de consideração fenomenal que permanece irreduzível e impossível de integrar pela análise científica, já que a antecede e, de algum modo, a funda.

Tal plano de fundamento remete, na obra de Barbaras, para a investigação das condições de possibilidade mais radicais do aparecer da vida como tal a alguém que a reconheça. Nesta medida, põe em jogo o problema fenomenológico do *a priori* universal da correlação do ente transcendente aos seus modos subjetivos de doação – problema central e definidor do projeto constitutivo da fenomenologia, tal como Husserl o anota no § 48 da *Krisis*. Barbaras enfrentá-lo-á de modo inovador através de uma teia teórica subtil, na qual se cruza e se reforça a crítica à *ontologia da morte*, a configuração de uma antropologia privativa, a meditação de um arqui-evento, a refundação do conceito de *desejo* e a abertura a uma metafísica do sentimento.

O primeiro texto de R. Barbaras publicado neste Dossier, retoma este percurso rico e particularmente estimulante.

E depois há um segundo texto do filósofo que mereceria, só por si, um trabalho demorado. Trata-se de um trabalho que representa um momento de inflexão – que é uma radicalização – pelo qual R. Barbaras visa a sombra do já entrevisto mas ainda não dito do seu projeto filosófico maior. De facto, o segundo texto enfrenta os limites e impensados desse mesmo projeto e abre um novo período de reflexão orientado, de modo auspicioso, pelos temas da espacialidade e do corpo. Seria impossível, pois, exagerar a importância conjunta destes dois trabalhos.

Integram ainda este Dossier uma entrevista a R. Barbaras, conduzida de modo competente por José Manuela Beato, e um trabalho preciso e atento de Paula Galhardo. A voz singular deste pensador incontornável da nossa contemporaneidade filosófica escuta-se, minuciosa e densa, em cada momento da referida entrevista. E pressente-se ainda no ensaio de P. Galhardo, trabalho claro e rigoroso que serve o propósito de aproximar o leitor competente de filosofia de pontos axiais do pensamento barbarasiano.

UNIVOCIDADE E FINITUDE

UNIVOCALITY AND FINITUDE

RENAUD BARBARAS¹

Abstract: The scope of phenomenology may be circumscribed by what Husserl called the universal a priori of the correlation between the transcendent entity and its subjective modes of bestowal. This a priori means at the same time that the essence of the being involves its relation to a consciousness and that the sense of being of the subject consists in relating to the transcendent entity, in making it appear, which is to say that a consciousness which was not consciousness of something, or intentionality, it would not be. The difficulty here is to account for the sense of being of the poles of correlation, namely the transcendent entity and the subject, in the light of this correlation, which refers to a form of primacy of the relation over the terms. It is a question of what it means to appear, what is the status of what appears and, finally, what is the mode of being of what we call intentionality. I wanted to show that phenomenology is bound to overtake for the sake of a cosmology and metaphysics, which appear not as fields that would be foreign to it but, on the contrary, as internal and constitutive dimensions of phenomenology itself.

Key-words: universal a priori of the correlation; phenomenology; cosmology and metaphysics.

Resumo: O âmbito da fenomenologia pode ser circoscrito pelo que Husserl chamou de *a priori universal da correlação* entre o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação. Este a priori significa ao mesmo tempo que a essência do ente envolve sua relação com uma consciência e que o sentido de ser do sujeito consiste em se relacio-

Résumé: Le champ de la phénoménologie peut être circonscrit par ce que Husserl a nommé l'*a priori universel de la corrélation* entre l'étant transcendant et ses modes subjectifs de donation. Cet a priori signifie à la fois que l'essence de l'étant est d'être relatif à une conscience et que le sens d'être du sujet consiste à se rapporter à cet étant, à le faire

¹ Université Paris I – Panthéon Sorbonne. e-mail: renaudbarbaras@orange.fr

nar com o ente transcendente, em fazê-lo aparecer, o que equivale a dizer que uma consciência que não fosse consciência de algo, ou seja, intencionalidade, não seria. A dificuldade aqui é a de dar conta do sentido de ser dos pólos da correlação, a saber, do ente transcendente e do sujeito, à luz dessa correlação, que remete a uma forma de primado da relação sobre os termos. Trata-se de se perguntar o que significa aparecer, qual é o estatuto daquilo que aparece e, enfim, qual é o modo de ser daquilo que chamamos de intencionalidade. Eu queria mostrar que a fenomenologia é fadada a se ultrapassar em proveito duma cosmologia e duma metafísica, que aparecem não como campos que lhe seriam estrangeiros mas, muito pelo contrário, como dimensões internas e constitutivas da própria fenomenologia.

Palavras-chave: *a priori* universal da correlação; fenomenologia; cosmologia; metafísica.

apparaître, ce qui revient à dire qu'une conscience qui ne serait pas conscience de quelque chose, ou encore intentionnalité, ne serait pas du tout. La difficulté ici est de rendre compte du sens d'être des termes de la corrélation, à savoir de l'étant transcendant et du sujet, à la lumière de cette corrélation, qui renvoie à une forme de primat de la relation sur les termes. Il s'agit de se demander ce que signifie apparaître, quel est le statut de ce qui apparaît et, enfin, à quel mode d'être renvoie ce que l'on nomme intentionnalité. Je voudrais montrer que la phénoménologie est vouée à se dépasser au profit d'une cosmologie et d'une métaphysique, qui apparaissent alors non pas comme des champs qui lui seraient étrangers mais au contraire comme des dimensions internes et constitutives de la phénoménologie elle-même.

Mots-clés: *l'a priori* universel de la corrélation; phénoménologie; cosmologie; métaphysique

1.

A minha abordagem inscreve-se no âmbito da fenomenologia, circunscrito pelo que Husserl chamou o *a priori* universal da correlação entre o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação. Este *a priori* significa que a essência do ente envolve sua relação com uma consciência, ou seja que ele aparece, sem por isso que este aparecer comprometa de maneira alguma o teor ontológico deste ente, isto é, sua transcendência. Este *a priori* também significa que o sentido de ser do sujeito consiste numa relação com o ente transcendente, que o faz aparecer, o que equivale a dizer que uma consciência que não fosse consciência de algo, ou seja, intencionalidade, não seria. A dificuldade aqui é a de dar conta do sentido de ser dos pólos da correlação, a saber, do ente transcendente e do sujeito, à luz dessa correlação, que remete a uma forma de primado da relação sobre os termos. Em outras palavras, trata-se de se perguntar o que significa aparecer, qual é o estatuto daquilo que

aparece e, enfim, qual é o modo de ser daquilo que chamamos de intencionalidade. Ora, eu queria mostrar que a fenomenologia é fadada a se ultrapassar em proveito duma cosmologia e duma metafísica, que aparecem não como campos que lhe seriam estrangeiros mas, muito pelo contrário, como dimensões internas e constitutivas da própria fenomenologia.

No que diz respeito ao ente transcendente, a situação é relativamente simples. Dizer que o ser do ente consiste em aparecer equivale a dizer, ao mesmo tempo, que este não é senão as suas aparições, no sentido em que ele não repousa nele mesmo, nem, no entanto, se confunde com elas, justamente na medida em que ele aparece nelas. O aparecer supõe uma diferença entre aquilo que aparece e sua aparição, uma forma de retraimento ou de distância, justamente a fim de que um avanço, uma vinda à presença sejam possíveis. Esta diferença é singular na medida em que ela não envolve qualquer alteridade, não difere de uma forma de identidade pois ela remete a uma certa profundidade interna, a um excesso indeterminável, que é constitutivo do ente na medida em que este não cessa de aparecer, é sua própria vinda à presença. Esta profundidade interna é a do *mundo*: o último aparente, que só se apresenta ao ausentar-se daquilo que o apresenta, só pode ser o mundo porquanto o mundo é aquilo que excede e contém todos os entes sem ser outro. Com efeito, se é verdade que o mundo é uma totalidade, um omni-englobante na medida em que todo ente lhe pertence, no entanto, por isso mesmo, ele não pode ser concebido como uma totalidade aditiva, como um grande objeto. O mundo é mundo, ou seja, contém toda e qualquer realidade contanto que ele não seja outro em relação àquilo que ele contém: sua diferença com qualquer ente exclui qualquer forma de alteridade pois, no caso contrário, ele seria um ente. Assim, o mundo é aquilo que unifica os entes enquanto multiplicidade; ele é uma unidade imanente à multiplicidade, que conjuga ao disjuntir. Ele fica *entre* os entes, ao mesmo tempo no sentido em que ele os une como uma fazenda e os separa como uma fronteira: ele é um tecido que é o seu próprio rasgão; em resumo é o Ajuntamento (*Fügung*) universal. Por isso, o mundo deve ser concebido como um elemento e não como uma totalidade, ou antes uma totalidade que é um elemento. Com efeito, o mundo só pode conter tudo se ele é aquilo de que os entes são feitos, sua textura comum, textura que aceita ou recolhe a infinidade dos entes. Nesse sentido, ele é uma forma universal que é uma matéria última, matéria de tudo quanto pode ser ou, antes, a indistinção absoluta da matéria e da forma. Isto significa que a aparição é sempre co-aparição do mundo, que o mundo sempre parece naquilo que se apresenta: ele é o outro nome da transcendência pura ou da profundidade do ente aparecendo. Esta primeira descrição condiciona a sequência: trata-se agora de se perguntar o que deve ser o sujeito (nome dado por convenção ao pólo subjetivo da correlação) para ser capaz de se relacionar com o mundo.

O sujeito é caracterizado por uma dupla determinação: ele pertence ao mundo e é condição da aparição do mundo; ele encontra-se do lado dos entes e é aquilo pelo que eles aparecem. Ora, estas duas dimensões não são mutuamente excludentes. Como Merleau-Ponty o viu perfeitamente, é precisamente na medida em que o sujeito é *do* mundo que ele tem um mundo: o pertencimento intencional do mundo ao sujeito supõe o pertencimento ontológico do sujeito ao mundo. O que equivale a dizer, como os gregos o sabiam, que toda a relação de conhecimento presuppõe uma relação de ser, uma relação ontológica, que nossa aptidão para fazer a experiência do mundo enraiza-se numa comunidade ontológica que a nutre, em resumo, que o sujeito e o mundo são num sentido unívoco do ser. Portanto, a dificuldade é a de assumir a diferença incontestável do sujeito sem por isso comprometer essa univocidade, isto é, de dar conta da singularidade do sujeito a partir de um ser cujo sentido é unívoco. Trata-se aqui de dar plenamente lugar ao sujeito sem fazer concessões ao subjetivismo, o que exige deixar de entendê-lo como uma substância cuja modalidade de ser seria radicalmente diferente da dos outros entes. Nesse sentido, uma fenomenologia que almeja levar em conta o pertencimento do sujeito ao mundo, ou seja, a univocidade do ser, é necessariamente uma fenomenologia assubjetiva. No entanto, cabe reconhecer que a fenomenologia acabou atribuindo essas duas condições a duas dimensões ou duas vertentes do sujeito e o dividindo assim definitivamente entre aquilo que ele tem em comum com o mundo a aquilo que lhe permite se distinguir dele. Tal é o sentido da clivagem entre consciência empírica e consciência transcendental em Husserl. Tal é, mais subtilmente, a equivocidade da carne em Merleau-Ponty que, se bem que ela pareça designar um elemento comum à consciência e ao mundo, ou melhor, a univocidade como elemento, acabou sendo dividida entre minha carne e a carne do mundo que, contrariamente àquela, não pode se sentir.

Diante dessas inelutáveis divisões do sujeito, a questão é a seguinte: como pode o sujeito, do mesmo ponto de vista, pertencer ao mundo a ser e condição da sua aparição? Como compreender seu sentido de ser de tal modo que, ao mesmo tempo, ele exige um pertencimento e comanda a fenomenalidade? Seria fácil mostrar que o que constitui um obstáculo a uma compreensão exata do sentido de ser do sujeito é sempre uma forma de positivismo ou de substancialismo que, paradoxalmente, consiste em atribuir ao sujeito o modo de ser dos entes intramundanos. Na verdade, se o sujeito se destaca do mundo, não é porque seu atributo essencial é outro - pensamento e não extensão, vivido e não objeto - mas porque seu modo de existir é diferente do dos outros entes. Ora, se é verdade que o substancialismo é um obstáculo a uma compreensão rigorosa do sujeito, é forçoso concluir que este deve ser caracterizado como *negatividade*. Esta negatividade não se refere a um

mero nada que, enquanto nada maciço, encerra uma positividade secreta que o opõe ao mundo: ela é a negatividade concreta do movimento. Se, como o diz Patočka, “no ego não há nada a ver”, não é tanto porque ele está vazio quanto porque ele existe de uma maneira tal que foge do ver, furta-se a qualquer fixação. Mover-se significa não ser o que se é, significa situar-se sempre para além de si, negar-se como coisa: o movimento é a exclusão concreta da substancialidade. Ora, o movimento pelo qual pretendemos caracterizar o sujeito atende à dupla condição que acabamos de pôr em evidência. Enquanto tal, ele difere radicalmente de todos os entes do mundo e pode assim fazê-los aparecer, mas, por outro lado, isto não quer dizer que ele seja exterior ou alheio ao mundo. Ele não repousa nele mesmo mas desdobra-se necessariamente no seio do mundo, seu dinamismo só pode inscrever-se nesse espaço originário, sua negatividade requer a positividade desse solo. Assim, definir o sujeito pelo movimento significa entendê-lo ao mesmo tempo e indissoluvelmente como inserido no mundo e radicalmente diferente dele: o movimento cumpre a unidade da diferença e do pertencimento, ele vem perturbar a univocidade sem comprometê-la.

No entanto, esse conceito de movimento é, por sua vez, determinado pela abordagem em que ele fica envolvido. Não pode ser confundido com um mero deslocamento: definimos o sujeito pelo movimento mas o estatuto deste é esclarecido pela função do sujeito. Em outras palavras, trata-se de um movimento “fenomenalizante”, que não se realiza apenas dentro do mundo mas para o mundo, que ao mesmo tempo permanece no limiar do mundo e efetua-se dentro dele, que existe para e pelo mundo. É um movimento intencional mas é preciso entender que isto não é uma metáfora: quer dizer que a intencionalidade existe como movimento. É claro, este movimento escapa às partições ontológicas, constitutivas da época moderna, entre o pensamento e a extensão, o ser perto de si e o ser fora de si. Ele é mais do que um mero deslocamento mas menos do que uma pura representação: ele é a identidade entre um avanço e uma fenomenalização, um *ir para* que é um *fazer aparecer*. Tal é o verdadeiro modo de ser do sujeito, aquilo que ao mesmo tempo o inscreve no mundo e abre a ele. Este movimento pode se especificado de duas maneiras. Primeiro, ele é o movimento do *viver* e, portanto, remete para um sentido originário da vida. Com efeito, pode-se dizer do sujeito que ele está vivo no sentido em que ele está inscrito no mundo pelo seu organismo e que, por outro lado, ele vivencia o mundo, pois ele tem uma experiência dele. Mas, aqui, o equívoco consistiria em referir esses dois sentidos a duas determinações do sujeito, senão a duas substâncias, em vez de entender que o estar vivo (*leben*) e o vivenciar (*erleben*) são duas dimensões derivadas e portanto abstratas, de um sentido mais originário e unitário do viver. De certa forma, nossa abordagem consiste em medir e tirar todas as consequências

desse sentido originário do viver, mais profundo do que a partição entre vida transitiva e vida intransitiva. Em resumo, o movimento do sujeito ao qual chegamos não é senão o da vida: a fenomenologia da correlação desemboca numa fenomenologia da vida.

Em segundo lugar, este movimento vivo deve ser caracterizado como *desejo*, termo que deve ser entendido num sentido radicalmente diferente da necessidade. A necessidade relaciona-se com um objeto definido que a apazigua imediatamente pois ela é falta desse objeto, ao passo que o desejo fica exacerbado pelo que o satisfaz, acirrado pelo que o preenche, como se seus objetos sempre ficassem em defeito com relação a um objeto inacessível, que sua constante insatisfação desenha em negativo como o avesso desse defeito. Ao desejo não falta nada, não porque pode preencher-se mas, pelo contrário, porque nada o pode apaziguar, porque ele fica para além de qualquer escassez. Mas nada pode apaziguá-lo pois aquilo que ele visa não é capaz de preencher uma escassez, não sendo da ordem do objeto. Ora, como vimos, aquilo a que o movimento fenomenalizante do sujeito se refere não é senão o próprio mundo enquanto outro pólo da correlação, profundidade irreduzível. Assim, o sujeito é constantemente arrancado a ele mesmo na medida em que ele se relaciona com um mundo que arranca o ente à pura presença. Com a distância constitutiva do mundo só pode se relacionar um movimento que nada pode extinguir, que é sem termo nem fim, que é tanto inextinguível quanto o mundo é inacessível. Essas descrições definem um desejo originário ou transcendental que caracteriza a própria essência do sujeito e lança luz sobre a textura da intencionalidade. Assim, a correlação clássica da consciência e do objeto deve ser substituída, a título de sua verdadeira condição de possibilidade, pela correlação entre uma vida que é desejo e um mundo que é profundidade.

Com essas conclusões encerra-se o primeiro movimento, propriamente fenomenológico, do nosso percurso, cujo ponto de chegada é a dessubstancialização do transcendente, sob a forma de um mundo que não é um ente, e do sujeito cujo modo de existência é movimento: assim, a fenomenologia à qual chegamos pode ser caracterizada como fenomenologia dinâmica. Mas a questão é agora a de saber se devemos ficar aí ou se esses resultados não nos levam para além deles, se essa fenomenologia dinâmica não está fadada a ser ultrapassada em prol de uma dinâmica fenomenológica. Para falar a verdade, este ultrapassamento é exigido de saída pela própria problemática do *a priori* da correlação, na medida em que a relação não é pensável sem um ser comum aos pólos da correlação e, portanto, é preciso ir à busca de um *a priori* deste *a priori*. Em outras palavras, os pólos não podem relacionar-se originariamente um com o outro e, por assim dizer, existir a partir dessa relação se eles não compartilham uma dimensão de ser comum, pano

de fundo da diferença sem a qual não há relação: a univocidade é a chave da correlação.

Nesse ponto, o sentido de ser do sujeito, cuja determinação procedia da do mundo, vai ter um efeito retroativo sobre o estatuto desse mundo. Dissemos que a negatividade do movimento exigia o solo do mundo para que o movimento pudesse se realizar, de modo que o sujeito podia pertencer ao mundo e fazê-lo aparecer do mesmo ponto de vista. Mas está na hora de acrescentar que trata-se ainda de um sentido superficial do pertencimento como inclusão ou inscrição. Para além desse pertencimento inclusivo, é forçoso reconhecer um sentido mais profundo do pertencimento como *comunidade de ser*, parentesco ontológico. Dizer que o sujeito pertence ao mundo equivale a dizer que ele é feito da mesma textura do que ele, que ele é *dele* (*en est*) no sentido em que seu sentido de ser procede do sentido de ser do mundo. Assim, não apenas o sujeito é *ao* mundo (pertencimento intencional), não apenas ele está *no* mundo, a título do solo requerido pela sua mobilidade, mas ele é *do* mundo, na medida em que ele puxa dele seu próprio modo de ser, em que eles compartilham a mesma textura ontológica. Podemos chamar este último pertencimento de hiperpertencimento para dar a entender que ele remete a um parentesco ontológico. Ficamos aqui nas antípodas da fenomenologia transcendental, já que desvendamos, para além da constituição do mundo pelo sujeito, uma forma de constituição do sujeito pelo mundo, a título da sua textura e da sua procedência originária. Este hiperpertencimento dá acesso ao ser da relação e é, na verdade, o outro nome dessa relação. Mas, visto que o modo de ser do sujeito é de natureza dinâmica e que ele hiperpertence ao mundo, ou seja compartilha o mesmo modo de ser, é forçoso concluir que nosso movimento inscreve-se num movimento *do mundo*, pertence a um mundo que é fundamentalmente *movimento*. O movimento fenomenalizante do sujeito não contradiz seu pertencimento pois este movimento vem de mais longe, é a obra do mundo antes de ser a do sujeito, de modo que podemos dizer, com todo o rigor, que não somos nós que fazemos aparecer o mundo mas é o próprio mundo que se fenomenaliza através de nós. No entanto, ao inscrever nosso movimento no do mundo, não recaímos numa forma de naturalismo; trata-se pelo contrário de escapar à alternativa entre naturalismo e transcendentalismo. Mas, para tanto, precisará mostrar que o processo do mundo, que chamarei de agora em diante de arqui-movimento, já é, como nosso movimento, um processo de fenomenalização, ou antes é da alçada de uma proto-fenomenalização.

É preciso agora fazer duas observações. Primeiro, poderíamos ter chegado diretamente ao mesmo resultado a partir de definição do mundo que esboçamos. Com efeito, a imanência absoluta aos entes que caracteriza o mundo, imanência que não compromete sua unidade, só pode ser pensada

dinamicamente. Se o mundo não é senão cada ente, sem por isso se confundir com eles, é porque ele é precisamente a *potência* que os produz e que se produz ao produzi-los. Assim, o excesso irreduzível do mundo em relação aos entes mundanos refere-se ao excesso da potência, como sobrepotência ou reserva absoluta, em relação àquilo que ela produz: a potência não é outra do que suas obras, mas não é suas obras já que ela as produz. Seja como for, ao levar em conta o hiperpertencimento do sujeito, ou seja, o ser da correlação, somos conduzidos de uma fenomenologia dinâmica, a uma dinâmica fenomenológica. Para a primeira, o sujeito é movimento, enquanto que, para a segunda, qualquer movimento é fenomenalizante e, nesse sentido, proto-subjetivo. É nesse ponto exato que a fenomenologia ultrapassa-se para uma cosmologia. Ela nos leva a um pensamento do mundo para o qual o mundo já não é mais uma totalidade não-totalizável ou uma profundidade irreduzível habitando os fenômenos, mas é um certo processo semelhante ao de uma *physis*. Cabe reparar que ao aprofundar o conceito de desejo, chegamos ao mesmo resultado. Com efeito, o desejo sempre implica numa separação e, portanto, remete a uma comunidade ontológica com o desejado: nesse sentido, ele sempre é desejo de si mesmo, busca de si num outro. Tal é o que poderíamos chamar de *razão* do desejo: o sujeito tende para o mundo porque é nele que reside seu ser de sujeito, isto é não aquilo que apaziguasse o desejo mas um desejo que fosse plenamente desejo. Isto equivale a dizer que o sujeito tende para o mundo e, assim, o fenomenaliza na medida em que o mundo contém ou, antes, é eminentemente aquilo que o sujeito já é por sua vez, a saber, movimento.

À luz dessa última observação, podemos começar a responder à pergunta, cosmológica, da natureza do arquiv movimento que caracteriza o ser do mundo. Como o movimento do mundo pode se distinguir do nosso? Enquanto potência ele faz imediatamente existir aquilo para que tende, de tal modo que, na realidade, não tende para nada na falta da menor distância entre a visada e a realização. Nisto reside a diferença, ainda misteriosa, entre o ser subjetivo e o ser mundano: este faz *ser*, ao passo que aquele se limita a fazer *aparecer*; este produz, ao passo que aquele só deseja. Mas já se percebe, nesse âmbito fenomenológico, que o modo de ser subjetivo deverá ser pensado *negativamente* a partir do modo de ser do mundo, que nosso movimento procederá de uma alteração ou de uma degradação, cuja natureza precisa ser aprofundada, do arquiv movimento do mundo. Assim, o movimento do mundo só pode ser o movimento pelo qual o mundo se faz mundo, movimento de auto-produção do mundo, ou de mundificação. Desse processo do mundo, cabe dizer que já começou desde sempre: ele remete à ordem ou ao reino do movimento, que não tem começo. Nesse sentido, o mundo não procede de um criação. Contudo, ao afirmar que se trata de um processo mundificante,

isto é, de um devir-mundo do mundo, é forçoso reconhecer que ele nasce de algo que ainda não é um mundo, que ele vai de um não-mundo ou de um pré-mundo para o mundo. Ora, porquanto o mundo envolve necessariamente uma multiplicidade de entes, dos quais ele é a totalidade, cabe concluir que o pré-mundo é sinónimo de indiferenciação, que o movimento do mundo procede de um fundo indiferenciado: processo de saída fora do fundo, de diferenciação. Mas é importante não hipostasiar esse fundo e, portanto, deve-se acrescentar que o fundo fica co-presente àquilo que o reabsorve, que a saída fora do fundo leva o fundo com ela, de modo que uma dimensão de indeterminação permanece naquilo que é determinado pelo processo. Mas, na medida em que o fundo não se distingue da sua própria ultrapassagem, é necessário pensá-lo como uma potência de diferenciação e, portanto, de individuação, potência que permanece naquilo que ela realiza, a título da dimensão de indeterminação que não para de impregnar os indivíduos, potência que se nutre das suas próprias obras, renasce daquilo que a esgota. É exatamente esse processo cosmológico que o desejo visa enquanto forma mais alta dele mesmo. Assim, pode se distinguir três sentidos do mundo: o mundo como fundo ou potência; o mundo como efetuação, realização da potência, ou seja multiplicidade produtora neste processo; enfim, o mundo como rastro ou sedimento da potência mundificante indivisível na multiplicidade criada pelo processo, ou seja, como totalidade. Em outras palavras: a natureza, os entes e o mundo propriamente dito. Mas é preciso acrescentar que estes três sentidos são um só, que o mundo é a unidade desta triplicidade. Enfim, afirmar que nosso movimento inscreve-se num arqui-movimento do qual ele procede significa reconhecer que nossa vida remete àquilo que poderíamos chamar de arquivada e que se confunde com o processo de mundificação. Essa arquivada é eterna, no sentido em que só há eternidade como eternidade de vida, eternidade de um movimento que se nutre dele mesmo e no seio do qual é impossível discernir um antes e um depois, que é, portanto, alheio ao tempo ou, mais rigorosamente, pré-temporal.

