

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 31 - número 61 - março 2022

Publicação semestral
P.V.P. 11.00 € (Portugal); 15.00 € (Estrangeiro)


IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 31 • N.º 61 • março de 2022

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61

Nota Editorial 5

Artigos

Henrique Jales Ribeiro – *A Retórica como Paradigma Filosófico*
Rhetoric as a Philosophical Paradigm 7

Maria Luísa Portocarrero F. Silva – *Itinerários Filosóficos da Escuta: do Caminho do Progresso à Longa Marcha da Hermenêutica*
Philosophical Itineraries of the Capacity to Listen: From the Path of Progress to the Long March of Hermeneutics..... 39

Mariana Almeida Pereira – *Instrução e Corrupção Moral pela Literatura: Engajamento Emocional e o Valor Epistémico da Arte Narrativa*
Education and Moral Corruption by Literature: Emotional Engagement And The Epistemic Value Of Narrative Art 57

Tárik de Athayde Prata – *A Teoria Disposicional de Searle e o Problema da Causação Mental Inconsciente*
Searle's Dispositional Theory and the Problem of Unconscious Mental Causation..... 73

Documentos

Irândina Afonso – *Judith Butler e a Não-Violência como Força Política e Ética na Luta pela Igualdade*
Judith Butler and Non-Violence as a Political and Ethical Force in the Struggle for Equality..... 97

João Paulo Costa – *Hors Phénomène ou o Trauma do Acontecimento*
Hors Phénomène or the Trauma of the Event 113

Recensões

Klédson Tiago Alves de Souza – <i>Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa.</i>	139
Luís António Umbelino – <i>El Orden Oculto. Ensayo de una Epistemología Fenomenológica</i>	148
Luís António Umbelino – <i>Historia de la Hermenéutica. Devenir y Actualidad de la Filosofía de la Interpretación</i>	151
Luís António Umbelino – <i>Testemunho, Atestação e Conflito. Balizas da Antropologia Hermenêutica de Paul Ricoeur</i>	153
João Diogo R. P. G. Loureiro – <i>Ideias sem centro: esquerda e direita no populismo contemporâneo</i>	156
Joaquim Braga – <i>Kant – vida e doutrina</i>	164
Alexandre Franco de Sá – <i>Soberania: dos seus usos e abusos na vida política</i>	166

NOTA EDITORIAL

Em março de 1992 saiu do prelo o primeiro número da **Revista Filosófica de Coimbra**. Em março de 2022 assinalamos essa data voltados para um largo horizonte de futuro. Nascida do empenhamento científico dos docentes do então denominado Instituto de Estudos Filosóficos, a **Revista Filosófica de Coimbra** rapidamente se implementou no panorama filosófico nacional e internacional como publicação de referência. De órgão científico inicialmente ligado a um grupo disciplinar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, a nossa Revista cedo se transformou num lugar de publicação procurado por especialistas de todo o mundo. Em tal demanda, que se mantém, atesta-se que a **Revista Filosófica de Coimbra** é, inequivocamente, um espaço de publicação orientado por critérios e padrões editoriais de qualidade e relevância filosófica, mais se caracterizando pela abertura a todas as correntes, temas e disciplinas filosóficas. Esta abertura e aquela exigência de cientificidade sempre foram atentamente preservadas e reforçadas. No momento em que termina a comemoração dos seus trinta anos de publicação ininterrupta, é um tal perfil de exigência, rigor e diversidade que a **Revista Filosófica de Coimbra** celebra. Se o faz, é, certamente, porque se orgulha de cumprir as normas mais rigorosas, os padrões mais elevados e as políticas internacionais mais atuais atinentes à edição científica especializada; mas é também, e fundamentalmente, porque desse modo presta o melhor tributo de reconhecimento e memória a todos os seus colaboradores, a todos os seus autores, a todos os seus leitores e também ao seu patrono de sempre, a Fundação Eng.º António de Almeida.

Este momento de comemoração seria de alegria completa, não fora o facto de o nosso número de março de 2022 se publicar em momento histórico abalado pelo espectro da guerra que, de novo, ameaça o *velho continente*. Nestas circunstâncias sombrias, convencemo-nos de que a tarefa do filosofar autêntico, do pensar generoso e profundo, paciente e livre, complexo e fidedigno – que sempre encontrará *casa e porto seguro* na nossa Revista – permanece uma reserva de esperança a defender sem descanso. É com esta convicção, fortalecida pelo desassossego que nunca abandona o filosofar empenhado, que apresentamos seguidamente aos nossos leitores fiéis o novo número da **Revista Filosófica de Coimbra**.

Como sempre, abrimos cada novo número com a secção de *Artigos*. O primeiro trabalho que aqui se encontrará é da autoria de Henrique Jales Ribeiro, colaborador regular da nossa Revista e reputado investigador das temáticas que cruzam a argumentação, a lógica e a retórica. Desta volta, oferece-nos o conhecido autor um texto intitulado “A Retórica como Paradigma Filosófico”. Trata-se de um trabalho de fôlego (que ilustra bem o percurso intelectual do autor), cujo escopo central é o de investigar “como e porque é que a retórica, em vez da filosofia propriamente dita, pode e deve constituir, sobre as matérias de que se ocupa, um paradigma interdisciplinar das investigações a desenvolver pela filosofia e pelas ciências de maneira geral”. Seguindo esta via, Henrique Jales Ribeiro elabora um aturado e preciso “estado da arte” e encaminha a sua reflexão para um conjunto de conclusões contundentes e estimulantes. Podemos ilustrá-las referindo que, segundo o autor, “a questão do destino da retórica pressupõe uma discussão prévia sobre o estatuto do ensino universitário de maneira geral; muito em especial, pressupõe uma discussão sobre aquilo de que estamos a falar quando falamos da Universidade do século XXI”.

Segue-se um trabalho de grande interesse e originalidade da autoria de Maria Luísa Portocarrero, intitulado “Itinerários Filosóficos da Escuta: do caminho do progresso à longa marcha da Hermenêutica”. A autora, nome cimeiro dos estudos hermenêuticos, dispensa apresentações e, nesta ocasião, publica na **Revista Filosófica de Coimbra** um trabalho que pretende mostrar como, esgotado o caminho filosófico e histórico da noção moderna de progresso, a crise que acompanha tal esgotamento “exige que se retome o caminho da escuta, esquecido desde a modernidade científica”. Trata-se de uma proposta que oferece aos leitores interessados uma inovadora abordagem hermenêutica. Argumenta a autora que a escuta se encontra “na raiz da racionalidade ética e hermenêutica” e que permanece um símbolo fundamental da passividade do homem capaz e da interdependência do humano”. A condição humana, justamente, sendo questão de capacidade e de fragilidade, furta-se, no seu fundo mais autêntico, ao primado do imediato e da visão, próprias do projeto de inspeção planificada do real; como contraponto necessário, a escuta “segue os itinerários da receção que exige resposta hermenêutica e singularização dialógica pessoal”.

O terceiro texto da secção de *Artigos* é da autoria de Mariana A. Pereira e tem por título “Instrução e corrupção moral pela literatura: engajamento emocional e o valor epistémico da arte narrativa”. O título é esclarecedor do escopo da investigação: ponderar o valor epistémico da arte narrativa, nomeadamente no sentido em que permite, por um lado, considerar o “conhecimento do tipo não-proposicional” (sem ignorar as respetivas possibilidades éticas) e, por outro, inventariar a capacidade educativa ou de instrução da literatura, que a autora considera ser “potenciada” pelo comprometimento emocional e pela “prática das capacidades morais”.

A secção de *Artigos* do presente número encerra-se com um texto da autoria de Tárík de Athayde Prata, da Universidade Federal de Pernambuco. O título do aludido trabalho é o seguinte: “A Teoria Disposicional de Searle e o Problema da Causação Mental Inconsciente”. Estamos convencidos de que os estudiosos de

Searle encontrarão nesta investigação amplos motivos de interesse. Nas últimas páginas do artigo, o autor resume bem o “fio condutor” da análise ao argumentar que Searle – “mesmo sendo (pretensamente) um crítico de Descartes” – não deixa de “defender a visão cartesiana da consciência como a essência da mente”, o que não o impede de se comprometer “com a visão oposta”; ou seja, com a perspectiva segundo a qual “os fenómenos mentais são fundamentalmente inconscientes”. O autor defende, portanto, o mental “como algo fundamentalmente inconsciente”, especialmente em face dos indícios que permitem aduzir que os processos de pensamento inconsciente são claramente mais poderosos do que qualquer processo mental a ocorrer na consciência.

Encerrada a secção de *Artigos*, abre-se o apartado que denominamos por *Documentos*. Aqui encontrarão os nossos leitores dois textos que merecem atenção. O primeiro, da autoria de Irandina Afonso, é dedicado à obra de Judith Butler e trata da “não-violência como força política e ética na luta pela igualdade”. De modo sustentado, a autora defende que a “não-violência não se reduz a uma posição moral individualista”, mas é desiderato coletivo que deve enfrentar a “violência sistémica ou instituída” e configurar uma forma de ação política e de compromisso ético global pela igualdade.

O segundo texto intitula-se “*Hors phénomène* ou o Trauma do Acontecimento” e é da autoria de João Paulo Costa. Trata-se de um trabalho de muito interesse que nos propõe uma introdução – clara e informada – ao pensamento do filósofo francês Emmanuel Falque, tomando como orientação a última obra deste destacado pensador francês contemporâneo: *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*. Sugere o autor do texto que a obra referida representa, no contexto da produção filosófica recente de Falque, “um momento charneira ou de inflexão fundamental” que se orienta no sentido de uma “ontologia da relação”; esta seria forjada a partir “da *experiência vivida* da radical finitude humana”, ou melhor, fundar-se-ia nos limites mais longínquos e, simultaneamente, mais próximos, de toda a fenomenalidade.

Não encerramos o presente número da **Revista Filosófica de Coimbra** sem a costumeira secção de “Recensões”. Seja-nos permitido o regozijo pela publicação de sete documentos neste apartado. Tal circunstância confirma o dinamismo e a constante atenção à atualidade editorial por parte da comunidade intelectual que se reúne em redor da nossa Revista. Tal circunstância merece ser notada e constitui o melhor modo de encerrarmos este número que mantém *presente, e no presente*, o mês de março de 1992.

Luis António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_0

ARTIGOS

A RETÓRICA COMO PARADIGMA FILOSÓFICO

RHETORIC AS A PHILOSOPHICAL PARADIGM

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: The author aims to show how and why rhetoric, rather than philosophy itself, can and should constitute, with regard to the subjects it deals with, an interdisciplinary paradigm of investigations to be undertaken by philosophy and science in general. From this perspective, he carefully analyses the “state of the art” thinking on the subject, reviewing the respective bibliography, and puts forward a set of fundamental proposals for achieving this objective.

Keywords: interdisciplinarity, paradigm, philosophy, rhetoric, science.

Resumo: O autor visa mostrar como e porque é que a retórica, em vez da filosofia propriamente dita, pode e deve constituir, sobre as matérias de que se ocupa, um paradigma interdisciplinar das investigações a desenvolver pela filosofia e pelas ciências de maneira geral. Analisa atentamente, nesta perspetiva, o “estado da arte” sobre o assunto, revendo a respetiva bibliografia, e faz um conjunto de propostas fundamentais para se alcançar um tal objetivo.

Palavras-chave: ciência, filosofia, interdisciplinaridade, paradigma, retórica.

Résumé: L’auteur vise à montrer comment et pourquoi la rhétorique, plutôt que la philosophie elle-même, peut et devrait constituer, sur les sujets qu’elle traite, un paradigme interdisciplinaire des investigations à développer par la philosophie et par les sciences en général. Il analyse attentivement, dans cette perspective, l’ “état de l’art” sur le sujet, en passant en revue la bibliographie respective, et fait un ensemble de propositions fondamentales pour atteindre cet objectif.

Mots-clés: interdisciplinarité, paradigme, philosophie, rhétorique, science.

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Professor associado, com agregação, do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. da Faculdade de Letras Universidade de Coimbra. Email: jalesribeiro@gmail.com ORCID: 0000-0002-9272-940X CIÊNCIAVITAE ID: 5B17-228B-8260

1. Introdução

A retórica é um dos mais amplos domínios ou áreas do pensamento ocidental, desde a Grécia antiga. O vocábulo/conceito “retórica” provém precisamente dessa época, identificando-se com tudo aquilo que é ensinado ou suscetível de o ser. Nesta medida, que se mantém pertinente ainda hoje em dia, embora seja geralmente ignorada, *quando se procede ao ensino do que quer que seja, esse ensino passa essencialmente pela retórica*, isto é, por uma área onde estão em questão, independentemente dos domínios da respetiva aplicação, não só a forma mas também a matéria do que se ensina. Ambas passam essencialmente pela retórica. Mas também desde a Grécia antiga provém alguns importantes mal-entendidos sobre o estatuto da retórica, que igualmente se mantêm nos nossos dias. Um deles tem a ver com o estatuto da retórica e, em particular, com a sua multidisciplinaridade face ao próprio estatuto da filosofia: sendo, por excelência e como já se disse, uma área comum aos diferentes domínios do que é ensinável (e tudo pode, senão deve, ser “ensinável”), essa multi- ou interdisciplinaridade da retórica entrou, desde o começo, em conflito com a pretensão da filosofia em constituir ela mesma o enquadramento das matérias de que a retórica se ocupa.² Sumariamente, as opções, a este respeito e desde a época referida, pareciam ser as seguintes: ou a retórica não é relevante, confundindo-se com um discurso essencialmente falacioso e filosoficamente perverso, como defende Platão no diálogo *Górgias*,³ ou ela, finalmente, a fazer sentido, se identifica com a própria filosofia, como defende contraditoriamente esse filósofo no diálogo *Fedro*,⁴ ou ela (e a argumentação no seu conjunto), a desempenhar qualquer papel relevante, será apenas um domínio, entre outros, da investigação filosófica de maneira geral – um instrumento desta, como parece defender Aristóteles em vários tratados: *Retórica*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*.⁵ No primeiro

² Veja-se G. Hauser (ed.), *Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape* (University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007); E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2001); e os artigos publicados em H. J. Ribeiro (ed.), *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009).

³ Veja-se *Gorgias, de Platon*, trad. E. Chambry (Paris: Garnier-Flammarion, 1967).

⁴ Veja-se *Fedro*, trad. M. C. Gomes dos Reis (São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2016).

⁵ Veja-se Aristóteles, *Retórica*, trad. M. A. Junior, P. F. Alberto & A. N. Pena (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); Aristóteles, *Tópicos*, trad. L. Condinho (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); e Aristotle, *On Sophistical Refutations*, transl. E. S. Foster & D. J. Furley (Cambridge [MA]: Harvard University Press).

caso (o de Platão), só aparentemente existirá contradição entre os diálogos mencionados, porque as concepções desse filósofo, de maneira geral, apontam para uma clara desvalorização da retórica e do seu papel, a pretexto de que ela (a retórica) se identificará com a sofística, como ocorre no diálogo *A República*.⁶ Apontam para a sua clara negação e rejeição, como começaram por defender alguns proeminentes autores no século XX, entre os quais Perelman, estendendo as mesmas até à época contemporânea.⁷ No segundo (o de Aristóteles), e estando dada a subordinação da retórica à filosofia, fica por explicar a dispersão da mesma por três campos distintos, que são aqueles que correspondem respetivamente a cada um dos referidos tratados.⁸ Em particular, fica por explicar, no tratado *Retórica*, em que sentido podem existir ou não auditórios filosóficos ou metafísicos. Seja como for, em Aristóteles a retórica e a argumentação no seu conjunto, como defende ainda Perelman, não são campos do demonstrável ou do conhecimento propriamente dito (*episteme*), mas do “razoável”, isto é, daquilo que, por definição, é mais ou menos provável e não é suscetível de demonstração apodítica, universal e necessária – em contraste com a ciência propriamente dita. De onde, segundo o mesmo Perelman, secundarização ou irrelevância da retórica desde a Grécia antiga. Seja como for, a subordinação da retórica à metafísica ou à filosofia (em vez do inverso), não implica apenas torná-la num campo específico e parcial das mesmas, mas, de facto, rejeitar a respetiva multi- e/ou interdisciplinaridade. Esta só é autêntica matéria de reflexão a partir do momento em que a própria metafísica, como qualquer outra área, se transforma em estaleiro da retórica, em matéria por excelência da mesma – como Platão, episodicamente, tinha defendido no *Fedro*. E em lado algum Aristóteles pocede a este passo fundamental. Para ele a metafísica é imune em relação ao papel e influências decisivas da retórica, como mostra, pela negativa, o tratado *Retórica*. Mas isto (pôr a metafísica no estaleiro da retórica), como já se percebeu, equivaleria a identificar a metafísica com a retórica e, paradoxalmente, em transformar a filosofia ou a metafísica num campo específico ou particular da retórica. Esta, a retórica, seria precisamente, contra todas as expetativas do estagirita, a “filosofia primeira”.

⁶ Veja-se Platão, *A República*, trad. M. H. da R. Pereira (Lisboa: F. Caluste Gulbenkian, 2017).

⁷ Veja-se Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. J. Wilkinson & P. Weaver (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008); Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers); e Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1989).

⁸ Veja-se H. J. Ribeiro (ed.), *Aristotle and Argumentation Theory*. Publicado em: *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 27 (2013), special number.

Depois do que fica dito, os dados estão lançados para o estudo e aprofundamento da problemática em apreço neste artigo. Considerações suplementares serão introduzidas, ao longo do mesmo, sobre a história da retórica depois da época clássica grega, particularmente da moderna em diante. O nosso problema principal e fundamental é: em que medida é que a retórica, em vez da filosofia propriamente dita, pode constituir o paradigma ou a matriz da racionalidade filosófica e discursiva de maneira geral, e que consequências é que isso tem quanto ao estatuto tradicional da própria filosofia (da época moderna em diante sobretudo)? Em que medida é que a retórica pode ela mesma constituir, em novos termos, depois de Aristóteles, a “filosofia primeira”? Por outras palavras: em que medida é que a retórica não só se identifica com a filosofia mas pode constituir, hoje em dia (numa época caracterizada pela fragmentação generalizada dos saberes, por um relativismo avassalador e pela ausência de paradigmas sistemáticos para o desenvolvimento da filosofia), o paradigma ou a matriz da interdisciplinaridade no seu conjunto, como aconselharia a sua vocação original desde a Grécia antiga? Os grandes e incontornáveis desafios, como já se disse ou se sugeriu, passam por vir a: a) identificar a retórica não só com a forma mas, fundamentalmente, com a matéria da nossa racionalidade discursiva; b) confiar à retórica, em novos moldes, o papel que foi tradicionalmente atribuído, à filosofia, desde Aristóteles; c) não termos qualquer receio de que as nossas concepções filosóficas atuais, sejam elas quais forem, sejam enviadas para o estaleiro da retórica e submetidas ao tribunal da mesma (este é, talvez, o mais importante desafio ou desiderato para os filósofos profissionais). No conjunto, e depois de tudo o que foi dito, compreende-se que a retórica seja, ou pretenda vir a sê-lo, transparente: não há nela, ao contrário do que acontece na alegoria da caverna de *A República* de Platão, espelhos, imagens, sombras ou reflexos.

2. A retórica como “arte de falar”: forma e matéria no discurso filosófico

A associação ou identificação da retórica apenas com a forma da racionalidade discursiva, não com a respetiva matéria, é a principal razão para a sua desvalorização e descrédito ainda hoje em dia. Muito provavelmente essa associação deve-se à preponderância de uma concepção da retórica que tem como matriz – desde Aristóteles e particularmente desde o tratado *Retórica* – os estudos literários. A minha tese é: se se faz essa identificação, ela (a retórica) fica, finalmente, por se compreender, porque, mais uma vez, os mecanismos retóricos da referida racionalidade só podem ser finalmente compreendidos uma vez aceite o pressuposto de que *forma e matéria são*,

*para a retórica, indissociáveis.*⁹ A forma tem a ver com mecanismos muito amplos e profundos, como, por exemplo: a metáfora, a analogia, o papel que é conferido à argumentação e contra-argumentação e às respetivas estratégias. É por eles que passa a própria matéria da nossa discursividade de maneira geral e, muito em particular, da filosófica. O pressuposto, desde o *Górgias* de Platão aos nossos dias, é que o filósofo se encontra, especulativamente falando, perante um assunto ou problema qualquer a resolver, mais ou menos intemporal mas, em todo o caso, sistemático, e que a forma como enfrenta esse assunto ou os mecanismos retóricos de que se serve, são filosoficamente irrelevantes ou secundários. (De onde, por exemplo, a distinção que encontramos no século XX, em autores tão diversos e distantes como Pierre Duhem ou Ludwig Wittgentein, entre “descrição” e “explicação”). O filósofo poderia servir-se, em vez destes ou daqueles mecanismos, de outros quaisquer. Por outras palavras, o essencial passa por essa relação mais ou menos incontornável entre o filósofo e o assunto em causa e não pelos meios ou pelas vias discursivas que ele utiliza para o efeito. É suposto que ele possa ter um acesso mais ou menos privilegiado ao assunto em causa; *que o possa ver, contemplar e investigar independentemente dos meios discursivos (retóricos) que utiliza para o efeito.* Um recurso retórico que serve como expediente, para o efeito, é o papel da intuição, que pode – quando levado até ao extremo – desembocar na negação e rejeição da própria racionalidade de maneira geral. Tudo isto explica, no caso de Platão, a famosa “alegoria da caverna”, em *A República*, mas explica igualmente a metodologia filosófica, de maneira geral, desse filósofo até às épocas moderna e contemporânea de maneira geral. Em qualquer dos casos, a forma ela mesma do próprio discurso filosófico acaba por ser completamente secundarizada ou desprezada, quando, precisamente, ela parece ser aquilo que é essencial ou fundamental. De onde, paradoxalmente, para um amante da retórica que queira levar a discussão desta matéria ou problemática até às suas últimas consequências, acaba por não vir a existir qualquer autêntica matéria filosófica por definição: em vez da problemática eleita pelo filósofo, e considerando os meios discursivos que o filósofo utiliza para a sustentar, poderão ser esses meios que constituem a agenda em discussão, não uma tal problemática ela mesma. As perguntas inevitáveis serão: porque é se utiliza este ou aquele tipo de metáfora ou analogia? Que interpretações potencialmente divergentes é que ele suscita ou desperta? Porque é que esta ou aquela tese não é argumentada ou

⁹ Desenvolvi esta tese em dois dos meus mais importantes últimos livros: H. J. Ribeiro, *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e histórico-filosóficos* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016); e H. J. Ribeiro, *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)*. 2ª edição (1ª edição revista e atualizada) [Lisboa: Edições Esgotadas, 2021].

contra-argumentada? É claro, em qualquer destes casos, que qualquer discurso filosófico é matéria da retórica mesmo que a intenção do respetivo autor não seja argumentar – o que acontece e aconteceu frequentemente na história da filosofia, por razões sociais, culturais e políticas, que não posso neste artigo analisar (uma ou a principal das quais é que o papel da argumentação só pode ser eficazmente assumido e desenvolvido em sociedades democráticas, onde haja, designadamente, liberdade de expressão, de reunião e de exercício de pensamento crítico).¹⁰ É sempre possível e pertinente investigar a retórica desse discurso, independentemente da intenção do respetivo autor. Mesmo que essa intenção seja a de não argumentar, o dito autor já está a argumentar ao defender uma tal alegação – a de que não está a argumentar. De onde, a distinção fundamental entre *retórica*, por um lado, e *argumentação*, por outro, independentemente das conexões óbvias entre os dois campos. Em todo o caso, podemos e devemos sempre – nós, como investigadores e estudiosos da retórica – reconstruir o discurso desse filósofo na perspetiva da argumentação. É só deste ponto de vista que ele é propriamente intersubjetivo, isto é, matéria de discussão e argumentação.

2.1 *Mecanismos retóricos*

Depois do que foi dito, é fácil de compreender que a distinção entre forma e matéria, no que à retórica e argumentação diz respeito, é completamente inadequada. A forma envolve necessariamente a respetiva matéria; pelas mesmas razões em que se segue o inverso. A única razão que se vê para a distinção entre ambas e para o confinamento da retórica com a forma, é que, no caso dos filósofos, eles não pretendem que as suas próprias concepções sejam levadas e questionadas ao/no estaleiro da própria retórica, quer dizer, que não sejam ou não possam ser contra-argumentadas. Um tal desiderato é inaceitável mas é frequente. Deste ponto de vista e como já se disse, a retórica pode ser extraordinariamente perversa e incómoda, porque a filosofia, finalmente e como já se disse e se verá melhor adiante, não é um assunto contemplativo e especulativo com o qual o filósofo se confronte como se estivesse perante uma qualquer problemática (supostamente) intemporal e necessária, que estaria aí, diante dele e especularmente, para efeito de investigação – uma problemática que poderia, designadamente, ser apenas “descrita” em vez de ser “explicada”. É, em vez disso, como mostraram Kuhn e Rorty indiretamente e

¹⁰ Veja-se, neste sentido, *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945). Para um aprofundamento da atualidade de Popper sobre o assunto, veja-se H. J. Ribeiro, “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 59 (2021), 71-98.

veremos melhor mais adiante, um assunto problemático à partida, quer dizer, tem a ver com os compromissos sociológicos e outros que um dado filósofo assume (sem necessariamente estar consciente disso) perante a comunidade e/ou comunidades a que é suposto pertencer; os quais não interessam às histórias da filosofia conhecidas nem às respetivas historiografias. A opção, nesta matéria e recuando à Grécia antiga, passa por se eleger o diálogo o *Fedro*, não o *Górgias*, como paradigma das nossas investigações, pondo de parte toda uma metafísica muito questionável que caracteriza qualquer um desses diálogos. Uma vez dito isto, importa sucintamente descrever e analisar alguns mecanismos retóricos fundamentais do discurso filosófico e, por esta via, da racionalidade discursiva de maneira geral.

2.1.1 O papel perverso da intuição

A intuição tem sido descrita, desde a Grécia antiga, como uma forma privilegiada de acesso a um conhecimento universal e necessário, quer dizer ao conhecimento propriamente dito (*episteme*). A geometria euclidiana é/foi o principal exemplo desse tipo de conhecimento, porque justamente os seus axiomas fundamentais passarão pela intuição, isto é, por uma visão supostamente intersubjetiva dos mesmos, que terá os mesmos predicados do conhecimento a que se aludiu. Esta conceção matemática do papel da intuição passou para a filosofia, desde a época referida. A ideia é que, por esta ou aquela via, todos disporemos do mecanismo da intuição para acedermos à forma e matéria em questão na racionalidade filosófica de maneira geral. Todos disporemos da capacidade para vermos as mesmas coisas que é suposto um filósofo qualquer querer nos levar a ver ou a inspecionar. Obviamente, isso está longe de acontecer ou de ter acontecido, de Platão a Descartes e a Husserl ou Bergson. O que ocorre, por contraste, é que, sempre seguindo os percursos filosóficos recomendados por este ou por aquele autor, começando com Euclides, acabamos por ver coisas diferentes e, eventualmente, contraditórias ente si. O problema não está apenas, rigorosamente falando e como foi argumentado contra Euclides depois do surgimento das chamadas geometrias não euclidianas, por exemplo, por Bertrand Russell no início do século XX, em que aquilo que se vê através da intuição seja simplesmente psicológico e subjetivo, mas, mais precisamente falando, em que, aquilo que é suposto “ver-se”, não é intersubjetivo ou intersubjetivamente partilhável e verificável.¹¹ Significativamente, nem todos vemos as mesmas coisas que é suposto, filosoficamente falando, vermos intersubjetivamente. Para o efeito, seria necessário que víssemos tudo aquilo que é suposto todos verem – e

¹¹ Veja-se a crítica de Russell a Kant, deste ponto de vista, em B. Russell, *The Principles of Mathematics* (London: Routledge, 1992), 501ss. 1ª edição publicada em 1903.

uma tal perspectiva (a do “olho de Eistein”) é utópica. Husserl e Bergson, no início do século XX, foram os campeões da conceção de intuição que acabei de exemplificar.¹² Mas esta conceção perversa do papel da intuição invadiu, de maneira geral, a filosofia no seu conjunto desde a Grécia antiga. O pressuposto é que tem de existir algum meio de prova e/ou demonstração da “verdade filosófica”, seja ela qual for, e, neste contexto, a intuição aparece como o instrumento principal da mesma, mesmo quando (o que acontece frequentemente) não é expressamente referida. Mas a questão ou o problema fundamental é que o apelo para a intuição (que é, como regra, falacioso) está estreitamente relacionado com uma perspectiva autocrática e, por fim ditatorial, da sociedade em que nos inserimos. *O que, por princípio, se intui, não é suscetível de ser argumentado ou de ser argumentável.* No limite, cada um de nós poderá não “intuir bem”, mas haverá sempre pessoas que, por esta ou por aquela razão, “intuem” melhor do que as outras.