No entanto, falta resolver um último problema. Como dissemos, em virtude do sentido de uma dinâmica fenomenológica, o arqui-movimento do mundo deve ser também um movimento de proto-fenomenalização, o que equivale a dizer que não é apenas nosso movimento mas também nosso ser subjetivo como aptidão a fenomenalizar o mundo que se enraiza no processo do mundo. Em outras palavras, o aparecer do mundo a um sujeito remete a uma forma de aparecer intrínseco do mundo, a um aparecer que ainda não é um aparecer *a alguém* e confunde-se com o processo de mundificação. Portanto, é necessário entender em que sentido o processo que acabamos de descrever é da alçada do aparecer. Ora, aparecer sempre significa sair da ocultação, de modo que o sentido que se confere ao aparecer depende do sen-

tido que se confere àquela. As mais das vezes, a ocultação é entendida como encobrimento por uma camada interposta, quer seja transcendente, quer seja subjetiva, de tal modo que o aparecer consistirá numa travessia ou uma supressão desta camada, ou seja, num desvelamento que, enquanto tal, exige a intervenção de uma subjetividade ou de um *Dasein*. Mas há uma outra maneira, mais secreta e mais profunda, de ser ocultado: sem encobrimento, ou seja, à plena luz, a saber, por indistinção ou indeferenciação, ausência de fronteiras e confusão com o entorno. Nesse caso, a desocultação consistirá numa delimitação, numa separação com o entorno, em resumo numa definição, enquanto ela envolve uma fronteira (*finis*). Ora, tal é exatamente a obra do processo de mundificação: ele consiste justamente numa diferenciação, ou seja, uma individuação, pela qual os entes se distinguem do fundo ao se distinguirem uns dos outros. A obra separadora do movimento é uma forma de síntese material pela qual o indivíduo é constituído enquanto tal, individualizado e, assim, aparece. Dizer que ele aparece é dizer que ele manifesta-se como aquilo que ele é, mas ele manifesta-se como aquilo que ele é ao se constituir como o indivíduo que ele é: sua vinda ao aparecer é ao mesmo tempo uma vinda ao ser. Em outras palavras, as condições do ente são ipso facto as condições do aparecer do ente: aqui, a cosmologia coincide com uma proto-fenomenologia.

Todas estas análises convergem para uma única pergunta, tão importante como é difícil: o que dizer do sujeito do processo mundano? Como pode emergir deste processo? Até agora, adotamos uma via regressiva, consistindo em regressar do sujeito, compreendido como movimento, para o mundo enquanto solo ontológico ou, antes, fonte dinâmica desse sujeito. Mas, doravante, para voltar ao nosso ponto de partida, é preciso adotar uma abordagem progressiva, avançando do mundo em direção ao sujeito e tentando dar conta da singularidade do sujeito a partir dos caracteres do mundo. Em outras palavras, se é verdade que a correlação supõe um ser comum, que é movimento, o fato é que não há correlação sem *diferença* e, por conseguinte, esta diferença deve poder ser engendrada a partir do processo do mundo. Em que consiste esta diferença? A luz do que já foi dito, tornou-se óbvio o fato de que nada de positivo ou determinado pode fundar essa diferença: o sujeito não possui nada a mais, nem nada outro do que o mundo. Com efeito, o modo de ser do sujeito consiste numa negatividade concreta que é a do movimento, mas todo o positivo dessa negatividade reside do lado do mundo, pertence ao mundo enquanto movimento mundificante e, portanto, é sobrepotência. Trata-se portanto de entender como o nosso movimento pode diferir do do mundo, mesmo que todo o movimento pertença ao mundo que, na verdade, é o tudo do movimento. Por outras palavras, como pensar uma diferença no seio do arquiv movimento do mundo que não se confunda com a diferença dos

movimentos intramundanos, movimentos nos quais se manifesta e se afirma a potência mundificante? A questão aqui é a da possibilidade de uma filosofia da finitude no âmbito da univocidade: como pensar uma dualidade de ser entre sujeito e mundo sem sair do univocidade?

2.

Só há uma resposta possível: o arquivovimento do mundo só pode diferir dele mesmo nele mesmo sob a forma negativa de uma privação ou de uma limitação, de modo que o ser do sujeito remete necessariamente a um defeito ou uma perda em relação ao ser do mundo. Na verdade, ao analisar o desejo chegamos à mesma conclusão. Mesmo que este suponha uma comunidade ontológica – pois ele é busca de si no outro – o desejo tende para esse outro insaciavelmente porque ele fica separado dele irremediavelmente. O facto do desejo é o de uma cisão afetando o sujeito, em virtude da qual ele se encontra separado e privado do seu verdadeiro ser, que tem doravante a face de um outro inacessível: o exílio é a condição ontológica do desejo. Assim, compreender o sujeito implica aceitar uma forma de cisão ou de secessão originária pela qual o arquivovimento do mundo cai fora dele mesmo, separa-se da sua própria potência para prosseguir sob uma forma enfraquecida ou atenuada dele mesmo. A característica dos nossos movimentos subjetivos é que, diferentemente do arquivovimento, eles não produzem nada: sua diferença é sua impotência e nosso desejo nasce dessa impotência ou, antes, é a respetiva forma efetiva. Como diz Paul Valéry: “Minha impotência é minha origem”: devemos levar essa fórmula ao pé da letra. Mas é preciso acrescentar que o desejado só graças a essa impotência, que se apresenta na falta de poder ser, é visado na medida em que não pode ser produzido. É esta potência da impotência que nos define como sujeito do aparecer, como poder de fenomenalização. Em outras palavras, o sujeito do desejo fica separado do mundo e só se relaciona com ele sob a forma da ausência ou do defeito mas, por esse recuo do mundo, a coisa encontra-se privada da sua massa ontológica e adquire assim a dimensão do sentido, transformando-se em sentido: ela se torna a coisa que ela é, a coisa enquanto tal e já não um rosto do mundo.

Qual é estatuto dessa cisão originária pela qual a potência mundificante se separa dela mesma e se finitiza? Cabe constatar que, se ela afeta profundamente o arquivovimento do mundo, nada nele pode dar conta dessa cisão pois esse movimento é positivo de ponta a ponta, mera afirmação e incessante desenvolvimento. Nada, no âmago do movimento do mundo, ensaja entender que ele se cinda dele para cair fora dele mesmo; a potência não tem a potência de desistir dela mesma, a essência nunca é a essência da sua

própria negação. A conclusão se impõe: afetando o movimento do mundo sem proceder dele, a cisão da qual nasce o sujeito é um *evento*, até um arquitevento já que ela afeta o arquimovimento do mundo. Um evento é como um movimento no movimento, aquilo que vem afetar sua mobilidade sem achar nela sua fonte, algo como um clinamen metafísico. Com efeito, um evento é caracterizado pelo fato de que ele é sem causa nem razão, um mero surgimento que nada pode explicar. Além disso, sendo o produto de nada, ele não pode ser nada positivo; rigorosamente, ele é um nada e é neste nada que consiste a privação da qual procede o sujeito. Contudo, dizer que ele é um nada não significa que com ele nada acontece; pelo contrário, com o evento tudo muda: o evento se lê ou se vê nos seus efeitos, nas transformações que ele acarreta no coração do arquimovimento do mundo e, de certa forma, ele se confunde com essas transformações. Assim, a subjetividade como cisão e, portanto, privação da sobrepotência do mundo remete para um arquitevento afetando esse potência e, afinal de contas, confunde-se com esse evento. Mikel Dufrenne escreve que “o homem é engendrado como inengendrável”. Por mais que seja antilógica, essa fórmula deve ser levada ao pé da letra: o homem é engendrado no sentido em que só pode proceder de uma natureza, mas como inengendrável na medida em que não é a natureza que o produziu enquanto homem mas um arquitevento que afeta a natureza sem enraizar-se nesta.

Isto significa que a subjetividade é aquilo de que não se pode dar conta. Longe de ser, como toda a tradição o pensava, o sítio ou o lugar da razão, a subjetividade é, pelo contrário, o *sem razão* por excelência. Além disso, ao afirmar isso atribuímos à finitude uma sentido “evencial”: a finitude não é um traço do sujeito mas o sujeito um traço da finitude, ou antes, a obra da finitude, de uma finitude que afeta a potência do mundo. Não é por sermos finitos que estamos separados do mundo e capazes de fazê-lo aparecer; pelo contrário, é na medida em que a finitude vem a afetar o mundo que existimos como sujeitos. A finitude é metafísica e cosmológica, como evento e passividade do mundo diante do evento, antes de ser antropológica e afim de sê-lo. Com efeito, com o arquitevento passamos para o plano metafísico. Porque metafísico? Primeiro porque ficamos aqui além do nível da essência e, portanto, da ontologia. A metafísica ultrapassa a cosmologia como o evento ultrapassa a essência, mesmo que essa essência seja dinâmica. Em segundo lugar, trata-se aqui do *fato* do sujeito ou do sujeito como arquifato, arquifato que, aos olhos do próprio Husserl, é o objeto de uma metafísica num sentido muito peculiar, muito afastado do seu sentido clássico: longe de referir-se à busca de uma razão última, ela é a descoberta daquilo que é sem razão. Daí o uso desse termo aqui. Assim, a metafísica inaugurada pela descoberta do arquitevento é muito diferente daquilo que compreendemos em geral por

essa palavra: a metafísica do sujeito significa aqui que o sujeito não é nada senão o evento de uma cisão no seio da potência do mundo. Por uma forma de inversão do neoplatonismo, poderia se dizer que o ser do sujeito procede de uma queda do mundo nele mesmo.

Poderíamos, à guisa de conclusão, pôr em evidência algumas consequências dessa análise. Se é verdade que o arquivamento do mundo é o de uma arquivada dando lugar aos entes nos quais permanece sua potência e que os seres vivos são vivos em razão da cisão arquivencial, é forçoso concluir que estamos vivos em razão da ausência e não da presença da vida em nós. Em outras palavras, tem duas modalidades de individuação: uma por diferenciação por e no seio da arquivada —ela dá os entes mundanos; a outra por separação da arquivada nela mesma, ou seja por privação da vida — ela dá os seres vivos. Isso equivale a dizer simplesmente que o advento do ser vivo é o da *mortalidade*, que sua individuação é o avesso de uma desindividuação, inelutável, que toma a forma de uma volta à arquivada. Em segundo lugar, disso decorre a *impossibilidade da biologia* enquanto tal, ou seja como ciência dos seres vivos, simplesmente vivos. A biologia fica sempre ausente: a cosmologia diz respeito a uma vida que ainda não é a vida de ninguém; a metafísica fenomenológica, para a qual qualquer ser vivo já é um sujeito capaz de fenomenalização, fica além da biologia. Portanto, encontrar um ser estrita ou simplesmente vivo é impossível: seja ele não é *um* ser vivo pois lhe falta a individuação, seja ele já é um sujeito, isto é, mais do que um ser vivo; seja ele fica imergido na arquivada, seja ele faz aparecer um mundo. Em terceiro lugar, a diferença entre homem e animal só pode ser entendida através da maneira pela qual cada um ao mesmo tempo insere-se no arquivamento do mundo e encontra-se separado dele pelo arquivamento. A primeira dimensão prevalece no animal na medida em que ele deriva, por assim dizer, no mundo: ele é movimento mais do que consciência e, nesse sentido, é um ser cosmológico. É por isso que escolhemos o conceito de *êxodo* para caracterizá-lo. No homem prevalece a dimensão da cisão e, por isso, ele é um ser metafísico: ele existe como consciência mais do que como movimento. É por isso que o caracterizamos como *exílio*. Enfim, o estatuto da morte encontra-se profundamente transformado. Ela é sinônimo de uma desindividuação, ou seja de um retorno à arquivada: ela é perda de *uma* vida mas não *da* vida. Em outras palavras, se nossa vida empírica, como ruptura com a arquivada, é uma morte metafísica, nossa morte empírica é um retorno metafísico à vida, por cima do arquivamento. Desse ponto de vista poderia se justificar a afirmativa da identidade absoluta entre pulsão de vida e pulsão de morte.

O PERTENCIMENTO. PARA UMA ONTOLOGIA GEOGRÁFICA

THE BELONGING. ON A GEOGRAPHICAL ONTOLOGY

RENAUD BARBARAS¹

Abstract: As much as it is a central theme of phenomenology, the question of the body has not been treated so far satisfactorily. The difficulty comes from the fact that the body is a response much more than a question, answer to a problem that has never been posed and whose treatment is the only way to access the sense of being of that body. This problem is that of belonging. What can it mean, in a minimal and rigorous way, to have (or be) a body but to belong to the world? Belonging defines the way of being from the body. Therefore, it is necessary to reverse the terms of the problem and stop judging as being obvious the fact that I belong to the world because I have a body. In reality, it is not because we have a body that we belong to the world but, on the contrary, it is insofar as we belong to the world that we have a body. It is a question of trying to deepen the sense of belonging and to develop some consequences of this new starting point.

Key-words: Belonging; body; world.

Resumo: Por mais que seja um tema central da fenomenologia, a questão do corpo não foi tratada, até agora, de uma maneira satisfatória. A dificuldade vem do fato de que o corpo é uma resposta muito mais do que uma pergunta, resposta a um problema que nunca foi colocado e cujo tratamento é a única maneira de acceder ao sentido de ser desse corpo. Este problema é o do

Résumé: Elle a beau être un thème central de la phénoménologie, la question du corps n'a pas été traitée, jusqu'à maintenant, d'une manière satisfaisante. La difficulté vient du fait que le corps est une réponse beaucoup plus qu'une question, réponse à un problème qui n'a jamais été posé et dont le traitement est la seule manière d'accéder au sens d'être de ce corps. Ce problème est celui

¹ Université Paris I – Panthéon Sorbonne. e-mail: renaudbarbaras@orange.fr

pertencimento. O que pode significar, de uma maneira mínima e com todo o rigor, ter (ou ser) um corpo senão pertencer ao mundo? O pertencimento define o modo de ser originário do corpo. Portanto, é preciso inverter os termos do problema e parar de julgar como sendo óbvio o fato de que pertenço ao mundo porque tenho um corpo. Na realidade, não é por termos um corpo que pertencemos ao mundo mas, pelo contrário, é na medida em que pertencemos ao mundo que temos um corpo. Trata-se aqui de tentar aprofundar o sentido desse pertencimento e desenvolver algumas consequências desse novo ponto de partida.

Palavras-chave: pertencimento; corpo; mundo.

de l'appartenance. Que peut signifier, de manière minimale et en toute rigueur, avoir (ou être) un corps sinon appartenir au monde ? L'appartenance définit le mode d'être originaire du corps. Il faut donc inverser les termes du problème et cesser de considérer comme évident le fait que j'appartiens au monde parce que j'ai un corps. En réalité, ce n'est pas parce que nous avons un corps que nous appartenons au monde mais, au contraire, c'est dans la mesure où nous appartenons au monde que nous avons un corps. Il s'agit ici de tenter d'approfondir le sens de cette appartenance et de développer quelques conséquences de ce nouveau point de départ.

Mots-clés: appartenance; corps; monde.

A abordagem que apresentei no texto *Univocidade e Finitude*² equivale a distinguir dois modos de individuação. A diferenciação dentro do mundo ou, antes, como mundo, é a origem dos seres não-vivos; a separação evencial é o nascimento dos seres vivos, dos quais o homem faz parte. No entanto, se ela proporciona um quadro geral para um pensamento do sujeito adequado aos seus traços fenomenológicos específicos, essa abordagem deixa a desejar e me apareceu cada vez mais como marcada por uma forma de distância em relação aos fenômenos e, portanto, de abstração. Primeiro, essa abordagem desemboca na descoberta, sob o nome de arquitevento, de um tipo de “realidade” impensável e, nesse sentido, ela equivale a assumir uma forma de derrota do pensamento. Dizer que o sujeito é sem razão, não é tanto dizer alguma coisa quanto registrar a singularidade de sua existência e confessar a impotência do filósofo. Além disso, mesmo que ela permita modificar os termos do problema ao apreender o sujeito como vivo, essa abordagem mantém e, até, radicaliza o fosso entre vivo e não-vivo, sendo cada um deles da alçada de regimes de individuação diferentes. Ora, isto equivale a negligenciar sua comunidade ontológica originária enquanto entes do mundo e, desde então, pode ter-se o sentimento de que a separação radical que a tradição

² Trata-se do texto anterior publicado neste mesmo *Dossier* (N.E.).

instaura entre o sujeito e os outros entes é simplesmente deslocada sob a forma da diferença entre os entes capazes de se mover e os que não tem esta aptidão. Mas, na medida em que não se trata de desistir dessa determinação dinâmica, a superação dessa clivagem requer uma caracterização ainda mais aprofundada do que é o movimento. Enfim, e sobretudo, tal abordagem esbarra no problema do corpo próprio ou da carne (*Leib*), que aparece como o seu ponto cego e que, de fato, silencieei nos meus últimos livros. Tudo se passa como se não houvesse lugar para o corpo no quadro teórico que desenhei. Com efeito, primeiro, esse corpo é um corpo (*Körper*) e, nesse sentido, é da alçada do regime de individuação geral, o que significa que ele se insere nas leis da física, da química e da biologia. Mas, por outro lado, enquanto corpo meu ou corpo próprio, ou seja vivo (no duplo sentido de estar em vida e ser capaz de vivenciar algo), ele não é apenas do mundo mas também capaz de se relacionar com ele e, nesse sentido, ele é da alçada do segundo regime de individuação, por separação. Assim, o corpo tem um pé de cada lado do evento separador do qual procedem os seres vivos e, nesse sentido, ele é uma contestação frontal da distinção entre processo da *physis* e evento, entre os dois modos de individuação, ou seja entre vivo e não-vivo. O corpo é ao mesmo tempo uma realidade física e metafísica. Assim, tendo em vista este fenómeno originário, no qual se conjugam inscrição no mundo e aptidão a se relacionar com ele, a distinção que estabeleci acima entre o arquivovimento do mundo e o nosso movimento, portanto, entre movimento e evento, pode aparecer como o derradeiro avatar da distinção entre consciência e objeto.

Portanto, é necessário tomar um outro ponto de partida e enfrentar o problema da carne, fenómeno central que vem abalar a fenomenologia ao embaralhar as suas categorias fundamentais. É forçoso reconhecer que, mesmo que todos os fenomenólogos tenham sido confrontados com esse problema, a maior parte deles o perderam e, de certa forma, confessaram a sua impotência. Com efeito, a solução do problema do corpo sempre tem consistido em inscrevê-lo em partições pre-estabelecidas, em anexá-lo à consciência (Michel Henry) ou ao mundo (Merleau-Ponty), quando ele não é pura e simplesmente desconhecido (Heidegger, Sartre). A nós incumbirá mostrá-lo, mas o importante é entender que esses impasses são provavelmente o sinal de que o problema não é bem colocado. Falar em corpo é dar-se uma realidade material da qual se deve reconhecer ao mesmo tempo a singularidade, já que este corpo é nosso, é uma carne: em geral dá-se conta dessa singularidade ao recorrer a uma realidade que lhe é alheia, alma, consciência ou sensibilidade. Assim, a carne é sempre perdida, por defeito enquanto mero corpo e, por excesso, no acréscimo de uma dimensão psíquica que lhe escapa. Tem que concluir disso que o problema não é bem colocado ou, antes, que o problema aqui não é o do corpo. Mais precisamente, tudo se passa como se o corpo não pudesse ser abordado de uma maneira frontal ou direta, como se ele exigisse

uma abordagem singular e, por assim dizer, indireta. Na verdade, a dificuldade vem do fato de que o corpo é uma resposta muito mais do que uma pergunta, resposta a uma problema que nunca foi colocado e cujo tratamento é a única maneira de aceder ao sentido de ser do corpo. Suspeita-se que, ao tomar este novo ponto de partida, seremos conduzidos a pôr em questão as partições teóricas que comprometiam a abordagem clássica do corpo.

Este problema é o do *pertencimento*. O que significa, de uma maneira mínima e com todo o rigor, ter (ou ser) um corpo senão pertencer ao mundo? O pertencimento define o modo de ser originário do corpo. Portanto, é preciso inverter os termos do problema e parar de julgar como sendo óbvio o fato de que pertença a um mundo porque tenho um corpo. Dizer isto sempre equivale a presupor um sentido do pertencimento como inclusão objetiva, que remete a uma determinação do corpo como fragmento de extensão e, portanto, do mundo como realidade extensiva. Segue-se daí que, inevitavelmente, a caracterização daquilo que o corpo tem de próprio implica o recurso a uma dimensão extra-mundana, voltando assim à dualidade do espírito e da matéria ou a seus avatares. Portanto, a fim de pôr esses pressupostos entre parênteses, tem de se reconhecer que não é por termos um corpo que pertencemos ao mundo mas que, pelo contrário, é na medida em que pertencemos ao mundo que temos um corpo. Ter um corpo não significa nada mais do que pertencer, de modo que o sentido de ser do corpo remete ao do pertencimento. Esse novo ponto de partida conduz a várias observações.

1. A primeira consequência dessa afirmação é que se tornou impossível supor, neste contexto, uma dimensão ou uma realidade extra-mundana. Com efeito, se o corpo se reduz a um pertencimento, aquilo que se costumava referir a uma dimensão extra-corpórea, seja qual for o nome, deve ser inscrito no mundo: a dualidade da corporeidade propriamente dita (*Körperlichkeit*) e da sensibilidade (ou da consciência) apaga-se diante do pertencimento como modo de ser da carne e deve se reduzir à unidade desse pertencimento. Nessa perspectiva, não há nada que seja alheio ao mundo, que é, por sua vez, um omni-englobante absoluto. A mundaneidade qualifica o sentido do ser; seja qual for o ente concernido, ser significa ser do mundo e, por conseguinte, estar no mundo. Na verdade, esta determinação do ser pela mundaneidade e a do corpo pelo pertencimento se reciprocam: é na medida em que se entende o mundo como omni-englobante absoluto que se é conduzido a definir o corpo pelo seu modo de pertencimento.

2. Com efeito, é necessário acrescentar que esta determinação do corpo próprio pelo pertencimento – e, junto como ele, da consciência como dimensão desse corpo – só faz sentido se se distingue várias modalidades de pertencimento, se, como as categorias em Aristóteles, o pertencimento se diz em vários sentidos. No caso contrário, se se compreendesse o pertencimento sob

o modo unívoco da inclusão, ou seja da localização, a especificidade do corpo próprio remeter-nos-ia necessariamente a uma dimensão psíquica alheia ao mundo. Assim, nossa abordagem é transversal em relação às perspectivas dualistas, inclusive fenomenológicas. Não se trata mais de distinguir a consciência e o mundo já que tudo é do mundo, já que nada escapa ao mundo; mas é preciso pôr em evidência vários modos de pertencimento ao mundo, várias maneiras de ser do mundo e, por conseguinte, reconduzir à diferença clássica entre consciência e objeto a esses modos. A consciência e o objeto já não se distinguem como aquilo que está no mundo e aquilo para que há um mundo mas antes como duas maneiras diferentes de ser do mundo, de lhe pertencer, sendo que, nesse caso, a consciência remeterá necessariamente a um corpo.