2.1.2 O papel falso-positivo do vocabulário filosófico

O vocabulário é uma ferramenta fundamental, *essencialmente retórica*, da comunicação filosófica, embora o facto seja geralmente desconhecido ou ignorado. A ideia comum ou generalizada é que, se os problemas com que se debate um dado filósofo são especulativamente intemporais, então o próprio vocabulário de que ele se serve terá o mesmo predicado. Agora, se queremos aceder à melhor compreensão do que um filósofo quer dizer, temos que começar por compreender o respetivo vocabulário. E o mesmo pode variar (e geralmente varia) de filósofo para filósofo. Na “ordem das coisas” – mas não necessariamente na “ordem das razões” – não é o vocabulário que vem em primeiro lugar, mas justamente e em teoria o problema ou os problemas com os quais qualquer filósofo se confronta (ou é suposto confrontar-se mais ou menos intemporalmente) no início das suas investigações e especulativamente falando. O filósofo “escolhe”, à partida, este ou aquele vocabulário, que lhe parece mais adequado mas, em princípio ou em abstrato, poderia ter escolhido outro qualquer e igualmente conveniente para os efeitos da sua especulação. É justamente o que acontece quando a intenção do filósofo é efetivamente argumentar – o que, tanto quanto sabemos, é raro acontecer, muito embora seja inevitável (como mais à frente se verá). Precisamente porque ele (o filósofo) se encontra face a face perante uma problemática mais ou menos intemporal e, em princípio, muito complexa, esse vocabulário poderia

¹² Veja-se E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. 1, transl. N. Findlay (London and New York: Routledge, 2001). E H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Félix Alcan, 1926). Cf. B. Russell, *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London: George Allen & Unwin, 1963). 1ª edição, 1917.

ser diferente. Mas mesmo quando o filósofo apela expressamente para fontes “irracionais” de conhecimento privilegiado, como é o caso da intuição, ele poderá admitir eventualmente o que acaba de ser dito – outro vocabulário poderia ser apresentado. Em todo o caso, questionar o vocabulário de um filósofo qualquer significa ou implica questionar as suas próprias concepções. Mudando de vocabulário poderemos acabar por vir a mudar de concepções. *E esse é o grande problema levantado pela retórica aos filósofos de maneira geral.* Tudo isto explica porque é que só muito excepcionalmente um filósofo (especialmente um filósofo profissional), admitirá que o seu vocabulário fundamental possa ser transformado e alterado – o que, mais uma vez, nos conduz à conhecida adversidade dos filósofos profissionais para com a retórica.¹³

2.1.3 O papel da metáfora e da analogia em filosofia

Qualquer discurso (aí incluindo o filosófico) apela necessariamente para a metáfora e a analogia por forma a justificar as respetivas teses ou alegações.¹⁴ Platão, que começou por criticar a sofística deste ponto de vista, quer dizer, a pretexto de que recorrer a esses meios seria confinar-se à opinião (*doxa*) ignorando e desprezando o intemporal e necessário (*episteme*), foi mestre na utilização da retórica. A minha tese é que os mesmos não são simplesmente um recurso ou um expediente retórico, mas *estruturam substantivamente qualquer discurso de maneira geral.* O uso metafórico do discurso tem a ver, desde logo, com o vocabulário que é escolhido. Pode acontecer que esse vocabulário seja reconhecido, à partida, como essencialmente retórico, quer dizer, que o autor do mesmo reconheça que, perante a problemática de que se ocupa, o respetivo vocabulário seja deficiente ou inadequado, podendo, eventualmente, ser substituído por outro ou outros mais convenientes, mas, em todo o caso, constitucionalmente defetivos. Isto pode ocorrer por duas razões, no caso da filosofia e outros aparentados: a fonte última de legitimação do discurso em causa não é argumentativa mas, para todos os efeitos, irracional (como acontece quando a intuição entra em cena). Nestas circunstâncias, pode argumentar-se que aquilo que se “vê” originalmente através de uma tal fonte é tão extraordinariamente singular e complexo, que não há expressão que lhe convenha do modo mais apropriado. As diferentes versões do misticismo em filosofia inserem-se neste contexto, aí incluindo a

¹³ Veja-se Ribeiro, *Argumentação*, 125ss.

¹⁴ Veja-se H. J. Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: H. J. Ribeiro (ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer: Dordrecht, 2014), 275-290.

de Wittgenstein no *Tractatus*.¹⁵ De forma mais geral, entram aí também os casos em que os filósofos apelam ultimamente para a poesia, *como se* um poeta tivesse originalmente acesso à referida fonte – tema que não estará aqui em discussão, mas que é, retoricamente falando, do maior alcance, precisamente porque, à partida, está por legitimar. Mais uma vez e como se disse acima a propósito da intuição: há sempre alguém que começa por ver “irracionalmente” e essa visão, para todos os efeitos, não é intersubjetivamente partilhável ou corroborável, porque, entre outras razões, nem todos “vemos” precisamente a mesma coisa que há para ver. Por outro lado, este apelo para o uso metafórico do vocabulário, em filosofia sobretudo, pode acontecer – e, de facto, aconteceu na chamada “pós-modernidade” – quando se desconfia do próprio vocabulário filosófico no seu conjunto.¹⁶ Richard Rorty, pela positiva, é um exemplo brilhante do que acaba de ser dito. Neste último caso, a teoria é que, não existindo, desde o começo, nenhuma autêntica ontologia para a qual nos remeta um dado vocabulário, todos eles serão descartáveis; mas que, por outro lado, procurar vocabulários alternativos e não conhecidos, pode constituir um desafio muito interessante para o desenvolvimento da própria reflexão filosófica. Deste último ponto de vista, qualquer vocabulário filosófico é, por excelência e definição, metafórico. Eis como, por vias transversas e incontornáveis, a retórica é promovida ao primeiro plano da referida reflexão.¹⁷

Agora, o facto é que, ao longo da história da filosofia ocidental, só excepcionalmente os filósofos admitiram que os respetivos vocabulários fossem/ sejam metafóricos e matéria de estudo pela retórica, ou que a analogia – que é um procedimento retórico por excelência – constituísse um instrumento, mais ou menos fundamental, da suas investigações. Mais uma vez: isso significaria chamar a atenção para o próprio discurso filosófico, *não para a matéria do mesmo, que é suposto ser, de uma forma ou de outra, mais ou menos intemporal*; significaria levar esse esse discurso ao estaleiro da retórica ele mesmo; eventualmente, e como já se sugeriu, significaria desafiar as competências profissionais e pessoais de um dado filósofo profissional (o que poderia ser desastroso, conduzindo à questão de saber se ele deve ou não pertencer à comunidade de que faz parte). A analogia acontece quando

¹⁵ Veja-se L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell* (London: Kegan Paul, 1933).

¹⁶ Veja-se J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Editions de Minuit, 1979).

¹⁷ Veja-se R. Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade*, trad. Nuno Fonseca (Lisboa: Editorial Presença, 1994), cap. 1. Veja-se também, nesta perspetiva, os ensaios reunidos em R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers: Vol. 2* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1991).

se estabelece uma comparação entre duas ou mais matérias diferentes mas em relação às quais deverão existir, em princípio, pontos comuns. Como mostraram inauravelmente Copi & Cohen, se esses pontos não existirem, ou forem fracos argumentativamente, a analogia – e, com ela, os objetivos do próprio filósofo – passam a ser incongruentes.¹⁸ Tome-se, como exemplo, a chamada “revolução copernicana” instaurada por Kant em filosofia, segundo ele mesmo, com a sua *Crítica da razão pura*. Pressupõe-se que, tal como analogicamente aconteceu com a teoria de Copérnico, seja a Terra que ande à volta do Sol, quer dizer, que seja o objeto (a matéria: a Terra) que ande à volta do sujeito (o homem/a razão pura: o Sol), e não o inverso.¹⁹ Este, precisamente, será o ponto comum principal entre os termos da comparação/analogia. É controverso e discutível que existam muitos mais que possam ser matéria de discussão filosófica não falaciosa (hoje em dia). Por exemplo, fica por explicar, em Kant, em que termos devem ser concebidas as formas *a priori* da sensibilidade no que à astronomia diz respeito. Em todo o caso, o poder argumentativo da analogia é enorme: assim como Copérnico inaugurou a *astronomia* moderna, contra toda a tradição clássica, desde (pelo menos) Ptolomeu, Kant inaugurará a *filosofia* moderna, contra toda a tradição filosófica desde a Grécia antiga. Este paralelo é suposto medir, metafilosoficamente falando, o alcance das teorias de Kant da Grécia antiga em diante. Concede a Kant, como ele próprio pretendeu, um lugar único e original na história da filosofia e do pensamento ocidental de maneira geral. O paralelo não é divorciável das conceções do próprio Kant: visa enquadrar as mesmas – retórica e filosoficamente falando. De resto, no que a Kant e à *Crítica da razão pura* concerne, parece não existir – em contraste com a generalidade dos filósofos desde Platão – nenhuma repugnância em conceber o vocabulário e o próprio discurso filosófico como sendo, à partida, essencialmente retóricos. O uso retórico quer do vocabulário quer do discurso de maneira geral passará por aquilo que esse filósofo designa, episodicamente, por “uso regulativo dos princípios do entendimento” (não, note-se, “uso regulativo das ideias transcendentais”), e tem uma expressão exemplar no que ele designa, na “Análítica dos Princípios”, por “analogias da experiência”.²⁰ A teoria é a seguinte: na impossibilidade de reproduzir a própria experiência científica, particularmente no caso da matemática e da física, o filósofo tem de apelar para uma “experiência possível”, em causa no seu discurso, em que se configurará, analogicamente, a própria experiência científica em

¹⁸ I. Copi, & C. Cohen, *Introduction to Logic*, 9th edition (New York: Macmillan Publishing Co., 1994).

¹⁹ Veja-se I. Kant, *Crítica da razão pura*, trad. A. Morujão & M. P. dos Santos (Lisboa: Ed. C. Gulbenkian, 1989), 19-20.

²⁰ Kant, *Crítica*, 208ss.

curso, “como se” esta correspondesse à primeira. Uma tal experiência, em princípio, pode ser estendida à filosofia de maneira geral. (Todo o vocabulário filosófico de Kant, na *Crítica*, é, deste ponto de vista, “regulativo”: enquadra-se no aludido “como se” e, teoricamente pelo menos, poderia ser substituído por outro eventualmente mais apropriado.) Nagel e outros, já no século XX, certificarão a legitimidade desta perspectiva e a extensão do papel fundamental da analogia quer à ciência quer à filosofia.²¹ O ponto é: não há aqui, no que a esse papel concerne, nenhum divórcio entre forma e matéria quanto ao estatuto da retórica. *A forma do nosso discurso incorporará, à partida, a respetiva matéria ou objeto.* É precisamente o que a retórica reclama, hoje em dia, face à sua desvalorização no passado e, em especial, ao seu confinamento concetual a uma simples “arte de falar”, que chega até nós através, principalmente, dos estudos literários.

2.1.4 A retórica e a árvore cartesiana do conhecimento

Tudo o que tenho vindo a dizer se perceberá melhor se eu recorrer a uma analogia essencialmente filosófica, que já utilizei noutros textos meus: vejo a retórica, como Descartes, em *Princípios da filosofia*, via a “filosofia primeira”, como o tronco de uma árvore de que os respetivos membros serão as diferentes ciências.²² Perdido ou esgotado que foi o paradigma da filosofia como investigação sistemática, na segunda metade do século XX; tendo chegado, como chegámos, depois de Quine, de Feyerabend, de Rorty e de outros, ao fim de um tal paradigma, vejo a retórica como ocupando precisamente o papel dessa filosofia mas em novos termos: otimistas e sistemáticos.²³ É inteiramente possível o desempenho de um tal papel, desde que *não se confine a retórica a uma simples “arte de falar” e se reabilite a mesma de acordo com a conceção segundo a qual ela envolve quer a forma quer a matéria da racionalidade discursiva de maneira geral, aí incluindo a científica.* Não há nada de verdadeiramente revolucionário nesta conceção,

²¹ Veja-se E. Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, 1961). Sobre o impacto de Kant na filosofia contemporânea, veja-se H. J. Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.

²² Cf. R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (Paris: Vrin, 1993). Veja-se, sobre a minha tese, H. J. Ribeiro, “What Argumentation (Theory) Can do for Philosophy in the 21st Century”, University of Windsor (Canadá): OSSA Conference Archive (OSSA 10), 2013. Consulte-se: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive> Para mais desenvolvimentos, veja-se H. J. Ribeiro (ed.), *Inside Arguments: Logic and the Study of Argumentation* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 1-20; Ribeiro, *Argumentação*, 17ss.

²³ Releia-se, deste ponto de vista, Ribeiro, *Retórica*, 127ss.

que remonta a Platão: temos de desprezar o *Górgias* e voltar a ler o *Fedro*. Noutros trabalhos analisei atentamente os desafios perante os quais a referida conceção nos coloca: são amplos, mas o primeiro dos quais, para os filósofos profissionais sobretudo, passa por se admitir, à partida, que as respetivas teorias, a exemplo do que acontece nas ciências físico-naturais, possam ser sujeitas ao escrutínio da retórica e da argumentação (o que não é fácil de se conseguir, porque envolve questões profissionais que podem ser simultaneamente pessoais).

3. Retórica e ciência

A principal objeção, que pode levantar-se contra tudo o que foi dito, é que na matemática e nas ciências físico-naturais, designadamente, a retórica não desempenhará qualquer papel relevante. Forma e matéria serão uma única e mesma coisa, considerando que a) a ciência tem, no mundo ou na natureza de maneira geral, uma base ontológica intemporal e necessária; e que b) o discurso a seu respeito, se é aprovado ou consensual nas comunidades científicas, de maneira geral, terá precisamente os mesmos predicados. Eventualmente, pode admitir-se que esse discurso seja inapropriado neste ou naquele caso, mas que, se apelarmos para a referida base, o mesmo é suscetível de correções mais ou menos definitivas. Quando muito, a retórica dirá respeito a campos afins aos das próprias ciências físico-naturais, como aqueles em que se procede à respetiva divulgação, e que, por contraste com as conceções oficiais, são cada vez mais crescentes ou importantes desde a segunda metade do século XX, quer contra o que foi dito em b) quer, sobretudo, contra o que foi dito em a), como atestará, por exemplo, a problemática da COVID-19, sobre a qual direi alguma coisa mais adiante. Ou então e fundamentalmente, ainda de acordo com a mesma perspetiva, no âmbito da física, por exemplo, poderemos sempre traduzir a linguagem de uma dada teoria científica, com méritos reconhecidos, nos termos de outra, mais recente e atual. Isso – uma tal tradução e como tenho vindo a defender – passa pela retórica e pelo uso da analogia em particular. Mas, de acordo com as conceções oficiais, poderemos sempre, legitimamente, mudar de vocabulário: essas teorias não serão incomensuráveis entre si, *precisamente porque a respetiva base ontológica será a mesma*. De onde se segue, de acordo com a perspetiva que estou a criticar, que o referido vocabulário é secundário e inofensivo – o essencial passa pela apresentação físico-matemática do mesmo. Portanto, se – contra as pretensões da retórica – haverá algo que nos remeta para a universalidade, intemporalidade e necessidade, em contraste com o que acontece no discurso filosófico, é precisamente a ciência (a física e a matemática, por excelência).

3.1 *Forma e matéria em retórica da ciência*

Numa perspetiva clássica ou tradicional, que vingou até à segunda metade do século XX, a teoria é esta: não haverá “retórica da/na ciência”, a não ser para efeitos de divulgação científica, porque, como já se disse, a) as ciências físico-naturais têm uma base ontológica no mundo, universal e necessária, em contraste com o discurso retórico de maneira geral; de onde decorre que b) independentemente de desacordos ou conflitos circunstanciais entre cientistas, é sempre possível vir a investigar sistematicamente uma tal base e resolver os ditos conflitos; e c) o vocabulário dessas ciências pode ser mais ou menos adequado, contexto a contexto, mas é sempre suscetível, ultimamente, de correções. Os pressupostos a), b) e c) chegaram até nós, entre outras vias, através de filósofos tão prestigiados como Kant e a sua famosa *Crítica da razão pura*, que foi escrita para fundamentar concepções paradigmáticas como as de Newton no seu não menos famoso tratado *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.²⁴ Com o surgimento das geometrias não euclidianas, a aperceção das contradições internas no âmbito da própria teoria ou filosofia da ciência, que se lhe seguiu, e o aparecimento quer da teoria da relatividade quer da física quântica, do último quartel do século XIX ao primeiro do XX, as concepções de Kant e as de Newton, no seu conjunto, deixaram de ser pertinentes e relevantes no que a a) concerne e numa perspetiva filosófica propriamente dita. Como se verá, na sequência de Quine e de Kuhn, não se rejeita que as ciências físico-naturais tenham uma base ontológica no mundo, qualquer que ela seja; mas contesta-se que a existência de uma tal base nos permita demarcar e opor entre si ciência e não ciência.²⁵ Deste modo, é o próprio papel da matemática e da física como matrizes do conhecimento humano de maneira geral, e muito especialmente em confronto ou em contraste como o das ciências sociais e humanas de maneira geral, que acaba por ser contestado. Por outro lado, uma grande ênfase foi posta, quanto à aludida base, nos meios sociológicos e outros sobre *como se fala sobre a mesma*, em particular, sobre a questão de saber como é que a objetividade científica pode ser reequacionada à luz ou nos termos de uma reflexão sobre como é que as comunidades científicas concluíram que ela existe e porque é que deverá existir. O livro de Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, é um texto paradigmático a respeito do que acaba de ser dito, como se verá melhor a seguir. Agora, é precisamente a viragem a que

²⁴ Veja-se I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 2 vols., transl. A. Motte (London: Middle-Temple-Gates, 1729).

²⁵ Veja-se, neste sentido, o conjunto de trabalhos reunidos em R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Vol. 1* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1991).

acabei de aludir que me leva a falar de “retórica da ciência”; a defender a tese de que, não menos do que na própria filosofia e na racionalidade discursiva de maneira geral, há retórica na ciência e, para além disso, há uma retórica da ciência – ambas as retóricas estão indissociavelmente relacionadas.²⁶

3.1.1 O papel do holismo em matéria de retórica da ciência

Quem saiba de história da ciência e alguma coisa de teoria ou filosofia da ciência – *o que, lamentavelmente, é raro ou episódico acontecer entre cientistas* – há de saber que a teoria de acordo com a qual as ciências físico-naturais têm uma base ontológica no mundo indefetível ou irrevogável, que os cientistas desvelariam, está longe de corresponder à verdade, particularmente da segunda metade do século XIX em diante. Caem no erro de Kant, em meados do século XVIII, quando proclamou a intemporalidade da geometria de Euclides e da física de Newton; ignoram, no primeiro caso, as grandes dificuldades que os cientistas tiveram, a dada altura, para perceber e explicar o facto de que Euclides tinha passado à história; no segundo, ignoram grosseiramente a enorme complexidade do problema levantado pelas contradições internas da mecânica de Newton, sobre as quais Hertz escreveu um longo tratado;²⁷ ignoram ainda toda a problemática levantada pelas contradições internas no âmbito da matemática e, especial, na teoria dos conjuntos, que conduziu às refundações da lógica matemática através de filósofos como Russell; mais ainda, ignoram os grandes problemas e aparentes contradições levantadas pela questão do acordo e conciliação entre a teoria da relatividade, de Einstein, e a mecânica quântica, de Bohr. *O fundamental, nas ciências físico-naturais, nunca foi a teoria de que a base ontológica, acima referida, existe, mas que ela, a existir, é essencialmente problemática e discutível.*²⁸ Mas tudo isto é, finalmente, secundário, perante alguns factos maiores e inultrapassáveis, a que já aludi: o de que a física e a matemática deixaram de ser matrizes do conhecimento humano de maneira geral com o advento da chamada “pós-modernidade”; que esse papel passou a ser atribuído, em grande parte, às ciências sociais e humanas e à sociologia em

²⁶ Sobre tudo aquilo que acabei de dizer, veja-se R. A. Harris (ed.), *Rhetoric and Incommensurability* (West Lafayette-Indiana: Parlor Press, 2005).

²⁷ H. Hertz, *The Principles of Mechanics presented in a new form* (London: Macmillan of London, 1890).

²⁸ Releia-se, deste ponto de vista e tendo em vista a matemática propriamente dita na primeira metade do século XX, o magnífico livro de I. Grattan-Guinness, *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940: Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel* (Princeton and London: Princeton University Press, 2000).

particular, como mostra mais recentemente a problemática da COVID-19; e, finalmente e na minha própria interpretação, que é à retórica que compete o papel principal, depois do que ficou dito na primeira secção deste artigo sobre a retórica como paradigma filosófico. É à retórica – não à metafísica – que compete desempenhar, em novos termos, o papel de tronco de uma árvore cujos ramos serão precisamente as diferentes ciências.

Uma boa parte do problema levantado pelas contradições internas no âmbito das próprias ciências físico-naturais, desde Duhem no início do século XX, tem a ver com o holismo. Isto é: com a ideia de que qualquer conjunto de fenómenos científicos (na mecânica, em particular, no que a Duhem concerne) é passível de explicações científicas conflituosas e contraditórias entre si, justamente porque os “factos” em questão são, à partida, permeados por interpretações conflituosas e contraditórias entre si. Variando as interpretações (ou teorias), variam diretamente os factos respetivos.²⁹ Duas décadas mais tarde, Reichenbach – um colaborador, desde meados dos anos vinte do século passado, em Berlim, do “Círculo de Viena” – dirá, lamentando: “não há factos, mas só teorias”.³⁰ O que conduziu Duhem à conceção segundo a qual, em matéria de teoria ou filosofia da ciência, nós, finalmente não podemos “explicar” o que quer que seja mas apenas “descrever”. Cinco ou seis décadas depois de Duhem, Quine revisitará o mesmo problema, que intitulará como “relativismo ontológico” e, mais precisamente falando, por “indeterminação da tradução” e “inescrutabilidade da referência”, tendo em vista não só a filosofia da ciência mas a lógica matemática em especial.³¹ O ponto – o essencial – é o mesmo: só à luz desta ou daquela teoria podemos falar de “factos”, e como as teorias podem ser conflituosas entre si, não só a tradução entre o vocabulário das mesmas (ou de uma para cada uma das outras) pode ser indeterminada (porque não haverá vocabulário para o efeito), mas as respetivas referências no mundo serem, elas mesmas, inescrutáveis, quer dizer, não serem suscetíveis de explicações científicas ou filosóficas definitivas perante o espetro e ameaças incontornáveis do relativismo. De onde resulta, segundo Quine: *não que não haja uma base ontológica para a ciência*, mas que o problema de saber qual é essa base não pode ser, à partida, resolvido – especulativamente falando. Quine, com a sua proposta de uma “epistemologia naturalizada”, acaba por aceitar a solução de Duhem cinquenta ou sessenta anos antes: não podemos “explicar” definitivamente

²⁹ Veja-se P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* (Paris: Chevalier et Rivière, 1908).

³⁰ Veja-se Hans Reichenbach: *Selected Writings: 1909-1953*, ed. M. Reichenbach & R. Cohen (Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1978).

³¹ W. van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), cap. 3.

em matéria de teoria e/ou filosofia da ciência, mas apenas “descrever” – o que ele faz, com a dita “proposta”, em termos naturalistas e behavioristas.³²

3.1.2 A viragem retórica de Kuhn em matéria de filosofia da ciência

Tudo o que acaba de se dizer foi previsto, de algum modo, por Kuhn, no livro, *A estrutura das revoluções científicas*, que foi originalmente publicado em 1962 e teve uma reedição decisiva, uns anos mais tarde, logo que esse autor teve conhecimento do livro *Relatividade ontológica e outros ensaios*, de Quine.³³ Mas, em lado algum, nos fala Kuhn de “retórica”. O que é que Kuhn tem a dizer, indiretamente, sobre a matéria? Eis algumas das suas teses fundamentais. Desde logo, a) a questão de saber qual é a base ontológica das ciências físico-naturais deve ser relativizada: uma tal base depende essencialmente da teoria ou constelação de teorias paradigmáticas, numa dada altura, para a comunidade científica, quer dizer, do enquadramento mais geral, sistemático, para as investigações a fazer ou realizar por essa comunidade. As concepções de Kuhn são, portanto e logo à partida “holistas”, e é por intermédio desse holismo, como se sugeriu na secção anterior, que a retórica intervém. A física de Newton desempenhou o papel de um tal enquadramento, mas foi destronada logo que apareceu e se impôs a teoria da relatividade de Einstein. Mais: b) o que é suposto constituir a aludida base ontológica depende essencialmente do referido paradigma ou enquadramento, mas c) é matéria de acordo entre os membros da comunidade científica em causa, conduzindo ao que Kuhn intitula como “ciência normal”; não existindo acordo e excetuando os casos em que está em questão o aparecimento de um novo paradigma ou enquadramento (como aconteceu com a teoria da relatividade), também não existirá, em rigor, uma objetividade ou ontologia científica propriamente dita – é o caso, como se disse, daqueles períodos em que se muda de “paradigma”, como ocorreu precisamente quando passámos de Newton para Einstein (passámos de uma “ciência normal” para uma outra “revolucionária”). Em todo o caso, Kuhn não exclui que a conflituosidade entre paradigmas diferentes e, aparentemente, irreconciliáveis, ocorra no âmbito da própria “ciência normal”, como parecem mostrar, ainda hoje em dia e desde o século passado, as divergências entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica.³⁴ De onde se segue que o fundamental quanto à identificação e reconhecimento de uma tal base passa por esse mesmo acordo, que

³² Quine, *Ontological*, cap. 4.

³³ Veja-se T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd edition (Chicago: Chicago University Press, 1996).

³⁴ Veja-se, neste sentido, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago [IL]: Chicago University Press, 1977).

d) envolve a comunidade científica no seu conjunto e os meios institucionais que ela tutela: como acontece no ensino universitário, respetivos manuais e orientação de provas académicas; e que e) quem quer que seja que não esteja de acordo, pode ser excluído da referida comunidade, mesmo tendo, à partida e em abstrato, “toda a razão”. *Falando de ‘acordo’ estamos a falar obviamente de ‘retórica’*, isto é, dos meios institucionais, e outros, abrangidos pelos últimos argumentos que apresentámos. Em síntese: *numa perspetiva como a de Kuhn, a ontologia da ciência ou das ciências físico-naturais depende fundamentalmente da retórica.*³⁵

Agora, depois do que foi dito, a questão crucial é: será certo e admissível que tenhamos abandonado completamente o terreno da ontologia? A resposta de Kuhn é uma resposta “falsa-positiva”. Posto perante o problema de saber se os paradigmas serão incomensuráveis entre si, como, aparentemente, tinha sugerido Quine em *Relatividade ontológica*, Kuhn – numa reedição de *A estrutura das revoluções científicas* – responde que não: que é sempre possível traduzir a linguagem de um dado paradigma na linguagem de um outro qualquer; o que pode sugerir, em princípio e à primeira vista, a conclusão de que, finalmente, haverá uma base ontológica no mundo, universal e necessária, à qual os diferentes paradigmas correspondem. Na minha interpretação, uma tal conclusão é precipitada e errónea: que essa base exista, é algo que não é posto em causa pelo holismo de Kuhn; ele apenas procede, de forma coerente e consistente, de acordo com os pressupostos e implicações do seu holismo, mudando radicalmente de perspetiva ou de enquadramento: o fundamental não passa pela “ontologia” ou pelo “mundo”, como se ambos estivessem divorciados da linguagem ou sem associação entre si por intermédio desta; só existem à luz dos respetivos enquadramentos discursivos e dos meios institucionais que lhes dizem respeito. É precisamente isso que eu tenho vindo a defender, na perspetiva da retórica, desde o início deste artigo.

3.1.3 O vocabulário científico

Agora, a minha própria interpretação sobre o assunto e o argumento de Quine em particular, é que devemos entender a conflituosidade entre diferentes teorias científicas contrastantes e/ou contraditórias entre si como uma matéria da retórica por excelência. Não menos do que o próprio discurso filosófico, o científico é essencialmente retórico: debate-se com aquilo que, em última análise, é matéria de acordo entre os membros de uma dada comunidade científica sobre o que será a objetividade das teorias ou con-

³⁵ É a tese de Harris (ed.), *Rhetoric*, 3ss. (a que aludi mais acima). Veja-se H. J. Ribeiro, “Filosofia, ciência e retórica: A viragem retórica do século XX aos nossos dias”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 48 (2015), 335-354.