3. Assim, falar em pertencimento equivale a dizer, no fundo, que só há corpos, contanto que se defina o corpo como aquilo que é do mundo, de modo que as diferenças clássicas devem ser referidas a diferenças entre corpos, ou seja a modalidades de pertencimento. Particularmente, a diferença entre consciência e objeto remeterá à diferença entre um certo corpo, o nosso, e outros corpos, que se distinguem por outros modos de pertencimento. Mas, cabe acrescentar imediatamente que esta diferença não é nada exaustiva, que há uma pluralidade de corpos, ou seja, de maneiras de pertencer, de modo que aquilo que chamamos corpo próprio, do qual a consciência faz parte, é apenas um caso de pertencimento. Portanto, seria necessário tentar descrever de uma maneira exaustiva os modos de pertencimento mais gerais, que aparecem como sendo os novos nomes das categorias. De agora em diante, distinguir os sentidos possíveis do ente - na medida em que ser significa doravante ser do mundo, mundo que os envolve - equivale a distinguir modos de pertencimento. Repara-se de passagem que Heidegger dá um passo nessa direção quando afirma, contra Husserl, a intramundaneidade do *Dasein* e introduz a distinção entre a existência (*Existenz*) do *Dasein* e a presença substancial (*Vorhandenheit*) dos outros entes. Mas, na medida em que o problema de Heidegger não é o do pertencimento mas o do Ser, enquanto se colocando num ente privilegiado, ele não ultrapassa a divisão sumária entre existenciais e categorias, que aparece ainda como um avatar da diferença entre consciência e objeto.

4. Tal perspectiva equivale a levar ao primeiro plano a questão do *espaço*. Com efeito, dizer que o corpo próprio (e o corpo em geral) pertence ao mundo, é dizer que ele está aí; definir o ser do corpo pelo seu modo de pertencimento significa reconhecer que o lugar e, portanto, o espaço estão em jogo no seu ser. Enfatizar a dimensão do pertencimento equivale a decidir distinguir os entes não mais do ponto de vista da sua temporalidade mas sim da sua espacialidade, dos seus modos de espacialização. Numa perspectiva que realça a omni-englobância do mundo, o espaço torna-se o sentido de ser dos entes: ser é sempre ser aí e no ser aí deve ser entendido o pertencimento

de qualquer ente ao aí. É claro, ao distinguir o pertencimento do sentido comum como inclusão, rompe-se com uma determinação do mundo a partir da extensão geométrica e abre-se assim o caminho para uma multiplicação dos sentidos do espaço, correlativa da pluralidade dos sentidos do pertencimento. Ao contrário da tese predominante, segundo a qual a posição espacial de um ente parmenece extrínseca, ou seja, não põe em jogo seu ser, aqui a decisão fundamental é a de que o ser fica em jogo no lugar, que a pergunta “onde” engaja o ser do ente ao qual ele é feita. Assim, a questão do pertencimento pode ser especificada da seguinte maneira: quais são as condições às quais a questão “onde” se torna uma questão ontológica? Ou antes: quais são as implicações de uma determinação do ser a partir do pertencimento ao mundo, isto é da espacialidade? Distinguir os entes e, primeiro, o que somos (a saber uma carne) do ponto de vista do seu modo de estar no espaço e, portanto, do espaço que lhes é próprio, é abrir a perspectiva de uma *ontologia geográfica*. É nessa ontologia, para a qual os sentidos do ser são regidos pela relação com o lugar, que desemboca necessariamente uma teoria geral do pertencimento.

5. Num livro importante, o geógrafo Augustin Berque faz a constatação segundo a qual “a menor paisagem, o menor ‘há’ nessa paisagem, levanta de saída e plenamente a questão do ser. ‘Há isto antes daquilo e aqui antes de lá’: não é apenas a geografia mas a ontologia que tal enunciado fundamenta – o primeiro enunciado, na verdade, que pode fazer um ser humano quando se desperta na existência. Dizer que a questão do ser seria filosófica enquanto que a do lugar seria, por sua vez, geográfica, é cortar a realidade por um abismo que impede para sempre de apreendê-la. É desfeitear a evidência do ‘há’” e, em seguida, ele não hesita em falar de “geograficidade do ser” (*Ecoumène Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 12). Tal é o sentido de uma geografia ontológica: para ela, a questão do lugar engaja ou traz a do ser e ela visa superar a disjunção entre um Ser que seja um absoluto sem lugar e um lugar que não tenha outra significação do que um local, intercambiável por essência, no meio do espaço objetivo. Nossa abordagem, que chamamos de ontologia geográfica, inscreve-se nessa perspectiva, da qual ela é, de certa forma, o avesso. Se o ser é implicado no lugar, é porque o lugar é implicado no ser: uma geografia que dá ao lugar seu alcance máximo requer uma ontologia que mostra em que sentido o lugar está em jogo no ser, ontologia para a qual o sentido originário do ser remete ao “há”.

De agora em diante, o problema é o de compreender o pertencimento, enquanto ele é irreduzível a uma inclusão objetiva e pode assim envolver uma pluralidade de modalidades. Ora, é preciso entender tal pertencimento ao mundo ao pé da letra, ou seja, como pertencimento ao próprio mundo, ao mundo enquanto tal – e não simplesmente como situação numa parte ou numa região do mundo: *pertencer* ao mundo é *pertencer ao mundo*. Trata-se portanto de entender em que sentido um ente pode pertencer ao próprio mundo, de que

maneira ele pode situar-se no mundo enquanto tal e não apenas num lugar do mundo. Mas tal pergunta engaja necessariamente a do estatuto do mundo: do sentido que se atribui ao mundo dependem os modos possíveis de pertencimento e a pergunta é agora a de saber qual é o sentido de ser do mundo, se é verdade que os entes lhe pertencem. Se o pertencimento é realmente pertencimento ao mundo nesse sentido rigoroso, a questão é a de saber como o mundo pode estar envolvido num ente do mundo, como um ente pode ter uma relação com o mundo enquanto tal. Assim, como podemos definir o pertencimento? Pode-se reparar que, fora o uso lógico da palavra como inclusão num género, o pertencimento envolve uma forma de reciprocidade: pertencer a um movimento político, a uma escola etc. não é apenas ser incluído numa realidade preexistente mas fazê-la existir: o movimento ou a escola não são nada senão aquilo que a constitui e lhe deve sua realidade. Há sim uma forma de reciprocidade constitutiva do pertencimento assim entendido: aquilo a que o pertencente pertence deve o seu ser ao pertencente e, nesse sentido, é contido nele, de modo que o pertencimento tem um duplo sentido: é aquilo que contém e é contido no que contém. Assim, entendido de um ponto de vista estritamente ontológico, além de qualquer referência a uma inclusão objetiva, o pertencimento deve ser definido como *participação*. Esta permite definir uma inscrição propriamente ontológica e não física, que não engaja o estatuto do participante e do participado e, a esse título, possui um sentido dinâmico. Participar significa ser engajado ou envolvido em algo que está se fazendo. Mas isso só é possível na medida em que aquilo que está se fazendo aceita e até requer essa participação, de tal modo que aquilo que está se fazendo é primeiro a obra dos participantes: tal é por exemplo o caso de uma ação política da qual estou participando. Assim, na participação, o participante faz existir aquilo de que ele está participando, de tal modo que ele também está sendo participado; na participação, a atividade e a passividade trocam seus papeis. Assim, em vez de reduzir a participação ao mundo a uma inclusão objetiva nele sob forma de local, devemos entender que, pelo contrário, esta localização é apenas uma modalidade, entre outras, da participação.

O pertencimento ao mundo só pode significar uma participação nele (ou dele), o que equivale a dizer que este mundo deve o seu ser de mundo aos entes que o povoam e dele participam. Portanto, qual é o obra do mundo? De que participam os entes que lhe pertencem? É nesta altura que é preciso reivindicar a abordagem fenomenológica. O mundo não é evidentemente a totalidade aditiva dos entes, nem um grande ente que os conteria mas aquilo em e por que eles são (entes), ou seja, o elemento ou a textura que eles têm em comum e que os qualifica como entes. No entanto, este elemento não é senão eles, ele não existe de uma outra maneira do que os próprios entes, sua unidade enquanto mundo não se distingue da infinita diversidade deles: ele fica entre eles no sentido em que, ao mesmo tempo, os junta e separa. Ele conjuga ao separar e é por isso que foi definido como Ajuntamento (*Fügung*).

A obra do mundo é portanto uma obra de unificação ou de totalização: ela consiste em produzir a unidade dos entes nos próprios entes, de juntá-los ou de reuni-los, sendo que essa reunião não tem conteúdo fora dos entes que ela junta: é como um tema que não se distingue das suas próprias variações. Nesse sentido, aquilo que chamamos de totalidade não é senão o rastro dessa potência de unificação no seio da multiplicidade. Mas se o mundo não é nada fora dos entes que lhe pertencem, cabe acrescentar que ele lhes pertence, precisamente como sua textura, o elemento de sua entidade.

O sentido do pertencimento pode ser aprofundado à luz dessa caracterização da obra do mundo. Pertencer ao mundo significa participar da sua obra ou seja, fazer existir uma unidade, totalizar como o mundo. Mas, na medida em que o mundo não é outro além dos entes que lhe pertencem e que ele faz aparecer, cabe concluir que o movimento de mundificação universal não se distingue da obra de totalização dos entes que o povoam: o mundo é exatamente o princípio de unidade das unificações ônticas, a unidade absoluta e aberta que todas elas cumprem parcialmente, o elemento comum a todas as totalidades parciais, que não para de se realizar nelas. É exatamente nesse ponto que, como o vimos acima, o pertencimento dos entes ao mundo se reverte no pertencimento do mundo aos entes. Dizer que um ente é do mundo equivale a dizer que ele faz como o mundo, ou que ele “faz mundo” (mundifica) e é nesse fazer mundo do ente que reside o ser mundo do mundo. Nesse sentido, se o mundo é requerido pelo aparecer do ente, a título da totalidade da qual ele se destaca, também é verdade que a presença do mundo supõe o aparecer do ente. Em outras palavras, a dilatação do ente até às dimensões do mundo, na qual consiste o pertencimento, é sinónima da cristalização ou da concentração do mundo, de sua obra unificadora, sob forma de um ente, que vai assim abrir ou desdobrar um mundo. Dizer que um ente pertence ao mundo é o mesmo do que dizer que o mundo está em jogo nele, mas esta fórmula deve ser entendida num sentido dinâmico: afirmar que o mundo está em jogo nele é reconhecer que esse ente faz uma obra de mundificação, ou seja produz uma unidade, de tal modo que seu pertencimento ao mundo equivale à inscrição do mundo (enquanto unidade) nele.

Se tal é o sentido do pertencimento, torna-se possível introduzir diferenças e uma forma de graduação no seio do pertencimento, de acordo com o modo de mundificação que está em processo, a natureza e o alcance da unidade que ela realiza, em suma, de acordo com sua aptidão a fazer aparecer o mundo: em última análise, o pertencimento deve ser entendido como *cosmofania*. A coisa mais simples, com esse cântaro de que Heidegger fala, participa dessa obra; ele não é um objeto circunscrito nem uma realidade representada; “o cântaro é uma coisa na medida em que ele reúne (*dingt*). E de fato é apenas a partir da reunião (*rassemblement*, *Dingen*) efetuada pela coisa que a presença de uma coisa presente como o cântaro manifesta-

-se e determina-se” (“La chose” in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, TEL, p. 211). Assim, há um entrelaçamento originário entre o ente (aqui a coisa) e o mundo: se a coisa reúne o (ou um) mundo e o faz assim aparecer, ela mesma só parece em e por essa reunião. Por assim dizer, ela faz nascer seu próprio a priori, ela é a fonte da sua própria condição. O pertencimento consiste nesse entrelaçamento, e é por isso que o pertencimento sempre tem um sentido duplo. Da mesma maneira, muito longe da coisa, a carne de que Husserl fala abre a Terra sobre a qual ela repousa: ela faz aparecer aquilo a que ela pertence, ela se dilata até às dimensões do mundo ou se desdobra nele ao reuni-lo na sua carne ou como sua carne. Assim, torna-se possível distinguir modos de pertencimento que são ao mesmo tempo modos de fenomenalização do mundo, de acordo com a modalidade e a amplitude (ou a profundidade) da reunião que eles efetuam. Nesse sentido, uma coisa, uma paisagem, um utensílio, uma obra de arte, uma planta, uma animal ou um homem não pertencem ao mundo no mesmo sentido, pois não o mundificam da mesma maneira, ou seja, não o reúnem da mesma forma nem com a mesma amplitude, em resumo, não constituem o mesmo tipo de unidade. É claro, precisaria entrar em detalhes e aprofundar essas diferenças mas não temos tempo de fazê-lo agora. Seja como for, se pertencer ontologicamente ao mundo significa conter, reunir fenomenologicamente, em suma, fazer aparecer, cabe concluir que não apenas não tem alternativa entre ser inscrito no mundo e fazê-lo aparecer, ser do mundo e ser ao mundo, o que era nosso ponto de partida, mas também que essas duas dimensões, que eram mutuamente excludentes aos olhos de toda a tradição, vão de par ao ponto que elas crescem, por assim dizer, juntas, que um avanço no pertencimento significa um progresso na fenomenalização. Por conseguinte, não há mais alternativa entre estar no mundo e estar em frente a ele ou diante dele; quanto mais um ente *pertence* ao mundo mais ele pertence *ao mundo* e assim mais o mundo lhe pertence. Assim, as modalidades e os graus de enraizamento, tal como foram esboçados, são de fato graus de fenomenalização. Mergulhar na profundidade do mundo, entrar nela, ou seja lhe pertencer radicalmente é ao mesmo tempo abrir ao mundo ao criar unidade, unificá-lo. Avançar no mundo é totalizá-lo como mundo e, nesse sentido, recuar diante dele: a diferença e a identidade com o mundo são idênticas. Vemos assim que é apenas a essa condição, que delinha uma fenomenologia do pertencimento, que se pode pensar uma autêntica unidade entre entrar em se e sair de se.

Podemos enfim, à guisa de conclusão, ver algumas consequências dessa nova abordagem que, por enquanto, não passa de um programa de pesquisa.

1. É importante reparar que só essa abordagem enseja acabar com o dualismo, até sob suas formas mais secretas. Consciência e objeto já não ficam situados um em frente ao outro mas um ao lado do outro e também ao

lado dos outros entes, enquanto vários modos de pertencimento ao mundo. Ser uma consciência, ou existir como consciência significa ser uma carne, isto é, participar do mundo de uma certa maneira, abrir um tipo de unidade que poderia ser definido como profundidade. Ser uma coisa ou uma paisagem também é produzir um certo tipo de unidade no seio do mundo, é abrir um lugar. O ponto decisivo aqui é o de entender que não é a unificação que supõe uma consciência mas a consciência que é uma modalidade, entre outras, de unificação, ou seja de pertencimento.

2. Em segundo lugar, fica claro que a unificação em que consiste o pertencimento é sinónima de espacialização: aquilo que o ente reúne não é senão seu próprio lugar. Tal é o sentido topológico do pertencimento: o ente que reúne dilata-se às dimensões daquilo que ele reúne. Em outras palavras, o ente fica onde ele age, o alcance da sua obra de unificação define seu lugar. Por exemplo, o cântaro reúne para além do seu lugar estritamente geométrico e se dilata até à paisagem em volta, ele junta o céu e a terra. Da mesma maneira, o lugar de um utensílio, definido pelo seu pertencimento é o tecido relacional, mais precisamente funcional, dentro do qual ele se insere e que excede muito sua localização física. É também nesse sentido que, como o dizia Bergson, “meu corpo vai até às estrelas”. Ficar aí já não significa ter um lugar no espaço geométrico mas ocupar ou habitar um lugar, abrindo ele. Todo ente fica onde ele faz aparecer: o avesso do cosmofoania é a habitação ou, antes, cosmofoania e habitação são as duas vertentes indiscerníveis do pertencimento.

3. Enfim, como sugerimos acima, segue-se daí que não se pode mais se limitar à distinção entre ser vivo e não vivo, já que o vivo faz parte de uma gama de pertencimento, dum leque de modos de participação que inclui todos os entes. Mas a condição disso é abrir mão do movimento como critério ou modo de ser último ou, antes, é entender que o sentido verdadeiro do movimento não consiste no deslocamento nem no avanço fenomenalizante, mas na participação e a unidade que ela abre. Desde então, não é mais a abertura que supõe nosso movimento, mas nosso movimento que é uma modalidade entre outras da abertura – o que equivale a dizer que é sim a unificação ativa, ou seja, a habitação e não o modo de existir dos seres vivos que constitui a verdadeira determinação do movimento. Mas, dizer que o sentido verdadeiro do movimento reside nessa participação que abre equivale a dizer que, do mesmo modo que todo ente é corpo, todo corpo está em movimento ou, antes, é movimento. Assim, o movimento universal de mundificação realiza-se sob a forma da infinidade daqueles movimentos ônticos que são as participações, dos modos de reunião pelos quais os entes se diferenciam uns dos outros em última instância. É nesse sentido que poderíamos dar conta de uma maneira inovadora daquela velha tese segundo a qual todo ente é um espelho do mundo. Mas é um espelho cuja dimensão é igual à dimensão daquilo que ele espelha e cujo modo de reflexão toma a forma de uma unificação.

A PROPÓSITO DE *MÉTAPHYSIQUE DU SENTIMENT*: ENTREVISTA COM RENAUD BARBARAS

ON *MÉTAPHYSIQUE DES SENTIMENT*:
INTERVIEW WITH RENAUD BARBARAS

JOSÉ MANUEL BEATO¹

Abstract: In October 2017 Renaud Barbaras visited the University of Coimbra for a two-day seminar at the Department of Philosophy, Media and Information. Those who were fortunate to participate know of the philosophical depth of the presentations made by the famous philosopher, a depth that also sustained several interesting dialogues. Here we presented an interview with Renaud Barbaras that was initiated in one of those dialogues.

Key-words: feeling; desire; phenomenology; body; life.

Resumo: Em Outubro de 2017 Renaud Barbaras visitou a Universidade de Coimbra para pronunciar no Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação duas sessões de seminário em redor do seu pensamento. Aqueles que tiveram a felicidade de participar neste evento inesquecível sabem bem da profundidade filosófica das lições do famoso filósofo, uma profundidade que soube ainda motivar um conjunto interessante de diálogos que se prolonga. Aqui apresenta-se uma entrevista com

Resumé: En octobre 2017 Renaud Barbaras a rendu visite à l'Université de Coimbra pour animer un séminaire de deux jours autour de sa pensée, au Département de Philosophie, Communication et Information. Ceux qui ont eu le bonheur de participer à cet événement inoubliable connaissent la profondeur philosophique des leçons qui ont été proférées par le célèbre phénoménologue, profondeur qui, par ailleurs, a suscité un ensemble intéressant de dialogues se prolongeant encore aujourd'hui.

¹ Doutorando, Universidade de Coimbra: membro do “Instituto de Estudos Filosóficos” e colaborador do “Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos”, unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Email: jose.beato71@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5254-7321

Renaud Barbaras que se iniciou com um desses diálogos.

Palavras-chave: sentimento, desejo; fenomenologia; corpo; vida.

Nous présentons ici un entretien avec Renaud Barbaras qui fut initié dans un de ces dialogues, au sujet d'un de ses derniers ouvrages.

Mot clés: sentiment, désir; phénoménologie; corps; vie.

Em *Métaphysique du sentiment* (2016)², Renaud Barbaras prossegue na sua elucidação do “sentido do ser do sujeito”, a partir do mundo entendido como “processo” ou “*physis*”, para desenvolver uma analítica do sentimento de alcance metafísico, enquanto abertura a esse mesmo mundo. A obra relewa da natural audácia do pensador consequente na prossecução inspirada e meticulosa das suas intuições, pelo que ela não se compreenderá cabalmente se não for situada no contexto da evolução interna do pensamento do autor. No que respeita a este ponto, Barbaras revela uma grande generosidade para com os seus leitores neófitos. Na introdução, e em toda a primeira parte, restitui os passos essenciais do seu percurso, onde reconhecemos algumas das propostas fundamentais já presentes em *Introduction à une phénoménologie de la vie* (1º ed. 2008), *La vie lacunaire* (2011) ou *Dynamique de la manifestation* (2013), entre outros textos.

A obra em apreço desenvolve uma teoria do sentimento singular e radical, que, ao mesmo tempo, constitui uma nova etapa na prossecução, ampliação e aprofundamento da sua “fenomenologia da vida”. Para tal, coloca-se na senda de Mikel Dufrenne, que via no sentimento estético a via real de acesso ao mundo, e no “poético” um modo privilegiado de experienciar o sensível. Por outro lado, estabelece um conjunto de diálogos com outros fenomenólogos que pensaram a sensibilidade, o sentimento e a afectividade. Convoca Maurice Merleau-Ponty, para se posicionar aquém da percepção, Michel Henry, para criticar o enclausuramento da afetividade na “auto-afeção”, Martin Heidegger, para recusar a conjunção do sensível e do sentido na noção de disposição fundamental, marcada pela *Stimmung* da angústia e, por fim, Henri Maldiney, para infirmar a ideia de “transpassibilidade” que anula no sentir o seu efectivo acto de acolhimento.

A noção de sentimento, todavia, apenas ganha seu pleno significado quanto situada e articulada no contexto da teoria do “desejo transcendental”, entendido como avanço fenomenalizante do sujeito. O sentimento inicia o desejo ao desejado. Ele suscita e orienta o movimento insaciável do desejo em direcção à profundidade inexaurível do Mundo, para o qual o sentimento

² Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment* (Paris : Cerf, 2016).

abre de modo originário. Em *Le Désir et le Monde*³, este desenvolvimento analítico será plenamente validado. O sentimento é aí reafirmado como a “experiência arqui-afetiva” que possibilita – precedendo e comandando - o “desejo”.

São os diálogos críticos estabelecidos no texto que nos suscitam as duas primeiras questões.

José Manuel Beato (JMB): Que poderia dizer-nos, de um modo muito genérico, sobre a elaboração contemporânea da noção de “sentimento”? É sobretudo no contexto vasto e heterogéneo da Fenomenologia que vimos desenvolver-se uma análise e uma reflexão que se emancipa, por um lado, da problemática filosófica tradicional das “paixões” (amalgama nocional onde a especificidade do sentimento é subsumida) e, por outro, que se distingue da Psicologia e da Neurobiologia das “emoções”. Não lhe parece, ainda assim, e apesar dos vários contributos repertoriados, muito estar por fazer no âmbito de uma elaboração coerente e consequente do discurso sobre a afectividade e a sensibilidade, sendo que afecção, afecto, emoção, sentimento, paixão, etc. continuam a formar uma galáxia terminológica e nocional difusa e dispersiva da qual nenhum discurso epistemológico integrador parece dar conta?

Renaud Barbaras: Primeiro, queria agradecer-lhe pela sua leitura particularmente pertinente e penetrante. Concordo plenamente com seu diagnóstico segundo o qual muito está por fazer no âmbito de uma elaboração coerente e consequente do discurso sobre a afectividade. Eu não tinha a pretensão de fazer uma filosofia da afectividade, nem de tomar posição nesse âmbito. Na verdade, fui levado à afectividade pela necessidade interna de minha demonstração e pelo meu encontro com a obra de Mikel Dufrenne. Dei conta de que o desejo, mesmo estando fundado numa separação do sujeito com o mundo, portanto, com ele mesmo, não pode buscar a satisfação, ou seja, avançar para o mundo, se não tiver um relação prévia e uma forma de intimidade com este mundo. Assim, para além da separação, é preciso reconhecer, no âmbito do desejo, uma dimensão pela qual ele se relaciona com o mundo, ou antes, já “conhece” aquilo que, por outro lado, lhe está faltando. Esta dimensão não pode ser da ordem do conhecimento, cujo alcance não ultrapassa o plano da fenomenalidade: ela remete para uma forma de abertura originária, que não se confunde com o desejo mas que, situada no seu coração, lhe dá a direcção da satisfação, ou seja, do próprio mundo. Achei que a descrição que Mikel Dufrenne faz do sentimento estético cabia aqui perfeitamente, que a sua determinação como abertura a um mundo podia ser

³ Os elementos essenciais da metafísica do sentimento são retomados no capítulo VI de Renaud Barbaras, *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016),

transposta e radicalizada. Mas, de certa forma, esta análise não se situa no mesmo plano do que a fenomenologia da afectividade. O sentimento abre o mundo em direcção ao qual o desejo se movimenta: as emoções, afectos, paixões etc. pressupõem um mundo já aberto e fenomenalizado. Como o diz Mikel Dufrenne, a emoção comenta um mundo já dado.

JMB: Porque não ter chamado a comparecer no “tribunal da crítica” Max Scheler, que, porém, chega a ser referenciado. Como bem sabe, em *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913/1916) e *Natureza e formas da simpatia* (1923) Scheler desenvolve uma importante fenomenologia da afectividade com dimensão supra-psicológica e alcance metafísico, que ele designa de “cosmo-vital”. Aí encontramos uma análise estratificada da vida afectiva, no sentido da “profundidade”, que nutre uma estimulante ambiguidade entre uma filosofia da vida e uma filosofia do espírito, e que tem na noção de “pessoa” a sua charneira. Todavia, Scheler defende a descontinuidade entre Homem e Natureza fundada numa intuição personalista de perfil teísta e até mesmo panteísta, manifestamente antagónica do princípio da unidade da vida e continuidade dos viventes que Renaud Barbaras explora na sua obra. Será esse o motivo da incompatibilidade, impossibilidade ou irrelevância do diálogo?