ções desenvolvidas pela mesma. Kuhn, como já se disse, mostrou isso abundantemente. Mas Neurath (um dos fundadores do chamado “Círculo de Viena”, a que já aludi), no início dos anos trinta do século passado, foi o primeiro a sugerir esta interpretação a propósito do estatuto dos chamados (na altura) “enunciados protocolares”.³⁶ Só há objetividade científica, em interpretações tão dispares como as de Kuhn e as de Perelman, a partir do momento em que se chega a acordo, no âmbito da comunidade científica, sobre a questão de saber em que é que uma tal objetividade (e o respetivo vocabulário) consistirá. E isso pode ser muito complexo e controverso, como – mais uma vez – mostram, do século passado aos nossos dias, os desacordos entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica. A tese é: a suposta “objetividade científica”, não menos do que qualquer outra, é matéria de acordo intersubjetivo entre os membros da comunidade científica que sustentam a sua existência – como argumentará Perelman em *A nova retórica*, logo em 1958 –, sob pena de não ser reconhecida como tal. *Não é uma matéria qualquer subsistente ‘per se’ e independentemente das respetivas interpretações, que esteja aí, diante de nós e que deveríamos investigar.* Aquilo que é suposto ser uma tal objetividade, visa persuadir e, em última análise, convencer os membros dessa comunidade. Como Kuhn mostrou, se não atinge estes desideratos, é desprezível e não entra na história da ciência. Mais: quem não está de acordo sobre este assunto, corre o risco de ser excluído da respetiva comunidade científica. Em todo o caso, a ciência (a física) procede, como se faz no discurso filosófico, a meios essencialmente retóricos, como é o caso, logo à partida, da analogia – e Nagel mostrou isso mesmo, como mais acima sugeri a propósito de Kant e da sua leitura de Newton, na perspetiva da filosofia da ciência, logo na segunda metade do século XX. A grande diferença é que, no caso do discurso científico e das ciências fisico-naturais em particular, ele tem de se basear em cálculos fisico-matemáticos e ser matéria de uma investigação coletiva e sistemática – o que, obviamente, não acontece com a filosofia. (Feyerabend, mais recentemente, desenvolvendo o argumento de Kuhn, de forma provocadora, dirá que o que distingue a comunidade astrológica da científica é que, precisamente, no caso da primeira, não é expectável que se alcance qualquer acordo. O que, falaciosamente, nos pode convidar a pertencermos a um mundo governado pelos astrólogos.)³⁷ Mas, seja como for, a partir do momento em que se recorre à linguagem corrente e a um qualquer vocabulário associado à mesma (o que é inevitável, particularmente nos tempos presentes, dado o papel incontornável da divulgação pública da investigação científica), o vocabulário científico é um instrumento

³⁶ O. Neurath, “Protocol Sentences” (1932-1933), in: A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (London: The Free Press), 199-208.

³⁷ Veja-se P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987).

essencial mas, à partida, discutível e criticável como qualquer outro vocabulário. É uma matéria da retórica, por excelência, que, como mostrou Kuhn, faz parte dos manuais e dos currículos das diferentes disciplinas científicas, na perspectiva dos quais se aprende ciência e se pode vir a ser membro de uma dada comunidade científica. Quem não está de acordo com esses manuais não pode vir a integrar a comunidade científica a que pretende pertencer.³⁸ Mas, em princípio, outro vocabulário da linguagem corrente poderia ter sido utilizado nas mesmas circunstâncias ou de acordo com a teoria ou teorias prevalecentes. Mais uma vez: o nosso problema, na perspectiva da retórica, consiste em que esse tipo de vocabulário se baseia fundamentalmente em procedimentos retóricos, como é o caso, à partida, da analogia. Não se consegue compreender o vocabulário da teoria da relatividade de Einstein, se não se começou por compreender o de Newton; não se consegue compreender o de Newton se não se compreendeu o de Copérnico e o de Galileu Galilei; e não se consegue perceber o de Newton se, por exemplo, colocarmos de lado grelhas de leitura como a de Hertz e outras nos finais do século XIX. Por outras palavras e para ir diretamente ao ponto em questão: *não há nada de pacífico, na própria comunidade científica, sobre a questão de saber qual é a ‘objetividade científica’ em causa ou em questão neste ou naquele domínio das ciências físico-naturais*. Contra aqueles filósofos que confinam, de modo negligente, a retórica a uma simples “arte de falar”, isso – infelizmente – não constitui qualquer problema. Mas, pelas razões que avançámos ao longo deste artigo, ficam incapazes, à partida, de perceber a associação incontornável entre forma (discurso) e matéria (qualquer que ela seja no âmbito científico).

3.1.4 Vocabulário científico vs vocabulário filosófico

Nada de melhor ilustra o carácter retórico do vocabulário científico do que as circunstâncias em que o mesmo é retomado e discutido em filosofia. O ponto é este: a generalidade dos conceitos filosóficos sobre a ciência e respetivas teorias não é utilizada pelos próprios cientistas. Mais uma vez: conceitos como “causalidade”, “relação”, “substância”, “finalidade”, e outros, não são geralmente utilizados pelos cientistas (na física, sobretudo), mas correspondem, de maneira geral, às interpretações que os filósofos fazem dos mesmos (ou às que os cientistas fazem destes, mas numa perspectiva filosófica), neste ou naquele contexto, por um dado cientista ou cientistas

³⁸ O mesmo, como tenho vindo a sugerir, é válido para outras comunidades, que não a científica. Veja-se, quanto à filosófica, H. J. Ribeiro, “Who Is and Who Is Not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. Justo, E. de Sousa & F. M. Silva (eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence, and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.

(ou por um dado filósofo ou filósofos). Russell, que começou por contestar erradamente, na sua tese de doutoramento, o papel das geometrias não euclidianas face à euclidiana;³⁹ que, depois disso mas sempre admitindo os erros passados, esteve na origem ou nas fundações da lógica matemática contemporânea, perante as contradições internas que corrompiam a matemática ela mesma (como acontece, em 1903, em *Os princípios da matemática*),⁴⁰ chamou a atenção para este assunto em vários livros, como é o caso de *A análise da matéria*.⁴¹ O vocabulário filosófico não é o mesmo que o vocabulário científico, sendo certo que, como mostrou Kuhn e mais acima analisámos atentamente, este último vocabulário – em contraste com o primeiro – é objeto, paradigma a paradigma, ou enquadramento a enquadramento, de uma longa e intensa aprendizagem no âmbito da própria comunidade ou comunidades científicas relevantes. Desde os tempos do idealismo absoluto alemão (Hegel e Schelling principalmente), foi grande a tentação, da parte dos filósofos, em fazer ciência, assim como o inverso, isto é, de os cientistas fazerem filosofia, sem estarem devidamente preparados para o efeito.⁴² Um bom/mau exemplo – um falso-positivo – é o chamado “princípio da incerteza de Heisenberg”.⁴³ Mais recentemente, isto é, a partir da segunda metade do século XX, com a chamada “pós-modernidade”, a pretensão, por parte dos filósofos, em serem cientistas ou fazerem ciência no âmbito das suas próprias investigações, tornou-se obsoleta. Regressou-se, como noutros lados mostrei atentamente, ao conceito kantiano de “filosofia da ciência”, quer dizer, à ideia de que a “filosofia primeira”, de que nos fala Descartes em *Os princípios da filosofia*, pode continuar a constituir – em vez da retórica – o tronco da árvore de que os diferentes ramos serão as respetivas ciências.⁴⁴ Mas como é que um filósofo – que, na generalidade dos casos, não possui formação científica, porque provém das chamadas “ciências sociais e humanas” e não possui as necessárias competências profissionais – pode legitimamente “traduzir” o vocabulário científico neste ou naquele vocabulário filosófico, que decorre, à partida, das suas próprias conceções em matéria

³⁹ B. Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897).

⁴⁰ Veja-se Russell, *The Principles*.

⁴¹ Veja-se B. Russell, *The Analysis of Matter* (London: Routledge, 1992). 1ª edição em 1927.

⁴² Veja-se H. J. Ribeiro, *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal. Vol. II: Leonardo Coimbra e a filosofia na Europa do seu tempo* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2015).

⁴³ Por entre a vastíssima literatura sobre o assunto e numa perspetiva preponderantemente científica, veja-se W. C. Price & S. S. Chissick (eds.), *The Uncertainty Principle and the Foundations of Quantum Mechanics* (New York: Wiley, 1977).

⁴⁴ Veja-se Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica”.

de “filosofia da ciência”? E, por outro lado, como é que um dado cientista – que, na generalidade dos casos, não possui formação filosófica, porque provém, designadamente, das ciências físico-naturais – pode traduzir o vocabulário científico neste ou naquele vocabulário filosófico? Como é que ele pode, a partir da física por exemplo, tirar consequências filosóficas das suas próprias concepções em matéria de ciência, como aconteceu com o dito “princípio da incerteza”? O meu ponto é que não é que não as possa ou não deva tirar, mas que, quando o faz, está a investigar, por excelência, no âmbito da retórica – não, em rigor, no da “filosofia da ciência”. Não há, tanto quanto sei, dicionários oficiais e autorizados para o efeito, isto é, dicionários em que se traduzam, filosoficamente falando, os vocábulos/conceitos das concepções/teorias científicas. Para o efeito e até ao presente, temos de recorrer à retórica e aos seus recursos – não à suposta “filosofia da ciência”, que foi essencialmente um expediente, por parte dos filósofos, para se continuar a falar sistematicamente sobre ciência mesmo quando não se sabe nada, ou rigorosamente “nada”, sobre a ciência de que um dado filósofo é suposto ocupar-se. Por outras palavras, o nosso território, o terreno em que pisamos, é o da retórica.

3.1.5 A retórica e os sistemas axiomático-dedutivos em filosofia da ciência

A concepção que nos chega de Euclides, da Grécia antiga até praticamente à segunda metade do século XIX, é que a geometria (ou a matemática, se se preferir) pode ser exposta como um sistema axiomático-dedutivo (no caso, o único sistema possível, que, portanto, será universal, intemporal e necessário). Desse sistema constarão, em termos gerais e grosseiramente falando: a) “axiomas” intuitivamente óbvios à partida; b) “teoremas” que desenvolverão as conexões entre esses axiomas ou definições; e c) “corolários”, em que nos ocuparemos da aplicação ao mundo (física) desses mesmos teoremas. Esta concepção axiomático-dedutiva da geometria foi paradigma da evolução do pensamento filosófico, de maneira geral, até à altura acima referida. Inúmeros tratados científicos e filosóficos, a partir da época moderna sobretudo, podem ser incluídos (com alguns desvios, que não posso analisar aqui) no âmbito do impacto dessa concepção de Descartes e Espinoza, a Newton e Hertz. Mas o referido impacto é muito mais profundo, histórico-filosoficamente falando: a partir do momento em que, depois de Euclides, se fala em “princípios” do que quer que seja e se utilize o vocábulo “tratado” em particular, continuamos no território desse matemático e filósofo. Portanto, nesse mesmo território temos que incluir, a despeito de todas as reclamações possíveis em sentido contrário, Bertrand Russell e os seus famosos *Principia Mathematica*, ou Ludwig Wittgenstein, e o seu não

menos reputado *Tractatus Logico-Philosophicus*.⁴⁵ A revolução introduzida pelo aparecimento e desenvolvimento das chamadas “geometrias não euclidianas”, na segunda metade do século XIX, como já acima se disse, levou ao colapso da conceção euclidiana, com duas consequências fundamentais: 1) a de que os axiomas da representação axiomático-dedutiva não são intuitivos e carecem de justificação racional; e 2) que esta é feita convencionalmente e por acordo entre os membros da comunidade científica envolvida. Por outras palavras: quem aceita este ou aquele tipo de “principos” do que quer que seja (matemática, física ou filosofia), há-de aceitar este ou aquilo tipo de consequências que se seguem dos mesmos. Eu já disse alguma coisa sobre 1) quando me referi, mais acima a Russell e a *Um ensaio sobre as fundações da geometria*. Deixem-me agora, brevemente, dizer alguma coisa sobre 2).

O convencionalismo, em matéria de ciência e/ou de filosofia da ciência, não pode ser compreendido independentemente do que mais acima observei quanto ao papel do holismo em filosofia. O ponto é este: se não existem “factos” mas apenas “teorias”, então a questão de saber quais são esses factos/teorias tem de passar por um acordo entre os membros da comunidade científica. Poincaré foi um dos primeiros cientistas e filósofos a propor o que acabei de dizer.⁴⁶ Obviamente, não se requer que esse acordo seja presencial; muito menos se requer que qualquer cientista, para fazer ciência, subscreva um qualquer acordo “oficial” ou “paradigmático”, quer dizer, que aceite este ou aquele tipo de representação axiomático-dedutiva. Estas, na física, à partida, partem do pressuposto inalienável do relativismo, isto é, da ideia de que várias teorias conflituosas e contraditórias entre si são possíveis sobre o mesmo grupo de fenómenos em investigação. Foi o grande problema de Duhem,⁴⁷ a que o convencionalismo de Poincaré, de forma pioneira no seu tempo, respondeu adequadamente, como reconheceu posteriormente Popper.⁴⁸ Na perspetiva da filosofia da ciência, é esta situação que conduz à emergência e desenvolvimento das teorias sobre a probabilidade no primeiro quartel do século XX, como mostra o exemplo de Reichenbach. Tendo sido destronado o paradigma de uma verdade absoluta, universal e necessária, que guiou o desenvolvimento da filosofia da ciência de Descartes, Newton, Kant e outros até à época referida, essas teorias eram inevitáveis. *É por esta via, essencialmente retórica, que nos aparece a ideia de convenção*. A ideia

⁴⁵ Veja-se B. Russell & A. Whitehead, *Principia Mathematica*. 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1910-1913). E Wittgenstein, *Tractatus*.

⁴⁶ Veja-se H. Poincaré, *Ciência e hipótese*, trad. L. Penha (Porto: Galeria Panorama, 1970); e H. Poincaré, *La valeur de la science* (Paris: Flammarion, 1920).

⁴⁷ Reveja-se Duhem, *La théorie*.

⁴⁸ Veja-se K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson & Co., 1959).

é: só há “objetividade” quando há acordo, intersubjetivamente falando. O que significa, em última análise, que um qualquer cientista, teoricamente e em abstrato, possa escolher entre diferentes representações axiomático-dedutivas da sua própria investigação. Um dado cientista e/ou filósofo pode escolher estes ou aqueles “axiomas” fundamentais em contraste com o que acontecerá com outros cientistas e /ou filósofos. Isso, em princípio, não é irrelevante porque, justamente, o ponto de partida do referido tipo de representações é o relativismo (como já se enfatizou). Mas, para além disso, escolher uma dada representação axiomático-dedutiva em prejuízo de outras é uma estratégia retórica da maior importância. Não é um assunto que possa ser decidido em termos puros e estritamente científicos – como recordará Perelman a Quine logo nos anos cinquenta do século passado.⁴⁹ Na perspectiva da retórica, essa escolha implica optar por uma dada forma de falar sobre a matéria da investigação em curso em prejuízo de outras; e, como se disse e mais uma vez, esta opção é caracteristicamente retórica. Forma e matéria do que quer que seja são indissociáveis nessa perspectiva, como se ilustrou abundantemente ao longo deste artigo. O que aí está “para ver, no mundo”, segundo uma qualquer representação axiomático-dedutiva, é apenas isso: uma dada forma de representar o mundo, em disputa e conflito com outras, igualmente permissíveis mas não necessariamente equivalentes. Variando de representação, como começou por sugerir o próprio Perelman (e, mais recentemente, Friedman corroborará a propósito do positivismo lógico),⁵⁰ variamos de mundo ou de representação sobre o mundo. De modo que o convencionalismo, em matéria de filosofia da ciência, só aparentemente supera o relativismo, que está diretamente nas suas origens. *Tudo isto não constitui nenhum problema para a retórica, porque esta lida precisamente com toda a multiplicidade possível de representações sobre o mundo.* Mas, eventualmente, pode constituir uma grave dificuldade para a metafísica e ontologia por parte dos filósofos, como, na minha perspectiva, parece ter acontecido não só com os filósofos relativistas na segunda metade do século XX (Feyerabend e Rorty, designadamente), mas também com outros, que argumentaram contra eles (como é o caso de Quine).⁵¹

⁴⁹ Veja-se Ch. Perelman, “Logique, langage et communication”, in: Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989), 109-121.

⁵⁰ Veja-se M. Friedman, “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in: *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ed. J. Earman (Berkeley: University of California Press, 1992), 84-98.

⁵¹ Veja-se a minha crítica às concepções de Quine, em Ribeiro, *Retórica*, 142ss.

3.1.6 O papel da divulgação da ciência através dos *media*

Num passado muito recente, a divulgação da ciência (designadamente das ciências físico-naturais), passou para o primeiro plano dos *media*. O objetivo é explicar no espaço público em geral em termos relativamente simples, para o senso comum e/ou a opinião pública, conceitos e/ou problemáticas mais ou menos complexas de um ponto de vista estritamente científico e/ou académico. Crescentemente, desde que este tipo de abordagem começou, nos anos setenta do século passado, inúmeros cientistas se envolveram no mesmo, quer isoladamente quer em grupo.⁵² A ideia é esta: vamos pôr a ciência ao serviço das sociedades em que nos integramos, vulgarizando e/ou tornando acessível o respetivo vocabulário; uma tal vulgarização serve os interesses da própria comunidade científica, porque, entre outras razões e como já se sugeriu acima a propósito de Popper, a própria ciência é um fenómeno social, cultural e político, visando promover a melhor informação para se adotar e cultivar o melhor pensamento crítico e esclarecido sobre os assuntos de que se ocupa.⁵³ De onde, a necessidade de se multiplicarem as traduções dos vocabulários científicos em outros que, por analogia com os vocabulários correntes, estão longe de serem científicos. *É de retórica da ciência, pois, de que se trata.* Agora, o meu ponto é que esse tipo de traduções está longe de ser um simples meio auxiliar ou um expediente da comunicação científica, embora ele seja assim frequentemente concebido, isto é, como se constituísse um “favor”, mais ou menos gratuito, da comunidade científica às sociedades civis no seu conjunto. A verdade é que, como se disse e se enfatiza, a própria ciência começa por ser um fenómeno social, cultural e político. Mais do que essas sociedades necessitarem da ciência, à partida e por razões óbvias, é a própria ciência que necessita das mesmas, para efeitos de promoção e, designadamente, de financiamento público. Por outro lado, não é desprezível o argumento de acordo com o qual o “feedback” do investimento da comunidade científica nos *media* e na opinião pública de maneira geral não tenha retorno: todo um conjunto de investigações meritórias pode deixar de ser feito se não existir financiamento; outros investimentos/investigações secundários/as serão privilegiados/as em prejuízo do interesse comum. Agora, o meu ponto fundamental é este: a partir do momento em que qualquer cientista acreditado traduz o vocabulário da respetiva ciência neste ou naquele outro vocabulário corrente, por intermédio deste ou daquele

⁵² Um dos pioneiros nesta matéria, com uma vastíssima bibliografia, é/foi seguramente Carl Sagan. Veja-se: https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Sagan

⁵³ Releia-se nota 10. Para um desenvolvimento das mesmas perspetivas, veja-se K. R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).

mecanismo discursivo, ele está, quer o queira quer não, a proceder retoricamente. Se é professor, isto é, se ensina, já começou por fazer isso mesmo, à partida, aos seus alunos. Por tudo isto, parece-me completamente inaceitável a objeção daqueles que criticam a “vulgarização” da ciência, a pretexto de que a mesma não há de passar por essa vulgarização, que é/seria um assunto da estrita competência dos cientistas ou académicos no interior das respectivas comunidades. Essa objeção, infelizmente, acontece frequentemente. Acresce que, por razões que não posso desenvolver neste artigo, mas que já foram adiantadas por Kuhn logo em meados dos anos sessenta do século XX, a comunidade e/ou comunidades científicas ignoram ostensivamente não só a sua própria história coletiva ao longo do tempo mas a extraordinária complexidade da filosofia envolvida na mesma. Designadamente, acrescentarei eu, não sabem nada de filosofia e da respetiva história. No caso e tendo em vista a física, por exemplo, ignoram as pressuposições filosóficas envolvidas numa teoria da mecânica como a de Newton e as consequências a que conduziram até à teoria da relatividade de Einstein. De onde e pela positiva, compreensivelmente, a necessidade de “vulgarizar” a ciência, abrindo debates possíveis, interdisciplinarmente falando. A lição, mais uma vez, é: não há ciência sem retórica. Mas a cruz do problema começa por aquilo a que, numa secção posterior deste artigo e antes de concluir, chamarei a “fragmentação dos saberes”.

3.1.7 A problemática retórica da COVID-19

Um exemplo, por excelência, de como a problemática da ciência, de maneira geral, pode e deve ser a problemática da retórica, é a COVID-19. Esta doença pandémica, muito recente, mostrou que Kuhn tinha razão quando inaugurou a viragem retórica em filosofia/história da ciência, com o livro *A estrutura das revoluções científicas*. Mostrou exemplarmente que a base ontológica do que é suposto ser qualquer ciência (como é o caso da medicina), diz respeito a um processo em curso e sempre por concluir, dada a contingência dos resultados, passo a passo, alcançados pela e/ou pela(s) comunidade(s) científica(s) envolvidas, à luz deste ou daquele “paradigma” e/ou deste ou daquele enquadramento concetual geral e sistemático.⁵⁴ Mais uma vez, contra aqueles que confinam a retórica a uma simples “arte de falar”: continua a fazer sentido falar da existência da referida “base”; mas, como sugeri anteriormente e acabei de dizer, como um ideal paradigmático da investigação científica. Deste ponto de vista, mostrou que a chamada “objetividade científica” é um desiderato que – existindo disputa ou controvérsia – passa fundamentalmente pelo acordo interno nas próprias comuni-

⁵⁴ Veja-se Ribeiro, *Argumentação*, 151ss.

dades científicas em causa quanto à matéria em apreço; ocorrendo desacordo, como ilustra a circunstância dos chamados “negacionistas” da COVID-19, pode-se ser excluído das comunidades científicas de maneira geral. Mais mostrou, retoricamente, que a chamada “ciência” não é um discurso universal e necessário, mas pode pretender ser “razoável”, acomodando e conciliando entre si problemáticas e decisões que desafiam essa universalidade e necessidade. Nesta ordem de ideias, mostrou que a ciência é um fenómeno essencialmente social, cultural e político, quer dizer, que não existe “ciência” à parte ou independentemente da sociedade em que se insere (como, do meu ponto de vista, terá mostrado Popper em *A sociedade aberta e os seus inimigos*); que a medicina, para ter sucesso, tem de ter uma supervisão interdisciplinar, que passa pelas ciências de modo geral (não apenas, no caso da COVID-19, pelos especialistas em virologia, epidemiologia ou pneumologia, mas também pelos matemáticos, sociólogos e, fundamentalmente, pelos decisores políticos). Finalmente e sob pena de me repetir, mostrou e exemplificou como a ciência, que é suposto ser, desde a modernidade, um assunto abstrato e especulativo confinado aos especialistas e respetivos laboratórios e gabinetes, pode ser *vivida e sentida*, minuto a minuto, por qualquer cidadão que faça parte do espaço público, que é, hoje em dia, por definição, transnacional e global.⁵⁵

3.1.8 A fragmentação dos saberes e o papel da retórica

O advento da chamada “pós-modernidade”, na segunda metade do século passado, legou-nos a fragmentação dos saberes, isto é, a conceção de acordo com a qual não existirá nenhuma visão integradora, sistemática, desses saberes – visão essa que era suposto, anteriormente, constituir o principal objetivo da filosofia. Toulmin escreveu muito sobre este assunto.⁵⁶ A analogia cartesiana da “árvore do conhecimento”, que fazia da filosofia o tronco (da árvore) dos referidos saberes, a que mais acima me referi, deixou de fazer sentido e o resultado de tudo isto foi o relativismo: a ideia de que todos os saberes (como as sociedades e culturas a que dizem respeito) estão no mesmo plano ou ao mesmo nível, sem que haja, como se disse, qualquer visão integradora, multidisciplinar e sistemática dos mesmos (ou mesmas). Numa perspetiva social, cultural e política, conduziu a um resultado similar, atestado por organizações da ONU como a da UNESCO: todas

⁵⁵ Veja-se H. J. Ribeiro, “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021).

⁵⁶ Veja-se S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The Chicago University Press, 1992); e S. Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge [MA]/London: Harvard University Press, 2001).

as sociedades (e respetivos Estados-nação) se encontram no mesmo plano ou ao mesmo nível, justamente porque a cultura própria de cada uma delas é ideologicamente específica e incomensurável com outras; não haverá, portanto, sociedades e culturas que constituam paradigmas ou exemplos para as demais, como é o caso das ocidentais e das europeias em particular. Nessa mesma perspetiva, ditaduras execráveis podem ser comparadas, sem qualquer defeito, com as melhores democracias. No âmbito científico, a matemática e a física, que Kant tinha eleito, na sequência de Descartes, como matrizes do conhecimento humano, deixaram de desempenhar um tal papel; aparentemente, não haverá qualquer matriz e o legado não é só o da fragmentação, mas, sobretudo, o da dispersão e confusão. As chamadas “ciências sociais e humanas” (não se trata apenas da filosofia mas, principalmente, da sociologia) passaram a desempenhar, em parte, o papel que, anteriormente, era atribuído à matemática e à física. Em todo o caso, não se sabe qual é/será o paradigma filosófico da racionalidade discursiva contemporânea, por forma a podermos escrutinar o exercício da mesma nos seus diferentes domínios e aplicações. O que conduz a consequências perversas e sem resolução aparente, hoje em dia, pelo menos: é possível estar a favor e contra o aborto ou a eutanásia, sem contradição, como será possível estar contra e a favor deste ou daquele tipo de regime ditatorial. Todas estas conceções contraditórias serão igualmente válidas (consoante a perspetiva adotada). Na minha interpretação e como defendi noutros lados, uma das consequências fundamentais, a que aludi, tem a ver com a própria falta de sentido da retórica e da argumentação: para que é que esta servirá finalmente? Para que é que vale a pena argumentar se se podem defender e sustentar teses contraditórias entre si? Mas o relativismo tem outras consequências, mais dramáticas e desastrosas, que, genericamente falando, dizem respeito à forma como cada um de nós, hoje em dia, concebe a sua própria identidade pessoal em termos sociais, culturais e políticos. É um assunto tabu e fundamental, mas é por ele que passam problemáticas tão diversas como as que dizem respeito ao aborto, à eutanásia e à identidade de género, a que já aludi. A minha própria conceção, mais uma vez, é que a retórica pode desempenhar o papel de tronco da “árvore” de Descartes.⁵⁷

⁵⁷ Veja-se H. J. Ribeiro, *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI* (Lisboa: Ed. Esgotadas, 2018), 151ss.

4. Conclusão: o presente e futuro da retórica

O destino (ou o futuro) da retórica no âmbito multi- e interdisciplinar dos saberes de maneira geral passa por se admitir que, qualquer que seja o domínio em causa, as nossas conceções podem e devem ser sujeitas ao escrutínio da própria retórica; no caso e logo à partida, ao da argumentação e/ou contra-argumentação. E isso é perverso por várias razões; a principal das quais é que ninguém, ou praticamente ninguém, admitirá à partida, de bom grado, que as suas conceções sejam finalmente escrutinadas e levadas ao estaleiro da retórica. Inúmeros interesses profissionais e pessoais, com significação ideológica e/ou política, como sugeri em diversos trabalhos, estão envolvidos quando se defende uma dada tese filosófica. Esta é uma matéria, por excelência, da filosofia e da retórica em particular. A comunidade filosófica pode e deve ser reinterpretada, em grande parte, nos mesmos termos que Kuhn utilizou para compreender a(s) comunidade(s) científica(s) do seu tempo, e que mais acima descrevi.⁵⁸ Este é o presente “estado da arte” em matéria de retórica. Contra a “alegoria da caverna”, de *A República* de Platão, a retórica é a luz e deve significar transparência, por oposição às sombras e reflexos da “opinião”; não há nela, à partida, nada que não possamos discutir e contra-argumentar – aí incluindo o que acaba de ser dito. Mas, como defendi num dos meus últimos livros, *Argumentação, pensamento crítico e filosofia*, a questão do destino da retórica pressupõe uma discussão prévia sobre o estatuto do ensino universitário de maneira geral; muito em especial, pressupõe uma discussão sobre aquilo de que estamos a falar quando falamos da “Universidade do século XXI”.⁵⁹ É fundamental transformar os “jardins zoológicos”, em que se transformaram as diferentes Faculdades universitárias desde os inícios do século XX, num espaço por excelência intercomunitário – científica e ideologicamente falando; é fundamental, como também já defendi noutros lados, vencermos e superarmos a fragmentação dos saberes que vem da pós-modernidade e procurarmos, coletivamente, um enquadramento interdisciplinar comum, que só, na minha interpretação, a retórica pode oferecer. É, portanto, fundamental, reformular completamente os currícula universitários na perspetiva do papel fundamental da retórica. Até isso acontecer, as Faculdades das Universidades ocidentais, de maneira geral, só episodicamente consentirão que os animais da(s) sua(s) própria(s) jaula(s) zoológica(s) frequentem as outras jaulas, quaisquer que elas sejam.