Renaud Barbaras: De facto, eu poderia ter convocado a obra de Scheler. Mas, primeiro, não a conheço bem. Este meu livro provem de um curso que dei na Sorbonne e fui elaborando esta metafísica do sentimento à medida que eu vinha escrevendo. Assim, fui levado a esse confronto com quatro fenomenólogos apenas para esclarecer minha própria posição e distinguir o meu conceito de sentimento de noções que podiam parecer próximas. Ora, só podia fazer isso com obras que eu conhecia bem, o que não é o caso da obra de Scheler. No entanto, com você sublinhou, Scheler pensa o espírito e, portanto, a humanidade como negação da vida, de modo que não pode haver continuidade entre os seres vivos, nem tampouco entre o plano cosmológico e o da vida. Neste sentido, a filosofia de Scheler não é nada uma filosofia da vida e eu não podia entrar num diálogo com uma filosofia cujas coordenadas ficam tão longe das minhas.

JMB: Mas entremos desde já no corpo doutrinal do livro. Na “metafísica do sentimento” que propõe algumas dualidades tradicionais são dialectizadas ou superadas na fluência oscilatória da sua correlação: actividade / passividade; interioridade / exterioridade; matéria / forma.

Há uma actividade da passividade, que reside na capacidade de abertura e acolhimento do outro e do mundo, que chega a designar por “disponibili-

dade”. Há uma convergência da intimidade e da transcendência na “profundidade” que chega a designar por “participação”. Por outro lado, o sentimento, abrindo à profundidade do mundo, situa-nos, de algum modo, aquém da disjunção de matéria e forma do “aparecer secundário”.

Porém, quando é tematizada a co-pertença do “desejo” e do “sentimento”, como duas dimensões do sujeito que são constitutivas e co-dependentes, mas correspondentes a duas regiões ontológicas diversas (dos lados opostos do arqui-evento) as coisas parecem oscilar para o dualismo. Diz-nos que o sentimento – como abertura ao mundo – comanda, orienta e como que incita o desejo – enquanto visada e apreensão. O sentimento é inseparável e constitutivo do desejo, sendo que este realiza e prolonga o sentimento⁴. A este nível, portanto, parece que sentimento e desejo passam a repartir-se a passividade radical e a incessante actividade. A intencionalidade fundamental e a intencionalidade privativa, o sensível e o sentido, a matéria e a forma parecem, respectivamente, dividir-se pelo sentimento e pelo desejo. Realiza-se ou não, afinal, a superação dos dualismos?

Renaud Barbaras: Confesso que fico embaraçado pela sua pergunta. A sua descrição rigorosa da relação entre desejo e sentimento é incontestável. Mas, primeiro, eu diria que essa sua distribuição, do desejo do lado da actividade e do sentimento do da passividade, repousa sobre o pressuposto segundo o qual existe uma dualidade. Por outras palavras, não sou eu mas é você que introduz uma dualidade ou, pelo menos, a radicaliza. Com efeito, em meu entender, é preciso fazer essa distinção só para identificar e esclarecer o conceito de sentimento, mas é óbvio que se trata de uma distinção abstracta, que sentimento e desejo são as duas faces da mesma moeda. Isto equivale a dizer que, se o sentimento e o desejo são a mesma coisa, na qual podem ser ressaltados dois aspectos diferentes, a diferença entre passividade e actividade fica baralhada, passando cada uma na outra. Assim, mesmo que eu tenha estabelecido uma diferença, ao mostrar que a condição do movimento do desejo é o sentimento, quis insistir sobretudo sobre a sua unidade. Além disso, não tenho certeza de que a distinção entre passividade e actividade seja a melhor maneira de dar conta da diferença. É claro, o sentimento contém uma dimensão de passividade pois ele acolhe o mundo (ou, antes pressente-o) e, assim, precede o movimento do desejo e o condiciona. Mas, por outro lado, sendo o mundo ausente enquanto tal do plano fenomenal, mais profundo do que esse plano e, de certa forma, sempre além do lugar onde posso descobri-lo, não pode haver acesso ao mundo

⁴ Renaud Barbaras *Métaphysique du sentiment* (Paris : Cerf, 2016), 256-257, 260 *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016)

sem uma actividade que transcenda o plano fenomenal para alcançar o seu pano de fundo ou alicerce ontológico. Nesse sentido, há uma actividade muito singular no próprio sentimento, que, de facto, não faz alternativa com a passividade; como o diz Dufrenne, no sentimento há uma dimensão noética: ele releva do conhecimento mas de um conhecimento cujo “objecto” é tão profundo ou afastado que ele exige uma forma de actividade. É nesse sentido que acho que a diferença entre passividade e actividade fica superada no sentimento. Poderíamos fazer a mesma demonstração com o desejo na medida em que, nem que seja activo enquanto movimento, o desejo é solicitado pelo seu objecto, que age como um imã, de modo que, afinal de contas, o desejo não decide desejar nem tampouco decide do seu objecto: permanece, assim, passivo na sua própria actividade.

JMB: Há uma evolução nítida a partir de *Métaphysique du sentiment*, que consiste, precisamente, no surgimento da categoria de “sentimento”, e isto, mesmo se a “fenomenologia da vida” pensada como Desejo já orientava para um fenomenologia da afectividade – pois procedendo da vida, o ser da consciência é afectividade antes de ser conhecimento. Assim, a reflexão sobre a “dinâmica do sentir” já convergira com a problemática da afectividade. Programaticamente, tal permitia, nomeadamente, reunir o campo estesiológico – do sentir em geral - e do estético – entendido como o campo do artístico, abrindo assim à dimensão existencial do Poético – em sentido lato. Sendo que no “poético” reunir-se-ia ainda o problema do sentimento e da linguagem.

Nos textos anteriores a *Métaphysique du sentiment*, o “desejo” é designado como o “afecto fundamental”⁵, a afecção originária que é uma hetero-afecção. A categoria de sentimento aparece somente em *Métaphysique du sentiment* sendo retomada e como que confirmada no seu uso em *Le désir et le monde*. Surge, assim, a seguinte questão: a noção de sentimento emerge por influência direta de Mikel Dufrenne e da elaboração que dela faz em *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), com contornos retomados e pressupostos revalidados em *Le Poétique* (1973) e *L'inventaire des a-priori: recherche de l'originnaire* (1981), ou por necessidade interna do próprio percurso da fenomenologia da afectividade? O que resta do “afecto fundamental” face ao “sentimento metafísico”, ou como se distinguem inequivocamente estas noções?

Renaud Barbaras: Quando usei a expressão de afecto fundamental a respeito do desejo, ainda não tinha enfrentado a questão da afectividade, a não ser através de uma discussão crítica com a filosofia de Michel Henry, de

⁵ Renaud Barbaras, *La vie lacunaire* (Paris : Vrin, 2011), 125

modo que essa fórmula tinha principalmente um sentido polémico. Era uma maneira de insistir sobre o facto de que a auto-afecção não pode ser identificada com a vida mesma, já que, a meu ver, não há vida sem exteriorização, sem movimento. Nesse sentido, a minha perspectiva é da alçada do monismo ontológico criticado por Michel Henry, monismo que pensa a distância, a dimensão extática como a própria determinação da fenomenalidade. Ora, na medida em que o desejo é, por assim dizer, a mola desse movimento de exteriorização, isto é, o próprio tecido da intencionalidade, fui conduzido a opor o desejo como hetero-afecção radical à auto-afecção henriana. Mas era num sentido ainda indeterminado da afectividade. Eu só queria enfatizar o facto de que não se pode encontrar ou sentir algo sem um movimento mais radical que abre o mundo, sem o qual nada pode aparecer e que é assim a condição da fenomenalidade, movimento ou moção que envolve necessariamente uma e-moção: foi nesse sentido que resolvi definir o desejo como um afecto fundamental. Todavia, faltava mostrar em que sentido o desejo releva da afectividade, mais precisamente, como se articula dentro do desejo a dimensão dinâmica e a dimensão afectiva. Foi assim que fui conduzido ao conceito de sentimento, que designa justamente o núcleo afectivo que fica no coração do desejo, que o possibilita ao orientá-lo, a vertente afectiva do desejo enquanto tal. Nesse sentido, a teoria do sentimento pode ser entendida como um aprofundamento do conceito de desejo.

JMB: Não há sentimento sem “sentimento de si”; o sentimento é sempre um operador de “ipseização”, afirma. Diz-nos ainda que “o sentimento está na raiz do eu existo”⁶: “o sentimento é sentimento de existência [...] no duplo sentido da minha existência e da do mundo”. Trata-se da experiência indivisível de si-mesmo e do mundo, quer dizer, “da pura imanência e da plena transcendência”⁷.

Mas esta “ipseidade” é vazia de conteúdo. Não se lhe atribui nenhuma tonalidade, nenhuma qualidade: como se se tratasse de uma “unicidade” – simultaneamente passiva e activa – despojada de todos os atributos. Algo como a *quodidade* sem *quididade* de que fala Vladimir Jankélévitch, precisamente a respeito da ipseidade do sujeito humano. Todavia, mesmo isto parece escassear, pois que o modo de ser do sujeito como abertura busca-se para além ou aquém da separação, da cisão individuante do aqui-evento. Serei eu, sujeito, como que uma separação – instanciada mas caracterizável - que sente uma participação anterior ao aqui-acontecimento? Ou seja: *Quem* é este sujeito? Ou será que não há “quem”? Quem é o “si”, deste “sentimento de si”, visto que remete para antes da separação. Passa-se do transcendental

⁶ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 259

⁷ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 259

ao cosmológico sem que nada de realmente existencial e/ou pessoal possa aflorar. Estaremos (ainda) sob vigência da *epoché*, como suspensão de toda a existência subjectiva, previamente anunciada?⁸ Serei [eu] uma pura passividade, acto de acolhimento e abertura ao mundo, sem quiddidade ou ipseidade determinável e sem dimensão pessoal?

Renaud Barbaras: A sua descrição é particularmente pertinente e eu aceito seus termos. De facto, o sujeito é sim “uma separação – instanciada mas incaracterizável – que sente uma participação anterior ao arqui-acontecimento”. Nesse sentido, o sujeito enquanto tal não é ninguém, não tem conteúdo específico. Mais precisamente, o “conteúdo” do sujeito não é senão uma separação com o movimento do mundo, de modo que a realidade do sujeito é exclusivamente negativa. Não há nada no sujeito, a não ser a falta ou a perda do mundo. Contudo, é preciso acrescentar que essa perda existe não apenas “em-si” mas “para-si”, que ela é vivida pelo sujeito ou, antes, que o sujeito não é senão a prova dessa perda. Nesse sentido, o sujeito é a coincidência entre uma perda e um vivido, é uma experiência que é escassez ou uma falta que existe como experiência: o sentimento é o outro nome dessa identidade entre uma forma de vazio (de mundo) e uma ipseidade. Mas isto não significa que o sujeito não tenha conteúdo, que ela fique vazio: o sujeito tem um conteúdo, mas este confunde-se com o próprio mundo. Aquilo que acabo de descrever diz respeito à própria posição subjectiva, a sua existência pura ou a sua *quoddidade*. Existe um sujeito transcendental cuja realidade é uma separação, mas o conteúdo ou a determinação deste transcendental é necessariamente ontológico. Com efeito, dizer que o sujeito existe como falta e que o modo de ser desta falta é o desejo equivale a afirmar que o sujeito realiza-se enquanto tal através do mundo, que ao avançar para o mundo ele avança para ele mesmo, que a exteriorização é ao mesmo tempo uma ipseização e uma interiorização. Assim, não há alternativa entre abrir-se a um mundo e constituir-se como sujeito determinado, já que o ser do próprio sujeito jaz no mundo: se a existência do sujeito consiste numa separação, a sua essência confunde-se com o mundo. Isto significa que a singularidade de um sujeito não é senão a singularidade de um mundo. Pensando bem, o que há dentro do sujeito, o que o constitui enquanto tal senão uma certa experiência, ou seja, um certo mundo?

JMB: O sentimento - onde a presença é ausência de si, e a entrada em si é mergulho no mundo - implica um “vazio emocional”. Nenhuma disposição determinada, emoção específica, tonalidade afectiva, afecção qualitativamente determinada, ou determinante, caracterizam o sentimento como afecto

8 Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 2

singular que se interponha entre o sujeito e si-mesmo, quer dizer, entre o sujeito e o mundo. Como “sentimento do mundo” não pode ser mais qualificado, pois, é “sentimento de todos os sentimentos”. Recusa, portanto, atribuir a qualquer disposição ou tonalidade afectiva concreta uma função ontológica. Nega tal função à angústia, por exemplo, contrariamente a Heidegger, porque tal consiste em “apreender o sensível no horizonte do sentido”⁹. Critica a busca de unidade originária ou co-pertença do sentido e do sensível que é, no fundo, o que me parecem buscar outros pensadores do sentimento. Recusa-se a apreender o sensível no horizonte do sentido, ou seja, subordiná-lo a qualquer “significação intencional ou constitutiva”, pois, deste modo, já estaria do lado da “finitude” e do “aparecer secundário” em que se move o desejo.

Todavia, o sentimento parece, ainda assim, como que esboçar um certo conteúdo e uma certa polarização emocionais: uma certa “nostalgia ontológica” – que advém do exílio do mundo, juntamente como uma certa “exaltação” – que incita o desejo. Será verdadeiramente possível falar do “sentimento” evitando totalmente de o qualificar ou de determinar a sua tonalidade afectiva?

Renaud Barbaras: Em nenhum momento quis definir o sentimento sem introduzir nenhuma tonalidade afectiva. De certa forma, quis dizer o contrário, ou seja que a afectividade enquanto tal, ou seja o núcleo da afectividade reside no sentimento. Simplesmente, minha vontade foi a de distinguir, no âmbito da afectividade, dois planos correspondendo à diferença entre os entes e sua condição de possibilidade, entre o plano fenomenal e o plano cosmológico. Há uma afectividade derivada, regida pelos entes ou pelos fenómenos, que envolve as emoções, os afectos, as paixões etc., que são reacções ou “comentários” a um ente já dado. É o plano da afectividade no sentido comum, da afectividade propriamente dita. Mas, existe um outro nível, o de uma afectividade transcendental, por assim dizer, que abre para o mundo enquanto condição da aparição dos entes, isto é, como a própria forma da fenomenalidade. Mas, ao afirmar isto, não pretendo dizer que a afectividade se dissolve numa pura abertura transcendental e, por conseguinte, que não possui nenhum teor afectivo; pelo contrário, quero dizer que o transcendental é afectivo, que a abertura ao mundo só é possível sob a forma de um sentimento. Assim, tento descrever uma afectividade fundamental, que fica por baixo da afectividade derivada e a condiciona; por outras palavras, uma tonalidade afectiva originária, sem a qual não haveria nem mundo nem afectos ou emoções, tonalidade que você descreve perfeitamente quando fala numa “certa nostalgia ontológica – que advém do exílio do mundo, juntamente

⁹ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 219

com uma certa exaltação”. Não quero dizer que o sentimento é desprovido ou despojado de conteúdo, mas que aquela ausência de conteúdo, que é a perda do mundo, existe sob um modo afectivo determinado, coincidência de uma exaltação e de uma depressão, forma de plenitude na escassez a que chamo sentimento.

JMB: “Sentimento estético” e “sentimento amoroso” são indicados como esferas de realização desta “metafísica do sentimento”, deste “sentimento ontológico”. Não lhe poderemos acrescentar o “sentimento religioso”? Na verdade, a centralidade concedida ao amor, paradoxalmente associado ao despojamento e ao vazio emocional, não recordará, de algum modo, a experiência mística? Precisamente, uma experiência erótica além de toda a experiência, no élan próprio de um Desejo sempre e desde já “dessublimado”?

Renaud Barbaras: Descritivamente, é verdade que a experiência mística tem a ver com aquilo que designei como sentimento, de modo que, enquanto vivido, o sentimento religioso poderia ser considerado como pertencendo à esfera do sentimento. A dificuldade diz respeito ao conteúdo ou ao sentido deste sentimento. Com efeito, no caso do sentimento estético ou amoroso, um ente do mundo dá-se como apresentação do próprio mundo, como janela para a mundaneidade. Mas, no caso do sentimento religioso, a situação é muito diferente já que, que eu saiba, o conteúdo dele é uma realidade que transcende o mundo, de modo que ele faz-nos sair do mundo em vez de mostrá-lo ou apresentá-lo. Assim, a meu ver, torna-se difícil sustentar a ideia de que o sentimento religioso é um sentimento no sentido que tentei estabelecer, a não ser que se aceite reconhecer que, mesmo que ele pareça se dirigir a Deus, o sentido autêntico desse sentimento seria uma iniciação ao mundo, o teor dele seria ontológico, isto é cosmológico, e não religioso. Seria preciso então reconhecer que, do mesmo modo que o sentido da sexualidade não é sexual, o sentido do sentimento religioso não é religioso mas, em ambos os casos, cosmológico. Agradeço-lhe esta proposta muito instigante, reconhecendo, na verdade, que seria necessário refletir mais sobre ela.

Coimbra, 2016 / Paris 2017

PERCEPÇÃO E EXÍLIO

PERCEPTION AND EXILE

PAULA GALHARDO¹

Abstract: This short essay about Renaud Barbaras' work takes as a guiding thread the relation between perception and separation. If, in order to perceive, the subject must belong to the world, how can we think about the necessary separation between the subject and the world, from which the subject himself arises? This topic leads us, on the one hand, to examine a point of continuity between Renaud Barbaras' and Merleau-Ponty's works, for both of them seek to reflect upon the question of the ontological belonging of the subject to the world. On the other hand, this topic also leads us to an analysis of how, characterizing the mode of being of the subject as movement, Renaud Barbaras distances himself from Merleau-Ponty and opens up a new philosophical perspective: one in which the separation between the subject and the world must be conceived as a particular form of exile.

Keywords: Renaud Barbaras, perception, ontological belonging, feeling, Merleau-Ponty

Resumo: Este curto ensaio sobre o trabalho de Renaud Barbaras toma como fio condutor a relação entre percepção e separação: se a percepção exige que o sujeito se inscreva em uma certa continuidade ontológica com o mundo do qual ele provém, como pensar a necessária separação entre o sujeito e o mundo? Essa temática nos conduz, por um lado, a examinar um ponto de continui-

Résumé: Ce court essai sur le travail de Renaud Barbaras prend comme fil conducteur la relation entre perception et séparation: si la perception exige que le sujet s'inscrive dans une continuité ontologique avec le monde duquel il provient, comment penser la nécessaire séparation entre le sujet et le monde? Cette thématique nous conduit, d'une part, à examiner un point de continuité

¹ Investigadora da Universidade de São Paulo/FAPESP. Email: paulagalhardocepil@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7531-435X.

dade entre o trabalho de Renaud Barbaras e o de Merleau-Ponty, pois ambos se propõem a pensar a questão do pertencimento. Por outro, ela nos leva a analisar a maneira pela qual Renaud Barbaras, caracterizando o modo de ser do sujeito como movimento, se distancia da filosofia de Merleau-Ponty e abre caminho para uma perspectiva filosófica inédita, na qual a separação entre o sujeito e o mundo deve ser entendida como uma forma singular de exílio.

Palavras-chave: Renaud Barbaras, percepção, pertencimento ontológico, sentimento, Merleau-Ponty

entre le travail de Renaud Barbaras et celui de Merleau-Ponty, puisque tous deux se proposent de penser la question de l'appartenance. D'autre part, elle nous mène à analyser la manière dont Renaud Barbaras, en caractérisant le mode d'être du sujet comme mouvement, prend ses distances avec la philosophie de Merleau-Ponty, et ouvre vers une perspective philosophique inédite, dans laquelle la séparation entre le sujet et le monde doit être comprise comme une forme singulière d'exil.

Mots-clés: Renaud Barbaras, perception, appartenance ontologique, sentiment, Merleau-Ponty

1. *A sombra de Merleau-Ponty*

Tomando como ponto de partida o que Husserl chamou de *a priori universal da correlação*, Renaud Barbaras define a tarefa da fenomenologia de maneira precisa: não se trata de pensar uma simples relação entre o sujeito e o objeto, mas de repensar os polos subjetivo e objetivo *à partir da relação*, de maneira a que o ser de cada um dos entes em questão derive da relação que entretém com o outro polo. Tal projeto implica, por um lado, pensar aquilo que aparece: o mundo, presença inalienável, *aparecente* em profundidade que assegura a continuidade da experiência e cuja presença não se esgota em suas diferentes aparições. Por outro, conduz a repensar o polo subjetivo da correlação dentro de coordenadas determinadas: a de um sujeito que não existe da mesma maneira que os outros entes que não são destinatários da manifestação, mas que, ao mesmo tempo, deve *pertencer* ao mundo. Esta segunda questão toca em uma dificuldade crucial: como pode o sujeito existir diferentemente dos entes do mundo (uma vez que ele é *ao mundo*) e ao mesmo tempo ser *do mundo* ?

Esta maneira de colocar o problema do modo de ser do sujeito é, sem dúvida, tributária da leitura merleau-pontiana de Husserl. Se a filosofia de Merleau-Ponty busca pensar a “sombra de Husserl”, Renaud Barbaras retoma o gesto merleau-pontiano e vai mais além, buscando, por sua vez, pensar o impensado de Merleau-Ponty. Como sabemos, o pertencimento do sujeito husserliano ao mundo é um problema não resolvido, pois o sujeito

empírico e o sujeito transcendental permanecem irreconciliáveis no âmbito de uma fenomenologia constitutiva. Rejeitando esse dualismo empírico-transcendental, Merleau-Ponty se situa no nível propriamente *perceptivo*, o que o conduz a colocar em evidência fenômenos cuja constituição (no sentido husserliano) é problemática, tais como o corpo próprio, a motricidade, o outro e a temporalidade. Assim, se ainda é questão de intencionalidade, trata-se de uma intencionalidade singular, não objectivante, operatória, que instaura uma *familiaridade* ou um *parentesco* entre o sujeito e o mundo.

Como ressalta Renaud Barbaras, um dos grandes avanços feitos por Merleau-Ponty em relação a Husserl é o de mostrar que a percepção tem como condição necessária o *pertencimento* do sujeito ao mundo. Nem sujeito, nem objeto, a encarnação é o que, aos olhos de Merleau-Ponty, responderia às coordenadas do problema do pertencimento. Na *Fenomenologia da Percepção*, essa questão é abordada pelo viés do corpo próprio, ao passo que, nas reflexões do último Merleau-Ponty, é o conceito de carne que busca resolver o problema do pertencimento. Se é certo que o que Merleau-Ponty chama de carne insiste na continuidade ontológica entre o sujeito e o mundo (escapando assim aos efeitos nefastos de uma concepção do sujeito como *fora do mundo*), a questão é se este conceito enigmático é capaz de resolver o problema que ele coloca. Segundo Renaud Barbaras, pensando o pertencimento como encarnação, Merleau-Ponty seria ainda tributário, mesmo na última fase de seu pensamento, do dualismo cartesiano: ao invés de repensar os polos subjetivo e objetivo da correlação, ele teria colocado em evidência um terceiro termo que apenas nomeia o problema, mas não o resolve. É assim que, ressalta Renaud Barbaras, a *carne* merleau-pontiana fica além e aquém do modo de ser do sujeito. Prisioneira de um dualismo, a *carne* reduz a questão do pertencimento à encarnação de uma consciência, o que significa que, por um lado, o sujeito encarnado é reduzido a uma consciência husserliana enriquecida de uma existência corporal (que é veículo do ser-no-mundo) e, por outro, que ele se vê dissolvido na *carne do mundo*.

2. Comunidade ontológica e separação

A crítica que Renaud Barbaras faz a Merleau-Ponty coloca em evidência um ponto de ruptura crucial entre sua perspectiva filosófica e a fenomenologia merleau-pontiana. A questão que se coloca então é a seguinte: como conjugar a comunidade ontológica entre o sujeito e o mundo – evidenciada por Merleau-Ponty – sem, por um lado, reduzir o sujeito à consciência e, por outro, dissolvê-lo na carne do mundo? Para Renaud Barbaras, o desafio de pensar a continuidade ontológica, que é condição da percepção, sem cometer os erros de Merleau-Ponty, pode ser superado se pensarmos a questão do pertenci-

mento a partir de um modo de ser singular: o do *movimento*. Trata-se de um movimento que não é um deslocamento espacial, mas o movimento da vida mesma. Se esse movimento não exclui a fenomenalização é porque a vida deve ser entendida em um sentido mais profundo do que a divisão entre um viver intransitivo (estar em vida, *leben*) e um viver transitivo (*erleben*). Esse passado por Renaud Barbaras o conduzirá, por um lado, a uma fenomenologia da vida que busca refletir sobre o movimento dos seres vivos e, por outro lado, a uma cosmologia, que busca pensar o movimento do mundo como *physis*.