⁵⁸ Veja-se Ribeiro, “Who Is and Who Is Not”.

⁵⁹ Ribeiro, *Argumentação*, 147ss.

Bibliografia

- Aristóteles. *Retórica*, trad. M. A. Junior, P. F. Alberto & A. N. Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- _____. *Tópicos*, trad. L. Condinho. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- Aristotle. *On Sophistical Refutations*, transl. E. S. Foster & D. J. Furley. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan, 1926. 1ª edição 1889.
- Copi, I., & Cohen, C. *Introduction to Logic*. 9th edition. Macmillan Publishing Co., 1994. 1ª edição em 1953.
- Descartes, R. *Les principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1993. 1ª edição em latim, 1644.
- Duhem, P. *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris: Chevalier et Rivière, 1908.
- Feyerabend, P. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- Friedman, M. “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in: *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ed. J. Earman (Berkeley: University of California Press, 1992), 84-98.
- Grassi, E. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2001. 1ª edição em 1980.
- Grattan-Guinness, I. *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940: Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel*. Princeton and London: Princeton University Press, 2000.
- Harris, R. A. (ed.). *Rhetoric and Incommensurability*. West Lafayette-Indiana: Parlor Press, 2005.
- Hauser, G. (ed.), *Philosophy and Rhetoric in Dialogue: Redrawing their Intellectual Landscape*. University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007.
- Hertz, H. *The Principles of Mechanics presented in a new form*. London: Macmillan of London, 1890.
- Husserl, E. *Logical Investigations*. Vol. 1. Transl. N. Findlay. Ed. D. Moran. London and New York: Routledge, 2001. 1ª edição em alemão, 1900/1901.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*, trad. A. Morujão & M. P. dos Santos. Lisboa: Ed. C. Gulbenkian, 1989. 2ª edição em alemão, 1787.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago (IL): Chicago University Press, 1996. 1ª edição em 1962.
- _____. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago (IL): Chicago University Press, 1977.
- Liotard, J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- Nagel, E. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, 1961.

- Neurath, O. “Protocol Sentences” (1932-1933), in: *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (London: The Free Press), 199-208.
- Newton, I. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. 2 vols. Transl. A. Motte. London: Middle-Temple-Gates, 1729. 1ª ed. em latim, 1687.
- Perelman, Ch. *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1979.
- _____. *Rhétoriques*. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989.
- _____. “Logique, langage et communication”, in: Ch. Perelman, *Rhétoriques* (Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 1989), 109-121.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, transl. J. Wilkinson & P. Weaver. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008. 1ª ed. em francês, 1958.
- Platão. *Gorgias, de Platon*, trad. E. Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
- _____. *Fedro*, trad. M. C. Gomes dos Reis. São Paulo (Brasil): Penguin Classics/Companhia das Letras, 2016.
- _____. *A República*, trad. M. H. da R. Pereira. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2017.
- Poincaré, H. *Ciência e hipótese*, trad. L. Penha. Porto: Galeria Panorama, 1970. 1ª edição em francês, 1902.
- Poincaré, H. *La valeur de la science*. Paris: Flammarion, 1920.
- Popper, K. R. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945.
- _____. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1989. 1ª edição em 1963.
- Price, W. C., & Chiswick, S. S. (eds.), *The Uncertainty Principle and the Foundations of Quantum Mechanics*. New York: Wiley, 1977.
- Quine, W. van O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York (NY): Columbia University Press, 1969.
- Reichenbach, H. *Hans Reichenbach: Selected Writings: 1909-1953*, ed. M. Reichenbach & R. Cohen. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1978.
- Ribeiro, H. J. “What Argumentation (Theory) Can do for Philosophy in the 21st Century”, University of Windsor (Canadá): OSSA Conference Archive (OSSA 10), 2013. Consulte-se: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive>
- _____. “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: H. J. Ribeiro (ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer: Dordrecht, 2014), 275-290.
- _____. *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal. Vol. II: Leonardo Coimbra e a filosofia na Europa do seu tempo*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2015.
- _____. “Filosofia, ciência e retórica: A viragem retórica do século XX aos nossos dias”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 48 (2015), 335-354.
- _____. *Retórica, argumentação e filosofia: Estudos sistemáticos e histórico-filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- _____. *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI*. Lisboa: Ed. Esgotadas, 2018.

- _____. “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 57 (2020), 59-88.
- _____. “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021). DOI: 10.23880/pjh-16000190.
- _____. *Argumentação, pensamento crítico e filosofia (e outros ensaios)*. 2ª ed. (1ª edição revista e atualizada). Lisboa: Ed. Esgotadas, 2021.
- _____. “The End of Philosophy of Science and the Idea of Open Epistemologies”, *Philosophy International Journal*, 4 (2021). DOI: 10.23880/pjh-16000190
- _____. “Who Is and Who Is Not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. Justo, E. de Sousa & F. M. Silva (eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence, and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.
- _____. “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 59 (2021), 71-98.
- _____. *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- _____. *Inside Arguments: Logic and the Study of Argumentation*. Newcastle upon Tyne (UK): Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- _____. *Aristotle and Argumentation Theory*. Publicado em: *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 27 (2013), special number.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1979.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*, trad. Nuno Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994. 1ª edição em inglês, 1989.
- _____. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers: Vol. 1*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers: Vol. 2*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- Russell, B. *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- _____. *The Principles of Mathematics*. London: Routledge, 1992. 1ª edição em 1903.
- _____. *Mysticism and Logic, and Other Essays*. London: George Allen & Unwin, 1963. 1ª edição em 1917.
- _____. *The Analysis of Matter*. London: Routledge, 1992. 1ª edição em 1927.
- Russell, B. & Whitehead, A. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910-1913.
- Sagan, C. https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Sagan (consultado em janeiro de 2022).
- Toulmin, S. *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co.; London: Collier Macmillan Publishers, 1976.
- _____. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago (IL): The Chicago University Press, 1992.
- _____. *Return to Reason*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 2001.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus with an Introduction by Bertrand Russell*. London: Kegan Paul, 1933. 1ª edição em inglês, 1922.

ITINERÁRIOS FILOSÓFICOS DA ESCUTA: DO CAMINHO DO PROGRESSO À LONGA MARCHA DA HERMENÊUTICA

PHILOSOPHICAL ITINERARIES OF THE CAPACITY TO LISTEN: FROM
THE PATH OF PROGRESS TO THE LONG MARCH OF HERMENEUTICS

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA¹

Abstract: The purpose of this paper is to show how, once the philosophical and historical path of progress has been exhausted, the crisis demands that we return to the path of listening, forgotten by scientific modernity. At the root of ethical and hermeneutic rationality lies the human capacity to listen, a symbol of the passivity of the capable man and the interdependence of the human. Against the sovereignty of modern abstract reason, based on the primacy of the immediate and of vision, listening follows the itineraries of reception that demand hermeneutic response and personal dialogical singularization.

Keywords: Hermeneutic rationality; Capacity to listen; Perception; Prejudice; Dialogue.

Resumo: O objetivo deste texto é mostrar como, esgotado o caminho filosófico e histórico do progresso, a crise exige que se retome o caminho da escuta, esquecido desde a modernidade científica. Na raiz da racionalidade ética e hermenêutica reside a capacidade humana de escuta, símbolo da passividade do homem capaz e da interdependência do humano. Contra a soberania da razão abstrata moderna, baseada no primado do imediato e da visão, a escuta segue os itinerários da receção que exige resposta

Résumé: Le but de ce texte est de montrer comment, une fois épuisée la voie philosophique et historique du progrès, la crise exige de reprendre la voie de l'écoute, oubliée depuis la modernité scientifique. A la racine de la rationalité éthique et herméneutique se trouve la capacité humaine d'écoute, symbole de la passivité de l'homme capable et de l'interdépendance de l'humain. Contre la souveraineté de la raison abstraite moderne, fondée sur le primat de l'immédiat et de la vision, l'écoute suit

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Email: mlp600@gmail.com ORCID: 0000-0002-1288-9535.

hermenêutica e singularização dialógica pessoal.

Palavras-chave: Racionalidade hermenêutica; Escuta; Caminho; Percepção; Preconceito; Diálogo.

des itinéraires de réception qui exigent une réponse herméneutique et une singularisation dialogique personnelle.

Mots-clés: Rationalité herméneutique; Capacité d'écoute; Perception; Préjudice; Dialogue.

1. A Importância Hermenêutica da Escuta

Diz-nos M. Fössel no seu livro *La nuit* que «a escuta desempenha um papel decisivo quando já não podemos confiar no que vemos»². A explicação privativa deste fenómeno, continua o filósofo, «considera que o ouvido assume simplesmente o controlo dos olhos»³. A vista, refere ainda o filósofo, tem uma relação muito mais estreita com a causalidade do que o ouvir⁴, que deve mobilizar tanto a razão como os caminhos do imaginário. Fössel fala-nos da noite e da sua racionalidade mais hermenêutica do que científica e por isso considerámos importante começar esta comunicação com as suas palavras.

A noite, refere o filósofo, apresenta-nos, por exemplo, a abóbada celeste de uma maneira que não tem nada a ver com o conjunto de fenómenos regidos pelas leis matemáticas⁵. Ela desfaz justamente a ligação entre a visão e o cálculo. Assim, a partir do momento em que os olhos se entregam à noite, a linguagem verificativa da ciência torna-se inoperante.

Perguntemos então: o que é que a hermenêutica tem a ver com este modelo da escuta e da racionalidade da noite e do ouvir apresentada por Fössel? Sabemos que, nomeadamente, a hermenêutica de Gadamer, a que nos vamos referir e que foi celebrizada pela sua obra, *Verdade e método*⁶, se insurge radicalmente contra a tendência da filosofia moderna para reduzir a verdade ao pensamento instrumental guiado pelo modelo da visão e o seu auxiliar, o método. É a redução do mundo a quadro diante do olhar, espetáculo clarividente para o sujeito soberano, elevado, por sua vez, a *abstractum* ou princípio controlador de toda a percepção, que o filósofo contesta com a sua proposta de um alargamento do âmbito da experiência, para além dos limites estritos da percepção. Os caminhos da escuta são, de facto, diferentes dos da visão; não

² M. Fössel, *La nuit. Vivre sans témoin* (Paris : autrement, 2017), 39.

³ Fössel, *La nuit*, 39.

⁴ Fössel, *La nuit*, 40.

⁵ Fössel, *La nuit*, 57.

⁶ H-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, I Hermeneutik I, Wahrheit und Methode-Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986).

são determinados pela causalidade eficiente, nem pela perspectiva moderna de progresso, condutora da ideia de história como caminho para o melhor.

Neste sentido, *Verdade e método*, a obra principal de Gadamer, insurge-se de facto contra o empobrecimento moderno do sentido do filosofar, enquanto caminho. Lembra-nos, que a meditação de ordem filosófica sempre foi provocada pelo novo que nos espanta, excedendo o âmbito fechado da doutrina⁷ ou da teoria da ciência afirmada pela modernidade. O filosofar corresponde à natural disposição do homem para a «teoria pura» que, no seu sentido originário, designava a possibilidade da contemplação do todo e a entrega do cidadão livre, esquecido de si, ao caminho da concetualização possível do último e do verdadeiro. Este escapa, como é lógico, à visão e ao primado da representação. É preciso então sustentar, contra o estreitamento contemporâneo do sentido do filosofar, uma estranha forma de vida, caracterizada pela experiência da situação, pela indagação ilimitada e pela capacidade de espanto. Enfim pela escuta e atenção à alteridade.

Parece, no entanto, que a racionalidade, limitada depois da crise nominalista à experiência física e a uma metodologia do pensar baseada na visão da luz própria da metrologia, nada tem a ver com o âmbito originário da *sabedoria* que pressupunha a escuta, a transmissão e os caminhos hermenêuticos da receção e deste modo permitia fundar o âmbito das decisões adequadas.

A modernidade mudou, de facto, o sentido do nosso conceito de saber; ela apostou numa forma pragmática de conhecimento orientada para o domínio seguro da natureza, para a sua transformação técnica e para a absoluta atestação de si do poder-fazer humano. Assim surgiu o novo tempo, como nos lembra Koselleck, que aconteceu quando as nossas expetativas se afastaram das experiências de até então. A mudança iniciou-se com o novo horizonte de expetativa resultante da ideia do progresso. A revolução e o progresso, conceitos estritamente interligados no séc. XVIII, instauraram um futuro inédito e um caminho que pode ser percebido como progresso ou catástrofe. Com efeito, «antes da época moderna, no mundo rural e artesanal, as experiências anteriores, as dos antepassados, alimentavam as expetativas das gerações seguintes, o futuro estava ancorado no passado».⁸

Mas voltando a M. Fössel: quanto mais a ordem social tradicional foi depreciada, após a crise de sentido iniciada pelo nominalismo e as suas hierarquias foram desvalorizadas, mais a modernidade, resultante desta grande experiência de crise, precisou de desenvolver no mundo uma atividade frenética de inauguração de novas formas de racionalização. O mundo perdeu

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1983), 34.

⁸ R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenêutica*, trad. Esp. (Barcelona, Paídos: 1997), 23.

todo o seu valor próprio para se tornar para o sujeito um lugar de verificação de si e da sua própria virtuosidade⁹.

A modernidade indicou, de facto, uma transformação radical da situação do homem no mundo e da compreensão que ele tem dele. A nova antropologia do sujeito soberano, com o seu lema fundamental «sapere aude», aquele que deu origem à ciência, rompeu «com os conteúdos e reservas que lhe poderiam ser fornecidos pelo passado» e esqueceu «toda a continuidade entre as experiências que herdou e que podiam servir-lhe de exemplo (*historia vitae magistra*) e o seu projeto de ir para além»¹⁰. Aparece na modernidade um novo conceito de tempo emancipado da cronologia natural e uma ideia de caminho que deve produzir mudanças aceleradas. Se até ao século XVIII se pensa que o futuro se pode assemelhar ao passado, a partir desta época e seu modelo da visão surge um modelo de futuro diferente, moldado pela ideia de caminho, aberto, indeterminado e indeterminável. Deste modo, o passado deixou de ter qualquer valor a nível de ensinamentos; aparece antes a ideia de progresso e a visão do futuro como caminho de aceleração.

A afirmação da soberania da razão crítica, guiada pelo seu paradigma único, o da visão e funcionalidade, corresponde assim a uma nova (forma de o homem conceber o caminho por referência ao tempo) maneira de o homem se referir ao tempo e ao presente. E por fim a modernidade tardia (com algumas exceções) transformou o sentido habitual das relações entre tradição, receção e crítica. Lembremos, desde logo, a crítica radical do iluminismo aos conceitos de tradição, autoridade e preconceito. Na opinião de H.-G Gadamer, o que acontece com esta crítica, é que à figura do ouvir e do receber a mensagem da autoridade e da tradição, para se poder continuar, analisar e criticar, a ciência substitui enfaticamente a figura criadora da autonomia do *expert*. À necessidade de formação, conceito fundamental do humanismo, reabilitado por *Verdade e método* como grande baliza do caminhar filosófico, substitui-se a especialização, o instantâneo e a instrução. O caminho assim perde o sentido do todo e toma consciência que existem outras veredas que, no entanto, respeitam a outras especializações a que devemos constantemente recorrer (aos peritos).

Passámos assim a ter necessidade da figura do perito¹¹ nas nossas sociedades complexas, hoje especializadas, mediatizadas e sem memória em que a racionalidade pragmática, mediática e instrumental governa os rituais da

⁹ M. Fössel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris : Seuil, 2012), 92-93.

¹⁰ M. Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps* (Paris : Seuil, 2012), 113.

¹¹ H.-G. Gadamer, «Was is praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, (Frankfurt/ Suhrkamp: 1980) 58 ss.

vida prática. Deixa de existir qualquer margem para um caminho hermenêutico de escuta. A própria razão ética, em que a escuta do outro é momento fundamental, transforma-se hoje, muitas vezes em técnica e assistimos à decadência da razão social. Gadamer lembra neste contexto Ortega y Gasset que anunciava que «a técnica haverá de sucumbir por falta de fantasia e por não ter a força de desejar»¹².

*Tecnocracia, burocracia*¹³ são expressões com que hoje caracterizamos a nossa ordem de vida governada pelo império de uma tecnociência que esmaga a possibilidade da interrogação humana e, mais grave ainda, a escuta do sentido do todo que põe a racionalidade humana a caminho. Aceitámos, sem o questionarmos, o caminho que ainda trilhamos, isto é, sistema em que vivemos! Pensamos que já nem sequer podemos voltar atrás. E, como nos diz Gadamer, não cabe à filosofia dos dias de hoje o papel de profeta ou moralista da ciência¹⁴. Cabe-lhe, pelo contrário, lembrar ao poder fazer dos homens que a esquematização puramente gnosiológica do seu espaço de experiência é, enquanto única leitura do real, um caminho derivado e unilateral. Ao humano pertence a escuta e o questionamento, logo uma chamada de atenção para os perigos de toda a redução da (do caminho hermenêutico originário) abertura hermenêutica originária ao modelo puramente tecnológico e instrumental de manipulação do âmbito físico.

Tal tem sido, de facto, no Ocidente, nomeadamente, a partir «da decadência e do fim da síntese hegeliana»¹⁵, a força e o efeito da redução moderna do sentido clássico, mais meditativo e ético político da Filosofia. Perdeu-se, de um modo quase definitivo, o sentido originário do antigo conceito de ciência, intimamente ligado à filosofia como caminho meditativo que permitia iluminar a *praxis*, isto é, como uma forma de saber, que era originada pelas questões clássicas da vida, da morte e da convivência, sempre escutadas e nunca resolvidas.

Mas o que é mais grave é, como nos lembra, uma outra filósofa francesa, Myriam Revault d'Allonnes que se na modernidade e no iluminismo ainda se acreditava no futuro, hoje «a rotura entre experiência e expectativa é tal que a própria relação se partiu em proveito de um presente hipertrofiado, sem futuro e sem passado, sem outro horizonte existencial do que ele próprio. O presente tornou-se a única dimensão temporal disponível para a ação»¹⁶. Que caminho

¹² Gadamer, «Was is praxis? », 69.

¹³ Gadamer, *Lob*, 63.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II Wahrheit und Methode -2. Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1986), 448.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, (Frankfurt /M: Suhrkamp, 1990), 96.

¹⁶ Myriam Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne de temps* (Paris, Seuil : 2012), 114.

adotar nos dias de hoje? Teremos entrado num novo regime de consideração da história? Sabemos que a própria vivência do tempo acelerado dos nossos dias já não nos faz acolher a ideia de tempos melhores¹⁷. Surge pelo contrário a ideia de perigo e a de que a humanidade futura é infinitamente frágil e perecedoura. Com efeito, reconhecemos que o homem se tornou hoje, pelos seus novos poderes, perigoso para o próprio homem. «Esta fragilidade não é a de uma humanidade votada à morte (...), mas diz respeito ao modo como o homem se tornou perigoso para o próprio homem»¹⁸. A ilusão iluminista que pensava que o homem podia conquistar tudo voltou-se contra ela mesma. O nosso olhar sobre os caminhos do futuro está hoje indelevelmente marcado pela incerteza e pelo perigo. A crença no progresso desmoronou-se, o progresso sem *telos* conduziu-nos a uma crise sem fim.

2. A Racionalidade Hermenêutica

Perguntemos então: será que entramos já numa nova etapa do caminho? Como nos lembra Myriam R. D'Allonnes, saber se estamos já para além do sentido do caminho traçado pela modernidade, se o nosso projeto ou ausência dele já realizou uma rotura clara com a modernidade, é para nós difícil porque estamos imersos no presente¹⁹. Então como poderemos perceber se o caminho dos dias de hoje já ultrapassou a modernidade e as suas promessas não cumpridas? Quando o futuro já não pode ser previsível, como é que a história enquanto caminho poderá continuar? Será que ao horizonte predestinado ao progresso só pode suceder um horizonte destinado ao desastre? Não haverá meio- termo?

Tomar consciência da incerteza dos dias de hoje, é já um novo caminho; obriga-nos a passar de uma crise da certeza a uma experiência de incerteza. O novo caminho sabe que a procura de certezas absolutas está vedada. Os tempos que vivemos confrontam-nos com muitos níveis de dissolução das certezas. Nomeemos com Revault d'Allonnes alguns deles: a) os efeitos contraditórios da mundialização; b) os desenvolvimentos incontrolláveis do capitalismo e dos mercados; c) o crescimento da insegurança social; d) o depauperamento das modalidades de ação política; e) a semântica da flexibilidade que se estende muito para além da esfera das condições de trabalho²⁰. Tudo isto faz-nos sentir em crise e perguntar: qual o caminho hoje?

¹⁷ D'Allonnes, *La crise*, 120

¹⁸ D'Allonnes, *La crise*, 121.

¹⁹ D'Allonnes, *La crise*, 137.

²⁰ D'Allonnes, *La crise*, 150.

É claro que a crise é como diria H. Arendt, o acontecimento que marca a rotura e que pode ser interpretado como crise; ele constitui uma prova que nos deve levar a trilhar outro percurso; ele relança a necessidade de novos caminhos. «Para Arendt, tal como para Blumenberg o ser do sentido não é a sobrevivência e menos ainda a conservação do passado, mas a renovação»²¹. Se as crises são momentos em que se apagam as ideias feitas, precisamos de perceber que as respostas mais comuns a que estamos habituados, que nos iluminavam e sem as quais parecemos mergulhar na noite, devem ser, como nos diz Gadamer, remetidas de novo para a questão a que originariamente respondiam. E precisam de ser respondidas de novo. Daí a necessidade da tradição para que o nosso caminho possa inovar. H. Arendt, nomeadamente, nos seus ensaios sobre a crise da educação e da cultura, mostra-nos como a crise está ligada à categoria do acontecimento. É o acontecimento, a praxis vivida que escapa às concetualizações, introduzindo o novo que leva a romper com todo o esquema causal a que nos habituou a modernidade. Na experiência de crise revela-se também uma relação ao novo, porque a vida não se resume a uma repetição do passado. Neste sentido diz M. B. Pereira, no seu artigo «Crise e crítica», que «Por estranho que pareça a um espírito preso do fascínio da teoria pura, o horizonte em que as expressões 'crise' e 'crítica' ganharam sentido foi o da vida prática e, no ponto de vista teórico, o da filosofia prática»²². O lugar da crise e crítica, afirma o mesmo filósofo é a hermenêutica nunca definitiva da praxis simbólica.

Assim a grande tradição da filosofia política da Antiguidade e o seu horizonte ético e retórico fundamental, que foi menorizado pela racionalidade moderna, é hoje revalorizada pela descoberta da fragilidade e dos riscos associados ao poder fazer humano. Fala-se hoje da necessidade do *care*, da proliferação das éticas aplicadas no seio da própria ciência dura e do apelo à responsabilidade humana e à prudência. Toma-se finalmente consciência que o processo objetivante da modernidade esqueceu a praxis vivida do mundo quotidiano, os seus predicados axiológicos e culturais que têm justamente a sua raiz nas ações e tomadas de posição do homem sobre o mundo. A cultura científica instituiu-se como uma superestrutura afastada do mundo da vida e o seu caminho de objetividade veio a dar origem a novas questões sobre o mundo da vida, entendido, como refere Ricœur como «reserva de sentido», como esse excesso de sentido da experiência viva que torna possível a atitude objetivante e explicativa²³. Mas voltar ao mundo da vida, explicava já Merleau-Ponty, só pode fazer-se pelos meios

²¹ D'Allonnes, *La crise*, 170.

²² Miguel Baptista Pereira, «Crise e Crítica» in *Vértice*, nº XLIII, (1893), 116.

²³ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (Paris : Seuil, 1990), 62.

de um questionamento regressivo que atinja este mundo já sempre aí antes de toda a reflexão²⁴.

Como caminhar agora regressivamente sem a segurança dos conceitos? Segundo o filósofo P. Ricœur, que quer fundamentalmente pensar a praxis e distingui-la do fazer a que nos habituou a modernidade, é ao nível do imaginário de uma dada sociedade que o homem põe à prova os seus motivos, que joga com as suas possibilidades e toma o pulso ao eu posso que expressa a sua capacidade de agir. A ação não é um ver nem um saber, é irreduzível a uma relação cognitiva com um objeto, a não ser quando é confundida com a ação técnica; neste caso agir é fazer. A praxis é o reino da iniciativa, da atestação, mas sempre já estruturada por normas, símbolos e representações. É a partir de aqui que *camparamos*: partimos, pois, de pré-compreensões; não podemos de modo algum separar completamente o imaginário em que agimos do que nos faz agir. Não podemos nunca falar de uma atividade pré-ideológica ou não ideológica. Mas como é que partindo destas pré-compreensões podemos trilhar um caminho novo? É mesmo este o projeto da Hermenêutica. Já, antes de Ricœur, Gadamer mostrava que, a especificidade da *praxis* humana requer uma narrativa indicadora da sua intencionalidade, dos seus ideais éticos e visões de vida boa. Com efeito, não temos acesso, de modo direto aos nossos ideais éticos, aos nossos desejos e visões da vida boa, nem às convicções, imagens e práticas que estruturam o nosso modo de estar. Só quando os nossos preconceitos são postos em causa isto acontece, mas para isso devemos poder ouvir o outro.

O paradigma da escuta obriga-nos, pois, a receber, a deixar que algo de não plenamente de inovador e significativo, nos seja dito e a procurar articulá-lo de acordo com um modelo de compreensão diferente do explicativo. Com efeito não temos um acesso imediato ou visual aos nossos ideais éticos, aos nossos desejos e visões de vida boa, nem às convicções e práticas que estruturam o nosso agir com outros. O modelo é agora a leitura como ato configurador de testemunhos, sinais e indícios de uma mensagem cuja comunicação oscila entre o texto da ação e os seus leitores. Mas é para além da leitura, na ação real, instruída pela escuta articulada que a configuração narrativa do texto se transfigura em nova figuração da praxis.

Tal é o poder hermenêutico do caminho da escuta: ela obriga-nos a ultrapassar o simples enunciado como critério único da linguagem, como nos revelou M. Heidegger na sua obra *Ser e tempo*²⁵. Com efeito mostra-nos o filósofo, a estrutura existencial do juízo é hermenêutica e não apofântica, tal como nos fez crer a tradição. É o discurso «a articulação significativa

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris : Gallimard, 1945), III.

²⁵ M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. Franc. (Paris : Gallimard, 1964), §33.

da compreensão do ser-no-mundo no seu sentimento da situação»²⁶; ele é a compreensibilidade humana enquanto articulável e esta funda-se na escuta. Por outras palavras, a linguagem é como que a forma do *Dasein*, «de tal modo que a sua função e o exercer-se da existência se identificam: ser para o *Dasein* é descobrir. Logo há que concluir que a linguagem tem um caráter constitutivo. Para Heidegger, o falar não é uma atividade setorial localizada; envolve inteiramente o existir e dá-lhe unidade. Por isso é válido dizer que o *Dasein* fala mesmo quando não emite palavras (...). A fala é fundamentalmente escuta»²⁷ e esta é o modo primário da abertura do *Dasein*: estamos a falar da compreensão (desvelamento) como um dos existenciais básicos.

Por outras palavras, Heidegger entende o ouvir como o núcleo do compreender, isto é, como modo originário de ser do *Dasein* que nada tem a ver com o primado do conhecer (este é derivado). «O discurso e o ouvir fundam-se na compreensão. Esta compreensão não reclama nem um fluxo de palavras nem um ouvido dirigido com esforço para todos os barulhos do “mundo”. Só aquele que já entendeu pode escutar»²⁸

A hermenêutica da facticidade de M. Heidegger, com a sua crítica radical do sujeito, como princípio e fundamento do sentido, abriu o caminho a Gadamer ao determinar a compreensão já não como método, mas como o modo fundamental de um ente, cujo modo de ser é caminhar na fronteira entre o ser e o nada. Porque somos seres finitos, somos marcados pela estrutura mista do projeto lançado, o que quer dizer que não compreendemos de uma só vez, nem tão pouco compreendemos para poder, prever e dominar, tal como o fez projeto da modernidade. Pelo contrário, compreendemos antes de mais para poder viver, para ser e agir. A compreensão é a distinção básica do humano: não significa originariamente «certificar-se de (...), mas estar a ser e poder ser»²⁹. A sua missão é orientar-nos caminho temporal que fazemos com o mundo e com os outros.

Tal foi a grande notícia da obra heideggeriana *Ser e Tempo* e ela significou uma profunda reviravolta no modo tradicional de conceber o existir. Para Heidegger existir, de modo finito, é ser tempo, viver em cuidado, num caminho de contínua configuração de si. O *Dasein* temporal não é já um *subjectum*, um ente isolado, pleno, pronto e acabado que tudo começa e constrói a partir de um ponto mínimo, dominando o mundo por motivos de preocupação exclusiva consigo³⁰. O *Dasein* precisa, pelo contrário, de se

²⁶ Heidegger, *L'êtr e le temps*, 201.

²⁷ T. Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger* (México, Fondo de Cultura Económica: 1998), 214-215

²⁸ Heidegger, *L'êtr e le temps*, 202.

²⁹ Gadamer, *Wahrheit*, I, 264.

³⁰ Foessel, *Après la fin du monde*, 92.

configurar de forma prática, no tempo e na história, começando, desde logo, por pertencer a uma situação hermenêutica, isto é, a um conjunto de tradições ou pré-compreensões, que lhe permitem caminhar e que desenham os contornos da sua própria capacidade de iniciativa ou questionamento. Como nos dirá mais tarde P. Ricœur, percebemos depois de Heidegger que a nossa iniciativa é limitada, isto é, «só podemos produzir segundo regras; nós não produzimos tudo aquilo que realizamos, mais que não seja porque já temos um discurso antes de falar. Outros já falaram e estabeleceram as regras do jogo»³¹ e cabe-nos a nós escutar antes de prosseguir.

3. A reabilitação dos preconceitos enquanto condição de uma educação para a escuta e para o caminho

Neste contexto de reconhecimento da nossa pertença histórica a um núcleo ético-simbólico que marca a singularidade do nosso horizonte histórico, Gadamer sustenta que a compreensão não pode continuar a pensar-se como uma mera ação da subjetividade que, na sua cólera contra o mundo, se transforma no melhor agente da sua transformação. Ela deve pelo contrário ser considerada como uma inserção prática no seio de um processo de transmissão de valores, sentidos, modelos que vão sendo aplicados, questionados e criticados, de acordo com as épocas e as situações concretas do existir.

O modelo da visão e representação esqueceu que «nunca nos encontramos numa espécie de passagem do nada a alguma coisa, mas de alguma coisa a alguma coisa, de um ao outro – movimento que vai do configurado ao configurado, nunca do informe à forma (...). A razão sucede a si mesma, mas numa dialética entre a inovação e a sedimentação (...). É a partir das coisas já ditas que nós dizemos uma outra coisa»³². Encontramos no nosso mundo todo um conjunto de sedimentações éticas e culturais que marcam os nossos primeiros passos e não podemos prescindir delas, para nos abirmos a novos horizontes.

Partimos assim de preconceitos, de universais práticos, que traçam a nossa ligação umbilical a uma comunidade ética e cultural específica e toda a compreensão é uma mistura de velho e novo, uma aplicação que é em si mesma uma interpretação. Para Gadamer os pressupostos ou conjunto de pré-compreensões característicos da dimensão relacional do ser humano, não devem ser entendidos como conceitos ou juízos precipitados, como quis o Iluminismo. São, pelo contrário, linhas de orientação prévias e provisórias,

³¹ P. Ricœur e Cornelius Castoriadis, *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, trad. port. (Lisboa, ed. 70, 2016), 43.

³² P. Ricœur e Cornelius Castoriadis, *Diálogo*, 46.

categorias dialéticas recebidas, que nos fazem perceber a nossa situação de seres caminhantes que escutam porque precisam do outro *para prosseguir*. É o preconceito a grande categoria e condição de possibilidade do caminhar e do ouvir. Ouvir e caminhar em diálogo ou conflito com o outro, tal é a divisa fundamental da Hermenêutica. O nosso lugar ou estar em casa, é entre lugares, daí a necessidade de caminhar. O que significa que devemos corrigir constantemente os nossos projetos ou preconceitos, submetendo-os como antecipações à prova do tempo e da intersubjetividade. No entanto, lembramos Gadamer, problematizar um preconceito na base do que nos diz o outro, não significa, de modo nenhum, substituí-lo pelos preconceitos do outro ou anular-se a si mesmo. A verdade dos preconceitos reside na sua condição de fronteira; exige, por isso, o seu exercício dialético, isto é, um aprofundamento da relação que todos somos e ninguém possui só por si. Apenas os fanáticos acreditam possuí-la. Estes não escutam nada e assim também pouco caminham. Com efeito, ninguém sozinho está em condições de distinguir os prejuízos produtivos daqueles que são impeditivos, uma vez que «enquanto um preconceito nos domina não o conhecemos nem o consideramos enquanto tal (...)». Colocar perante nós um preconceito é impossível enquanto ele continuar em jogo de forma impercetível; só *acontece quando ele é estimulado*³³ pela questão do outro.

A escuta do outro, o conjunto das suas questões, a especificidade da sua compreensão, e ainda os motivos da sua incompreensão, tais são os núcleos de uma racionalidade viva, em contínua formação. Só a escuta permite o diálogo verdadeiro e a tradução. Mas dada a formação técnica e operatória hoje dominante, esta possibilidade de ouvir ou perceber que o outro pode ter razão precisa de educação, persistência, exercício e balizas hermenêuticas para que realmente se possa realizar sem derivas. Cabe à hermenêutica cultivá-la, exercitando nas pessoas antes de mais a leitura como espaço de escuta do outro, isto é, de receção do impulso de um outro espírito, no mais fundo de nós próprios e no seio da nossa própria solidão. Sem exercícios de leitura, de interpretação e tradução a escuta não é produtiva, pois não permite o questionamento interior. Ouve apenas o ruído dos sons e não consegue estimular os nossos próprios preconceitos. Só a *praxis* da interpretação dirime, segundo Gadamer, acerca do carácter verdadeiro (funcional) ou falso dos pressupostos que orientam a compreensão humana³⁴. E não existe uma interpretação definitiva ou acabada (...), a interpretação é algo que está sempre a caminho e nunca conclui³⁵.

³³ Gadamer, *Wahrheit*, I, 304.

³⁴ Cf., M. L. Portocarrero F. Silva, *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação* (Lisboa: FCG/JNICT, 1995), 347 ss.

³⁵ Gadamer, *Vernunft*, 100.

É este o grande significado da reabilitação gadameriana do preconceito: o eu é habitado por uma alteridade fundamental, que só com a alteridade histórica e concreta do outro (tu) consegue explicitar; a relação ao outro precede e condiciona a própria reflexão do eu sobre si mesmo; logo só no seio da comunidade da palavra partilhada pode o homem exercitar a sua escuta e realizar a sua verdadeira humanidade: «Voltar a ser, sempre e apesar de tudo, capaz de diálogo, quer dizer, de ouvir o outro, constitui em minha opinião a verdadeira elevação do homem à humanidade».³⁶

O tema do outro, que sabe anunciar-nos algo que não conceberíamos sozinhos, é a questão nuclear da filosofia hermenêutica de Gadamer que pretende ensinar-nos a arte de não ter sempre razão.³⁷

É preciso pois, se quisermos fazer justiça ao carácter relacional e finito do ser humano, efetuar uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito como categoria básica do poder ouvir. Só o reconhecimento dos preconceitos nos permite perceber o valor do negativo como exigência de luto pela tradicional ilusão da transparência do conhecimento e fazer justiça ao valor formativo do ouvir, da tolerância à discrepância histórica e à diferença cultural. Só eles permitem, de facto, legitimar, enquanto tópicos dialógicos do pensar, o acesso sempre perspectivista e implicado do homem à verdade. Claro que para que tal possa acontecer há que reconhecer que os preconceitos da razão humana têm um carácter dialógico, provisório e processual, correspondente à natureza histórica do ser humano. Esta subtilidade foi desconhecida pelo iluminismo, mas fazia já parte do sentido originário do conceito de pré-juízo nos quadros da jurisprudência latina, o seu local de nascimento. Pré-juízo não referia, em sentido jurídico um juízo falso, antes expressava uma antecipação de sentido, o juízo prévio à sentença definitiva.

A dialética dialógica do preconceito, que Gadamer herda do procedimento jurisprudencial e de toda a tópica humanista da formação humana pela Dialética e Retórica, tem um intuito: sublinhar contra o antropocentrismo da razão transcendental da modernidade a condição de ouvinte da palavra do pensar humano. Pensar a partir de preconceitos significa reconhecer que na abertura humana ao sentido está simultaneamente inscrita a possibilidade do erro ou mal-entendido. Por isso, a razão humana parte sempre de juízos prévios que devem explicitar-se na relação com a alteridade e, no caso de não se confirmarem, devem poder ser substituídos por outros mais ajustados. É necessário pois distinguir os preconceitos falsos, que se cristalizam, obs-

³⁶ Gadamer, *Wahrheit*, 2, 147: «Trotz dem immer wieder zum Gespräch fähig zu werden, d.h. auf den andern zu hören, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanität»

³⁷ A. Moratalla, *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, (Salamanca: 1991).

curecem a compreensão e se fecham ao diálogo, dos verdadeiros ou funcionais, que são justamente aqueles que se deixam pôr em causa, promovendo o alargamento da compreensão como abertura que vai do já entendido ao ainda não alcançado. Só o diálogo e a nossa exposição ao outro permitem um entrelaçamento de horizontes diferentes cuja categoria central é o ouvir hermenêutico.

Também Ricœur valoriza absolutamente o primado da escuta com a sua reabilitação da ética dialética do testemunho que desenvolve na primeira fase do seu pensamento sob a influência de Nabert e na obra posterior *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. O testemunho é a marca de uma hermenêutica da confiança que encontra o seu primeiro momento no dar crédito à declaração de outrem, a testemunha. É no contexto de uma antropologia pensada sob o ponto de vista prático, relacionada com uma ética do testemunho e da atestação de si do novo sujeito, frágil, mas capaz, que surge a valorização ricoeuriana do testemunho como uma forma de experiência absoluta do absoluto, feita de forma contrastiva, por exemplo, na provação sempre concreta do mal. O testemunho como nos diz Pierron confronta-se aqui com a tarefa difícil de dar figura ao absoluto sem o trair na existência³⁸. A atestação, como comportamento de uma pessoa implicada nas relações sociais e tradições concretas que habita, dá crédito ao ouvir o testemunho do outro, na medida em que ele é «a afirmação originária do outro, que é o bem em si e a sua orientação».³⁹ No entanto, sabemos também que todo o testemunho suscita controvérsia e interpretação; o que significa que, se o esforço filosófico da confiança começa pela escuta dos testemunhos, pela sua interpretação, ele abre-se finalmente ao conflito de interpretações rivais e deste modo ao pensamento crítico e especulativo.

História e memória, por exemplo são, na filosofia ricoeuriana, devedoras da escuta de testemunhos que constituem justamente o que se retira aos ditames do estatuto presencial do material das ciências empíricas e descritivas e indica a necessidade de um caminho hermenêutico e crítico de escuta. É preciso, pensa o filósofo, lutar contra a tendência para considerar o passado apenas sob o ângulo do acabado, do imutável e do subsistente. Há que reabrir o passado, reavivar-lhe as potencialidades não realizadas, impedidas e até massacradas⁴⁰, pois ele ensina-nos a reconhecer as nossas. Daí o valor exemplar da memória e do testemunho na produção de sentidos incitadores de uma ação ética e política para além do que os homens entendem como viver em conjunto e bem, em determinada época e local. Ou ainda o valor da

³⁸ J. Ph. Pierron, «De la fondation à l'attestation en morale, P. Ricoeur et l'éthique du témoignage», in *Recherches de science religieuse*, t. 91, 3 (2003), 439.

³⁹ Pierron, « De la fondation », 441.

⁴⁰ P. Ricoeur *Temps et récit*, III (Paris : Seuil, 1985), 313.

escuta e criação de sentidos transmitidos que perpassam a ação social e se refletem nas regras de conduta resultantes da interligação entre o fundamental e o histórico.

Com o conceito de representância o filósofo francês vai expressar o tipo de mediação para que nos remete a categoria do testemunho, distinguindo-a claramente da ideia de representação como cópia. Na representação cópia é o modelo do olhar e da transparência que impera, enquanto no testemunho é a capacidade de confiar e ouvir o outro surgindo, por meio dele, a receção de uma mensagem ligada ao que foi vivido e cuja referência é já inacessível. O testemunho pressupõe como nos diz C. Romano, no seu artigo «À escuta do testemunho», uma implicação da pessoa que testemunha na sua atestação, implicação esta que vai muito para além da verdade dos factos reportados, atingindo o próprio ser da testemunha que, ao atestar qualquer coisa, atesta também qualquer coisa acerca de si. Além disso, a esta implicação da testemunha, na sua palavra, corresponde ainda uma implicação simétrica da parte daquele a quem se dirige esta palavra. A questão «da receção do testemunho implica justamente a da possibilidade de partilhar uma experiência estranha e a da realização de um *sensus communis* ético»⁴¹ que diga respeito a ideais, à verdade, à justiça e ao bem humano em geral. Tal como para Ricœur também para Romano, é na escuta «como retidão do face a face»⁴² que surge a verdadeira receção do testemunho, que exige ainda, para ser ouvido, uma comunidade de vida, de crenças, de juízos e de sensibilidade. Sem ela não há possibilidade de receber o testemunho.

Este problema revela-se ainda em Ricœur no caso da tradução que exige hospitalidade, acolhimento, esforço para ouvir e conseguir ir da letra morta do texto à origem do sentido, à qual o referido texto deve ter a capacidade de responder de modo singular. É entre as linhas que se ouve interiormente o sentido e todo o esforço poético da tradução é o de voltar a conceitualizar o assunto na linguagem do tradutor. Claro que relativamente a Gadamer, podemos dizer que Ricœur dá uma maior relevância ao texto e sua estrutura interna do que ao diálogo, mas é na aprendizagem dos signos e suas regras que o filósofo concentra claramente a sua conceção de um ouvir crítico. Sem a aprendizagem dos signos e a escuta das mensagens que eles conseguem transmitir, enquanto texto, sem a familiaridade com o símbolo, a metáfora viva e a narrativa, a escuta dos signos é incompreensível. A categoria do testemunho cruza na obra de Ricœur a escrita e o vivido por meio da dimensão

⁴¹ C. Romano, « À l'écoute du témoignage », in F. Ch. Gaudard et M. Suarez (ed.), *Réception et Usages des témoignages* (Toulouse : Universitaires du Sud, 2007), 21-36. Disponível em https://www.academia.edu/2064559/A_1%C3%A9coute_du_t%C3%A9moignage, 3-4.

⁴² Romano « À l'écoute du témoignage », 8.

filosófica do ouvir. Ouvinte da palavra, eis como o filósofo referido caracteriza ainda o homem e o pensamento ético que deve, segundo ele, começar por pensar de modo não ético⁴³. E é nesta relação à palavra, «a toda a palavra significativa que está implicada uma espécie de obediência não ética»,⁴⁴ que passa justamente pelo ouvir: «Este lugar pré-ético é o da “escuta”(…). O ser- aí ouve porque compreende»⁴⁵.

Notemos ainda que no último capítulo da obra *Soi-même comme un autre*, Ricœur aborda a questão da *ipseidade* e da ontologia, em ordem a perceber o trabalho da alteridade no cerne da *ipseidade*. O filósofo encontra três formas de alteridade: o corpo próprio ou a carne, a alteridade do outro e a da consciência. Ora, é precisamente a este nível último, ao considerar a consciência como espaço de uma forma original de dialética entre ipseidade e alteridade, que o filósofo se baseia no capítulo de *Ser e Tempo*, intitulado consciência e mostra que «a alteridade é estreitamente ligada à sua emergência (da consciência)», uma vez que sob o movimento da consciência o si foi capaz de sair do seu estado do anonimato, isto é, do *se*. E Ricœur explica como isto aconteceu dizendo: «Aqui enuncia-se o traço que especifica o fenómeno da consciência a saber a espécie de grito (*Ruf*), de apelo (*Anruf*) que assinala a metáfora da voz. Neste colóquio, o si aparece interpelado e, nesse sentido afetado de modo particular (...). É a verticalidade do apelo tal como a sua interioridade que constitui o enigma do fenómeno da consciência».⁴⁶ A consciência é um apelo silencioso, cuja voz não diz nada mas é simplesmente a injunção que devolve o *Dasein* às suas possibilidades mais convenientes, retirando-o do seu primeiro estado de inautenticidade.⁴⁷ O *Dasein* apela-se a si mesmo, o apelo parte dele e, no entanto, supera-o.

A alteridade do si- mesmo impede-o assim de coincidir consigo e obrigá-lo à atestação de si; ela surge sob a forma do apelo da consciência que, enraizado no seu foro interior, fala de um lugar mais elevado que o *Dasein*, sem, no entanto, remeter em Heidegger para qualquer transcendência.

E apropriando-se desta metáfora heideggeriana da voz que apela e do ouvir, Ricœur insiste que a consciência como atestação-injunção denota que essas possibilidades mais próprias e convenientes ao *Dasein* não são as que se referem à resolução heideggeriana, mas ao facto de sermos interpelados «na segunda pessoa, no cerne do optativo do bem-viver, após a interdição de matar e a procura da decisão apropriada à situação»; para o filósofo este

⁴³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil :1969), 437

⁴⁴ Ricœur, *Le conflit*, 439.

⁴⁵ Ricœur, *Le conflit*, 440.

⁴⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil :1990), 394

⁴⁷ Cf. Ricœur, *Soi-même*, 406.

apelo implica da nossa parte «reconhecer-se imposto a viver bem com e para outros nas instituições justas e a estimar-se a si mesmo como portador desse desejo». ⁴⁸ A consciência «como atestação injunção significa pois que `essas possibilidades mais convenientes` do *Dasein* são originariamente estruturadas pelo optativo do viver-bem» ⁴⁹; não pela antecipação da morte.

Ser interpelado a viver bem com outros em instituições justas, tal é o primeiro momento da ética que, de acordo com o filósofo francês, incorpora ainda, em virtude da violência e do mal, a moral e o seu apelo constringente. No entanto, porque a aplicação da norma dá origem a conflitos trágicos, o verdadeiro núcleo da deliberação em ética reside numa aplicação governada pela sabedoria prática, atenta simultaneamente às normas e ao apelo de cada situação concreta. Esta última não pode ser sacrificada ao modelo deontológico de aplicação da norma. Pelo contrário, ela deve ser ouvida e reconhecida na sua singularidade para poder ser finalmente enquadrada na lei. Também a este nível o modelo do ouvir, neste caso o outro que comigo partilha da tarefa da deliberação é absolutamente decisivo. Assim ao lembrar que a sabedoria prática recupera o essencial da *phronêsis* aristotélica, filósofo lembra-nos que «O aspeto arbitrário do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide (...) pediu conselho aos homens e mulheres considerados mais sábios e competentes. A convicção, que sela a decisão, beneficia com o caráter plural do debate» ⁵⁰.

Bibliografia

- Fössel, M. *La nuit. Vivre sans témoin* (Paris : autrement, 2017).
 _____ *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris : Seuil, 2012),
 Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke, I Hermeneutik I, Wahrheit und Methode-Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr, 1986).
 _____ *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II Wahrheit und Methode -2. Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1986).
 _____ *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1983).
 _____ « Was is praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, (Frankfurt/ Suhrkamp: 1980).
 Heidegger, M., *L'êtr e le temps*, trad. Franc. (Paris : Gallimard, 1964).
 Koselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y hermenéutica*, trad. Esp. (Barcelona: Paidós: 1997).

⁴⁸ Ricœur, *Soi-même*, 406.

⁴⁹ Ricœur, *Soi-même*, 406.

⁵⁰ Ricœur, *Soi-même*, 317-318.

- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, (Paris : Gallimard, 1945).
- Moratalla, A., *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, (Salamanca: 1991).
- Pereira, Miguel Baptista, «Crise e Crítica» in *Vértice*, nº XLIII, (1893).
- Pierron, J. Ph., « De la fondation à l’attestation en morale, P. Ricoeur et l’éthique du témoignage », in *Recherches de science religieuse*, t. 91, 3 (2003).
- Revault d’Allonnes, M., *La crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps* (Paris : Seuil, 2012).
- Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (Paris, Seuil:1969),
_____ *Temps et récit*, III (Paris: Seuil, 1985).
_____ *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil:1990),
_____ *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, II (Paris: Seuil, 1990).
- Ricoeur e P. Castoriadis, Cornelius, *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, trad. port. (Lisboa, ed. 70, 2016).
- Romano, C., «À l’écoute du témoignage», in F. Ch. Gaudard et M. Suarez (ed.), *Réception et Usages des témoignages* (Toulouse: Universitaires du Sud, 2007).
- Silva, M. L. Portocarrero F., *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação* (Lisboa: FCG/JNICT, 1995).

INSTRUÇÃO E CORRUPÇÃO MORAL PELA LITERATURA: ENGAJAMENTO EMOCIONAL E O VALOR EPISTÉMICO DA ARTE NARRATIVA

EDUCATION AND MORAL CORRUPTION BY LITERATURE: EMOTIONAL
ENGAGEMENT AND THE EPISTEMIC VALUE OF NARRATIVE ART

MARIANA ALMEIDA PEREIRA¹

Abstract: The aim is to assess the possibility of moral education through literature. It will be argued that narrative art is able to educate morally given that 1) it provides non-propositional knowledge which gives access to new perspectives, and 2) it cultivates and refines the readers' ethical values and practices through emotional engagement. It will be argued that the inverse – the power to corrupt morally – doesn't apply (or not so easily), appealing to the human imaginative resistance which seems to prevent the exportation of moral perspectives that go severely against one's own axiological position.

Keywords: Philosophy of literature; Narrative art; Emotions; Non-propositional knowledge; Moral education and corruption.

Resumo: Pretende-se auscultar a possibilidade de instrução moral pela literatura. Defender-se-á que a arte narrativa é capaz de instruir moralmente pois 1) proporciona um tipo de conhecimento não-proposicional que permite o acesso a novas perspetivas, e 2) é capaz de cultivar e refinar os valores e as práticas morais dos leitores, através do engajamento emocional. Tentar-se-á mostrar que o poder inverso – o poder de corromper moralmente – não se ve-

Résumé: L'objectif est d'évaluer la possibilité d'une éducation morale par la littérature. On soutiendra que l'art narratif est capable d'éduquer moralement parce que 1) il offre un type de connaissance non propositionnelle qui permet l'accès à de nouvelles perspectives, et 2) il cultive et raffine les valeurs et les pratiques morales des lecteurs par l'engagement émotionnel. On soutiendra que l'inverse – le pouvoir de corrompre moralement – ne s'applique

¹ Universidade de Coimbra. Email: marianaacgpereira@outlook.pt ORCID: 0000-0003-3199-9542

rifica (ou não se verifica tão facilmente): apelar-se-á à resistência imaginativa humana que parece impedir que o ser humano exporte perspectivas morais que violentam o seu próprio posicionamento axiológico.

Palavras-Chave: Filosofia da literatura; Arte narrativa; Emoções; Conhecimento não-proposicional; Instrução e corrupção moral

pas (ou pas si facilement), faisant appel à la résistance imaginative humaine qui semble empêcher l'être humain d'exporter des perspectives morales qui vont sévèrement à l'encontre de sa propre position axiologique.

Mots-clés: Philosophie de la littérature; Art Narratif; Émotions; Connaissance non propositionnelle; Éducation et corruption morale.

1. Introdução

Parte, o presente artigo, da intuição de que a arte, nomeadamente a arte narrativa – e, mais concretamente, a literatura ficcional – é capaz de instruir moralmente os seres humanos. Tal intuição advém de constatações empíricas referentes ao modo como nós, enquanto leitores, interagimos com a obra narrativa: sentimo-nos emocionalmente engajados com as vidas das personagens, sentindo em nós mesmos, de alguma forma, a dor e a felicidade por que elas passam; temos acesso a perspectivas às quais, de outro modo, nunca teríamos acesso – dada a ‘prisão’ inexorável da nossa própria subjetividade – que nos facultam modos outros de compreender o mundo; somos, igualmente, muitas vezes confrontados com atitudes ficcionais que reprovamos e que comparamos às nossas próprias atitudes num movimento de autoavaliação e introspeção. A estes e outros modos pelos quais engajamos com obras literárias subjaz um certo tipo de exercício moralmente relevante: exercitamos sentimentos compassivos; exercitamos a nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro, isto é, a nossa capacidade imaginativa; e exercitamos a capacidade de melhoramento moral. Neste sentido, parece evidente que a literatura pode, de alguma forma, contribuir para a instrução moral do ser humano.

Contudo, ao aceitarmos que, de facto, a literatura tem tamanho poder causal sobre nós, podemos ser levados a aceitar a existência de um poder inverso, desta vez, negativo: a literatura talvez possa corromper-nos, caso estejamos face a uma obra moralmente perniciosa – digamos que a trama de uma obra de literatura nos incita a perspetivar o mundo sob valores moralmente reprováveis. Não poderá acontecer, então, que o leitor seja moralmente enviesado a admitir como correto um comportamento ou um conjunto de valores danosos?

Pretende-se defender que somos passíveis de aperfeiçoamento moral pela literatura e que não somos passíveis de corrupção moral pela literatura. O cerne deste artigo consiste, então, no chamado “*puzzle* da persuasão

moral”¹ que, de outra forma, pode ser entendido como um questionamento acerca da possibilidade de o ser humano ser educado moralmente através de obras de ficção narrativas, nomeadamente através da literatura. De resto, constitui-se um *puzzle* na medida em que o nosso engajamento com uma obra de literatura se constitui um engajamento com acontecimentos ficcionais e o nosso carácter moral visa uma conduta no mundo real. Assim sendo, fica por demonstrar como é possível que ambas as dimensões – a ficcional e a real – se interliguem na instrução moral ou, digamos assim, na construção de carácter.

Assim sendo, e visando a defesa da literatura como instrumento capaz de instruir moralmente, tentar-se-á defender primeiramente que o aspeto cognitivo da arte narrativa nos *mostra* aspetos moralmente relevantes da vida interior das personagens – e, por isso, propicia a aquisição de um tipo de conhecimento, nomeadamente do tipo não-proposicional – e como o engajamento emocional propicia o refinamento ou aperfeiçoamento dos valores morais. De seguida, defender-se-á que a corrupção moral pela literatura não se dá facilmente dada a ‘resistência imaginativa’ de que padecemos aquando da leitura de uma obra: tendemos a resistir imaginar cenários que chocam com os nossos valores morais e, portanto, não tomamos verdadeiramente certas perspetivas ficcionais, dada essa resistência instintiva.

2. O Valor Epistémico da Literatura: conhecimento não-proposicional

Se tivermos uma conceção estreita de conhecimento, que nos encaminha no sentido de considerar conhecimento apenas aquelas proposições referentes a factos passíveis de serem provados enquanto verdadeiros ou falsos, então não podemos aceitar que a arte, e mais concretamente a literatura, seja fonte de conhecimento. Os argumentos e as teorias não estão, efetivamente, patentes na literatura; se o estiverem, em todo o caso, tal não se constitui essencial para a definição de um texto enquanto texto de literatura; sem entrar em discussões ontológicas, a literatura parece ser essencialmente diferente do tipo de texto presente nos tratados científicos ou filosóficos, onde se patenteia o tal conhecimento chamado proposicional. Assim, se queremos conceder algum valor epistémico à arte, e neste caso à literatura, temos de ampliar a nossa conceção de conhecimento, no sentido de incluir um tipo de

¹ Shen-yi Liao e Tamar Gendler, “Imagination”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/> (Consultado em 16 de março de 2020).

conhecimento não-proposicional, abarcando atividades² como a compreensão, a perspetivação, a empatia, a imaginação, entre outros.