Ora, se o pertencimento do sujeito ao mundo é assegurado pelo fato de ele ser atravessado pelo movimento da vida (seu movimento enquanto vivente pode ser considerado como um momento do movimento do mundo), *como pensar a separação entre o sujeito e o mundo?* Cabe aqui o recurso ao que Renaud Barbaras chama de uma antropologia privativa, segundo a qual a consciência não proviria de um aumento da vida, mas de uma privação ou auto-negação do movimento da vida. O homem seria assim o ser que nega o impulso vital, sua finitude sendo correlata de uma limitação do movimento infinito da vida. Essa negação ou limitação do movimento da vida não é nem o fato do homem, nem uma auto-limitação do movimento mundano, mas um evento sem causa nem razão que Renaud Barbaras chama de *aquievento*. Trata-se de uma cisão originária que afeta o movimento mundano e que tem como produto o homem. Logo, pensar o sujeito não é uma tarefa que releva do ontológico, mas do metafísico. Renaud Barbaras propõe assim uma metafísica do sujeito em um sentido renovado, que abre perspectivas inéditas e inexploradas no campo da fenomenologia contemporânea.

3. Metafísica do sentimento e nostalgia

É nesta direção que avança um dos últimos livros de Renaud Barbaras, *Métaphysique du Sentiment*. Nesse livro, o autor toma como ponto de partida uma ideia que tem suas origens no trabalho poético: a ideia segundo a qual a dimensão do poético é, ao mesmo tempo, a experiência de nossa separação do mundo e um esforço para ultrapassar essa mesma separação. Assim, se este livro magistral propõe uma nova maneira de pensar a afetividade, esta deve ser entendida à luz da questão da separação: o que Renaud Barbaras chama de sentimento é precisamente a experiência fundamental que nos permite falar sobre o mundo do qual somos irremediavelmente separados por um abismo que é da ordem do evento. Nem angústia, nem náusea, nem afeição pura, o sentimento é um “fio ténue que liga nosso movimento ao movimento do mundo”².

² Renaud Barbaras, *Métaphysique du Sentiment* (Paris : Editions du Cerf, 2016), 177. “[U]n fil tenu qui relie notre mouvement à celui du monde”.

Segundo o autor, essa separação para com o mundo é vivida sob o modo do *exílio*: o homem “é exilado do mundo no seio do mundo: ainda inscrito nele, mas sem pátria nele (...) O exilado é definitivamente separado de sua pátria, não somente espacialmente, mais ontologicamente: ele é sem lugar no mundo, ou ainda o lugar que ele ocupa não é nunca o seu”³. Este ponto preciso nos permite voltar à questão da ruptura com o pensamento de Merleau-Ponty. Se a questão do pertencimento conduz Merleau-Ponty a insistir na continuidade entre o sujeito e o mundo e a caracterizar a relação entre sujeito e mundo como sendo uma relação de parentesco ou de familiaridade, tudo ocorre como se a separação entre o sujeito e o mundo pudesse sempre ser reduzida, ou até anulada, por um sujeito encarnado que está por assim dizer “sempre em casa”. Nesse sentido, a metafísica do sujeito de Renaud Barbaras se situa nos antípodas da ontologia do sujeito merleau-pontiano, pois a familiaridade é substituída pelo exílio do mundo. Poderíamos, assim, dizer que, para Renaud Barbaras, o homem é, como escreve Pessoa (Álvaro de Campos), “estrangeiro aqui como em toda parte” (*Lisbon Revisited*; 1926); ou ainda “A minha pátria, é onde não estou” (*Opiário*). O fato de existirmos como movimento é aqui crucial, pois isto quer dizer que somos não entes estáticos, mas um movimento que tende em relação ao mundo. Mas exílio não quer apenas dizer que desejamos o mundo do qual estamos separados e por isso nos movemos em sua direção. Exílio significa também a perda de um lugar originário e a existência de um sentimento de nostalgia dessa terra perdida. Ora, essa *nostalgia ontológica* é, com certeza, nostalgia de algo que perdemos, mas também promessa de reconciliação.

Assim, se *arquievento* é a separação do sujeito da *arqui-vida* que o coloca em movimento, resta a pensar a maneira *pela qual o sujeito vive esse exílio e a nostalgia ontológica que lhe é correlativa*. Como pensar os ecos desse exílio na experiência fenomenológica e sua inscrição no sensível? Se a experiência concreta de um exílio pode ajudar-nos a elaborar essa metafísica do sujeito, podemos nos perguntar se a nostalgia ontológica em questão é um sentimento vazio, sem conteúdo algum, nostalgia de um *impossível*. A nostalgia do mundo perdido é sem dúvida nostalgia de algo que não podemos possuir. Entretanto, seria ela, como diria Levinas a respeito do desejo, nostalgia de um “país onde nunca nascemos, [d]e um país estrangeiro a qualquer natureza, que não foi nossa pátria e onde nunca viajaremos”⁴?

³ Barbaras, *Métaphysique du Sentiment*, 139 : “Il [l’homme] est exilé du monde au sein du monde : encore inscrit en lui, mais sans patrie en lui. [...] L’exilé est définitivement séparé de sa patrie, non seulement spatialement mais ontologiquement : il est sans lieu dans le monde, ou plutôt le lieu qu’il y occupe n’est jamais le sien”.

⁴ E. Levinas, *Totalité et infini*, (Paris : Kluwer “Le livre de Poche”, 1971), 22 : “[D]’un pays où nous ne naquîmes point, [d]’un pays étranger à toute nature, qui n’a pas été notre pays et où nous ne nous transporterons jamais”.

O exílio do qual nos fala Renaud Barbaras parece conduzir-nos a um outro pensamento da separação, marcado por uma falta cuja alteridade não se confunde com um impossível. Profundamente íntima e profundamente exterior, essa “falta” é a de um sujeito que só *se* encontra fora dele mesmo; e é por isso que Renaud Barbaras afirma que a ipseidade só tem sentido como pura abertura ao mundo. Isto não significa, entretanto, que o sujeito se dissolve na alteridade do mundo, fundindo-se no cosmos – estamos bastante longe do que Romain Rolland chamou de *sentimento oceânico*. O sentimento do qual se trata aqui está mais próximo ao de um sujeito que, em um litoral estrangeiro, fita o oceano que lhe separa de uma pátria à qual ele não há de retornar.

Assim, poderíamos caracterizar a nostalgia ontológica da qual se trata como uma falta por assim dizer *habitada*: falta que não é tanto a *ausência de uma presença*, mas a *presença de uma ausência*. Claro, não se trata de recuperar o que foi perdido (de retornar ao paraíso), pois a perda do mundo é originária e definitiva. Entretanto, podemos vislumbrar a possibilidade de que certas dimensões do sensível reencontrem traços do que foi perdido para sempre: talvez um cheiro, uma cor, uma textura, uma certa luminosidade. Neste ponto, o sentimento é muito próximo do desejo e podemos até nos perguntar em quem medida estas duas dimensões da existência podem ser pensadas separadamente. Logo, a nostalgia ontológica que é correlativa de nosso exílio – essa nostalgia que é ao mesmo tempo *lembrança e desejo* – não encontraria uma ressonância privilegiada nesse sentimento misterioso que tanto colocou em movimento grandes poetas de língua portuguesa, aquele que chamamos de *saudade*?

Bibliografia

- Renaud Barbaras, *Métaphysique du Sentiment* (Paris : Editions du Cerf, 2016).
E. Levinas, *Totalité et infini*, (Paris : Kluwer “Le livre de Poche”, 1971).

RECENSÕES

RECENSÕES

Renaud Barbaras, *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016), 236 pp. ISBN 9782705692865

O último livro de Renaud Barbaras, “*Le désir et le monde*”, se inscreve em uma perspectiva filosófica que vem sendo desenhada pelo autor em suas últimas obras, na qual o desejo ocupa um lugar absolutamente central. O ponto de partida do autor neste livro é a experiência mesma do desejo, tal como o encontramos em suas diversas modalidades: é à partir da descrição fenomenológica dessa experiência marcada pela obscuridade e pela ambiguidade que o autor pretende esclarecer o sentido do polo transcendente do desejo – o desejado – e o modo de ser do sujeito desejante. A *démarche* de Renaud Barbaras na obra em apreço passa por três momentos diferentes: uma análise da *experiência fenomenológica* do desejo, uma análise que nos conduz à existência de um *desejo transcendental* e que, finalmente, permite a elaboração de uma *teoria do desejo amoroso ou sexual*.

No início do livro, o autor afirma que as dificuldades acerca da análise do desejo podem ser formuladas como uma série de ambiguidades. Primeiramente, deve-se se distinguir o ato de desejar (alguma coisa) e o desejo *tout court*: no primeiro caso, trata-se de um ato mais vasto e transitivo que pode ser especificado como outra coisa (a necessidade, a vontade, a aspiração, o querer) e, no segundo caso, da experiência de um movimento singular na direção de um outro, desejo que chamamos de amoroso ou sexual. É precisamente este desejo que interessa ao autor: o desejo que reconhecemos, mas temos dificuldades em definir, e que pode também ser vivido em outras esferas – por exemplo, o desejo de ler um poema, de rever uma pintura, de percorrer as ruas de uma cidade, ou o desejo de criação teórica ou artística.

Quando tentamos analisar o desejo enquanto tal, deparamo-nos com um traço suplementar: sua *insaciabilidade*. Claro, o desejo que Barbaras coloca em evidência não é um desejo metafísico ou teológico, mas o desejo que concerne algo de determinado: ele é um movimento em direção de uma pessoa, de um poema, de um lugar, de uma prática. Entretanto, a particularidade desse movimento reside no

fato de que a “possessão” do objeto do desejo não apazigua ou extingue o desejo. Em outras palavras, o que chamamos de “objeto do desejo” – que supostamente *causaria* o desejo: o outro, o poema, o lugar, a prática artística ou teórica – é algo que não preenche a lacuna aberta pelo desejo; ao contrário: “a experiência do desejado intensifica [o desejo], o exacerba ao invés de o apaziguar” (p. 41). Diferentemente da necessidade e de suas variações, o desejo não é uma falta circunscrita e a posseção do objeto na direção do qual ele tende envolve uma experiência de satisfação que é concomitantemente uma frustração.

A experiência do desejo causa também estranheza em razão de sua profundidade. Afinal, o desejo se apresenta como uma tendência, ou como um sentimento imperioso que, diferentemente dos outros afetos (exceção talvez feita à angustia), *concerne* o sujeito. Como afirma o autor, o desejo não é um sentimento que possuímos, já que seria mais exato de dizer que é ele que nos possui: o desejo é uma força obscura que parece vir do exterior e que ao mesmo tempo toca no íntimo de nosso ser. Desejar alguma coisa é, assim, ter o sentimento de que o objeto do desejo *diz respeito* ao ser daquele que deseja, como se tal objeto possuísse a chave de algum enigma próprio ao sujeito desejante, mas por ele desconhecido.

A questão que se coloca, então, é a seguinte: o que é esse obscuro objeto do desejo que nos atrai e nos concerne, e cuja posseção não implica a extinção do desejo, mas seu aprofundamento? Ora, para o autor, a dinâmica do desejo coloca em questão a *ordem mesma do objeto*, na medida em que ela revela que o objeto do desejo é, ao mesmo tempo, *aquilo* em direção de que nos movemos e *mais* do que é visado pelo movimento do desejo. Assim, mesmo se podemos caracterizar o desejo como falta, ele não poderia ser uma falta circunscrita (uma “necessidade superior” ou uma “fome metafísica”, como diz o autor), na medida em que é precisamente marcado por um *excesso em relação ao objeto que visa*. Entretanto, isto não deve conduzir-nos a conceber o desejo como um engano, um movimento em direção de um objeto equivocado ou ilusório, por trás do qual se dissimularia o verdadeiro objeto do desejo.

O *coup de force* da concepção de desejo defendida por Barbaras – que a distingue das concepções de Sartre, por um lado, e de Levinas, por outro – é de introduzir um *intervalo* entre o *objeto visado* e o *objeto desejado*, isto é, de introduzir entre eles uma distância que é, ao mesmo tempo, *separação e parentesco*. Assim, o desejo não se engana de objeto: o objeto concreto que ele visa é *seu* objeto, mas ao mesmo tempo esse objeto abre uma dimensão de profundidade que o ultrapassa, conduzindo assim à descoberta de um outro desejo, desejo transcendental, que nada mais é do que desejo *do mundo*. O desejo que Renaud Barbaras coloca em evidência não é assim desejo de um impossível: nem desejo de um *em-si* que o *para-si* nunca poderá ser, nem desejo do absolutamente Outro, isto é, desejo metafísico sem horizonte de satisfação. Ao contrário, trata-se do desejo de um objeto mundano que ultrapassa a si mesmo em direção à profundidade do

mundo. O autor introduz assim uma diferença crucial para se pensar a dinâmica do desejo: a diferença entre o objeto visado (o outro visado pelo desejo empírico) e o objeto desejado (o mundo, objeto de um desejo transcendental). É em razão da tensão entre esses dois “objetos” (ou dois níveis do desejado) que o desejo encerra uma satisfação e é ao mesmo tempo insaciável. Esse desdobramento não implica uma dualidade, pois se trata de um mesmo *desejo*: o desejo é precisamente essa relação mundana que nos revela uma relação na qual o mundo aparece (que nada mais é que a forma mais profunda do *a priori da correlação*).

Nos encontramos assim face um gesto teórico muito fecundo, que situa a teoria do desejo de Barbaras na contracorrente da tendência da fenomenologia francesa contemporânea. Por um lado, o que está em questão é o desejo propriamente sexual ou amoroso, ou seja, trata-se de um erotismo encarnado que concerne um outro empírico. Por outro, a perspectiva desenvolvida faz jus à profundidade existencial e metafísica que esse desejo encarnado encerra. Como já destacamos, por meio de uma *époque* quanto ao objeto do desejo, o autor é conduzido, a partir de uma análise do desejo empírico, a um desejo transcendental, do qual procede o desejo empírico. O desejo não é apenas satisfação porque o objeto desejado não é algo que se possa possuir: ele transcende o nível dos objetos, sendo a condição de aparição dos mesmos. Mas esse desejo não poderia ir ao fim e ao cabo de si mesmo, a não ser ao preço da desapareição do sujeito (ele implicaria uma desindividuação, isto é uma dissolução do sujeito no mundo). Assim, conclui o autor, “a essência do desejo é apresentar um mundo e o seu destino é o de se dirigir a outros seres sexuais” (p. 209).

O *destino* do desejo: os ecos freudianos da expressão não são mera coincidência. Renaud Barbaras posiciona-se, em diversos momentos, em relação a Freud e à psicanálise em geral. Afinal, o gesto que impulsiona o projeto de *Le désir et le monde* encontra-se também na obra de Freud: a dissociação entre o desejo e seu objeto, que Freud executa por intermediário do conceito de pulsão. Freud estabelece uma diferença entre o objetivo da pulsão (a satisfação) e seu objeto (que só será objeto na medida que conduz à satisfação). O autor de *Le désir et le monde* critica essa perspectiva, não apenas em razão de sua ótica naturalizante, mas principalmente em razão da “cegueira” que caracterizaria a pulsão: se a pulsão é cega (e qualquer objeto é bom para chegar a seus fins), como explicar que um dos destinos da pulsão seja o que Freud chama *sublimação*? Assim, se o desejo se pode transformar em busca teórica ou artística, é porque ele deve ter uma relação com o conhecimento e o desvelamento do mundo. Segundo Barbaras, só podemos compreender essa transformação do desejo amoroso ou sexual em desejo sublimado se aceitarmos que o desejo “autêntico” é o desejo do mundo e que o desejo erótico dissimula e dá acesso a este desejo. Assim, segundo o autor, seria mais acertado falar de uma *de-sublimação* do desejo, isto é, de uma transformação do desejo transcendental em desejo empírico.

Esta articulação inédita entre o desejo empírico e o transcendental, desenvolvida nas duas primeiras partes do livro, leva o autor a reconsiderar à questão do amor e de sua relação com o desejo. Este último momento de *Le désir et le monde* nos conduz a um zona de indistinção entre a fenomenologia e uma teoria do *Eros*, na qual se elabora uma concepção da alteridade extremamente original e iluminadora. Afinal, se o desejo, visando o outro, é mais vasto que ele próprio e abre em direção ao mundo, somos levados a concluir que a essência do outro diz respeito ao mundo. Ao mesmo tempo em que o outro é uma existência corporal, ou seja, ele está lá como outros objetos mundanos, ele é antes de tudo uma maneira de abrir um mundo que, como tal, nos dá acesso *ao* mundo como tal. Como qualquer sujeito, o outro é movimento, um avançar em direção ao mundo cujo modo de existir é o desejo.

Barbaras retoma assim uma ideia seminal de Merleau-Ponty, segundo a qual a relação ao outro nunca é uma relação frontal, mas antes uma relação lateral ou oblíqua: estando além da divisão entre corpo e espírito, o outro não está localizado em um ponto do espaço, mas ele “assombra” o mundo. Em outras palavras, o outro não é um ente, mas um ponto de passagem do mundo. Caracterizando o modo de existir do outro como desejo que dá acesso a um mundo, Barbaras vai além de Merleau-Ponty (que permanece dentro de uma concepção estática do sujeito): não se trata apenas de apreender o outro como um gesto (um ponto de passagem do mundo), mas de retomar seu desejo, de avançar com o outro no caminho em direção ao mundo que ele traça. Conhecer o outro não é assim conhecer uma série de características, mas poder avançar com ele pela profundidade do mundo, já que a verdadeira alteridade nada mais é do que esse avançar. Para Barbaras, a essência da relação amorosa reside nesse encontro com a alteridade que é fundamentalmente fenomenalização: encontramos verdadeiramente o outro quando este está o mais longe possível de um objeto, ou seja, quando ele é a abertura de um mundo. Logo, a relação amorosa torna-se o modelo de toda relação verdadeiramente intersubjetiva: é somente à luz do desejo amoroso que podemos apreender o outro em sua alteridade irredutível.

Assim, tomando como ponto de partida a experiência mesma do desejo, o livro magistral de Barbaras desemboca numa teoria da alteridade fenomenologicamente incontestável, na qual o outro é uma maneira singular de desejar, isto é, de avançar em direção ao mundo, de explorar sua profundidade. É por essa razão que o desaparecimento de alguém afeta o mundo mesmo: não se trata apenas da ausência de um ser no mundo, mas do sumiço de *um* mundo, que nada mais é do que uma maneira de avançar em direção *ao* mundo. Da mesma maneira, um nascimento não é apenas a chegada de um novo ser no mundo, mas a emergência de um olhar que abre um novo mundo. Como já entrevera Merleau-Ponty, há um afinidade profunda entre o outro e a luz: vemos *segundo* a luz e *segundo* o outro, na medida em que ambos constituem maneiras de conduzir

nosso olhar pela profundidade do mundo, abrindo possibilidades inéditas, antes invisíveis aos olhos. Para o autor, o amor é uma resposta a este convite a ver segundo o outro, de avançar na profundidade do mundo, deixando-se conduzir pelo olhar desejante do outro. Assim, se não há alternativa entre amor e desejo, é precisamente porque esse avançar não possui um ponto de chegada, mas é uma caminhada em direção a um ponto que recua à medida que avançamos: “o amor não descobre nada, o lugar que ele desvela é um não-lugar, ou antes o lugar de um enigma. É o desejo que vai decifrar esse enigma, penetrando nesse mundo para lhe conferir um rosto; mas esse rosto se turva na medida em que seus contornos se desenhavam, convocando assim e sem fim um desejo mais intenso” (p. 232).

Paula Galhardo

Investigadora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

Email: paulagalhardocepil@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_11

Etienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Paris: Éditions du Seuil (Col. “L'ordre philosophique”), 2017, 350 pp.

Em *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, que acaba de sair na coleção *L'ordre philosophique*, Étienne Bimbenet regressa ao tema da animalidade, central nas suas últimas reflexões. Trata-se de uma instigante reflexão sobre um tema clássico da filosofia francesa do século XX, que o autor, leitor de Merleau-Ponty, Professor de filosofia na Universidade Bordeaux Montaigne, assume de forma original: será questão do clássico debate entre humanismo e anti-humanismo.

O autor destaca-se pelas suas publicações recentes (refira-se o título *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, de 2011, importante título em que Bimbenet aborda a obra do fenomenólogo francês com o objetivo de mostrar que se trata de uma fonte filosófica ainda bastante fecunda), em que vem trabalhando a questão de nossa origem animal e a possibilidade de uma antropologia de um ponto de vista fenomenológico.

Em *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Bimbenet aprofunda as análises iniciadas em *L'animal que je ne suis plus*. O livro questiona a situação atual em que se tornou trivial assumir que o homem, sendo um produto da evolução, pode ser separado do animal somente por uma diferença de grau. Este livro coloca em causa tal novo dogma, segundo o qual o humano, por força da sua origem animal, se definiria como um “animal humano”. De forma inteligente e com uma abordagem questionadora, o autor ataca o “zoocentrismo” que coloca sistematicamente “no centro da nossa humanidade, a animalidade”. No âmbito científico, por exemplo, sua crítica enfatiza os limites do zoocentrismo dominante, que se apoia na biologia, ao considerar os nossos 98% de genes comuns com chimpanzés, e negligencia as ciências humanas. Como se a linguística, a economia,

a história, etc. nada tivessem a dizer sobre as singularidades e peculiaridades dos “animais humanos”. Por outro lado, e fazendo jus ao caráter dialético do texto, o autor desarma, também, os que sugerem a existência de grandes diferenças entre nós e os animais. Segundo Bimbenet, é perfeitamente possível destacar o “próprio do homem” sem se tornar o executor dos outros seres vivos.

O título da obra refere-se ao famoso “não ouvir nada, não ver nada, não dizer nada”, atribuído a Confúcio e posteriormente representado, no Japão especialmente, por três macacos, respectivamente, com as mãos nos ouvidos, nos olhos e na boca. Para o zoocentrismo, de acordo com Bimbenet, trata-se de não ouvir nada das ciências humanas, de não dizer nada que possa prejudicar a vida animal, de não ver nada do que é estritamente humano. Isso não define uma sabedoria, mas uma dobra de pensamento. E abre uma tarefa intelectual. Não há dúvida que fomos animais, isso não é a questão. Mas o verdadeiro desafio é levar em consideração e explicar as nossas particularidades, medindo o quanto o universo em que vivemos – constituído por convenções, trabalho coletivo, palavras, escrita, valores compartilhados, crenças opostas etc. – é incompreensível a partir da animalidade e incompreensível sem ela. Entender como ocorreu a ruptura, sem restaurar mitos antigos, sem tratar animais como coisas, é a dificuldade. Etienne Bimbenet enfrenta-a, de forma coerente e convincente, na segunda parte deste ensaio.

O livro é um exercício filosófico em que o autor parte de um lugar comum: somos animais. Nossa fisiologia é a dos mamíferos. Nossa psicologia, a dos primatas. Nossa sociabilidade, nossa ética, nossa técnica, nossa comunicação são as dos grandes macacos – ampliados ou transformados, certamente, mas não separados. Mas será que partindo de tais constatações se segue apenas a afirmação de que cada característica do ser humano se deve entender, doravante, como uma extensão de um comportamento animal? Esta proximidade hoje é enfatizada em todos os lugares. E há evidência científica para isso: é impossível desde Darwin descartar a continuidade do animal com os humanos. Também é impossível, entre as evidências filosóficas desta vez, restaurar o dualismo da alma e do corpo, a superioridade radical do ser humano, sua posição central e dominadora. Mas será que o humano se pode reduzir às explicações da biologia? Em face de tal uniformidade, poderia argumentar-se que os animais seriam seres morais do mesmo modo que o homem; não haveria descontinuidade entre o mundo humano e o mundo animal. O livro em análise apresenta uma crítica fundamentada desses preconceitos, mostrando que, longe de estar ao serviço da causa animal, procura pensar com originalidade a relação entre homem e mundo. Para pensar a nossa própria animalidade, o autor estabelece um diálogo com as humanidades e as ciências da vida, mostrando a urgência de pensar a diferença antropológica (o que é próprio do homem) para pensar uma relação lúcida e justa entre homem e animal.

Antonio Balbino Marçal Lima

Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus/Brasil

abmlima@uesc.br

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_12

Francisco Verardi Bocca, *Do estado à orgia: ensaio sobre o fim do mundo*. (Curitiba: CRV, 2016), 166 pp. ISBN:978-85-444-0799-8

Um materialismo levado às últimas consequências. Esta é a tese que Francisco Verardi Bocca segue como fio condutor para compreender a obra de Sade, em seu recente livro intitulado *Do estado à orgia*. O livro é sustentado por uma minuciosa investigação acerca das leituras que Sade realizou e que foram decisivas para o desenvolvimento de suas obras. Por entre essas leituras, o autor destaca a produção da literatura erótica francesa da época, bem como a influência da filosofia de caráter empirista, tal como a de Lock e a de Hobbes, e o materialismo de La Mettrie. Todavia, não se trata de seguir à risca as ideias apresentadas por estes autores, senão uma radicalização em direção ao que apelidaria de descentralização do sujeito, e que procurarei explicar ao longo desta recensão. Acompanhemos o desenvolvimento da obra a qual é dividida em seis capítulos.