O filósofo Gilbert Ryle³ distinguiu dois tipos de conhecimento, a saber, o ‘saber-que’ (*knowledge-that*) e o ‘saber-como’ (*knowledge-how*) – o primeiro constitui-se como conhecimento proposicional (eu sei que a capital de Portugal é Lisboa), aquele tipo de conhecimento importante para as ciências naturais e humanas; já o segundo constitui-se enquanto conhecimento não-proposicional (eu sei construir uma estante). Esta distinção é fundamental para a presente discussão, porquanto parece evidente que o tipo de conhecimento mais relevante que podemos obter das obras de ficção não é, em todo o caso, conhecimento proposicional: podemos, de facto, aprender factos acerca de uma cidade ou de uma época histórica através de um livro de ficção, caso nos sejam dadas essas informações; no entanto, também o aprendemos com livros de não-ficção de história ou enciclopédias. De facto, é a possibilidade de acedermos a um tipo de conhecimento diferente, a que não nos é possível aceder a partir de relatos objetivos típicos das ciências naturais e humanas, pela literatura, que se configura interessante. Que tipo de conhecimento pode ser esse? Um tipo de conhecimento não-proposicional, é certo, mas mais concretamente, um tipo de conhecimento fenomenológico: o modo como acedemos à vida interior das personagens, por exemplo, confronta-nos com a sua perspetiva subjetiva que de outro modo nos estaria para sempre inacessível; pelo contrário, o engajamento literário com as crenças, desejos e emoções das pessoas ficcionais que povoam as histórias que lemos abrem-nos a um outro mundo, a saber, ao mundo sob a perspetiva de uma outra subjetividade. Efetivamente, é pela leitura de narrativas que somos capazes de chegar a um tipo de conhecimento iluminador quanto àquilo que é ser-se um certo alguém numa certa situação – podemos conhecer, deste modo, ‘como é ser-se X’ ou ‘como é experienciar X’.

Aquilo que a arte narrativa é capaz de fazer é, então, representar: representa “objetos físicos, pessoas, instituições, estados de coisas, ações, acontecimentos, atitudes, desejos, crenças, pensamentos e emoções”⁴. Fá-lo em virtude de ser um tipo de arte representacional; outros tipos de arte não representam, mas expressam, por exemplo emoções. Ademais, o tipo de representação da literatura difere de outros tipos de representação artística, como aquela presente na pintura, porquanto o faz por via da linguagem, ao invés de o fazer por via imagética. Neste sentido, ao representar, por hipóte-

² Cynthia Freeland, “Art and Moral Knowledge”, *Philosophical Topics* 25, 1 (1997), 11-36, 12/13.

³ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

⁴ Aires Almeida, “O Valor Cognitivo da Arte” (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2005), 69.

se, os desejos e as atitudes de uma personagem face a certos acontecimentos e estados de coisas, também eles representados linguisticamente pela obra, a narrativa potencia o nosso acesso a outro ponto de vista que excede o nosso próprio ponto de vista, pelo acesso, claro, a uma subjetividade que não a nossa. É nesse sentido que se constitui interessante pensar aquilo que Goodman aponta como sendo a capacidade da arte representativa de construir versões-de-mundo⁵; se cada sujeito está no mundo de um modo diferente, tanto a partir das suas disposições mentais quanto a partir do modo como age, efetivamente, no mundo, então o acesso a essas ‘versões’ diferentes do mundo afiguram-se importantes na nossa capacidade de confrontar e avaliar as nossas próprias práticas face a práticas divergentes; munimo-nos, assim, de informação acerca do modo como outros reagem e agem, o que pode ser moralmente interessante enquanto leitores, possibilitando um exercício de introspeção moral de avaliação das nossas próprias práticas. Posto isto, beneficiamos também de um tipo de conhecimento fenomenológico a partir das obras narrativas, na medida em que somos capazes de nos construir, a nós próprios, enquanto sujeitos de uma vida, a partir do acesso a outras e diversas mundividências que colocam em cheque o nosso caráter e ação. No seguimento deste raciocínio, somos capazes de auferir conhecimento acerca de nós mesmos – autoconhecimento⁶, portanto – através da observação das nossas próprias respostas emocionais aos acontecimentos narrados numa obra: aprendemos, assim, algo mais acerca dos nossos valores, quando nos apercebemos que repreendemos, por exemplo, uma determinada ação (com a qual, até agora, não nos tínhamos confrontado nas nossas vidas) de uma personagem.

O modo fulcral de entender o tipo de conhecimento não-proposicional que a arte narrativa nos permite auferir é, então, através da noção de perspetiva⁷, já subentendida acima, aliada à noção de reconhecimento. Uma perspetiva sobre um objeto não pode ser demonstrada no sentido em que se demonstra que $2+2=4$ ou que se demonstra que uma conclusão se segue logicamente de duas premissas; pelo contrário, uma perspetiva é meramente passível de ser mostrada. Nesse sentido, tal como nos diz Young⁸, Jane Austen não argumenta, em *Orgulho e Preconceito*, que as primeiras impressões nos equivocam acerca do caráter das pessoas; antes, ela *mostra*, por meio da trama literária que cria, que tal é o caso, o que nos permite reconhecer que tal é o caso. O reconhecimento, distinto do conhecimento, é veiculado pelo

⁵ Almeida, “O Valor”, 99/100.

⁶ Eileen John, “Art and Knowledge”, in: *The Routledge Companion to Aesthetics*, org. Berys Gaut e Dominic McIver Lopes (Londres: Routledge, 2013), 384-393, 388.

⁷ James Young, *Art and Knowledge* (Londres: Routledge, 2001), 69.

⁸ Young, *Art*, 69.

insight – pelas perspetivas que se mostram – que a arte nos proporciona acerca de fenómenos complexos⁹ que são impossíveis de serem subsumidos a leis – se o fossem (caso se constituíssem fenómenos padronizados ou orquestrados por uma ordem natural) seríamos capazes de compreender objetivamente fenómenos como as nossas emoções e a dos outros, ou a nossa relação e a relação dos outros com o mundo; uma vez que esses fenómenos não funcionam do modo como o mundo natural funciona, escapam à linguagem científica das teorias, e assim apenas podemos tentar compreendê-los sem recurso aos métodos explicativos científicos. Concretamente, então, quando lemos um livro de ficção não aprendemos necessariamente que guardar rancor é errado¹⁰, mas apoderamo-nos da capacidade de reconhecer o ato de guardar rancor em atos à partida não-paradigmáticos, permitindo uma capacidade de compreensão mais perspicaz quanto ao modo como as pessoas agem e ao modo como os acontecimentos se dão e interligam complexamente no mundo.

Neste sentido, adquirimos conhecimento prático, nomeadamente, o conhecimento de como reconhecer, neste caso, o ato de guardar rancor nas diversas atitudes das pessoas; ademais, podemos aprender como agir em determinadas situações ou como as avaliar, o que se repercute na dimensão moral da nossa própria vivência enquanto agentes éticos. Assim, um tipo de conhecimento que nos é acessível através das narrativas é o conhecimento moral¹¹, porquanto parece que a literatura nos capacita a reconhecer ações enquanto boas e más, sem que estejam envolvidos princípios morais. Aliás, é por alguns aceite¹² que os agentes morais mais facilmente assimilam práticas éticas positivas a partir da leitura de literatura, em lugar do estudo de princípios filosóficos como o imperativo categórico que, na sua abstração, não permitem um entendimento imediato sobre o que é correto ou não fazer concretamente: isto acontece porquanto as obras de literatura surgem enquanto possíveis “fontes de esclarecimento moral”¹³, a partir da sua concretude e enraizamento nas práticas humanas, enquanto que os princípios – embora importantes dado seu carácter universalizável – pecam pelo desenraizamento que postulam.

⁹ Young, *Art*, 97.

¹⁰ Talvez se possa dar o caso de que uma história nos ensine (ou nos tente ensinar) explicitamente que, por exemplo, a vaidade é moralmente errada; tal parece ser o caso com obras literárias intencionalmente moralizantes, como é o exemplo d’*As Mulherzinhas*, onde as lições de moral andam a par da trama ficcional.

¹¹ Young, *Art*, 101.

¹² Martha Nussbaum defende esta posição, por exemplo.

¹³ Noel Carroll, “Narrative and the Ethical Life”, in: *Art in Three Dimensions*, Noel Carroll (Oxford: Oxford University Press, 2010), 373-395, 380.

3. Emoções e Conhecimento: cultivo e refinamento moral

A arte narrativa não é apenas capaz de fazer o ser humano auferir conhecimento, nomeadamente, conhecimento acerca de perspetivas outras, que se constitui moralmente relevante. Na verdade, a literatura é igualmente capaz de engajar emocionalmente o leitor, proporcionando um tipo de esclarecimento acerca (e cultivo) dos próprios valores que o leitor já detém. Seguindo a linha de pensamento de Nussbaum, que considera o texto narrativo enquanto o ‘paradigma da atividade moral’¹⁴¹⁵, compreendemos que esse tipo de esclarecimento moral, proporcionado pela literatura, potenciado pelo enraizamento da narrativa na própria vida, se interliga com o engajamento emocional envolvido nessa atividade de compreensão. De outro modo, se apenas estivesse em causa um engajamento intelectual, tal como aquele que se encontra patente no nosso relacionamento com os princípios morais abstratos, porque é que estaríamos mais moralmente ‘clarificados’ aquando da leitura de cenários ficcionais, do que aquando da leitura da *Crítica da Razão Prática* de Kant ou do *Utilitarismo* de J. S. Mill?

Tal como nos diz Robinson¹⁶, uma emoção constitui-se num processo de interação entre, neste caso, o ser humano e o ambiente; ou seja, responder emocionalmente significa avaliar uma dada situação afetivamente. Neste sentido, o engajamento emocional é pautado pela prática da atenção: as respostas emocionais de que somos capazes são possibilitadas pelo facto de termos atentado a algo (a uma situação, a uma ação) que se constitui, de alguma forma, importante para nós – a ira ou a satisfação convocada em nós face a qualquer situação advém do entendimento de que algum dos nossos desejos ou interesses está em causa. Tal, tanto se dá no quotidiano como aquando da leitura de histórias ficcionais, que nos envolvem de uma maneira tal que as peripécias das personagens acabam por se configurar intimamente relacionadas com as nossas próprias disposições mentais. Isto é, o leitor não se encontra, por norma, distanciado da narrativa; na verdade, o leitor, graças ao modo como as obras de literatura são construídas, sente-se imbuído na história e interessa-se profundamente por aquilo que acontece com as

¹⁴ Martha Nussbaum, “‘Finely Aware and Richly Responsible’: Moral Attention and the Moral Task of Literature”, *The Journal of Philosophy*, 82, 10 (1985), 516-529. doi: 10.2307/2026358, 516.

¹⁵ Nussbaum assim o considera na medida em que entende que, pela atividade imaginativa, o leitor é capaz de experimentar (com um certo distanciamento) instâncias diversas de razão prática; isto é, tomando a perspetiva de uma personagem, é capaz de ver o mundo, e imaginar agir nele, detendo os mesmos valores da personagem.

¹⁶ Jenefer Robinson, *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music and Art* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 113/114.

personagens. Afinal, aquando da leitura, ele tem oportunidade de conhecer aquelas pessoas fictícias a partir de dentro, ou seja, a partir das suas crenças e desejos, dos seus medos e projetos de vida, e entende as suas ações de modo muito mais profundo do que as ações dos outros seres humanos com quem lida na sua vida, porquanto a vida interior desses se encontra, a si, absolutamente inacessível. Ora, o facto de reagirmos emocionalmente face aos acontecimentos de uma narrativa é sugestivo da atenção que direcionamos aos acontecimentos em causa. Ademais, o próprio autor da narrativa orienta a nossa atenção, enfatizando certas situações ou certas características das personagens, alternando o foco da nossa atenção e fazendo-nos atentar de uma certa maneira àquilo que se passa na narrativa, consoante considera relevante para a compreensão, por parte do leitor, da história que conta. De facto, a escrita narrativa não se constitui enquanto, simplesmente, um *fact dump* (ou seja, uma descrição de factos brutos), mas sim enquanto um ato de contar factos entrelaçados com alusões a emoções sentidas pelos intervenientes ficcionais: é-nos dada a conhecer não somente o que se passa, mas como aquelas personagens se sentem e reagem ao que se passa e porque o fazem, envolvendo-nos numa teia complexa de descrições objetivas e sobretudo subjetivas, que nos permitem o acesso à vida interior dos intervenientes na história. Assim sendo, o leitor de narrativas, que engaja verdadeiramente com a obra, encontra-se numa posição propícia a tomar como seus – momentaneamente – as crenças e os desejos das personagens sobre as quais lê, através da sua capacidade de imaginação; é nesse sentido que as respostas emocionais face a acontecimentos fictícios são possíveis, pois o indivíduo sente os seus próprios desejos e interesses em jogo, dado o seu envolvimento na narrativa. Ora, ao ser capaz de tomar como seus¹⁷ os desejos de um sujeito fictício, padecendo emocionalmente *com* a personagem, o leitor exercita a sua capacidade imaginativa de se posicionar no ‘lugar do outro’ – no agir ético, tal instrumento configura-se de sobeja importância, porquanto permite ao ser humano experimentar uma situação alheia, compadecendo-se com ela, exercitando as suas capacidades morais e, potencialmente, incitando à ação ética.

Desta feita, este exercício de atender ao modo como as pessoas fictícias de uma obra agem e reagem àquilo que lhes acontece, ou aos acontecimentos do mundo ficcional, e a capacidade de tentar perspetivar uma mesma situa-

¹⁷ O processo imaginativo pauta-se, portanto, pelo ato de imaginar sentir certos sentimentos, fazer certas coisas, passar por certas experiências. Esse envolvimento, que parece convocar imaginativamente as percepções do leitor, permitem respostas afetivas, porquanto o leitor experimenta, momentaneamente, uma determinada perspetiva (Elisabeth Camp, “Perspectives in Imaginative Engagement with Fiction”, *Philosophical Perspectives* 31, 1 (2018), 73-102. doi: 10.1111/phpe.12102).

ção a partir de diferentes pontos de vista é um exercício fundamentalmente ético; possibilita que se desenvolva a capacidade de atentar mais astutamente à fragilidade humana e às diferentes motivações dos Homens¹⁸, encaminhando o sujeito a uma compreensão mais completa – porquanto providencia diferentes perspetivas, e retira o sujeito momentaneamente do seu modo particular de compreender o mundo – do próprio ser humano. Também na ação moral somos interpelados pelas situações concretas e pelos indivíduos que nelas estão envolvidos: na verdade, não lidamos no dia-a-dia com universais, mas com particulares contingentes. Neste sentido, exercitar a nossa capacidade de atentar em outras perspetivas a partir da qual se pode compreender uma mesma situação e, igualmente, imaginar *estar* nessas diversas situações, configura-se de extrema importância para o agir ético. Precisamente porque a ação humana se dá no mundo dos particulares, o facto de as narrativas exercitarem essas capacidades éticas pela narração de situações particulares e concretas – e de nos colocar face a situações, com as quais talvez nunca estaremos em contacto na vida real – que se assemelham em tudo à própria vivência humana, demonstra o seu valor na instrução ética do ser humano. A relação com o outro beneficia, portanto, do acesso à sua interioridade, providenciado pela literatura, permitindo um esclarecimento acerca de *quem é o outro, porque age como age, quais os seus projetos, medos e valores*. Dotado de respostas a essas questões, o leitor mune-se, agora, da capacidade de compreender certos indivíduos ou certas ações. Abre-se a possibilidade, assim, de que o próprio círculo moral do sujeito se abra a sujeitos morais que outrora ficavam nos limites externos do mesmo, porquanto eram absolutamente estranhos na medida em que eram incompreendidos.

Ademais, e retomando as emoções, os estados emocionais são preciosos instrumentos de avaliação imediata¹⁹ de situações; antes de qualquer raciocínio, as emoções humanas são convocadas perante um acontecimento, sempre concordantes com os próprios valores, crenças e desejos do seu portador. Tal como foi dito anteriormente, a reação emocional não é mais do que uma avaliação afetiva que, por se pautar pela sensibilidade, é patenteada por um tempo mais imediato que não se encontra disponível ao raciocínio, que exige a demora do pensamento. Aliás, muitas vezes o ser humano é capaz de entender qual o seu posicionamento face a um dilema ético a partir da emoção que automaticamente se lhe emerge: o asco, a tristeza ou a satisfação são informadores instantâneos, para aquele que sente tais emoções, relativamente à sua própria vida interior e à sua conexão com o dado exterior que se lhe apresenta; mais, as emoções informam-nos rapidamente como devemos agir²⁰.

¹⁸ Robinson, *Deeper*, 155.

¹⁹ Carroll, “Narrative”, 373-395, 379/380.

²⁰ A influência das emoções na disposição para agir manifesta-se claramente no pro-

Acudir um indivíduo em situação de perigo surge imediatamente enquanto a ação a realizar àquele que, atentando na situação, sente piedade. Nesse sentido, aquele que acode o sujeito não necessitou de recorrer a nenhum princípio abstrato ético; agiu em conformidade com as suas emoções, que se lhe configuram intermediárias entre os seus valores e a sua disposição para agir, porquanto incita à própria ação e sintoniza o sujeito com os seus próprios valores. Assim sendo, podemos considerar que a leitura de narrativas – que nos oferecem perspectivas diversas das mesmas situações, proporcionam-nos o vislumbre da vida interior de personagens que possibilita uma melhor compreensão das suas razões para agir do modo como agem, e convocam as nossas emoções face à atenção que somos levados a tomar relativamente a situações e acontecimentos concretos – ‘calibra’²¹ as nossas emoções que, de resto, se afiguram importantes, como foi dito, na própria ação ética no mundo em que agimos.

Neste sentido, a leitura de literatura exercita as nossas capacidades morais, colocando-nos em situações plurais fictícias que convocam as nossas emoções. Uma vez que o exercício emocional requer a presença da atenção, a leitura de narrativas oferece ensinamentos práticos relativos à capacidade ética de atenção aos particulares, porquanto estes são experienciados emocionalmente pelo leitor; é possível conceber que esse ato de atentar ao particular, e de mutação de perspectiva no sentido de atentar a outros particulares diferentes, seja capaz de se transpor para o agir ético do leitor, no mundo onde age. Isto porque, uma vez que se trata de uma apreensão sobretudo emotiva, esse tipo de atividade ética é capaz de ficar ‘marcado’ no leitor de um modo que não se dá pela mera apreensão de teorias éticas abstratas, que apenas convocam a capacidade racional, uma vez que as respostas emocionais parecem ficar registadas de um modo mais perene, se bem que talvez inconscientemente, no sujeito. Certas predisposições para uma ação ética encontram-se, assim, emocionalmente gravadas e prontas a serem convocadas pelo contacto com o ambiente exterior. Ora, disto não se segue que a literatura seja capaz de uma instrução pautada por algum tipo de moralismo; pelo contrário, trata-se de entender o papel fulcral da literatura na aquisição de conhecimento moralmente relevante (acerca das perspectivas de outros) e no exercício das capacidades morais humanas (como a capacidade de atenção aos factos particulares e contingentes da vida humana; a capacidade de perspetivar um mesmo facto de modos diferentes, ou seja, alternância de perspetivas ao invés de tomar uma perspetiva como aquela referente à totali-

blema da *akrasia*, presente em Aristóteles. O *akrático* ignora a razão, agindo apenas em conformidade com o *pathos*, o que, em todo o caso, indica a severa influência das emoções na capacidade humana de agir e de se dispor a agir.

²¹ Carroll, “Narrative”, 373-395, 381.

dade significativa de um acontecimento; a capacidade de sintonização emotiva com os nossos próprios valores éticos) que beneficiam o próprio agir ético. É na aquisição de conhecimento moral e exercício das capacidades humanas relevantes à ética que se encontra o ónus da questão aqui abordada.

Posto isto, interligando o valor epistémico da literatura e a sua capacidade de exercitar capacidades morais, através das emoções, tomamos uma posição semelhante à de Nussbaum²²: a literatura tanto nos coloca em contacto com novas perspectivas e novas situações (*acquaintance approach*), como permite um engajamento emocional que encaminha o leitor a um refinamento e a uma prática dos seus valores e posicionamentos morais (*cultivation approach*)²³. Explicitando e religando com a discussão até agora, a *acquaintance approach* nega, tal como fizemos na primeira parte deste artigo, uma conceção estreita de conhecimento²⁴, tomando em consideração conhecimento do tipo não-proposicional. Assim, os defensores desta posição entendem a arte narrativa enquanto valiosa no que concerne ao conhecimento moral, uma vez que permite ao leitor aceder a perspectivas ou pontos de vista de outro modo inacessíveis. Mais, a leitura de literatura possibilita conhecer ‘como é ser-se X’ ou ‘como é experienciar X’: isto porque, de resto como já foi dito, a abertura à interioridade de personagens manifestamente diferentes do leitor (seja pela sua situação socioeconómica, pelas características psicológicas, ou pelas situações *sui generis* pelas quais passa) permite que se experimente imaginativamente esse modo de ver o mundo e de o habitar. Este tipo de conhecimento, providenciado pela literatura, configura-se moralmente relevante precisamente porque permite que o sujeito possua uma visão mais completa do mundo – se todos os sujeitos detêm uma perspectiva única do mundo, através da qual se movem nele, o acesso a outras perspectivas parece ser, em todo o caso, benéfico para uma compreensão mais esclarecida dos outros Homens, das suas razões para agir, dando-se o tal acesso a outras ‘versões-de-mundo’. Ora, por seu turno, a *cultivation approach* foca-se, efetivamente, no conceito de educação²⁵, e não de conhecimento, estabelecendo que não somente de proposições assertivas se constitui a educação, mas que o processo educativo se pauta igualmente pela aquisição de capacidades ou poderes morais: tal como foi dito anteriormente, a literatura potencia a capacidade de atentar aos particulares, instiga a que se pra-

²² Nussbaum releva a capacidade da arte narrativa de providenciar novas perspectivas, fazendo aceder à interioridade de outros, e concomitantemente sublinha o papel educacional da literatura no sentido em que cultiva as emoções dos leitores. Subscreeve, assim, a uma conjugação da *acquaintance approach* e da *cultivation approach*.

²³ Liao e Gendler, “Imagination”.

²⁴ Carroll, “Narrative”, 373-395, 247.

²⁵ Carroll, “Narrative”, 373-395, 250.

tique uma alternância de perspetivação (tentando que se tomem perspetivas diversas num dado momento, de modo a compreendê-lo completamente), possibilita um refinamento dos próprios valores através do reconhecimento dos mesmos pelas manifestações emocionais: dada uma situação, a raiva que o leitor sente pode indicar-lhe que considera intuitivamente a mesma situação como injusta. Citando Carroll, “narrative fiction can keep our powers of moral judgment lubricated”²⁶: pela constante prática das capacidades morais do leitor, estas mantêm-se refinadas, tal como um músculo que beneficia do exercício constante de modo a não atrofiar.

Neste sentido, a imaginação e as emoções constituem-se fundamentais tanto à leitura como à ética: a imaginação permite o posicionamento de um sujeito no lugar de outrem (só assim pode a leitura constituir-se maximamente gratificante, porquanto o leitor se imbui na subjetividade de outrem, e, por seu turno, apenas assim a ação ética é possibilitada verdadeiramente, no sentido de tomar as ‘dores’ do outro como eticamente significantes); as emoções são alinhadas com os valores éticos, pela leitura, auxiliando a que os segundos se encontrem vinculados no sujeito pela força da emoção.

4. Instrução e Corrupção

Tal como até agora se defendeu, ao exercitar a imaginação aquando da leitura de uma obra, o leitor não é somente capaz de auferir conhecimento não-proposicional acerca das perspetivas espelhadas narrativamente sobre as quais lê, mas, porquanto engaja imaginativamente com a história, toma essas mesmas perspetivas como suas durante um determinado espaço de tempo, reagindo afetivamente (ou emocionalmente). Tomar uma perspetiva como sua significa, então, ‘vestir a pele’ de um indivíduo momentaneamente, perspetivando o mundo através de um diferente conjunto de valores – as consequências desse exercício imaginativo auxiliado pelo estímulo das emoções serão agora tratadas.

Ora, tal como foi discutido anteriormente, o modo como os indivíduos interagem com a arte narrativa é de uma tal natureza que permite uma sintonização com os seus próprios valores a partir das respostas emocionais que se despoletam aquando da leitura. Assim sendo, abre-se um caminho de acesso ao conteúdo moral de um sujeito através da emoção que o próprio reconhece estar a experienciar face a um acontecimento ficcional: nesse momento, o leitor é capaz de entender o que, quanto a ele, é relevante ou importante eticamente, dando-se, portanto, um momento de claridade moral. Assim sendo, ao tomar momentaneamente como seus os valores e as perspetivas morais

²⁶ Carroll, “Narrative”, 373-395, 250

de uma personagem, o leitor não parece subscrever a eles, mas experimenta-os no sentido em que os ‘veste’ e compara-os intuitivamente com os seus próprios valores e perspetivas morais que, de resto, se encontram enraizados no seu espírito; a reação emocional que daí advém configura-se, então, um ajuizamento ético do próprio leitor quanto àquelas perspetivas que tomou emprestadas. Assim sendo, o leitor sintoniza-se verdadeiramente com os seus valores morais, a partir da resposta visceral que se lhe é gerada dada a perspetiva que imaginativamente tomou como sua; enquanto momento de esclarecimento moral, proporcionado pelo carácter narrativo de uma história – que incita à tomada de diferentes perspetivas —, esse constitui-se também um momento de instrução moral. Não se trata de que o leitor aprenda novas lições de moral; na verdade, a instrução moral pela qual passa o indivíduo delinea-se a partir da sua sintonização consigo mesmo enquanto agente ético, através de uma saída momentânea da sua subjetividade, encontrando-se com outras subjetividades acessíveis pela narrativa. Além do mais, a abertura a situações tão diversas, com as quais o sujeito dificilmente terá contacto na sua vida real, permite-lhe calibrar ou afinar os seus valores e poderes morais a novas situações e problemas éticos: dada uma nova situação, o sujeito será capaz de tomar uma posição face a ela, consultando o seu conteúdo moral; também assim se encontra o indivíduo a instruir-se moralmente.

Posto isto, a instrução moral que se dá aquando da leitura de narrativas parece configurar-se, essencialmente, enquanto cultivo e refinamento pela sintonização emotiva dos valores éticos já presentes no leitor. Isto é, somos levados a refletir acerca dos nossos valores, que se nos tornam claros aquando da experiência emocional de que padecemos enquanto leitores, tendo por isso oportunidade de os calibrar. Ou seja, é possível que estejamos na posse de valores éticos de modo inconsciente – quase como instintos sobre os quais não refletimos nem colocamos em cheque, estando disponíveis para entrar em ‘ação’ quando necessário; no caso dos valores, apresentam-se claramente ao seu portador muitas vezes aquando de uma experiência emocional, que os traz ‘à tona’. Assim, a calibração dos valores éticos dá-se no sentido em que se tornam presentes ao sujeito; ele toma-os conscientemente enquanto os *seus* valores éticos. O leitor é, assim, capaz de reivindicar como seus, agora de modo intencional e esclarecido, aqueles valores, porquanto apercebeu-se de que são os seus próprios valores, através da reação emocional que se lhe foi convocada aquando da leitura. Além disto, a leitura de narrativas instrui moralmente igualmente na medida em que potencia os poderes éticos relevantes de imaginação moral, perspetivação e atenção e direcionamento emocional a outros.

Paralelamente, será que surge a possibilidade de sermos corrompidos pela literatura? Isto é, de a sua leitura nos alterar os valores éticos e posicionamento moral ao ponto de nos fazer subscrever a valores absolutamente

opostos aos nossos (e, no limite, a valores perniciosos)? Parece que não. Tal como foi dito, a leitura permite ao leitor ‘vestir’²⁷ momentaneamente as crenças e os desejos das personagens, imaginando-se nos seus lugares – ao estilo de um *thought experiment*²⁸ – não levando, necessariamente, a que o leitor subscreva àquelas posições morais, mas levando-o a imaginar-se enquanto portador dos mesmos durante um curto espaço de tempo, de modo a poder perspetivar uma situação sob a lente de uma subjetividade que não a sua. Ora, assim sendo, o leitor permanece na posse dos seus valores éticos²⁹ que, em todo o caso, ressurgem à superfície (isto é, tornam-se claros) quando convocados pelas próprias emoções. Nesse sentido, o leitor que é levado a imaginar possuir certos valores éticos que, quanto àqueles a que de facto subscreve, se configuram aberrantes, será confrontado com uma resistência ao nível do próprio ato imaginativo: a resistência imaginativa configura-se enquanto uma resistência intuitiva em imaginar deter um conjunto de valores éticos e de aceitar como boa ou correta uma determinada ação ou posição moral. A mera aceitação momentânea de que, por exemplo, matar é lícito, por parte de quem entende que o ato de matar é sempre imoral, constitui-se absolutamente anómalo, configurando-se impossível de realizar propriamente. Tal acontece, pois aquando do processo imaginativo o leitor sente-se instigado a exportar³⁰ para o seu próprio mundo – para a sua vivência real enquanto agente ético – o conjunto de valores patentes na história narrativa; caso esses valores se lhe configurem absolutamente reprováveis, o leitor há de recusar essa exportação, recusando-se a imaginar tomá-los como aceitáveis (na medida em que o ser humano entende o ato de imaginar como um primeiro passo em direção a essa exportação).

Desta feita, aquando da leitura de *Crime e Castigo*, por exemplo, somos levados a tomar a posição da personagem sobre a qual temos maior *insight*, a saber, o protagonista Raskólnikov e, portanto, somos levados a imaginar

²⁷ Do mesmo modo que um sujeito experimenta uma peça de roupa no vestiário e não se encontra, nesse momento, comprometido a comprá-la, também o leitor experimenta certos posicionamentos sem que, contudo, se veja comprometido com eles, isto é, sem que a eles subscreva.

²⁸ Marcia Muelder Eaton. *Merit, Aesthetic and Ethical* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 134/135.

²⁹ O sujeito, na condição de leitor, não se esvazia da sua própria subjetividade; isto é, apesar de se encontrar em uma posição propícia a adotar perspetivas diferentes da sua, continua a deter os seus valores éticos, as suas crenças, os seus desejos etc. É, por isso, possível que se dê um contraste gritante entre o seu posicionamento moral e o posicionamento moral de uma personagem que o leitor experimenta.

³⁰ Emine Hande Tuna, “Imaginative Resistance”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/imaginative-resistance/> (Consultado em 20 de junho de 2020).

aceitar, tal como ele, a banalidade do crime sob determinadas condições fúteis. A aberração de uma posição ética tal, para muitos leitores, será perceptível nesse momento imaginativo em que os seus próprios valores éticos ressurgem quando sentem, por exemplo, repúdio pela ação e pela posição moral de Raskólnikov. Nesse sentido, não são capazes de tomar como suas as crenças e desejos do protagonista – o choque entre valores será, então, demasiado grave e impossibilitará o próprio exercício imaginativo; negam aceitar como sua a perspectiva de que certos ‘vermes’ da sociedade devam ser mortos e que o seu sangue derramado não detenha qualquer importância moral. Contudo, o privilégio que é concedido ao leitor no acesso aos conteúdos da vida mental das personagens permite uma compreensão mais profunda das razões pelas quais elas fazem o que fazem, e pelas quais elas subscrevem aos valores éticos que subscrevem – de resto, a prática dos poderes morais constitui-se nisto mesmo: tentar perceber como é vestir a pele do outro. Com efeito, embora sintamos repúdio pelas ações e pela posição moral de Raskólnikov, podemos igualmente ser capazes de o entender como produto de um determinado ambiente socioeconómico, por exemplo – tal não significa que ignoremos o horror das suas ações e a sua desvalorização explícita das mesmas; significa, sim, que enquanto leitores nos equipamos da capacidade ética de perspetivação: perspetivando o mundo pela lente do protagonista, entendemos as causas do seu comportamento moral e, nesse sentido, podemos afinar os nossos próprios valores, por exemplo, compreendendo que a aparente monstruosidade humana não brota somente (ou, talvez, de todo) do ser humano puramente vil e ignóbil, mas que talvez seja em muitos casos uma consequência de condições sociais que, afinal, se devem a toda uma estrutura que escapa ao controle dos indivíduos.

Dito isto, resistimos, enquanto leitores, a imaginar situações que requeiram de nós um engajamento que altere os nossos valores e os metamorfoseie completamente, uma vez que o próprio engajamento emocional nos sintoniza com os nossos valores éticos e, contrastando-os com aqueles a serem imaginados, ajuizamos quanto à desejabilidade em serem apropriados momentaneamente. Na verdade, pode dar-se o caso de que um indivíduo com poucas ou fracas convicções éticas se deixe influenciar ao ponto de transmutar o seu posicionamento moral consoante aquele que lhe é dado a ‘experimentar’ imaginativamente; contudo, se esses indivíduos existem, devem provavelmente ser a exceção e não a regra.

5. Conclusão

O presente artigo tinha como propósito defender, por um lado, o valor epistémico da arte narrativa, nomeadamente no sentido em que permite auferir conhecimento do tipo não-proposicional – cuja relevância ética se

manifesta no acesso que permite a diferentes perspetivas – e, por outro, a capacidade educativa ou de instrução da literatura, potenciada pelo engajamento emocional e pela prática das capacidades morais. Uma vez defendida a possibilidade de instrução moral pela literatura, era necessário defender a impossibilidade do seu inverso: fez-se tal, apelando à noção de ‘resistência imaginativa’ que se interliga com a própria compreensão de que o processo imaginativo, aquando da leitura, se dá sempre face a um conjunto de valores do próprio leitor que, por seu turno, não se desfaz dele, mas ensaia a aquisição momentânea de novos valores ou posicionamentos morais; contudo, e porque o contraste entre valores éticos pode ser demasiado grave, não parece razoável defender que todos os leitores assumam para si, de modo perene, todos os valores que imaginativamente ‘vestem’.

Bibliografia

- Almeida, Aires. “O Valor Cognitivo da Arte” (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2005).
- Camp, Elisabeth. “Perspectives in Imaginative Engagement with Fiction”, *Philosophical Perspectives* 31, 1 (2018), 73-102. doi: 10.1111/phpe.12102.
- Carroll, Noel. “Narrative and the Ethical Life”, in: *Art in Three Dimensions*, Noel Carroll (Oxford: Oxford University Press, 2010), 373-395.
- Eaton, Marcia Muelder. *Merit, Aesthetic and Ethical*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Freeland, Cynthia. “Art and Moral Knowledge”, *Philosophical Topics* 25, 1 (1997), 11-36. <https://www.jstor.org/stable/43154249>
- John, Eileen. “Art and Knowledge”, in: *The Routledge Companion to Aesthetics*, org. Berys Gaut e Dominic McIver Lopes (Londres: Routledge, 2013), 384-393.
- Nussbaum, Martha. “‘Finely Aware and Richly Responsible’: Moral Attention and the Moral Task of Literature”, *The Journal of Philosophy*, 82, 10 (1985), 516-529. doi: 10.2307/2026358
- _____. *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Robinson, Jenefer. “L’*éducation sentimentale*”. *Australasian Journal of Philosophy*, 73, 2 (1995), 212-226. doi: 10.1080/00048409512346551
- Robinson, Jenefer. *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music and Art*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Shen-yi Liao e Tamar Gendler, “Imagination”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/> (Consultado em 16 de março de 2020).
- Tuna, Emine Hande. “Imaginative Resistance”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/imaginative-resistance/> (Consultado em 20 de junho de 2020).
- Young, James. *Art and Knowledge*. Londres: Routledge, 2001.

A TEORIA DISPOSICIONAL DE SEARLE E O PROBLEMA DA CAUSAÇÃO MENTAL INCONSCIENTE

SEARLE'S DISPOSITIONAL THEORY AND THE PROBLEM OF UNCONSCIOUS
MENTAL CAUSATION

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA¹

Abstract: Exactly as Descartes, Searle sees consciousness as essential to mental phenomena. In order to make this (1) Cartesian view of consciousness compatible with (2) the acceptance of the unconscious, he holds (3) a dispositional theory: unconscious states exist as dispositions to the production of conscious states. However, his argument for the connection between the mental and consciousness is based on the thesis that the aspectual shape does not exist in objective phenomena, which is incompatible with unconscious mental causation. In order to be causally efficacious, an unconscious state has to be an occurring aspectual shape, which belies the dispositional theory and exists independently from consciousness, contradicting the Cartesian view.

Keywords: Unconscious, Dispositional theory, Mental causation, Aspectual shape.

Resumo: Exatamente como Descartes, Searle concebe a consciência como essencial aos fenômenos mentais. Para compatibilizar essa (1) concepção cartesiana da consciência com a (2) aceitação da existência do inconsciente, ele defende uma (3) teoria disposicional: estados inconscientes existem como disposições para a produção de estados conscientes. Entretanto, seu argumento para a conexão entre o mental e a cons-

Résumé: Exactement comme Descartes, Searle considère la conscience comme essentielle aux phénomènes mentaux. Afin de rendre cette (1) vision cartésienne de la conscience compatible avec (2) l'acceptation de l'inconscient, il soutient (3) une théorie dispositionnelle : les états inconscients existent en tant que dispositions à la production d'états conscients. Cependant, son argument en faveur du lien entre le mental et la

¹ Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco [UFPE], Brasil. Professor Associado do Departamento de Filosofia. Email: tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de ORCID: 0000-0002-1065-9621

ciência se baseia na tese de que a forma aspectual não existe em fenômenos objetivos, o que é incompatível com a causalção mental inconsciente. Para ser causalmente eficaz, um estado inconsciente precisa ter uma forma aspectual ocorrente, o que contradiz a teoria disposicional, e precisa existir de modo independente da consciência, indo de encontro à visão cartesiana.

Palavras-chave: Inconsciente, Teoria disposicional, Causalção mental, forma aspectual.

conscience est basé sur la thèse selon laquelle la forme aspectuelle n'existe pas dans les phénomènes objectifs, ce qui est incompatible avec la causalité mentale inconsciente. Pour être causalement efficace, un état inconscient doit être une forme aspectuelle qui se produit, qui dément la théorie dispositionnelle et existe indépendamment de la conscience, contredisant la vision cartésienne.

Mots-clés: Inconscient, théorie disposicionnelle, causalité mentale, forme aspectuelle.

1. Introdução²

René Descartes – certamente, o filósofo que exerceu a mais profunda influência sobre as reflexões filosóficas acerca da mente nos últimos trezentos e oitenta anos – concebeu a mente como uma *substância*³, no sentido ontológico do termo⁴, substância cujo atributo essencial é o *pensamento*⁵, e definiu o pensamento como algo necessariamente consciente⁶, de maneira que ele recusou reiteradamente a possibilidade de fenômenos mentais inconscientes.⁷

² Versões anteriores do presente trabalho foram apresentadas oralmente no *IV Congresso da Sociedade Filosófica do Uruguai* (Montevidéu), em 08 de junho de 2018, e no *V Encontro Linguagem e Cognição* (Maceió – Alagoas, Brasil), em 23 de novembro de 2018.

³ Descartes, R. “Meditação terceira”. In: *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. (2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural – Coleção ‘Os Pensadores’), 1979, p. 107. [AT, VII, p. 44; AT, IX, p. 35; CSM, II, p. 30]. Entre colchetes estão indicadas as referências ao volume VII (latim) e ao volume IX (francês) da edição das obras de Descartes organizada por Charles Adam e Paul Tannery (AT), bem como ao volume II (inglês) da edição organizada por John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch (CSM).

⁴ Imaguire, G. “A substância e suas alternativas: feixes e tropos” In: *Metafísica Contemporânea*. Organizado por Guido Imaguire, Custódio Almeida e Manfredo Oliveira. (Petrópolis: Vozes, 2007), pp. 272-83.

⁵ Descartes, R. “Meditação segunda”, p. 93-94. [AT, VII, p. 27; AT, IX, p. 21; CSM, II, p. 18].

⁶ Descartes, R. “Segundas respostas”, p. 169. [AT, VII, p. 160; AT, IX, p. 124; CSM, II, p. 113].

⁷ Descartes, R. “Primeiras respostas” [AT, VII, p. 107; AT, IX, p. 85; CSM, II,

Nesse sentido, Descartes foi apenas um representante especialmente proeminente de uma tradição muito antiga, pois, como colocou Franz Brentano, em sua *Psicologia do ponto de vista empírico*, milênios se passaram antes que surgisse um pensador que defendesse a ideia de que existem fenômenos mentais inconscientes⁸.

Todavia, esse cenário intelectual se modificou radicalmente ao longo do século XX, pois a influência de Sigmund Freud⁹ e, mais recentemente, das ciências cognitivas¹⁰ tornou muito difícil negar que diversos estados, eventos e processos mentais existem de forma inconsciente. Não apenas fenômenos como atos falhos e sugestão pós-hipnótica, discutidos por Freud, mas também fenômenos como a visão cega, a percepção subliminar e o efeito *priming*¹¹, objeto de estudos contemporâneos, indicam que a conexão entre o mental e a consciência não é tão essencial quanto pensou essa antiga tradição filosófica.

Mas o caso é que existe uma antiga estratégia teórica para se tentar reconciliar a existência do inconsciente com o (suposto) caráter essencial da consciência para o mental, uma estratégia que já foi saudada como correta por Brentano¹², um inimigo da noção de inconsciente, e rejeitada por

p. 77]. Descartes, R. “Quartas respostas” [AT, VII, p. 232; AT, IX, p. 180; CSM, II, p. 162]. Descartes, R. “Quartas respostas” [AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; CSM, II, p. 171]. As passagens referenciadas nesta nota não estão disponíveis na edição brasileira consultada para a redação do presente artigo.

⁸ Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924), p. 144.

Brentano, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1995), p. 103. Cf. também Bargh, J. A.; Morsella, E. “The Unconscious Mind”. In: *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 3, Nº 1, pp. 73-79, (2008), p. 73.

⁹ Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. (Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992), p. 151. Searle, J. R. *A Redescoberta da Mente*. (São Paulo: Martins Fontes, 1997), p. 218.

Gennaro, R. *Consciousness and Selfconsciousness: A Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996), p. 6.

¹⁰ Talvitie, V. *Freudian Unconscious and Cognitive Neuroscience: From Unconscious Fantasies to Neural Algorithms*. (London: Karnac Books, 2009), p. 9.

Boag, S. “In defense of unconscious mentality”. In: *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-First Century*. Organizado por Simon Boag, Linda Brakel e Vesa Talvitie. (London: Karnac Books, 2015), p. 240.

Searle, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 203.

¹¹ A palavra “*priming*” pode ser traduzida em português pela palavra “pré-ativação”. O chamado “efeito *priming*” consiste na *influência* que um estímulo inconscientemente percebido (por exemplo, por ter sido apresentado ao sujeito rápido demais para que pudesse ser percebido conscientemente), exerce sobre os processos cognitivos do sujeito.

¹² Brentano. *Psychologie*, p. 144. Brentano. *Psychology*, p. 103.

Freud¹³, o maior difusor dessa noção. Trata-se da estratégia que consiste em conceber os fenômenos inconscientes não como fenômenos mentais *ocorrentes*, mas sim como fenômenos meramente *disposicionais*.

Uma disposição pode ser caracterizada como uma *propriedade* de um concreto particular (uma entidade concretamente existente no espaço e no tempo¹⁴) que *causa* certos efeitos somente se são dadas as circunstâncias adequadas. A característica (disposicional) de determinada substância química ser venenosa equivale a suas propriedades químicas que, nas circunstâncias adequadas, causariam o adoecimento ou morte de determinados organismos¹⁵. Como esclarece Rom Harré, a atribuição de um caráter disposicional a algo tem uma estrutura *condicional*: “atribuir uma disposição a uma coisa ou a uma substância é dizer que se certas condições ocorrem, então a coisa ou substância vai se comportar de um certo modo, ou provocar um certo efeito”¹⁶.

Quando está encerrada em um frasco, a substância possui propriedades químicas dotadas da capacidade de adoecer e matar, ainda que essas capacidades não estejam sendo exercidas. Conceber fenômenos inconscientes como disposições significa considerar que, enquanto eles permanecem inconscientes, eles não possuem uma existência efetivamente *mental*, pois eles existiriam apenas como propriedades *físicas* capazes de gerar fenômenos mentais conscientes, nas circunstâncias apropriadas.

Na cena filosófica contemporânea, na qual o império da consciência sobre o território do mental está muito enfraquecido, essa concepção disposicional do inconsciente não encontra tanto espaço. Mas ela é defendida por um influente filósofo que vê a consciência como o mais importante dos fenômenos mentais¹⁷, de modo que, para ele, o estudo da mente é o estudo da consciência, no mesmo sentido em que a biologia é o estudo da vida¹⁸. Trata-se de John Rogers Searle (1932-), expoente da teoria dos atos de fala¹⁹

¹³ Freud, S. “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse (1912)”. In: *Psychologie des Unbewussten*. (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982), (Studienausgabe Band III), p. 29.

¹⁴ Loux, M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. (London: Routledge, 2006), p. 19.

Arruda, J. M. “Universais e particulares: Platonismo e Nominalismo”. In: *Metafísica Contemporânea*, p. 223.

¹⁵ Searle. *The Rediscovery*, p. 161. Searle. *A redescoberta*, p. 231.

¹⁶ Harré, R. “Dispositions and Powers” In: *A Companion to the Philosophy of Science*. Organizado por W. H. Newton-Smith. (Oxford: Blackwell, 2001), p. 97.

¹⁷ Searle. *The Rediscovery*, p. 18. Searle. *A redescoberta*, p. 31.

¹⁸ Searle. *The Rediscovery*, p. 227. Searle. *A redescoberta*, p. 326.

¹⁹ Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Searle, J. R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

e autor do célebre “argumento do quarto chinês”²⁰, que em suas tentativas de fundamentar aquele que ele chama de o “Princípio da Conexão”²¹ – a conexão entre o inconsciente e a consciência²² –, defende reiteradamente a teoria disposicional.

Apesar de alegar de modo insistente ser um opositor do pensamento cartesiano²³, chegando a intitular uma seção de um de seus livros de “Descartes e outros desastres”²⁴, a grande verdade é que Searle tem muitos pontos em comum com o autor do *Discurso do método*, fato que foi reconhecido por diversos intérpretes²⁵. No presente trabalho, o foco estará no fato de que Searle, assim como Descartes, considera a consciência o mais importante dos fenômenos mentais, o que gera problemas para explicar a existência de fenômenos mentais inconscientes.²⁶

Para compatibilizar (1) sua visão *cartesiana* da consciência com (2) a aceitação do inconsciente, Searle propõe (3) uma teoria *disposicional*: fenômenos inconscientes existem como disposições para a causação de fenômenos conscientes. Até nisso Searle coincide com Descartes, que, rejeitando a defesa de Arnauld sobre a possibilidade de pensamentos inconscientes²⁷, alegou que:

Embora nós sempre estejamos atualmente cientes dos atos ou operações de nossas mentes, nós não estamos sempre cientes das faculdades ou poderes da mente, exceto *potencialmente* [grifo meu]. Com isso quero dizer que quando nos concentramos em empregar uma de nossas faculdades, então, se

²⁰ Searle, J. R. “Minds, Brains and Programms” In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, (1980).

²¹ Searle, J. R. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), p. 586. Searle. *The Rediscovery*, p. 156. Searle. *A redescoberta*, p. 224.

²² Searle, J. R. *Mind: A Brief Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 246.

²³ Searle. *The Rediscovery*, p. xii. Searle. *A redescoberta*, p. 2. Searle. *The Rediscovery*, p. 13-14. Searle. *A redescoberta*, p. 24-25.

²⁴ Searle. *Mind*, p. 13.

²⁵ Cf., por exemplo, Kemmerling, A. “Von der Sprache zum Bewusstsein: John R. Searle löst sich vom analytischen Mainstream” In: *Merkur – deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. 48, Nº 5, (1994), p. 438.

²⁶ A respeito de Searle, David Armstrong afirma: “Sua teoria dos estados mentais inconscientes pode ser chamada de neo-cartesiana. Não estou me referindo ao dualismo de Descartes, rejeitado por Searle, mas sim à visão cartesiana de que a essência do mental é a consciência.” Armstrong, D. M. “Searle’s Neo-Cartesian view of Consciousness”. In: *Philosophical Issues*, Vol. 1, pp. 67-71, (1991), p. 68.

²⁷ Arnauld. “Quartas objeções”. [AT, VII, p. 214; AT, IX, p. 167; CSM, II, p. 150].

a faculdade em questão reside em nossa mente, imediatamente nos tornamos atualmente cientes dela, e assim podemos negar que está em nossa mente se não formos capazes de nos tornamos conscientes dela.²⁸

Ao empregar a noção de *potencialidade* para explicar a relação entre (a) fenômenos mentais dos quais não estamos cientes e (b) a consciência, Descartes está *sugerindo* uma perspectiva disposicional do inconsciente, embora ele não tenha construído uma teoria a respeito do inconsciente – assim como ele também não construiu uma teoria da consciência²⁹.

Em seu livro *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Geneviève Rodis-Lewis discutiu detalhadamente os diferentes fenômenos que, na falta de uma teoria articulada, podem ser vistos como correspondendo ao inconsciente na obra de Descartes, a saber: (1) os graus mais sutis de consciência, (2) a memória corpórea, (3) os pensamentos latentes ainda não considerados, (4) as ideias inatas e (5) as disposições e hábitos adquiridos³⁰. De acordo com Xavier Kief, todos esses fenômenos só podem ser inconscientes de modo *transitório*³¹, o que, no meu modo de entender, indica que eles existem, na visão de Descartes, em algum tipo de *conexão* com a consciência.

Mesmo uma interpretação como a de Mathew Eshleman, segundo a qual existem na obra de Descartes – em especial no escrito *As paixões da alma* – os rudimentos de uma concepção do inconsciente – concepção que teria algumas importantes semelhanças com a visão de Freud – não é incompatível com a interpretação que estou defendendo aqui, pois o que eu afirmo é que Descartes não possuía uma *teoria bem articulada* sobre o inconsciente, coisa que Eshleman não questiona. Além disso, quando ele afirma que Descartes concebia o inconsciente em termos de *causas físicas* de certos conteúdos da consciência³², Eshleman, na verdade, *reforça* a interpretação de que Descartes estava comprometido com uma visão disposicional do inconsciente.

²⁸ Descartes. “Quartas respostas”. [AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190; CSM, II, p. 172].

²⁹ Diversos estudiosos são unânimes em afirmar que Descartes não desenvolveu uma teoria da consciência. Cf. Kemmerling, A. *Ideen des Ichs: Studien zur Philosophie Descartes*. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005), p. 200-1.

Barth, C. “Bewusstsein bei Descartes”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 93, (2011), p. 162.

Simmons, A. “Cartesian Consciousness Reconsidered”. In: *Philosophers Imprint*. Vol. 12, Nº 2, (2012), p. 3.

³⁰ Rodis-Lewis, G. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. (2ª ed. Paris, PUF, 1982), pp. 37-94.

³¹ Kief, X. “Le problème de L'inconscient selon Descartes”. *Revue philosophique*, Nº 3, (2007), p. 309.

³² Eshleman, M. “The Cartesian Unconscious”. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 24, Nº 3, pp. 297-315, July (2007), p. 301.

A questão é que, ao mesmo tempo em que defende a centralidade da consciência no domínio do mental³³, Searle insiste em defender que os fenômenos inconscientes – sejam (a) fenômenos sensoriais, sejam (b) fenômenos intencionais³⁴ – podem possuir *poderes causais* durante o tempo em que permanecem inconscientes³⁵. Tanto estados mentais como (a) sensações corpóreas (p. ex. dores e coceiras) ou as sensações de cor, textura ou som que compõem nossas percepções do mundo (tudo isso caracterizado por um *aspecto qualitativo*), quanto estados mentais como (b) crenças, desejos ou intenções (caracterizadas pela *remissão* a objetos e estados de coisas no mundo – característica conhecida desde Brentano como “intencionalidade”³⁶), seriam capazes de *afetar nossas ações* mesmo quando não são estados mentais conscientes, o que é uma posição obviamente aceita por defensores de uma concepção psicológica do inconsciente, como Freud.

A tese defendida no presente trabalho é que *não é* possível aceitar a eficácia causal inconsciente e, ao mesmo tempo, abraçar (1) uma teoria disposicional do inconsciente e (2) a correspondente visão cartesiana da consciência como a essência da mente, pois a aceitação de eficácia causal é *incompatível* tanto com a teoria disposicional³⁷ quanto com a perspectiva cartesiana da consciência. E essa aceitação de eficácia causal é irreconciliável com essas duas posições porque (1’) essa eficácia *pressupõe* certas características efetivamente mentais dos fenômenos mentais envolvidos (o que rejeita a teoria disposicional)³⁸ e porque (2’) essa existência efetivamente mental tem que

³³ Searle. *The Rediscovery*, p. 84. Searle. *A redescoberta*, p. 125.

³⁴ Searle, a rigor, *rejeita* uma separação rígida entre fenômenos mentais (a) sensoriais e (b) intencionais, pois todos os fenômenos intencionais seriam marcados por um caráter sensorial – cf. Searle. *Mind*, p. 134. Todavia, no meu entendimento, o problema discutido no presente trabalho mostra que estados intencionais devem ser distinguidos de estados sensoriais, já que estados intencionais inconscientes – quando são causalmente eficazes – existem enquanto estados genuinamente intencionais independentemente de qualquer caráter sensorial consciente.

³⁵ Searle. *Mind*, p. 244-45.

³⁶ Brentano. *Psychologie*, p. 124-5. Brentano. *Psychology*, p. 88.

³⁷ Sobre o ponto de vista de que a eficácia causal dos fenômenos mentais inconscientes requer que esses fenômenos existam de modo ocorrente, cf. Rosenthal, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies*, Vol. 49, (1986), p. 342.

Carlson, R. A. “Conscious Mental Episodes and Skill Acquisition”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), p. 599.

Dreyfus, H. “Searle’s Freudian Slip”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), p. 604.

Kriegel, U. “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, Mar (2003), p. 116.

³⁸ Para causar efeitos, uma dor – mesmo inconsciente – precisa ter *aspecto qualitativo*, assim como uma intenção – mesmo inconsciente – precisa ter *conteúdo representativo*.

ser reconhecida como *independente* da consciência (o que rejeita a visão cartesiana à qual Searle adere).

No presente trabalho, após uma exposição do argumento de Searle a favor de sua teoria disposicional dos fenômenos mentais inconscientes (seção 2), serão discutidos os problemas que a eficácia causal de certos fenômenos mentais inconscientes provoca para essa teoria (seção 3), tanto no que diz respeito à questão da existência neurobiológica da forma aspectual (seção 4), quando no tocante às *condições* para a causação mental inconsciente, a saber, a efetiva instanciação de propriedades qualitativas e/ou representacionais (seção 5). Por fim (seção 6), irei argumentar que (1*) o *valor explicativo* dos fenômenos mentais inconscientes exige a (2*) *eficácia causal* desses fenômenos, eficácia esta que, por sua vez, pressupõe (3*) a presença das *propriedades mentais* desses fenômenos (sejam propriedades sensoriais ou intencionais); propriedades estas que tem de ser (4*) ocorrentes (não disposicionais) e (5*) tem que existir independentemente da consciência.

2. O argumento para a conexão entre o inconsciente e a consciência

Searle parte do princípio de que há uma “distinção entre os fenômenos que são genuinamente intencionais e aqueles que, em alguns aspectos, comportam-se como se fossem, mas na realidade não são”³⁹. Nesse sentido, ele enfatiza a diferença entre a situação de, por exemplo, afirmar que um *ser humano* está com sede (caso de intencionalidade intrínseca), e a situação de afirmar que um *gramado* está com “sede”, porque ele não foi regado (caso de intencionalidade “como-se”)⁴⁰. Para ele, os estados intencionais inconscientes possuem intencionalidade intrínseca, pois não há nada de metafórico em dizer, por exemplo, que alguém adormecido acredita que Joe Biden é o atual presidente americano. E se esses estados intencionais inconscientes são intrínsecos, então eles tem que ter uma *forma aspectual*, ou seja: eles tem que representar suas condições de satisfação sob certos aspectos. Como esclarece Searle:

Um homem pode acreditar, por exemplo, que a estrela no céu é a Estrela da Manhã sem acreditar que é a Estrela Vespertina. Um homem pode, por exemplo, querer beber um copo d’água sem querer beber um copo de H₂O. Há um número indefinidamente grande de descrições corretas da Estrela Vespertina e de um copo d’água, mas acredita-se em algo em relação a elas,

³⁹ Searle. *The Rediscovery*, p. 155. Searle. *A redescoberta*, p. 222.

⁴⁰ Searle. *The Rediscovery*, p. 78-79. Searle. *A redescoberta*, p. 116-17.

ou deseja-se algo delas somente sob determinados aspectos e não sob outros. Toda crença e todo desejo, na verdade todo fenômeno intencional, tem uma forma aspectual⁴¹.