Em “No começo foi assim”, título do primeiro capítulo do livro, além de contextualizar o momento histórico e social em que Sade se situa, o autor apresenta o ponto de partida do pensamento que entende, entre outras coisas, influenciado por uma específica tradição literária francesa que encontrou na pornografia um gênero para suas produções textuais e, igualmente, na figura da prostituta a protagonista e porta-voz de discursos de caráter filosófico. Soma-se, ainda, o fértil cenário filosófico composto por autores que marcam o que ficou conhecido como filosofia iluminista, bem como o modo de escrita filosófica que não se restringe a textos sistemáticos, mas se prolonga em escritos literários ficcionais como romances, diálogos e biografias. Nesta direção, o autor situa a especificidade da Orgia sadeana como um gênero filosófico que ilustra claramente a concepção filosófica de mundo pensada pelo autor; ou seja, a natureza é autodestrutiva e esgotável – o que antecipa, assim, a segunda lei da termodinâmica, a saber: a noção de entropia.

Interessante notar, de acordo com o autor, que a formalização do conceito de entropia na física moderna ocorre alguns anos após a morte de Sade, em 1814. Fato é que o relativismo moral e a natureza como autodestrutiva revelam o caráter singular da filosofia da natureza humana de Sade, como sustenta F. V. Bocca. Filosofia que fora influenciada, em grande medida, pela tese de La Mettrie, segundo a qual “a vida deve ser considerada como processo mecânico (na verdade fisiológico) que envolve matéria, movimento e sensibilidade, ilustrado nos moldes de um erotismo vivido por homens-maquinas” (p. 10).

Além desta tese central, o autor destaca, as seguintes ideias extraídas da filosofia materialista de La Mettrie, quais sejam: i) a crítica ao dualismo cartesiano, pela qual admitiu-se a vitalidade e sensibilidade como inerentes à matéria; ii) os seres vivos como homogêneos e contínuos, favorecendo, assim, a indistinção das espécies; iii) a postulação de uma matéria-prima elementar fundamentada no atomismo clássico e na fisiologia da medicina moderna; iv) a concepção do homem como organização de fibras e tecidos musculares tendo o prazer como

resultado do seu movimento; v) a contingência e a aleatoriedade na constituição dos seres vivos, bem como a sua inutilidade e ausência de uma teleologia e modos de convivência, podendo até mesmo ocorrer a sua extinção; vi) por fim, aquela que talvez seja a premissa mais evidente da filosofia materialista, a submissão da razão à sensibilidade, tendo como pressuposto a tese de que a primeira implica o funcionamento da segunda.

De todas estas ideias presentes na filosofia sadeana, o autor destaca, além do “ateísmo e a indiferença moral”, “o desprezo pela conservação da vida” (p. 11), o que leva Sade a criticar La Mettrie por este não se atentar ao fato de que a concepção materialista do homem como máquina somente se sustenta quando se considera a prática do ateísmo e do crime. Um materialismo levado às últimas consequências deve, necessariamente, considerar a possibilidade do crime e a destruição de si e do outro. Isso se justifica pelo fato de que o prazer ilimitado é o fim último do homem. Tudo o que está ao seu dispor, como seu próprio corpo e o corpo do outro, atendem unicamente à demanda do prazer.

Por conseguinte, ainda no mesmo capítulo, traz à baila as ideias de Hobbes, a fim de mostrar como este elaborou um projeto político artificial no qual pudesse manter a organização, sustentação e conservação da vida humana. Concebeu como pano de fundo o pressuposto da luta de todos contra todos, expressa pela máxima de que “o homem é o lobo do homem”, ilustrando, assim, o caráter destrutivo entre os homens em seu estado de natureza. Construir um projeto político no qual existam leis que forcem os homens a ultrapassar seu estado selvagem, em vista da preservação da existência, seria a grande recompensa por esta renúncia dos desejos individuais.

Se, por um lado, Hobbes postulou um projeto político fundamentado na renúncia do estado primitivo – visando corrigir os desejos que emergem desta condição, posto que isso seria a única maneira de preservar a vida –, Sade, por seu turno, não apenas reconheceu este estado natural como, também, incentivou a afirmação desta vida selvagem por parte dos sujeitos. Assim, apesar de Hobbes e Sade partirem do mesmo pano de fundo – o estado de natureza do homem – desencontram-se no que diz respeito às suas intenções e finalidades.

A Orgia em Sade, tal como se apresenta na obra em apreço, se constitui também como uma organização social, todavia pautada na autodestruição dos seus membros. Vale lembrar que não há altruísmo sob esta perspectiva, visto que o outro não passa de um meio para o eu realizar o seu desejo. Sendo o prazer desfrutado individualmente, não há qualquer possibilidade de laço social que possa ser sustentado entre dois sujeitos, pois o outro não é mais do que um mero objeto de satisfação. Podemos afirmar que quanto mais apatia puder ter em relação ao outro mais o prazer é realizado com êxito. O leitor já deve ter intuído, aqui, a natureza entrópica da Orgia sadeana na medida em que permite e incentiva a prática das tensões eróticas de maneira livre e incondicional pelos homens-máquina. Daí a

necessidade de todo um projeto pedagógico que viria desconstruir as virtudes e os valores morais, a fim de que os homens pudessem exercer com precisão os vícios, a indiferença, o isolamento e assim estimular as sensações. Por todas estas ideias é que o autor reconhece Sade como aquele pensador que foi infiel ao projeto moderno, por ter levado adiante não uma educação que faria uma domesticação ao homem, mas cuidaria justamente das suas inclinações destrutivas.

Tendo apresentado o contexto e o contraste de Sade em relação aos demais autores modernos no que diz respeito à finalidade da existência do homem, o autor *Do estado à orgia* prossegue analisando no segundo capítulo da obra, intitulado “Uma mecânica para o desejo”, as noções de *prazer* e *desprazer* a partir da filosofia hobbesiana. O amor e o desejo fundam-se nas sensações que se apresentam ao sujeito como agradáveis, prazerosas; e o desprazer como o que deve ser repellido, que é de natureza desconfortável, e é a base na qual a aversão e o ódio assentam. A afirmação positiva do amor significa concebê-lo como sinônimo de uma sensibilidade prazerosa, enquanto a dor e o sofrimento causados pelo desprazer têm uma coloração negativa. Evidentemente, como o leitor já deve ter percebido, o projeto político hobbesiano considera o amor, o prazer, como algo a ser buscado através da renúncia das coisas que prefiguram o seu contrário, ou seja, o desprazer.

A mecânica do desejo ocorre a partir da concepção de uma natureza mecanicista do homem, tendo como ideia principal o movimento de atração e repulsão: foi “esta perspectiva que permitiu apontar para a sensação como unidade do espírito e para o desejo/aversão como fator primário de acionamento da máquina humana” (p. 37). A fim de manter a noção de *conatus* como desejo de autopreservação, Hobbes considerou o estabelecimento de laços sociais como forma de fazer o homem gozar e manter as coisas no âmbito do prazer, ao passo que evita tudo o que coloca em risco sua vitalidade, isto é, coisas ruins com potencialidades destrutivas. A renúncia à liberdade: eis onde reside a necessidade da construção do Estado, como a função de receber todas as liberdades individuais em vista da conservação do bem viver em comunidade, de modo que cada indivíduo se submeta às leis da sociedade. Conforme lembra o autor, o Estado, tal como pensado por Hobbes, é responsável por eliminar as diferenças, as individualidades, tendo em vista a harmonia da convivência entre os indivíduos. Funda-se, assim, a noção de sujeito moderno, aquele que é detentor de uma capacidade racional de guiar sua existência a partir da prudência, do controle racionalizado das paixões, e que é avesso a seu estado natural. O distanciamento progressivo de sua origem selvagem é o grande destaque deste sujeito domesticado, ou se quiser, civilizado.

No capítulo “Tudo pelo prazer”, o autor analisa como as teses acerca do funcionamento do corpo humano como uma soma de átomos está precedida nas filosofias de Epicuro e Lucrécio. Ao afirmar que todo mal e todo bem residem na sensibilidade e que a morte é precisamente a privação da sensibilidade, Epicuro elaborou uma física pautada pela ideia de que o universo é composto por

matéria e espaço, ou átomo e vazio. O autor da obra em análise destaca, de entre as contribuições destes dois filósofos helenistas para o materialismo francês, a ideia de que a alma carrega em si a causa principal das sensações. Não sendo o corpo desprendido da alma, seu funcionamento depende absolutamente dela, uma vez que não existe uma instância sem a outra. Outrossim, neste capítulo o autor apresenta ainda as teses de Condillac, principalmente no que diz respeito ao seu entendimento do prazer/desprazer como condição primordial da vida passional – perspectiva que terá grandes implicações éticas, que se desenvolvem no capítulo seguinte, qual seja, “Quando a máquina é sensível”.

Neste capítulo o acento recai sobre as considerações da filosofia de La Mettrie, com destaque em relação à sua perspectiva em torno das paixões, e, ao mesmo tempo, para sua otimista possibilidade de uma ética e um bem conduzir dos desejos. La Mettrie considerou a possibilidade, inclusive, de estabelecer relações de empatia com os semelhantes, o que no contexto da Orgia sadeana é impossível. Afinal, para uma filosofia que tem como pressuposto a concepção mecânica do homem, o solipsismo é uma das condições necessários para o seu bom funcionamento, visto que seu egoísmo é o que deve vigorar e ser protegido. Mesmo La Mettrie reconhecendo que o altruísmo é possível, como um exercício imaginativo, este não passa de uma necessidade de pacto com o semelhante que visa proteger nossos bens. Ou seja, só se considera o outro para que o outro não me destrua, não venha desestabilizar o gozo do indivíduo. Muito embora, como lembra F. V. Bocca, La Mettrie tenha mais tarde revisto esta tese (admitindo que o remorso não se encontra presente em todos os homens) segue-se daí, então, a concepção do remorso como sendo fundado e veiculado pela educação, a qual é “muitas vezes preconceituosa e restritiva” (p. 91).

É no capítulo que tem como título “Quando o prazer é demais”, que o autor expõe com precisão a filosofia de Sade, após arquitetar toda uma fundamentação dos autores que influenciaram a perspectiva materialista sadeana, bem como o que desponta como inédito de seu pensamento. Já mencionamos anteriormente que uma das características fundamentais da filosofia sadeana refere-se à ideia de radicalização do prazer a partir do pano de fundo do homem como máquina. Disso resulta a recusa de qualquer obstáculo moral/político que venha dificultar o exercício e a prática das inclinações que constituem a natureza desta máquina. A própria razão, entendida como fundada na sensibilidade, deve ser orientada para promover “a satisfação de toda inclinação em toda sua intensidade, praticando inclusive o mau quando corresponder ao bom da sensibilidade” (p. 111). Curiosamente, essa ideia foi constatada por Hobbes no *Leviatã*, como algo a ser evitado em vista de uma liberdade positiva no interior da civilização.

Numa direção inversa, além de não recusar esses desejos e prazeres naturais, Sade os potencializa ao máximo possível. Para isso, a submissão às leis da natureza se faz necessária, primeiramente, porque as nossas inclinações funcionam de acordo com a lógica desta mesma natureza; segundo, porque não há moralidade

nesta natureza primitiva que force os indivíduos a renunciarem aos seus desejos, em vista de um bem comum. É importante enfatizar que na natureza não existe uma moralidade que enquadre os comportamentos sob um binário de bom e mau. Conforme lembra Francisco, “na perspectiva da natureza nenhuma ação é má ou criminosa, uma vez que está sempre sob a égide do atendimento espontâneo e irrestrito de seus apelos. Nela toda a ação é inqualificável, a não ser como útil para a finalidade de satisfação” (p. 111).

Quando colocamos em suspenso toda nossa bagagem moral e passamos a analisar o comportamento humano a partir das ponderações sadeanas de uma natureza humana fundada na sensibilidade e no prazer, fica claro como as renúncias realizadas pelos indivíduos para ingressarem na civilização são problemáticas. Em *Mal-estar na cultura*, Freud já notou que esta perda que os indivíduos sofrem quando entram na civilização, se não for recompensada, cria sérios distúrbios. O processo de recalçamento necessário para se viver em sociedade acarreta no adocimento e enfraquecimento do animal humano. É percebendo esse enfraquecimento que Sade optou por conduzir sua filosofia em direção à maximização do humano em seu estado natural, afirmando esse modo de existência com todas as suas consequências possíveis, como vimos, todo tipo de perversão possível e necessária para realizar seu desejo e desfrutar do prazer.

No capítulo “Agora é tarde”, e que brinda o leitor com as ponderações finais das reflexões arquitetadas em seis capítulos, o autor busca extrair as implicações da filosofia sadeana em aproximação com a segunda lei da termodinâmica, mais precisamente com a noção de entropia. O ponto de partida retoma as ideias apresentadas nos capítulos anteriores, mas com o destaque da ideia de que o fim último do ser humano é o prazer levado às últimas consequências – prazer esse “cuja tendência e finalidade se dá na morte, na verdade como cumprimento do destino de todo organismo vivo na Terra” (p. 137). A Orgia sadeana realiza a completa descentralização do sujeito civilizado, de um sujeito que foi forjado na base da renúncia e voltado para o cultivo da virtude, apoiado com todas as suas forças na razão. A razão, assim, foi desenhada para nossa sociedade como a grande salvadora do sujeito, como aquela que viria nos mostrar o “verdadeiro” caminho a percorrermos enquanto civilização, até alcançarmos, finalmente, a paz perpétua, como sonhou Kant. A noção de entropia, por outro lado, postula que as coisas tendem, por natureza, à sua exaustão, são autodestrutivas e aspiram a este caminho teleológico. Mas uma teleologia de caráter estritamente negativa, ao contrário, portanto, da teleologia positiva do sujeito hobbesiano. A desordem e a impossibilidade de conservação das coisas existentes no mundo configuram, precisamente, a premissa básica da entropia: “um sistema físico (fechado) sofre uma deterioração progressiva decorrente da impossibilidade de conter, pelas trocas de desordem, seu resfriamento, sua morte, sua exaustão” (p. 139). Esgotamento, desgaste, destruição, aniquilamento, degradação das energias, o declínio das máquinas e o envelhecimento irreversível da vida são algumas das expressões de um mundo entrópico.

O ponto de convergência que F. V. Bocca encontra entre a Orgia sadeana e a entropia reside, precisamente, no fato de que a primeira é arquitetada a partir do isolamento geográfico, como descrito em *Os 120 dias*, em castelos e mosteiros. O isolamento é entendido, neste contexto, como “responsável pela própria impossibilidade de uma alimentação permanente do sistema pela via do estabelecimento de fluxos com sistemas vizinhos” (p. 140). A estratégia para a realização da Orgia acentua seu caráter entrópico, precisamente, quando se optou por um lugar que impedia a mudança de decisão dos participantes e que pudessem fugir do local. Uma vez dentro, não havia como escapar, o mesmo acontece, podemos dizer, com todo o ser vivo quando lançado no mundo.

O local da realização da Orgia, portanto, pode ser entendido como o próprio mundo pensado segundo a lei de entropia do mundo, uma vez que aqui lançados, estamos condenados a perecer, ao desgaste natural de nossa existência e sem poderemos fugir. Por conseguinte, F. V. Bocca reafirma e conclui sua tese, segundo a qual *Os 120 dias* representam uma filosofia materialista-entrópica, com um projeto arquitetado e uma finalidade explícita, encontrando na Orgia “sua ilustração e seu custo o esgotamento, a degradação dos seus recursos energéticos que são, embora fartos, nela rapidamente consumidos por cento e vinte dias, ao longo dos quais queimou como uma fornalha” (p. 143).

Ao chegarmos ao fim destas reflexões, podemos inferir que o sistema filosófico sadeano nos ajuda a pensar, entre tantas coisas, a natureza humana ancorada na sensibilidade e no desejo, de maneira que o deslocamento do animal humano para o interior do estado moderno implica, seriamente, perturbações das mais variadas, justamente por forçar uma renúncia de suas inclinações em vista de uma promessa da razão que jamais se cumpriu em sua totalidade. Ademais, a descentralização do sujeito pela via de sua filosofia materialista antecipa o que autores do século XX viriam fazer – evidentemente por perspectivas e finalidades distintas, e não com este peso radical, qual Sade. Seja como for, Sade é um desconstrutor por excelência da ideia de uma sociedade fundada no sujeito, na razão. Lembro, aqui, as críticas de Derrida em relação às chamadas “metafísicas da presença”, e sua desconstrução desse modo de pensar ocidental. Podemos dizer que Sade, nessa direção, foi o que mais rompeu com essa estrutura, porém pela via da Orgia, como destruição dos pressupostos metafísicos sob os quais a civilização se apoia. Através das leituras suscitadas, o livro de Francisco Verardi Bocca, *Do estado à orgia: ensaio sobre o fim do mundo*, se apresenta como uma primorosa contribuição aos interessados em física, filosofia, psicanálise, política e todos aqueles que questionam as estruturas da civilização.

Renato dos Santos

Doutorando. Pontifícia Universidade Católica do Paraná/
/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
renatodossantos1@hotmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_13

Éric Fottorino (dir.) *Le Français a-t-il perdu sa langue? Regards croisés sur la langue française: évolutions et débats*, Paris: Philippe Rey, 2018, 96 pp. ISBN 978-2-84876-668-3

Reúnem-se, num volume surpreendentemente pequeno para as proporções da discussão em torno das línguas de conhecimento dominantes no século XXI, os testemunhos de linguistas, ensaístas, jornalistas, geopolíticos e geógrafos sobre os sinais vitais da língua francesa. É difícil folhear o livro sem ter em mente o inspirador discurso proferido por Lionel Jospin em 2000, durante o 10.º Congresso da Federação Internacional de Professores de Francês, em que evocava a universalidade da língua de Racine, ao longo dos séculos, e a sua emergência enquanto instrumento de contrapoder:

Le français n'est plus la langue d'un pouvoir : il pourrait être une langue de contre-pouvoir. Certes, pour nous, Français, cette langue a été et reste, par l'Ecole, le ciment de la République et des valeurs qui la fondent. Mais elle a aussi contribué à diffuser ces valeurs dans toute l'Europe. Avec elle a soufflé depuis ce continent jusque au-delà des mers un vent de liberté. Pour prolonger aujourd'hui une telle mission, le français peut devenir une des langues dans lesquelles s'expriment la résistance à l'uniformité du monde, le refus de l'affadissement des identités, l'encouragement de la liberté de chacun de créer et de s'exprimer dans sa propre culture.

Sacudindo o tom nostálgico e pretensioso, o Primeiro-Ministro francês convidava a audiência a repensar a língua e a cultura francófonas à luz dos novos desafios, sublinhando o seu valor simbólico como porta-estandarte da liberdade de expressão e do poder criativo. Ora, essa mensagem parece ter sido bem assimilada e surge de modo mais ou menos latente ao longo de *Le Français a-t-il perdu sa langue?*

Mais recentemente, o suplemento literário do *Le Figaro* (24.05.2018) hasteava a frase-incitação “Vive les langues mortes!”, para saudar a publicação em França de duas obras italianas que faziam a apologia do estudo do grego e do latim, derrogando a inultrapassabilidade do binómio *delectatio /utilitas*. Haverá, decerto, nesta defesa das duas grandes línguas filosóficas do Ocidente a projeção fantasmática do medo sentido por aqueles que conheceram a época de ouro da língua francesa e hoje a veem adquirir colorações mais pálidas.

Desiluda-se, porém, o leitor se espera encontrar muitos prantos de tinta, luto declarado ou complexos de superioridades convincentes entre os 20 depoimentos que compõem o livro que aqui se apresenta.

De interesse muito desigual (alguns deles em conflito direto com o ponto de vista do texto que se segue, o que pode revelar alguma falta de coordenação e de coerência interna), quase todos os testemunhos são unânimes em afirmar que a língua francesa só terá futuro se cuidar do seu presente, banindo erros gramaticais grosseiros, muitos deles veiculados pelas redes sociais e pelos *media*, e comba-

tendo o solipsismo magoado com uma “atitude de abertura e de hospitalidade” (p. 60). É tempo, diz Nancy Huston, de a língua francesa abandonar a pose de “rainha ofendida” (p. 9) para se pôr à escuta do que a rodeia.

Num universo que ameaça tornar-se, em vários planos, unilinguístico, com a lamentável convivência da União Europeia (A. Borer, p. 18), a proposta vai no sentido de fomentar a “biodiversidade do saber” e de combater a ideia segundo a qual longe vão ‘os bons tempos’ em que o francês era a língua da diplomacia e da cultura (Bernard Cerquiglini, p. 13).

Alain Rey, opondo-se a desenhar cenários catastrofistas, crê que o idioma se metamorfoseia, recebe a influência de diferentes línguas e se alimenta de novos campos lexicais (p. 31). Daí que, enquanto lexicógrafo experiente, não sinta a sua língua ameaçada, a menos que aqueles que a utilizam nada façam para travar o depauperamento linguístico iminente. A mesma posição sustenta Robert Solé, que responsabiliza, em primeira instância, os falantes nativos de maltratarem a língua francesa e de já não a conhecerem em profundidade, escamoteando as suas subtilezas e nuances semânticas (p. 43). Impõe-se, no fundo, oferecer resistência àqueles que falsificam as palavras, àqueles que lhes retiram a sua substância e manipulam o discurso (P. Meyer, p. 39).

Antes de declarar guerra aberta aos empréstimos lexicais provindos do inglês ou de negar direito de passagem às gírias (p. 40) importará, segundo Gabrielle Tuloup, professora de francês e autora de poesia *slam*, dessacralizar a literatura francesa e acolher no mínimo com bonomia os milhares de aprendentes vindas de todos os cantos do mundo, porque nessa língua (segunda ou terceira) o poder de derrogar muitas barreiras (p. 37). O apelo vai mesmo no sentido de criar pontes e de refrear comportamentos restritivos.

Vários autores evocam a força da francofonia, que se estende pelos 5 continentes, num “espaço sem fronteiras” (L. Greilsamer), símbolo de luta e de emancipação (Michaëlle Jean, p. 47). Mas nem todos admitem a força da sua língua em contexto académico.

Nos anos 90 do século passado, Michel Serres prestava tributo ao francês (*Éloge de la philosophie en langue française*, Paris: Fayard) incitando o leitor a percorrer alguns painéis da história da filosofia protagonizados por exilados, excluídos e inconformados (p. 13-14). Se o uso da pena marcava o rasgo de inteligência, a ousadia e o avanço científico-filosófico, a escolha da língua francesa para pensar o mundo e fazê-lo avançar revelava, segundo o autor, uma atitude de rebeldia face a poderes instalados, ideologias e meios académicos castradores. Mas de onde extrai a sua força esta filosofia que não mata, mas que arrisca sem medo da morte (p. 26), que inventa o sujeito nu, contingente (p. 32), e que foge deliberadamente da secura da lógica e da técnica? (p. 210). A resposta não se faz esperar: da língua em que é escrita e do estilo usados pelos seus mais ilustres filósofos, verdadeiros “ourives” da *ars scribendi*.

Convenhamos que a “filosofia francesa” enraizada em condições históricas particulares que Serres utilizou para fortalecer a sua posição crítica, não escapa, no entanto, às razões sentimentais e nacionalistas que tal questão suscita. Os seus argumentos poderão ser usados por outros para falar das filosofias em língua alemã, italiana, inglesa.... Exilado, mas de origem italiana, Brunetto Latini (c.1220-1294) contribuiu generosamente para a formação da língua francesa como língua filosófica, apta a transmitir o pensamento ético de Aristóteles. Aí, o sistema pode ser entendido como uma troca, um exercício interlinguístico de que todos colhem frutos ao longo do tempo. Mais: o esforço de tradução de Latini corrói a tese de que só os franceses elevaram a sua língua a um patamar de excelência filosófica e literária.

Talvez por isso, neste século que ainda estamos longe de historiar e de compreender, a ideia de hospitalidade proposta no volume editado por Éric Fottorino seja mais salutar do que o ardiloso e erudito elogio das filosofias nacionais.

Marisa das Neves Henriques

Centro de Literatura Portuguesa

Email: marisaneves.henriques@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_14

Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris: Seuil, 2017, 222 pp. ISBN 9 782021 353327.

Organizado e apresentado por Catherine Goldenstein e com um prefácio de M. Føssel, o livro de P. Ricoeur que recenseamos, neste número da revista, é póstumo e constituído por um conjunto de textos do filósofo, de difícil acesso e quase todos publicados na página online do *Fonds Ricoeur*, na rubrica *Articles et textes en ligne*. Estes escritos encontram-se, na sua maioria, já traduzidos em português, na página da Unidade de Investigação IEF (http://www.uc.pt/fluc/uidief/publicacoes_online), uma iniciativa do grupo de investigação *A racionalidade hermenêutica* da então Unidade de Investigação Linguagem, Interpretação e Filosofia. A referida tradução foi autorizada pela direção do Fonds Ricoeur.

A obra em epígrafe é constituída por doze diálogos e entrevistas, realizados entre 1981 e 2003 que correspondem, como nos diz M. Føssel, ao período de maturidade da filosofia de Ricoeur e a uma fase em que o filósofo faz de novo ouvir a sua voz em França, como intelectual implicado e interessado nos problemas éticos e políticos da democracia e da cidade. Dada a relevância dos textos, optámos por comentá-los um a um, em ordem a despertar a curiosidade e o desejo de leitura da referida obra.

Ricoeur revela, logo no primeiro texto incluído nesta obra, o seu ponto de partida antropológico sobre a política recordando Aristóteles que, nos livros III e

VI da *Ética a Nicómaco*, assinala como é ontologicamente possível a capacidade ética e política do homem. Uma política sem antropologia parece algo puramente processual e sem seiva. A renúncia de alguma filosofia dos anos oitenta ao tratamento das questões antropológicas fundamentais, como as do mal, da decisão, da pessoa e das capacidades humanas, é pelo filósofo criticada como nociva à própria ideia filosofia. Daí o título «Aguardo a renascença».

O segundo texto, sobre a defesa do homem agente e sofredor, isto é capaz, apesar do mal, centra-se na questão da linguagem como lugar da criatividade humana, nomeadamente, na linguagem poética e na importância ética da criação narrativa de intrigas históricas e de ficção. Elas são a coluna vertebral da antropologia, na medida em que testemunham que o homem é nas suas ações, nas suas tristezas, conflitos e alegrias; que estes levam o seu tempo a acontecer, que têm um efeito histórico e que apenas se dizem por meio de uma intriga. Isto é, não são coisas, mas relações onde se encontram envolvidas capacidades que não são puramente operatórias, mas dizem antes respeito ao viver com outros em instituições. Este é um assunto central na filosofia ética e política.

O terceiro, sobre o agir, é um diálogo que se dedica ao problema fundamental da compreensão da intencionalidade da ação e à sua relação com a do texto. Ricoeur recusa os determinismos na explicação da ação e procura compreendê-la à maneira de um texto. O próprio campo do agir político releva também do campo hermenêutico do provável, o que habitualmente é olvidado. Como é esquecido também o facto de o “poder” nascer do viver em conjunto, como disse H. Arendt. Ora, este facto supõe um passado, tradições, mas também projetos. Somos, enquanto comunidade, uma identidade constituída pelas narrativas que fazemos de nós mesmos, logo não um mesmo acabado e substancial, mas um si mesmo responsável, isto é, aberto ao outro. «O acolhimento dos imigrantes (...) faz precisamente parte da história que nós narramos sobre nós mesmos».

O quarto texto, sobre a cidade e o papel da filosofia na vida pública, situa o político e o seu discurso ao nível da boa retórica ou dos argumentos prováveis. O político precisa da filosofia e hoje não se dá conta disso, pois para além do âmbito do verosímil, precisa de uma clarificação sobre a natureza dos bens a distribuir numa democracia, nomeadamente e sobre a natureza do que sejam os valores e qual a sua diferença relativamente às mediações institucionais. Com efeito, hoje, o discurso político emprega termos que nos remetem para conceitos muitas vezes incompatíveis.

O quinto capítulo, sobre a história como saber e como prática, aborda a função narrativa da historiografia no quadro das capacidades ontológicas do homem capaz e da sua natureza eminentemente temporal. É contando a sua vida que o homem alcança uma identidade pois não a possui à partida. Os projetos e decisões que tomamos apoiam-se nas histórias que contamos sobre nós. O historiador respeita os documentos e traças do passado e escolhe uma intriga para dizer o que já foi

e não é mais. Esta capacidade humana de construir intrigas entre acontecimentos dispersos, está também na base dos fenómenos da ideologia e da utopia que governam o nosso imaginário social. A ideologia tem antes de mais a função de preservação da identidade de um grupo, através de símbolos fundadores; a utopia tem pelo contrário, uma função de exílio. Ela abre a dimensão do possível, de que depende a criação do novo. Mas tal como a ideologia se pode tornar repressiva, também a utopia pode ser manipulada por um grupo.

O sexto representa um diálogo do filósofo com Michel Rocard sobre a justiça e o mercado. O ponto de partida proposto pelo filósofo, para a conversa, é a ideia de sociedade, entendida como uma rede de instituições que consiste num vasto sistema de distribuição de todo o tipo de bens e não apenas dos bens mercantis. Está em jogo a crítica ao modelo de distribuição meramente mercantil, fomentado pelo capitalismo e ainda a oposição, tão vulgar nas democracias de hoje, entre uma lógica económica de distribuição e uma lógica moral, de que o representante último no Ocidente foi a regulação moral e religiosa do período medieval.

Porque não há hoje alternativa à democracia, é preciso detetar os valores capazes de emergirem acima das regras meramente processuais da troca e capazes de presidirem à escolha de prioridades. Vivemos, no entanto, numa era de vazio de valores, sabendo que a democracia é o regime onde todos os conflitos estão em aberto. São pois necessários procedimentos para a negociação e discussão mas o filósofo sublinha que esta não pode fazer-se sem convicções. Ora o paradoxo dos Estados laicos é precisamente o facto de proporem um modelo de cidadania purgado de qualquer convicção, a partir do momento em que substituíram a legitimidade antiga, fundada na tradição, pela validade fundada na argumentação. Com efeito, as tradições são os grandes vetores das convicções e é hoje necessário ter em conta o plano em que se desenvolvem as crenças, isto é, a sociedade civil. Sem elas, o próprio Estado acaba por ser substituído pela economia. Mas a economia não pode resolver todos os problemas humanos, nem consagrar a morte de todas as ideologias. O projeto de uma humanidade reconciliada ou pacificada deve ser o grande eixo da política dos próximos séculos.

O sétimo capítulo, sobre a defesa de uma ética do compromisso, parte do princípio de que nenhuma sociedade dispõe de um único sistema de justificação do que é justo ou injusto. Por todo o lado há desigualdades. Daí a necessidade do compromisso muitas vezes confundido com o comprometimento. É o problema da paz cívica que leva ao compromisso, que é assim uma espécie de barreira entre o acordo e a violência; o compromisso exige sempre negociação e imaginação; esta é absolutamente necessária para que possamos admitir que existem outros que vivem com referências distintas das nossas.

Devemos hoje reconhecer que há um pluralismo nos jogos sociais mantidos pelos cidadãos, logo que não há um princípio unificador. Daí a importância do compromisso. A história do estado é a história da penhora progressiva da vio-

lência pública retirada aos indivíduos. Ora, a ética do compromisso precisa da paz civil dado que as pessoas estão aqui divididas por papéis diferentes e bem identificáveis. Mas a vida social é marcada, como mostra a tragédia grega, pelo conflito. O compromisso releva de uma sabedoria prática que seja capaz de elaborar um protocolo de acordo entre as partes em disputa, para as quais não se encontra um princípio superior àquele que cada uma delas reivindica. Todos os compromissos são frágeis, mas lembra Ricoeur, o bem comum define-se «pelo compromisso entre as regras rivais que cobrem os diversos setores de atividade, os mundos de ação».

O oitavo, sobre a guerra, analisa o que se passou na Europa após a segunda guerra mundial, uma resolução dos conflitos violentos, e pergunta se o Islão virá a conseguir libertar-se das suas formas extremistas. É também abordada a questão do religioso como motivação da guerra, no caso americano, nomeadamente, e a questão da tomada de decisão nas democracias ocidentais.

Ricoeur valoriza absolutamente a supressão da pena de morte como condição da entrada dos vários países na União Europeia e o facto de existir uma ratificação, por sessenta estados do ato de fundação do tribunal penal internacional. A partir de então nenhum tirano estará mais em segurança. O filósofo refere-se ainda ao papel importante das ONG, situadas hoje entre a estrutura internacional da ONU e o envolvimento popular. A opinião pública dos nossos dias é dominada pela questão da segurança: precisamos de uma resposta à insegurança. E a liberdade deve ser entendida como um poder de agir que precisa de ser complementado pela solidariedade relativamente à igualdade de oportunidades. O homem contemporâneo valoriza a tranquilidade, a cordialidade e o tipo de relações, não mercantis que permitem o estabelecimento de laços sociais decentes.

O nono, sobre o mal como desafio para a filosofia, começa por abordar a questão dos limites e das fronteiras da filosofia, em seguida, a questão do religioso e da filosofia e afirma claramente que o religioso não existe em lado nenhum como universal. Há núcleos organizadores do religioso, textos fundadores. Ricoeur considera aliás que a pluralidade está já inscrita na origem do cristianismo pois existem quatro Evangelhos para interpretar a paixão de Cristo. A multiplicidade de leituras destes textos resulta do carácter insondável da mensagem, pois os próprios textos fundadores são apenas testemunho de uma reserva de sentido que não pode ser plenamente entendida.

O mal, porta de entrada no religioso, é um desafio para a filosofia e para a teologia, na medida em que escapa a toda a racionalização. Os filósofos tentaram, com efeito, elaborar teodiceias sobre o mal enquanto nas religiões cristã e judaica o mal permanece um verdadeiro mistério: é preciso viver com ele de forma significativa. À pergunta sobre o modo como o filósofo avalia a grandeza de uma religião, Ricoeur responde que valoriza sobretudo o modo como ela é capaz de produzir a compreensão de si ao nível comunitário e ao nível social

e político. Considera assim que o judaísmo e o cristianismo permitiram que o homem capaz entrasse na esfera ético-política, isto é, que fosse capaz de existir com outros em instituições e que produzisse cultura, ciências e artes. Daí que o filósofo valorize estas religiões e considere ainda que só o budismo, com a sua ideia de compaixão, pode confrontar-se com o judaísmo e com o cristianismo.

Quanto ao Islão, depois de afirmar que nunca nele encontrou nada que não estivesse já nos textos do Novo Testamento, o filósofo mostra-nos que o Livro nesta religião não é da mesma natureza que os textos que estão na base do judaísmo e do cristianismo. Com efeito, os autores dos textos do Novo testamento, escreveram em grego, sabiam que Deus não falara grego e que, portanto, havia uma distância entre a Palavra e a sua tradução humana. Ora, para o Islão, Deus fala árabe, pela boca de Maomé, o que dá origem a que seja muito difícil que aqui surja um problema de interpretação. A grande questão do Islão reside pois na dificuldade da crítica ou da interpretação. Estas sempre existiram no judaísmo e no cristianismo que sempre souberam negociar com a crítica. No cristianismo o debate, sempre existente, revelou a sua vitalidade.

Hoje, quando o religioso já não é característica das sociedades europeias, laicas, Ricoeur vê, no entanto nele uma fonte de motivação fundamental: encorajar a justiça a ir até ao fim do seu projeto, encontrando a caridade e o dom que já não são do seu foro. E referindo-se ao plano da educação, o filósofo considera conveniente evitar a laicidade feita de abstenção e pensa ainda que seria vantajoso que a escola preparasse os jovens para o confronto religioso que surge hoje na sociedade civil. Com efeito, a herança religiosa faz parte, com as Luzes e o Romantismo, das grandes tradições da modernidade.

O décimo texto, sobre ética, política e ecologia, aborda a importância de H. Jonas e a questão por ele colocada da ética da responsabilidade diante das consequências globais e dos perigos possíveis das mutações tecnológicas introduzidas na vida humana sobre a terra. A heurística do medo de Jonas leva-nos a perceber que o homem se tornou perigoso para o homem e que hoje as instituições e o político devem integrar a moderação e a prudência como virtudes éticas da arte de governar. Há que ter em conta que a capacidade de iniciativa não é a única medida da ética; nos dias de hoje em que as decisões são difíceis e têm efeitos globais, elas devem passar pela realidade dos conselhos como acontece já na ética médica; a vantagem destas comissões reside no facto de as grandes escolhas surgirem após uma forte discussão interdisciplinar. As células de conselho que apareceram nos comités de ética, constituídos por moralistas, por médicos, por biólogos, e filósofos teólogos, são hoje absolutamente fundamentais para tratar problemas como os do início e fim da vida, por exemplo. E a questão coloca-se nos mesmos termos à escala internacional; como nos diz o filósofo, é necessário «um colóquio de competências, de responsabilidades e de sensibilidades diversas». Devemos ter consciência da necessidade de haver no mundo contemporâneo vários

planos de discussão: no espaço público, no fórum, na ágora, nos comités de ética. Os comités de especialistas devem ser os verdadeiros conselheiros do público. Ricoeur considera neste contexto «que os movimentos especializados na reflexão e na ação ecológica não deveriam tomar a forma clássica de um partido político», mas antes integrar um conselho de resposta aos problemas colocados hoje pelos efeitos nocivos da tecnociência. Não devemos esquecer que nos últimos dez anos houve uma maior demanda de ética do lado da política, devido à dimensão sem precedentes dos efeitos perigosos de algumas aplicações técnicas da ciência.

Tal como o trágico grego se debruçava sobre os efeitos nocivos do poder de reis e príncipes, também hoje os efeitos terríveis do poder técnico da ciência aparecem expressos na designação de tecnociência. Ricoeur é contra os excessos da tecnociência tal como contra os da ecologia naturalista que, nomeadamente, Luc Ferry acusa de anti-humanista (Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset: 1992). O homem é, de facto, para Ricoeur, apenas um fragmento do ecossistema, mas o único dotado de conhecimento e de responsabilidade. Numa ideologia naturalista, esquece-se que quem levanta questões é o homem. É preciso, pois, manter o equilíbrio frágil entre estes dois aspetos e não cair num extremo ou no outro. Com efeito, a própria preservação da natureza faz parte do projeto humanista.

Se os movimentos ecologistas partem do pressuposto que a relação das sociedades com a natureza e o ambiente têm sido destruidoras, pode, segundo Ricoeur, dizer-se que há um prisma ecológico sobre todas as questões políticas, mas que nem todas as questões são ecológicas na sua problemática central. A ecologia torna-se política quando integra o seu problema na temática política central - o da distribuição do poder pelo maior número possível de pessoas. Segundo Ricoeur, talvez estejamos ainda na infância da temática. A ecologia tem que encontrar a justa medida entre a sua dissolução e o sectarismo.

O capítulo onze sobre *A ética, entre o mal e o pior*, exprime o teor de uma conversa entre Ricoeur e o Psiquiatra Yves Pelicier, ocorrida em 1994. O tema é a importância da ética nos dias de hoje. Ela surge com importância crucial quando as bifurcações do agir humano originam inúmeras situações de decisão que implicam valores. Ricoeur, neste texto, distingue claramente, como noutros, ética de moral, mostrando-nos como para si a ética diz respeito ao desejo humano de realização com outros em instituições que saibam ser prudentes na aplicação das normas. Isto é, se a ética enraíza no desejo de viver bem, o desejo não basta, é necessário a moral e as instituições para que se apliquem as normas constritivas, necessárias por causa da violência e do mal. Mas é ainda necessário que a aplicação das normas passe pela decisão prudente, terceiro nível da ética, a que Ricoeur chama sabedoria prática, em ordem a que as situações concretas e singulares sejam salvaguardadas.

Ora, a relação médico doente nos dias de hoje é um bom exemplo da aplicação destes três níveis éticos. Vejamos, em primeiro lugar o que é a doença: é para o homem o contrário do uso pleno das suas capacidades, isto é, o doente é

atingido nos seus poderes e precisa de ajuda. É isto que causa sofrimento, sendo este uma resposta a todas as figuras da incapacidade para ser. Há tantas figuras da incapacidade como há diferentes níveis da saúde.

Claro que a felicidade não é incompatível com o sofrimento, embora hoje, com a grande evolução e promessas da medicina, tenhamos a pretensão de não sofrer. Ricoeur lembra-nos que por felicidade entende a capacidade de encontrar uma satisfação e realização de si, o que evidentemente não exclui o sofrimento e o seu caráter inelutável na vida humana. Devemos integrar o conflito e o sofrimento nas nossas vidas humanas, consentir-lhes, fazer-lhes frente ou ser capaz de negociar com a adversidade. Claro que esta capacidade supõe muitas vezes a ajuda de um outro; com efeito temos sempre a necessidade do cuidado do outro na efetivação dos nossos poderes. No âmbito da saúde esta ideia de cuidado é bem presente nas células de bom conselho, constituídas, para além do doente, pela equipa médica e pela família.

Mas não implicará a relação ética em Ricoeur a reciprocidade? No âmbito médico, Ricoeur lembra que apesar de as relações serem bastante assimétricas, surge uma reciprocidade dos insubstituíveis, um acompanhamento que é possível fazer. Dar e receber quando já não é possível fazer mais. O médico que trata, recebe do olhar dos seus doentes, mesmo dos moribundos, uma aprendizagem da sua própria humanidade. Deve assim ajudá-los a poder ainda dar. Dar e receber é na opinião de Ricoeur, que relembra P. Kemp, o último reduto da Humanidade.

O filósofo francês sublinha neste diálogo que os problemas realmente difíceis da ética não dizem respeito à escolha do bem e do mal, mas do cinzento e do preto isto é a decisão entre o mal e o pior. Os casos difíceis são justamente aqueles em que não sabemos a que regra recorrer e em que é necessário «inventar ao mesmo tempo a norma e o juízo». Daí mais uma vez a necessidade atual dos conselhos. Enquanto na justiça conhecemos a regra, na equidade, é preciso encontrá-la, sob pena de cairmos em situações como a representada pela tragédia *Antígona*.

O último texto intitulado *Arte, linguagem e hermenêutica estética*, começa, como não poderia deixar de ser, com uma referência a Kant e ao subjetivismo estético. O filósofo de Königsberg, conseguiu ultrapassar o relativismo estético por meio da ideia de comunicabilidade sem conceito, uma forma do universal. O que na obra de arte é transmitido não é uma regra, nem um caso particular, mas o jogo entre o entendimento e a imaginação. Para Ricoeur, que como Gadamer, considera que Kant ficou ainda preso ao modelo da experiência científica enquanto lugar da verdade, o que é verdadeiramente importante na experiência estética é que os resultados desta, diferentemente dos fenómenos económicos e políticos, são sempre um excesso relativamente à sua produção. A obra escapa à própria história da sua constituição e cria ela própria uma nova temporalidade por meio do fenómeno da sua comunicação. Ela é sempre a relação a um público, é apresentação, exige ser partilhada, cria uma história, a

da sua receção e um público temporalmente aberto e indefinido. Importa sobretudo a sua capacidade de transcender o utilitário e imediato e de se reinscrever e mostrar indefinidamente. A obra de arte não proporciona uma experiência ética, mas tem o mérito de nos mostrar que no nosso mundo vivido nem tudo se reduz ao utilitário e ao mercantil.

O poder refigurador da arte implica que ela seja, à maneira da mimese, em sentido aristotélico, uma inovação semântica ou capaz de abrir um mundo. Ricoeur valoriza a narrativa pelo seu poder de nos dar conta da experiência contingente dos personagens e pelo facto de estas criarem pelas suas escolhas e ações algo de inelutável. Uma obra cria as suas influências e, apesar do filósofo distinguir claramente entre ética e estética, reconhece que a arte abre novas perspetivas e horizontes à praxis. Daí a sua importância filosófica.

Maria Luísa Portocarrero

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação,
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Unidade I&D CECH

mlp600@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_15

Keith Ansell-Pearson. *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition*. London: Bloomsbury Academic, 2018, 208 pp. ISBN-10: 135004394X (Kindle edition)

O mote central do livro de Keith Ansell-Pearson é a ideia desenvolvida por Bergson em seu texto de 1903, *Introdução à metafísica*, de que a filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana, avançando para além das percepções exteriores e adentrando, através da intuição, nos domínios do *esprit*. Quando restrita à condição humana, afirma Ansell-Pearson, a filosofia falha em apreciar o quanto somos não apenas criaturas de hábitos e automatismos, e que estamos também envolvidos numa *creative evolution of becoming* (pos. 165). Esse debate vai atravessar toda a extensão do livro, e ao longo dos capítulos esta ideia de um superar a condição humana é gradativamente associada aos temas centrais de Bergson.

Tendo isso em vista, o autor avança, no primeiro capítulo, algumas definições sobre aspectos capitais do pensamento de Bergson, tais como duração e intuição, investindo ainda na receção crítica de Kant na obra do pensador francês, bem como sua desconfiança em relação a um racionalismo levado ao extremo. No segundo capítulo, Ansell-Pearson aborda a leitura que Bergson faz do epicurismo, num texto publicado em 1884, através da análise do poema de Lucrécio *De rerum Natura*. O grande interesse aqui é sobretudo o método utilizado por Bergson para

abordar o texto, método este que já mostra sua inspiração em desvencilhar-se de criticismos vazios e de questões mal-formuladas, “badly analysed composites” (pos. 608). Seu objetivo não é o de refutar um sistema filosófico e sim o de entendê-lo: quais suas principais afirmações? Como se argumenta a favor delas? Quais são suas conquistas? Que desafios filosóficos elas apresentam para nós? (pos. 988). Cabe ainda notar que Ansell-Pearson localiza nesse texto alguns temas que serão posteriormente desenvolvidos nas obras de Bergson, como o tema da liberdade, por exemplo, bem como uma análise inicial das origens dos primeiros seres vivos (pos. 1040).

Do terceiro ao sexto capítulo, o autor segue cronologicamente as principais obras de Bergson, respectivamente *Time and Free Will* (Ensaio sobre os dados imediatos da consciência); *Matter and Memory*; *Creative Evolution* e *The Two Sources of Morality and Religion*. Em cada um dos capítulos, o autor produz uma síntese bastante competente e didática, apoiada em grande número de comentaristas que vão de William James a Frédéric Worms, passando por Merleau-Ponty, Deleuze, Levinas, Ricoeur, Hadot, Whitehead, entre outros. São também interessantes as relações feitas, sobretudo nos capítulos 4 e 5, entre o pensamento de Bergson e a ciência contemporânea, através do recurso ao pensamento de Oliver Sacks, Patrick McNamara, Robert Rosen, Mae-Wan Ho e Brian Goodwin. Sempre no sentido de salientar a atualidade do pensamento bergsoniano, o recurso a esses autores enfatiza que é em nome da atenção à complexidade da vida e aos fenômenos naturais que Bergson vem sendo alvo de interesse para muitos teóricos da biologia trabalhando em pesquisas de ponta (pos. 2273).

A crítica ao reducionismo mecanicista, outrora modelo primordial das ciências, é um elo notório entre o pensamento de Bergson e a biologia contemporânea. Se a biologia adota de forma acrítica o mecanicismo como modelo – dirigindo-se ao organismo como se fosse uma máquina, por exemplo – ela acaba por simplificar e literalmente assassinar a vida, segundo Rosen (pos. 2261). Ainda com base neste biólogo, Ansell-Pearson acrescenta que adotar a perspectiva mecanicista significa perder tudo o que seria necessário para compreender um organismo, que não se constitui de partes isoladas mas de processos em contínua transformação e interdependência.

O sétimo capítulo, *Bergson and Nietzsche on Religion: Critique, Immanence and Affirmation*, é sem dúvida o mais interessante e quiçá o mais arriscado, na medida em que busca traçar aproximações entre o pensamento de Nietzsche e de Bergson, mesmo ciente das desafios inerentes a esta tarefa. Desde o início do livro, o autor busca tais paralelos, a princípio com base no fato de ambos, Nietzsche e Bergson, terem sido críticos de Schopenhauer e especialmente de Kant. Ambos se aproximam na crítica à metafísica platônica e à moral kantiana (pos. 286). O que se opõe ao nosso desenvolvimento intelectual e crescimento? – pergunta Ansell-Pearson. De acordo com o autor, a resposta de Bergson e de

Nietzsche para essa questão é exatamente a mesma: o preconceito dos filósofos e a confiança que depositam em certezas imediatas, bem como a tendência para o dogmatismo filosófico (pos. 271).

No capítulo sete, a aproximação se dá de modo mais específico, centrada agora no tema da religião, uma vez que, para o autor, tanto Bergson quanto Nietzsche escapam ao reducionismo sociobiológico na explicação deste fato de cultura. O encontro se daria entre a “religião dinâmica” de Bergson e aquilo que Nietzsche “might term a healthy religion” (pos. 3070). Haveria, no entanto, uma dupla condição para esta abordagem da obra de Nietzsche: por um lado, seria necessário estabelecer uma diferença ao longo da leitura dos textos nietzscheanos entre religião e cristianismo, uma vez que é notória a desconfiança de Nietzsche em relação a esse credo; por outro lado, seria preciso compreender que qualquer positivação da religião em Nietzsche remeteria a uma religião da imanência, sem um Deus pessoal e sem referência à moralidade.

O autor reconhece as dificuldades dessa operação, e infelizmente não avança no detalhamento delas, embora cite algumas, como a busca, nos últimos textos de Nietzsche, por uma natureza rigorosamente desdeificada. Isso, todavia, não o impede de avançar essas hipóteses, com o intuito de colocar em evidência aquilo que seria o mais estrutural na aproximação de ambos à religião. Apesar de Bergson ver no misticismo cristão o ponto culminante de sua descrição da religião dinâmica, e de Nietzsche ter em baixa estima tanto o cristianismo quanto seus santos, ambos, Bergson e Nietzsche, “urge us to attend to those aspects of nature in which the creative becoming of life is apparent” (pos. 3096). Em ambos os autores, ainda, isto se dá por um ultrapassamento do pensamento instrumental e como um estado afetivo (alegria). “Furthermore, [it] marks life’s own self-affirmation regardless of its relationship to human thought” (pos. 3101). Ansell-Pearson salienta, também, que para ambos os autores, a renaturalização da afetividade religiosa é marcada pelos termos *energia* e *vitalidade*, os quais norteiam toda a reflexão sobre o tema.

Para além disso, ambos se encontrariam na primazia ontológica atribuída ao tempo, como eterno retorno e como duração. Caberia talvez ter-se detido um pouco mais nas proximidades e distanciamentos destes dois núcleos de força. Embora possamos pensar que tanto o eterno retorno quanto a duração desemboquem numa lógica da abertura e da diferença, bem como numa ética do *Beyond the Human Condition*, não seria de menor importância pensar se os fundamentos ontológicos, se o “aspecto cosmológico¹” dessas duas noções se alinham, e deter-se mais pormenorizadamente nas consequências de uma tal aproximação. Até que ponto a repetição seletiva do eterno retorno é condizente com a emergência do totalmente novo da duração bergsoniana? Os problemas engendrados pela

¹ Karl Lowith. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde, in *Colloque de Royaumont* (Nietzsche. Paris: Les Éditions Minuit, 1967).

ideia de *vida intuitiva* em Bergson são os mesmos da vontade de potência, ou do super-homem? Trata-se da mesma destinação? Do mesmo endereçamento?

Ainda que Ansell-Pearson consiga demonstrar essas semelhanças entre Bergson e Nietzsche, notadamente no que diz respeito à religião, elas apontam sobretudo para uma leitura da religião que se aproxima nalguns pontos, mas não necessariamente para a proximidade entre os dois autores no que toca às noções de base de cada pensamento. Ele tampouco menciona o fato de que Bergson nutria certa desconfiança ativa em relação ao seu colega alemão, e que só o cita explicitamente uma vez em sua obra, para referir-se a um “erro de Nietzsche”².

O oitavo e último capítulo do livro enfatiza a arte da vida. Neste, Ansell-Pearson dedica-se bastante ao texto *Intuição filosófica*, e busca mostrar o quanto a ideia de educação, em Bergson (embora não se trate de um projeto educativo, salienta o autor) está intimamente ligada ao escopo todo de seu pensamento, e à ideia central de que é preciso superar o intelectualismo para se chegar, via método intuitivo, a um caminho que favoreça a “experiência interior” (pos. 3308). Educar não é apenas acumular conhecimentos, instigar e treinar a inteligência a partir dum saber enciclopédico. Pelo contrário, sem que seja necessário abrir mão desta dimensão do educar, é preciso compreender o quanto os *ready-made problems* a que nos submete a educação acabam por impedir uma formação mais integral, onde se desperte o desejo pela investigação mais do que pela coleção de saberes.

Nesse sentido, Ansell-Pearson, referindo-se à descrição que Deleuze dá ao método intuitivo, reforça a ideia de que a colocação do problema é já, por si só, um ato de aprendizagem e parte da solução. Ademais, mostra o quanto a educação deve conter em si certo germe de necessária antissocialização (pos. 3527), na medida em que “to gain access to the practice of intuition it is necessary to break with society, in particular with the subdivision and distribution of the real into concepts that society has deposited into language for the sake of the convenience of existence” (pos. 3313). Há, pois, algo de intrinsecamente subversivo na educação, quando tomada pelo prisma de uma formação para a vida intuitiva, uma vez que é preciso romper com hábitos e automatismos para se acessar tons mais profundos da melodia de si.

² Henri Bergson (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: Puf, 2008), p. 296. E ainda as notas críticas a essa menção a Nietzsche, localizadas nas páginas 487 e 488 do mesmo volume. Estas notas mencionam também um texto de 1915/1933, *La philosophie française*, no qual Bergson atribui a Guyau a primazia sobre uma leitura do ideal moral como sendo “la plus haute expansion possible de la vie” (Henri Bergson. *Mélanges* (Paris: PUF, 1972), p. 1180). Como afirma a nota crítica, Bergson busca se diferenciar de Nietzsche enfatizando que a leitura deste é marcada pela desmedida, mas é importante também notar que há um acordo de fundo, que vai no sentido da exposição de Ansell-Pearson, no ato de aquiescer que o ideal moral é, de fato, a mais alta expansão possível da vida, como está implícito na ideia da religião dinâmica.

Por se tratar em grande parte de uma coletânea de antigos artigos do autor sobre o pensamento de Bergson, o livro peca um pouco no quesito da coesão, muito embora seja possível identificar um fio condutor que une um ao outro os sucessivos capítulos. A ideia de um “pensar para além da condição humana” é sem dúvida unificadora do texto, e enfatiza com precisão a atualidade da obra de Bergson, seja para se abordar a ciência contemporânea, seja para pensarmos o *duplo-frenesi* inerente ao curso da condição humana. Como diria Bergson, é preciso um *supplément d’âme* para que se possa avançar, a crer que isto seja de fato possível, no sentido da “self-possession and highest possible freedom” (pos. 2298).

Rodrigo Barros Gewehr

Instituto de Psicologia – Universidade Federal de Alagoas
Maceio/Brasil

rodrigo.gewehr@ip.ufal.br.

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_16

Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Ideenlehre im eigentlichen Sinne (Idéologie proprement dite)*, Band I, Auf der Grundlage der Übersetzung aus dem Französischen von Claus Sonnenschein-Werner, Herausgegeben, eingeleitet und annotiert von Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart (Bad Cannstatt): frommann-holzboog, 2016, 318 páginas, ISBN 978-3-7728-2731-0.

Os *Eléments d'idéologie* (1801-1815), de Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, são, ainda hoje, escritos pouco difundidos e estudados pelo universo acadêmico mundial. Uma das razões que, desde a sua publicação, contribuíram para tal, reside na carência de traduções da obra nas principais línguas de divulgação científica. A editora alemã “frommann-holzboog” intenta, agora, com a reedição dos seus quatro volumes, dar a conhecer aos leitores alemães a *magnum opus* de Destutt de Tracy. Como se pode ler no último parágrafo da introdução ao primeiro volume, pretende o editor, Hans Jörg Sandkühler, renovar, junto do público alemão, o interesse pela obra do pensador francês, já que esta se constituiu, na história do pensamento filosófico ocidental, como verdadeira alternativa ao idealismo alemão, nomeadamente no que à sua teoria do conhecimento diz respeito.

Fortemente inspirado pela epistemologia sensualista de Étienne Bonnot de Condillac e John Locke, pretendeu Destutt de Tracy fazer da “ideologia” um programa reformador e liberal do conhecimento e do ensino dos saberes, no qual convergem, de forma assaz simétrica, quer as representações quer as sensações que animam as faculdades intelectuais humanas. Num primeiro momento, a “ideologia” pode ser vista como uma tentativa de inscrever, no contexto institucional francês, uma abordagem não teológica à articulação dos saberes, apoiando-se,

para o efeito, na metodologia das ciências da natureza. Num segundo momento, porém, tal como asseverou Michel Foucault em *Les mots et les choses*, a “ideologia” visava ser “o saber de todos os saberes”, o genuíno corpo de mediação racional de todos os domínios de intervenção do ser humano na sociedade, como, por exemplo, a linguagem, as leis, a política e a economia. Para tal muito contribui a concepção de “signo” proposta por Destutt de Tracy. A dependência do pensamento das estruturas sógnicas e a impossibilidade de reduzir os processos semióticos da linguagem aos cálculos e operações algébricos levam o autor a introduzir, num plano linguístico pragmático, a contingência da articulação das ideias face ao universo da comunicação. O signo não tece, pois, um vínculo e uma correspondência lineares entre o seu conteúdo e a sua expressão. Pelo contrário, tal como afirma o autor, não existe certeza absoluta de que a ideia que expressamos através de um determinado signo enceta, necessariamente, uma correlação isomórfica naqueles que dele também fazem uso; qualquer ideia se encontra subordinada à arbitrariedade dos processos semióticos e, por isso, o signo nunca é portador de significados absolutos. Logo, apenas o momento da “invenção do signo”, concebido como acto subjectivo, poderá gerar uma isomorfia psíquica entre o significante e o significado – quer a contingência comunicativa quer a própria variabilidade das disposições anímicas dos emissores e receptores dissolvem a univocidade representativa do signo (pp. 270-271).

Esta edição do seu primeiro volume promove, sobremaneira, a leitura da obra de Destutt de Tracy, destacando-se, aqui, a sua excelente concepção gráfica, bem como as úteis anotações, feitas, ao longo do volume, por Hans Jörg Sandkühler. No que à tradução diz respeito, cumpre igualmente realçar o extremo cuidado no aprimoramento das expressões linguísticas usadas na primeira versão alemã da obra.

Joaquim Braga

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação,
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
braga.joaquim77@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_17

OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO
BOOKS SENT TO THE EDITORIAL BOARD

Margarida Moleiro (org.) *Mulheres, Paz, Liberdade. Maria Lamas*. Catálogo da Exposição realizada na Assembleia da República de 19 de Outubro a 6 de Dezembro de 2017. Município de Torres Novas, Outubro (2017).

José Gabriel Pereira Bastos, *Maria Lamas. Mulher de Causas. Biografia Breve* (Torres Novas: Município de Torres Novas, 2017).

José Machado Vaz, *Schizophrenia, Minkowski and Bergsonism* (Porto: MLAG, U.Porto, 2017).

ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXVII

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abensour, Miguel – 228.
 Agamben, G. – 227, 248.
 Almeida, André – 72.
 Althusser, Louis – 233.
 Angenot, Marc – 47.
 Ansell-Person, K. – 184.
 Arendt, H. – 220, 237.
 Aristóteles – 52, 207, 237, 274, 318..
 Aristoxenus – 47.
 Arnauld, Sabine – 28, 47.
 Balabriga – 104.
 Baldry, H. C. – 84.
 Bamberger, F. – 87.
 Barbaras, Renaud – 183-4, 297-8, 301, 315, 327-42.
 Barghramian, Maria – 270, 277.
 Bary, P.e – 43.
 Baudouin, Jean – 277.
 Beato, José Manuel – 183, 298, 327-36.
 Bento XVI – 296.
 Bergson, Henri – 4, 324.
 Berkeley, George – 13.
 Bernardo, Fernanda – 183, 211, 238.
 Bernheim, Hyppolite – 33, 34, 37, 47.
 Berque, Augustin – 320.
 Bianchi, Enzo – 282, 296.
 Bimbenet, E. – 184.
 Binet, Alfred – 23, 26, 37, 47.
 Biran, Maine de – 31.
 Bishop, Paul – 134, 137.
 Blackstone, W. – 250.
 Blanchot, M. – 211.
 Bleuler, M. – 137.
 Bocca, F. V. – 184.
 Bon, Gustave le – 35-37, 43, 47.
 Bonner, R. J. – 85.
 Bourdon, Benjamin – 12, 14, 15, 20, 47.
 Braga, T. – 71.
 Brahe, Tycho – 70.
 Brecht, Bertold – 47.
 Brito, Luís de – 3, 65, 66, 69-71.
 Brown, A. S. – 88, 91, 92, 115.
 Buxton, R. G. A. – 79.
 Cabeo, Nicola – 67.
 Caeiro, António – 77.
 Cage, John – 47.
 Caiffa, Ramon – 184, 279.
 Calame, C. – 96.
 Campos, Álvaro – 341.
 Caraco, Albert – 282, 296.
 Carlson, Sacha – 198.
 Carolino, Luís Miguel – 75.
 Carus, Carl Gustav – 118, 138.
 Cassão, Francisco Rodrigues – 73.
 Cattel, James M. – 12.
 Cerda, Francisco Pereira de la – 4, 65, 67.
 Charcot, Jean-Martin – 12, 13, 23, 24, 29, 30, 37, 47.
 Chatelet, François – 233.
 Cioran, Emile – 284, 296.
 Claus, D. B. – 85.
 Clavius – 72.
 Clay, J. S. – 85-88, 91, 97, 101, 109.
 Condillac, C. – 31.
 Cordero, N.-L. – 84, 85, 87, 108, 113, 115.

- Cruickshank, Justin – 260, 276-7.
 Cunningham, Merce – 47.
 Currie, B. – 79, 97, 101, 114.
 Dalcroze, Émile-Jacques – 45-48.
 Daturi, Davide – 183, 187.
 Davidson, D. – 262.
 Delaumosne, Ab.e – 44, 45, 48.
 Delsarte, François – 44, 48.
 Delumeau, J. – 296.
 Derrida, Jacques – 183, 211-248.
 Descartes, René – 13, 54, 263-4, 267, 273, 285.
 Dewey, John – 264, 267, 269, 274.
 Dickie, M. W. – 85.
 Diderot, Denis – 13
 Dinouart, Ab.e – 43.
 Donders, Frans Cornelis – 14
 Duncan, Isadora – 46.
 Duchenne, G.-B. – 42.
 Dufrenne, Mikel – 312, 328-9, 332.
 Dumézil, G. – 83.
 Dworkin, Ronald – 184, 249-57.
 Ebbinghaus, Hermann – 11, 22, 48.
 Eliade, M. – 80.
 Estrix, Egidius – 71.
 Exner, Sigmund - 18
 Falkner, M. – 87.
 Fathy, S. – 246.
 Fechner, Gustav – 11, 25.
 Féré, Carlhes – 23-25, 27, 34, 35, 48.
 Ferraris, M. – 234.
 Feyerabend, Paul – 261, 264-5, 267, 277.
 Fichte, J. G. – 272.
 Finck, Thomas – 69.
 Finley, M. I. – 80.
 Fonterose, J. – 85, 87.
 Forbes, P. B. R. – 85.
 Fottorino, Éric – 184.
 Franco, António – 68, 75.
 Franco, Francisco – 73, 75.
 Freud, Sigmund – 27, 39, 48, 120, 121, 135, 138.
 Gadamer, Hans-Georg – 49-64.
 Gagarin, M. – 85.
 Gagné, R. – 87, 96, 114.
 Galhardo, Paula – 183, 298, 337.
 Galton, Francis – 12
 Gatz, B. – 91, 96.
 Gellner, Ernest – 277.
 Gewer, Rodrigo Barros – 4, 117.
 Gilbert, William – 28.
 Giurgevich, Luana – 70, 71, 76.
 Goldschmidt, V. – 82, 83.
 Golvers, Noël – 3, 65, 73, 76.
 Gomes, Maria de Fátima – 70.
 Gramatowski, Wiktor – 70, 76.
 Groningen, B. A. van – 80, 97.
 Groos, K. – 40.
 Grossman, Evelyn – 231.
 Guadalupe, Maria de – 71.
 Gumiel, Diana – 208.
 Hales, Stephen D. – 270, 277.
 Haller, Albrecht von – 14
 Hamacher, Werner – 233, 248.
 Hannah, Barbara – 124.
 Hanslick, Eduard – 46.
 Hapner, Fernanda Aranha – 184, 249.
 Harless, Emil – 14, 12, 22, 48.
 Hart, H. – 250.
 Hartemann, W. – 87.
 Hartmann, Karl Edouard – 22.
 Hartoghvelt, Ignatius – 70.
 Hassan, Ihab B. – 271, 277.
 Heath, M. – 85, 86.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – 22, 269.
 Heidegger, Martin – 4, 198, 225, 237, 261, 317, 319, 323, 335.
 Hello, Ernest – 291, 296.
 Helmholtz, Hermann von – 14, 15, 48.
 Henry, Michel -317, 328, 332-3.
 Hering, Ewald – 16.
 Hesíodo – 4, 77, 79-81, 83-85, 88-102, 103-106, 108, 112.
 Hobbes, Thomas – 228.
 Huizinga, J. – 56, 64.
 Hunter, R. – 84.
 Husserl, Edmund – 187-8, 190-199, 202-

- 3, 205, 208, 298, 301-2, 304, 312, 319, 323, 338-9.
- James, William – 12, 27.
- Jami, Catherine – 71, 76.
- Janet, Pierre – 13, 26, 32, 34, 37-39, 48.
- Jankélévitch, Vladimir – 220, 237, 333.
- Jousse, Marcel – 23, 44.
- Jung, Carl Gustav – 4, 117-138.
- Kant, Immanuel – 40, 53-55, 57, 190, 194, 198, 225, 263, 266-7, 272-4.
- Kearney, Richard – 50, 64.
- Kircher, Athanasius – 65, 66, 70.
- Kirwitzer, Pantaleon – 69.
- Klein, Melanie – 207.
- Koenen, L. – 87.
- Krauz, Michael – 270, 277.
- Kuhn, Thomas – 259-61, 264, 267, 270, 272, 274, 277.
- Laban, Rudolf – 46.
- Lämmli, F. – 91.
- Lavater, Johann K. – 42.
- Leclerc, M.-C. – 99.
- Leitão, Henrique – 69, 71, 76.
- Lessing, Doris – 286.
- Letsas, G. – 257.
- Lévinas, E. – 211, 220, 228, 237, 248, 341.
- Lima, António Balbino – 4.
- Lima, Paulo Alexandre – 3, 77.
- Locke, John – 13, 264.
- Lopes, António – 67, 76.
- Louyer-Villermay, Jean-Baptiste – 23.
- Lunadoro, Girolamo – 67.
- Lurcel, Dominique – 287, 296.
- Lytard, Jean-François – 233, 264-5, 274, 277.
- Mach, Ernest – 27.
- Maldiney, Henry – 328.
- Manetti, Giovanni – 33, 77.
- Marcel, Gabriel – 280-2, 287, 290, 293-5, 296.
- Martin, R. H. – 81.
- Martini, Martino – 73.
- Martín-Velasco, Maria José – 77.
- Marx, K. – 217, 233.
- Maury, Cardeal – 43.
- Merleau-Ponty, Maurice – 189, 195-197, 208, 304, 317, 328, 337-9, 341.
- Mesmer, Franz A. – 28, 29.
- Mesnil, Jöelle – 208.
- Metius, Adrianus – 67.
- Modine, M. J. – 86.
- Molyneaux, William – 13.
- More, Henry – 67, 70.
- Most, G. W. – 79, 86, 87, 91, 94-96, 101, 107, 115.
- Müller, Johannes – 14.
- Münsberg, Hugo – 12.
- Nagy, G. – 104, 105.
- Nancy, Jean-Luc – 211.
- Nelson, S. A. – 84, 86, 87, 99.
- Nietzsche, Freiderich – 288-9, 296.
- Noorden, H. van – 84, 87, 89.
- Nuel, Jean-Pierre – 14, 16, 17, 19, 20.
- Nünlist, R. – 96.
- Oughtred, William – 67.
- Palmeira, Amanda Barros – 4, 117.
- Panckoucke, Charles-Joseph – 23.
- Pandora – 85.
- Paracelso – 29.
- Paré, Ambroise – 23.
- Patočka, Jan – 305.
- Péguy, Charles – 294-6.
- Pereira, Francisco – 66, 67, 68, 70, 73, 74.
- Perses – 85, 88.
- Pessoa, Fernando – 341.
- Piana, Giovanni – 193, 208.
- Pierobon, Frank – 51-53, 64.
- Piéron, Henri – 22, 48.
- Pierre, Janet – 22.
- Pinel, Philippe – 23, 29.
- Pires, Edmundo Balsemão – 3, 9.
- Platão – 50, 89, 90, 99, 111, 228, 263, 274.
- Popper, Karl – 184, 259-62, 264-6, 269, 271-2, 274-6, 277.
- Porée, J. – 63, 64.
- Portocarrero, Maria Luísa – 3, 49.
- Prince, Morton Henry – 27.

- Prini, Pietro – 288, 296.
 Prometeu – 85.
 Pucci, P. – 90.
 Puysegur, Marquês de – 28.
 Quine, Willard van O. – 259, 261, 264, 266-8, 270, 272, 274, 277-8.
 Race, W. H. – 97.
 Rawls, John – 274.
 Raz, Joseph – 250, 256-7.
 Rebernick, Marjan – 70, 76.
 Ribeiro, Henrique Jales – 184, 259, 261, 265, 267, 273, 275, 278.
 Ribot, Théodule – 26, 27, 31, 32, 33, 40, 41, 43, 47, 48.
 Richardson, N. J. – 107.
 Richer, Paul – 47.
 Richet, Charles – 23, 29, 30, 32, 33, 48.
 Richir, Marc – 183, 187-190, 195, 197-209.
 Ricoeur, Paul – 52, 64, 184, 283, 290, 296.
 Rodrigues, Francisco – 69, 76.
 Rolland, Romain – 342.
 Rorty, Richard – 184, 259-76, 278.
 Rosenmeyer, T. G. – 79, 87, 98.
 Roudinesco, E. – 219, 223.
 Rougemont, François de – 70, 71.
 Russel, Bertrand – 274-5, 278.
 Sartre, Jean-Paul – 317.
 Sassower, Raphael – 260, 278.
 Savonarolo, Girolamo – 67, 68.
 Scheler, Max – 330.
 Schelling, F. W. J. – 22.
 Schiller, F. – 40, 53, 57.
 Schmit, – 227.
 Schopenhauer, A. – 22.
 Schrag, Calvin O. – 271, 278.
 Schreber, Daniel Paul – 125.
 Schubring, Gert – 71, 76.
 Shakespeare, W. – 233, 253-4.
 Shamdasani, Sonu – 124, 125, 127, 138.
 Smith, P. – 87, 89, 95.
 Sófocles – 133, 138.
 Solmsen, F. – 85, 101.
 Souriau, Paul – 23, 35, 36, 42-44, 47, 48.
 Stebbings, Geneviève – 44, 48.
 Steffens, Martin – 279-80, 282-3, 285-6, 287-8, 290-3, 295-6.
 Stein, Murray – 122.
 Strada, Famiani – 67.
 Stravapoulos, Nicos – 252, 257.
 Tarde, Gabriel de – 35, 48.
 Teggart, F. J. – 87.
 Themudo, Marina Ramos – 5.
 Thomas, Antoine – 71, 72.
 Thornton, E. M. – 29, 48.
 Torre, F. de la – 70.
 Toulmin, Stephen – 263, 265, 270-1, 278.
 Tracy, Destutt de – 184.
 Triester, M. Y. – 91.
 Turriano, João – 71.
 Uexküll, JaKob von – 20.
 Umbelino, Luís António – 5, 128, 138, 297.
 Valéry, Paul – 311.
 Varela, Pablo Posada – 197, 209.
 Vasse, Denis – 282, 296.
 Verbiest, Ferdinand – 65, 71, 73.
 Verdenius, W. J. – 90-92, 94, 98, 102, 103, 106, 107, 112.
 Verhaeren, Hubert – 66, 68, 76.
 Vernant, J.-P. – 81-84, 99, 104, 112.
 Vetö, Miklos – 281-2, 293-5, 296.
 Vidal-Naquet, P. – 81.
 Vlak, Adrien – 69.
 Wagner, Richard – 45.
 Wakker, G. – 96.
 Waldack, Charles – 76.
 Weber, Ernest – 11.
 West, M. L. – 81, 86, 87, 92, 101, 103, 112.
 Whal, Jean – 268.
 Wieviorka, Michel – 238.
 Wigman, Mary – 46, 47.
 Wittgenstein, Ludwig – 261.
 Wundt, Wilhelm – 9, 10, 11, 12, 25, 26, 37, 48.

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

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.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores

Toda a colaboração é solicitada.

As obras para revisão 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.

Distribuição e assinaturas:

Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 331
P-4100 Porto
Tel. 226067418; Fax 226004314

Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação
Faculdade de Letras
P-3004-530 Coimbra
Tel. 239859900; Fax 239836733
E-mail: revistaofilcoimbra@gmail.com

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

Davide Eugenio Daturi

Fernanda Bernardo

Fernanda Aranha Hapner

Henrique Jales Ribeiro

José Manuel Bento

Luís António Umbelino

Paula Galhardo

Ramon Caiffa

Renaud Barbaras