O problema que exige a aceitação da teoria disposicional é, segundo Searle, que a forma aspectual – enquanto característica essencial dos estados intencionais⁴² – não pode ser minuciosa ou completamente caracterizada apenas em termos de predicados de terceira pessoa, sejam *comportamentais*, sejam *neurofisiológicos*, pois, segundo ele, toda descrição objetiva deixará em aberto qual é a forma aspectual do estado intencional. Se os fenômenos intencionais inconscientes, durante o tempo em que permanecem inconscientes, não passam de processos eletroquímicos ocorrendo no cérebro, então a única maneira como a forma aspectual pode existir, quando eles estão inconscientes, é enquanto estados conscientes *possíveis*, e essa “possibilidade” é concebida por Searle enquanto “capacidade *causal* de produzir consciência”⁴³, alegação que, justamente, corporifica a teoria disposicional.

Podemos reconstituir a argumentação⁴⁴ de Searle, tal como exposta em *A redescoberta da mente*, distinguindo, por um lado, suas premissas e, por outro lado, suas conclusões. Apesar de Searle alegar que não pensa o argumento como uma dedução de axiomas⁴⁵, Robert van Gulick⁴⁶ chama a atenção para o fato de que é bastante razoável pensar as cinco primeiras asserções (que serão expostas a seguir) como as *premissas* do argumento, já que nenhuma delas se segue de nenhuma das outras. No meu modo de entender, entre essas cinco premissas, cabe distinguir entre aquelas que expressam (A) *pressupostos mais amplos* do argumento e aquelas que expressam (B) *alegações específicas*, relativas ao modo de existência do inconsciente, alegações que possibilitariam, segundo Searle, a derivação das (C) conclusões. Deste modo, a argumentação pode ser reconstituída da seguinte maneira:

⁴¹ Searle. *The Rediscovery*, p. 157. Searle. *A redescoberta*, p. 225-26.

⁴² Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, p. 587. Searle. *Mind*, p. 247.

⁴³ Searle. *The Rediscovery*, p. 160. Searle. *A redescoberta*, p. 230.

⁴⁴ Para verificar as diferentes formulações do argumento, cf. Searle, J. R. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”. *Philosophical Topics*, Vol. 17, (1989), pp. 198-203.

Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, pp. 586-88. Searle. *The Rediscovery*, pp. 156-61. Searle. *A redescoberta*, pp. 224-31. Searle. *Mind*, p. 247-48. Searle. *Seeing Things as They Are*, p. 207-8.

⁴⁵ Searle. *The Rediscovery*, p. 156. Searle. *A redescoberta*, p. 224.

⁴⁶ Van Gulick, R. “Why the Connection Argument Doesn’t Work”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, Nº 1, (1995), p. 202.

(A) Pressupostos gerais:

- (1) Há uma distinção entre intencionalidade intrínseca e intencionalidade como-se;
- (2) Estados intencionais inconscientes são *intrínsecos*;
- (3) Estados intencionais intrínsecos (quer conscientes que inconscientes) sempre tem *formas aspectuais*;

(B) Alegações específicas:

- (4) A característica aspectual não pode ser minuciosa ou completamente caracterizada apenas em termos de predicados de *terceira pessoa* (comportamentais ou neurofisiológicos);
- (5) A ontologia de estados mentais inconscientes, durante o tempo em que são inconscientes, consiste inteiramente na existência de fenômenos *puramente neurofisiológicos*;

(C) Conclusões:

- (6) A noção de um estado intencional inconsciente é a noção de um estado que é um pensamento ou experiência consciente *possível*;
- (7) A ontologia do inconsciente consiste em características objetivas do cérebro *capazes de causar* pensamentos conscientes subjetivos.

Dados os pressupostos da *intencionalidade intrínseca* (teses 1 e 2), e da necessidade de uma *forma aspectual* (tese 3), parece haver uma contradição entre a impossibilidade de descrever a forma aspectual em termos objetivos (tese 4) e o fato de que estados inconscientes existem como processos cerebrais objetivos (tese 5). A maneira como Searle pretende escapar a essa contradição é concebendo a forma aspectual como *possivelmente* consciente (tese 6), e concebendo essa possibilidade em termos das *capacidades causais* que processos cerebrais possuem para gerar um estado mental consciente (tese 7).

George Rey entende que esse argumento carece de uma estrutura *dedutiva* – algo que Searle, repetidamente, reconhece⁴⁷ – e argumenta que Searle recorre, em sua argumentação, à negação de concebíveis (*negative conceivables*), o que é notoriamente mais difícil de estabelecer do que a negação existencial (*negative existentials*), já que a nossa incapacidade de conceber um determinado estado de coisas pode ser devida a falhas de nossa habilidade de imaginar cenários alternativos⁴⁸.

⁴⁷ Searle. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”, p. 198. Searle. *The Rediscovery*, p. 156. Searle. *A redescoberta*, p. 224.

⁴⁸ Rey, G. “Constituent Causation and the Reality of Mind”. In: *Behavioral and Brain*

Entendo que Rey tem razão quando ele afirma ser possível refutar o argumento de Searle mostrando que certas possibilidades negadas por ele são, na verdade, *concebíveis*. Veremos a seguir como a existência de formas aspectuais puramente *objetivas* – existência que é rejeitada por Searle em sua premissa (4) – é exigida conceitualmente pela eficácia causal de um estado mental inconsciente.

O problema da argumentação de Searle é que ela está sujeita a um *contraexemplo*, gerado pelo caso de estados mentais inconscientes causalmente eficazes sobre nosso comportamento. Quando supomos que um estado inconsciente está exercendo (i) *eficácia causal*, de modo a influenciar as ações do sujeito, então nos comprometemos, inevitavelmente, com a conclusão de que essas capacidades causais dos processos cerebrais (ii) estão sendo exercidas para gerar propriedades mentais *ocorrentes* (o que rompe com a concepção disposicional), e que estas propriedades mentais (iii) são *independentes* da consciência (o que rompe com a concepção cartesiana). Examinemos agora esse problema com maiores detalhes.

3. O problema das capacidades causais

Se o estado intencional inconsciente é concebido, ele mesmo, enquanto a *capacidade causal* de uma estrutura neuronal de causar um estado intencional consciente, essa teoria começa a se mostrar problemática quando observamos que Searle atribui a estados inconscientes (sejam sensoriais, sejam intencionais) as suas próprias *capacidades causais* para influir no comportamento humano. Essa capacidade de influenciar o comportamento, sem dúvida, é o que faz a ideia de inconsciente indispensável para a devida compreensão das ações humanas, como o próprio Searle reconhece⁴⁹.

Entretanto, entendo que tais capacidades causais, pelo menos nos momentos em que elas são *efetivamente exercidas*, indicam que as propriedades mentais inconscientes (para que possam exercer eficácia causal) *não* possuem existência meramente disposicional. Se sensações inconscientes são capazes de acordar uma pessoa durante a noite⁵⁰, ou gerar movimentos enquanto a pessoa está desacordada, para proteger um membro ferido⁵¹, então o aspecto qualitativo dessas sensações tem que existir *efetivamente* (e inde-

Sciences, Vol. 13, (1990), p. 620.

⁴⁹ Searle. *The Rediscovery*, p. 151. Searle. *A redescoberta*, p. 217. Searle. *Mind*, p. 239. Searle, J. R. “Mental Causation, Conscious and Unconscious: A Reply to Anthonie Meijers”. In: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 8, N° 2, (2000), p. 174.

⁵⁰ Searle. *The Rediscovery*, p. 164. Searle. *A redescoberta*, p. 236.

⁵¹ Searle. *Mind*, p. 244. Searle. “Mental Causation, Conscious and Unconscious”, p. 175.

pendentemente da consciência – existindo *sem ser sentido* pelo sujeito), para ser a causa desses comportamentos, do contrário teríamos que aceitar um *epifenomenalismo* em relação às sensações, ou seja, aceitar que *elas* não são a verdadeira causa. Entretanto, se um comportamento é efetivamente causado, em uma situação que nos leva a concluir a presença de uma sensação inconsciente, então temos de concluir que tal sensação existe *objetivamente*, isto é, independentemente das vivências do sujeito consciente.

Embora a tese de que qualidades sensíveis existem independentemente de serem sentidas possa parecer absurda, David Rosenthal a defende⁵² de um modo que me parece bastante convincente. Rosenthal nega o ponto de vista, amplamente difundido, segundo o qual a consciência é a nossa única via de acesso às sensações. Ele defende que também podemos ter acesso às nossas sensações através de seu papel em nossas *percepções*, concebendo as qualidades mentais – ou seja, as qualidades sensoriais tais como existem em nossas mentes – como “as propriedades em virtude das quais nós fazemos discriminações perceptivas.”⁵³

E para explicar o papel perceptivo das qualidades – seu papel em nosso discernimento entre estímulos sensoriais – Rosenthal propõe a “teoria do espaço de qualidades” [*quality-space theory*], de acordo com a qual as qualidades mentais das diferentes modalidades sensoriais – visão⁵⁴, audição, olfato etc. – formam espaços de qualidades, cujas semelhanças e diferenças devem corresponder às semelhanças e diferenças das propriedades perceptíveis dos objetos externos. E se formos capazes de determinar as qualidades mentais através de nossos comportamentos de discriminação entre estímulos – como Rosenthal alega – então teremos uma via de acesso *objetivo* às qualidades mentais, tornando sua existência independente da consciência algo perfeitamente plausível.

O fato de uma existência objetiva das propriedades mentais (incluindo as propriedades sensoriais) ser imediatamente compatível com a importância de fenômenos inconscientes para a compreensão das ações humanas, é um dos aspectos que me levam a considerar a concepção do inconsciente articulada por Rosenthal como *melhor* do que a concepção articulada por Searle.

⁵² Rosenthal. “Two Concepts of Consciousness”, p. 348-49. Rosenthal, D. “A Theory of Consciousness”. In: *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Organizado por Ned Block, Owen Flanagan e Güven Güzeldere (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997), p. 732-33.

Rosenthal, D. “Uma teoria da consciência”. *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, (2017), p. 149-51.

⁵³ Rosenthal, D. “How to think about mental qualities”. *Philosophical Issues*, Vol. 20, (2010), p. 374.

⁵⁴ Vale ressaltar que cada modalidade sensorial possui diferentes tipos de espaços de qualidades. Por exemplo, através da visão, discernimos qualidades de cor, forma, luminosidade, etc.

Voltando à teoria de Searle, é importante ressaltar que se um estado intencional inconsciente é admitido como causa de uma ação, então a sua forma aspectual, que é uma *característica essencial* dos estados intencionais⁵⁵ tem que existir *efetivamente* (e *independentemente* da consciência), para ser a causa dessa ação, do contrário o estado de coisas visado pelo estado intencional permaneceria *indeterminado* (pois um estado de coisas no mundo tem incontáveis aspectos), de modo que o estado intencional inconsciente *não poderia* ser a causa da ação – pois ele não teria como se conectar ao estado de coisas representado pela intenção de praticar essa ação. Para ser capaz de causar um estado de coisas no mundo, um estado intencional tem que representar esse estado de coisas, e ele sempre representa esse estado de coisas por meio de uma determinada *forma aspectual* (cf. a seção 5, a seguir).

No que se segue, serão discutidos dois temas que devem deixar mais claras as consequências da eficácia causal para a teoria disposicional de Searle: (a) e existência da forma aspectual no nível neurobiológico, e (b) as condições necessárias para a causação *mental* inconsciente.

4. A forma aspectual e sua existência neurobiológica

Deixando de lado a questão da eficácia causal de *sensações* inconscientes, já que o tema das sensações é periférico na argumentação apresentada por Searle para o princípio da conexão, é importante ressaltar que a própria maneira como Searle argumenta a favor desse princípio *abre espaço* para uma existência neurobiológica da forma aspectual.

É verdade que Searle afirma, em algumas passagens, que a forma aspectual “não existe no nível de neurônios e sinapses”⁵⁶ – uma inexistência que, no meu modo de entender, é o que criaria uma verdadeira incompatibilidade entre as premissas (4) e (5) do argumento exposta na seção 2.

Entretanto, em outros momentos, ele parece ser mais moderado, afirmando haver, apenas, um “abismo inferencial” (*inferential gulf*)⁵⁷ entre (i) as razões *epistêmicas* para se atribuir uma forma aspectual e (ii) a *ontologia* da própria forma aspectual, o que abre margem para uma existência objetiva dessa forma que seja cognitivamente inacessível para nós.

⁵⁵ Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, p. 587. Searle. *Mind*, p. 247.

⁵⁶ Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, p. 588. Searle. *The Rediscovery*, p. 161. Searle. *A redescoberta*, p. 232. Searle. *Seeing Things as They Are*, p. 207-8.

⁵⁷ Searle. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”, p. 199. Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, p. 587. Searle. *The Rediscovery*, p. 158. Searle. *A redescoberta*, p. 227.

E existem até mesmo algumas passagens em que Searle parece endossar explicitamente essa existência puramente objetiva da forma aspectual de estados intencionais, quando ele diz que “a forma aspectual está codificada [*encoded*] em estruturas neuronais”⁵⁸, ou que “no nível da neurobiologia, essas diferentes formas aspectuais não existem como formas aspectuais, mas, por exemplo, como diferenças na estrutura neuronal”⁵⁹. Ainda que ele afirme que “a forma aspectual só é manifesta quando está consciente. *Ela só existe como forma aspectual quando está consciente*”⁶⁰, entendo que as afirmações de Searle expostas acima implicam um compromisso com uma existência objetiva da forma aspectual, já que ela está sendo descrita como *existente* em estados neuronais.

E a questão é que, quando estados intencionais *causam* ações humanas, ainda que a sua forma aspectual não esteja manifesta no sentido de estar consciente, entendo que ela se manifesta no sentido de *transparecer* através da ação causada, revelando-se indiretamente através dessa ação, como será discutido na seção 5, a seguir.

Conforme foi exposto anteriormente, Searle entende que a teoria disposicional é necessária porque (i) estados intencionais inconscientes são intrínsecos e, por isso, *precisam ter* forma aspectual, mas ao mesmo tempo (ii) a forma aspectual desses estados “não pode ser minuciosa ou completamente caracterizada apenas em termos de predicados de terceira pessoa, comportamentais, ou mesmo neurofisiológicos. Nenhum destes é suficiente para fornecer uma descrição minuciosa da forma aspectual”⁶¹.

O caso é que, considerando que, na verdade, “os únicos fatos que poderiam existir enquanto (...) [alguém] está completamente inconsciente são fatos neurofisiológicos. As únicas coisas acontecendo em seu cérebro são sequências de eventos neurofisiológicos em arquiteturas neuronais”⁶², somos obrigados a concluir que a forma aspectual tem que existir neurobiologicamente, pois se os eventos neurofisiológicos em arquiteturas neuronais são capazes de causar o estado intencional consciente, com sua forma aspectual, essa forma já tem que estar, de algum modo, nos eventos neurofisiológicos, pois o *efeito* já deve estar prefigurado na *causa*.

Se os processos neurofisiológicos que causam um estado intencional consciente não contivessem de algum modo a forma aspectual desse estado (que é essencial para que ele possa existir), então como esses processos neu-

⁵⁸ Searle, J. R. “Author’s Response”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), p. 633.

⁵⁹ Searle. *Mind*, p. 248.

⁶⁰ Searle. “Mental Causation, Conscious and Unconscious”, p. 174 (grifado por Searle).

⁶¹ Searle. *The Rediscovery*, p. 157-58. Searle. *A redescoberta*, p. 226-27.

⁶² Searle. *The Rediscovery*, p. 159. Searle. *A redescoberta*, p. 228-29.

rofisiológicos poderiam causa-lo? David Armstrong é bastante claro a esse respeito quando ele argumenta que:

Quaisquer que sejam os detalhes da forma aspectual de uma crença consciente, tem de haver detalhes correspondentes na mesma crença quando ela é inconsciente. De outro modo, o poder da crença inconsciente de produzir a crença consciente seria mágico. Mas uma vez que se percebe isso, por que não deveríamos atribuir forma aspectual e intencionalidade intrínseca à crença inconsciente assim como atribuímos à crença consciente? ⁶³

É importante enfatizar que, quando Searle argumenta a favor da tese de que a forma aspectual, em certo sentido, não se encontra no nível neurobiológico (ontologicamente objetivo), ele se baseia na necessidade incontornável de recorrer a uma *inferência*⁶⁴ para, supostamente, se encontrar a forma aspectual correspondente a certos processos cerebrais. Isso é importante porque, na medida em que uma inferência é um processo de natureza *epistêmica*, Searle parece estar se referindo a uma limitação de nossas capacidades de conhecer, limitação que nos impede de perceber a forma aspectual, de maneira imediata, nos processos cerebrais. Mas isso não significa que a forma aspectual, ela mesma, não se encontre nos processos cerebrais.

5. As condições para a causação mental inconsciente

Se o próprio argumento de Searle para a conexão entre os estados intencionais e a consciência abre espaço para uma existência *objetiva* (neurobiológica) da forma aspectual, isso já enfraquece a visão cartesiana, pois a forma aspectual é uma característica *essencial* dos fenômenos intencionais⁶⁵, que são uma das categorias mais significativas no domínio do mental, e está sendo apresentada como algo que existe objetivamente e, portanto, *independentemente da consciência*.

Mas a visão cartesiana, da consciência como propriedade definidora do mental, se mostra ainda mais abalada quando se considera o que tem que ser o caso para que ocorra uma efetiva *causação* da parte de um fenômeno intencional quando este é *inconsciente*, pois o próprio Searle admite explicitamente que é “a característica essencial dos fenômenos intencionais, a forma aspectual do estado intencional *que o habilita a funcionar na causação*

⁶³ Armstrong, D. M. “Searle’s Neo-Cartesian view of Consciousness”. p. 70.

⁶⁴ Searle. *The Rediscovery*, p. 158. Searle. *A redescoberta*, p. 227-28.

⁶⁵ Searle. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”, p. 587.

mental e, portanto, justifica as formas mentalísticas de explanação causal.”⁶⁶.

Se a forma aspectual é (*a*) essencial para um estado intencional, e é (*b*) o que possibilita a causação propriamente *mental*, então, quando ocorre, efetivamente, um caso de causação mental, a forma aspectual tem que estar presente, mesmo que seja um caso de causação mental *inconsciente*.

Suponhamos que alguém tem um desejo consciente de comer um sorvete de chocolate, e suponhamos que esse alguém é distraído desse desejo por uma conversação na rua⁶⁷. Suponhamos, ainda, que quando a pessoa sentiu conscientemente esse desejo, ela se p os na direção de uma sorveteria pr oxima, e que enquanto conversava na rua, ela continuava a caminhar na direção da sorveteria, ainda que estivesse inconsciente do desejo que a levava a caminhar.

Em um caso como esse, temos de admitir que o desejo de comer um sorvete de chocolate – que certamente representa o sorvete sob determinada forma aspectual⁶⁸ – causou a intenção de ir até uma sorveteria específica, e que essa intenção – que leva a pessoa a caminhar rumo à sorveteria – certamente representa a sorveteria sob certos aspectos, e não outros. E para que possa causar a a o, a intenção tem de ter sua forma aspectual de forma ocorrente, para que ela possa desempenhar um papel na causação do ato de caminhar. Certamente, essa intenção de ir a sorveteria representa a sorveteria, entre outras coisas, sob o aspecto de ficar pr oxima (sendo acessível em uma caminhada), e não, por exemplo, por ficar nas imediações de uma escola (supondo-se que seja esse o caso).

Se a intenção inconsciente de ir   sorveteria, que foi causada pelo desejo inconsciente de comer um sorvete de chocolate, causa a a o de caminhar rumo à sorveteria, então a forma aspectual da intenção, assim como a forma aspectual do desejo, *está se manifestando* de alguma forma: ela está se manifestando *através do comportamento*, ainda que ela não esteja se manifestando na experiência consciente do sujeito em questão. E se ela não se manifesta na consciência, então essa forma existe *sem ser* experienciada pelo sujeito – contradizendo a formulação da subjetividade ontol gica⁶⁹ – o que significa que ela existe de forma *objetiva*, isto é independente do sujeito consciente.

⁶⁶ Searle. *Mind*, p. 247 (grifo meu).

⁶⁷ Esse exemplo, que foi sugerido a Searle por Jerome Wakefield, se encontra em Searle, J. R. “The Connection Principle and the Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, N  4, pp. 847-55, December (1994), p. 853-54.

⁶⁸ Certamente, esse desejo representa o sorvete sob o aspecto de suas propriedades sensíveis, e não, por exemplo, sob o aspecto de sua composição química.

⁶⁹ Searle, J. R. *Consciousness and Language*. (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002), p. 40-41. Searle, J. R. “Why I Am Not a Property Dualist” *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, N  12, (2002), p. 60.

Em suma, se um desejo inconsciente, por exemplo, o desejo de obedecer a uma ordem dada sob hipnose⁷⁰ *causa* uma determinada ação, então a forma aspectual desse desejo (ou seja: o aspecto específico pelo qual o desejo representa o estado de coisas a ser realizado, para que o desejo seja satisfeito) desempenha um papel indispensável na causação da ação.

E o ponto decisivo para nossos propósitos é que, conforme anunciado na introdução do presente trabalho, essas circunstâncias possibilitadoras da causação mental inconsciente são incompatíveis tanto com (1) a teoria disposicional de Searle quanto com (2) a perspectiva cartesiana da consciência, pois (1') se a forma aspectual do desejo está desempenhando um papel em uma causação mental efetiva no tempo *t*, então essa forma aspectual tem que existir de modo ocorrente (e não de modo disposicional) em *t*. Além disso, (2') se o estado intencional (com a sua específica forma aspectual) tem existência efetiva no tempo *t*, então estamos diante de um estado mental genuíno, porém desprovido de consciência em *t*, ao contrário do que defendem Descartes e Searle.

6. Considerações finais

Alguém que pretenda conceber a consciência como uma característica essencial do mental – como é o caso de Descartes e Searle – tem nos tempos atuais um ambiente bastante inóspito, pois muitos são os indícios, extremamente convincentes, de que propriedades mentais podem existir independentemente da consciência⁷¹.

A teoria disposicional constitui uma estratégia que até tem a sua plausibilidade. Por um lado, parece, minimamente, plausível pensar que um estado mental, enquanto não interage com outros fenômenos (mentais e físicos), existe como uma simples disposição, codificada em padrões de atividade eletroquímica. Nesse sentido, a teoria disposicional pode até ser verdadeira, pelo menos no que diz respeito a fenômenos mentais, por assim dizer, “inertes”.

Todavia, o valor da noção de inconsciente para a explicação das ações humanas repousa, justamente, no fato de que fenômenos inconscientes *exercem* influência sobre nossas ações, ou seja, eles provocam efeitos sobre elas, a despeito do fato de que eles permanecem *ocultos* para nós, por serem inconscientes. Mas se há um *efetivo exercício* de poderes causais desses fenômenos inconscientes, seja sobre outros fenômenos mentais (p. ex. em

⁷⁰ Searle. *The Rediscovery*, p. 166. Searle. *A redescoberta*, p. 238.

⁷¹ Armstrong. D. M. *A Materialist Theory of Mind*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), p. 113-14. Rosenthal. “Two Concepts of Consciousness”, p. 329, p. 334. Rosenthal. “A Theory of Consciousness”, p. 731. Rosenthal. “Uma teoria da consciência”, p. 147-48.

inferências inconscientes), seja sobre fenômenos físicos (p. ex. movimentos corporais), então as propriedades psicológicas que alicerçam esses casos de causalção mental tem que ser propriedades ocorrentes.

A discussão empreendida na seção 3 do presente trabalho mostrou que, quando fenômenos inconscientes (sensoriais ou intencionais) exercem eficácia causal, temos de admitir a presença de propriedades efetivamente mentais, mas independentes da consciência. Meu argumento⁷² contra a teoria disposicional de Searle sobre o inconsciente – argumento que, na verdade, apenas articula três teses sustentadas pelo próprio Searle e uma tese sustentada por outros autores – pode ser formulado da seguinte maneira:

- (1*) Fenômenos mentais inconscientes *explicam* certas ações humanas⁷³;
- (2*) Se fenômenos mentais inconscientes explicam certas ações humanas, então esses fenômenos inconscientes *exercem efetivamente* certos poderes causais⁷⁴;
- (3*) Se fenômenos inconscientes exercem efetivamente certos poderes causais, então eles os exercem em virtude de suas *propriedades mentais* (sejam sensoriais, sejam intencionais)⁷⁵;
- (4*) Se fenômenos inconscientes exercem poderes causais (no tempo *t*) em virtude de suas propriedades mentais, então tais propriedades mentais tem que ser ocorrentes (nesse tempo *t*)⁷⁶;
- (5*) Se fenômenos inconscientes possuem propriedades mentais ocorrentes, então a consciência não é essencial para a existência de fenômenos mentais.

A defesa do importante papel dos fenômenos inconscientes na explicação de nossas ações (tese 1*) e da sua decorrente eficácia causal (tese 2*), eficácia que supõe a atuação das *propriedades mentais* desses fenômenos inconscientes (tese 3*), implica um compromisso com a *existência ocorrente* dessas propriedades (tese 4*) que, por sua vez, implica a existência *fundamentalmente inconsciente* dos fenômenos mentais (tese 5*).

Ao mesmo tempo em que ele – mesmo sendo (pretensamente) um crítico de Descartes – defende a visão cartesiana da consciência como a essência

⁷² Os números das alegações receberão o índice “*” para diferencia-las das premissas e conclusões do argumento de Searle exposto na seção 2, acima.

⁷³ Searle. *The Rediscovery*, p. 151. Searle. *A redescoberta*, p. 217. Searle. “Mental Causation, Conscious and Unconscious”, p. 174. Searle. *Mind*, p. 239.

⁷⁴ Searle. “Author’s Response”, p. 632. Searle. “Mental Causation, Conscious and Unconscious”, p. 174.

⁷⁵ Ele é bastante claro a esse respeito no caso da forma aspectual de estados intencionais em Searle. *Mind*, p. 247.

⁷⁶ Rosenthal. “Two Concepts of Consciousness”, p. 342. Dreyfus. “Searle’s Freudian Slip”, p. 604. Kriegel. “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness”, p. 116.

da mente, Searle está comprometido com a visão oposta, a visão de que os fenômenos mentais são fundamentalmente inconscientes. Entretanto, penso que esse compromisso vai na *direção correta*, pois a visão do mental como algo fundamentalmente inconsciente – visão apoiada em incontáveis evidências – é extremamente convincente, especialmente diante dos indícios de que os processos de pensamento inconsciente são muito mais poderosos do que qualquer processo mental que ocorre em nossa consciência.⁷⁷

Bibliografia

- Armstrong, D. M. *A Materialist Theory of Mind*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1968).
- _____. “Searle’s Neo-Cartesian view of Consciousness”. In: *Philosophical Issues*, Vol. 1, (1991), pp. 67-71
- Arruda, J. M. “Universais e particulares: Platonismo e Nominalismo”. In: *Metafísica Contemporânea*. Organizado por Guido Imaguire, Custódio Almeida e Manfredo Oliveira. (Petrópolis: Vozes, 2007), pp. 223-46.
- Bargh, J. A.; Morsella, E. “The Unconscious Mind”. In: *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 3, Nº 1, (2008), pp. 73-79.
- Barth, C. “Bewusstsein bei Descartes”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 93, (2011), pp. 162-94.
- Boag, S. “In defense of unconscious mentality”. In: *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-First Century*. Organizado por Simon Boag, Linda Brakel e Vesa Talvitie. (London: Karnac Books, 2015), pp. 239-65.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924).
- _____. *Psychology from an Empirical Standpoint*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1995).
- Carlson, R. A. “Conscious Mental Episodes and Skill Acquisition”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), pp. 599.
- Descartes, R. “Meditação terceira”. In: *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. (2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural – Coleção ‘Os Pensadores’), 1979.
- _____. *The Philosophical Writings of Descartes*. Organizado por John Cottingham, Robert Stoothof e Dugald Murdoch. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984. [Vol. II].

⁷⁷ Nesse sentido, são extremamente interessantes os resultados dos experimentos conduzidos pelo psicólogo holandês Ap Dijksterhuis, resultados expostos e discutidos em Dijksterhuis, A. “Think Different: The Merits of Unconscious Thought in Preference Development and Decision Making”. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 87, Nº 5, (2004), pp. 586-598.

- _____. *Ouvres de Descartes – Meditations de prima philosophia*. Organizado por Charles Adam e Paul Tannery. (Paris: Vrin, 1996). [Vol. VII].
- _____. *Ouvres de Descartes – Méditations et principes (traduction française)*. Organizado por Charles Adam e Paul Tannery. (Paris: Vrin, 1996). [Vol. IX].
- Dijksterhuis, A. “Think Different: The Merits of Unconscious Thought in Preference Development and Decision Making”. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 87, Nº 5, (2004), pp. 586–598.
- Dreyfus, H. “Searle’s Freudian Slip”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), pp. 603-4.
- Eshlemann, M. “The Cartesian Unconscious”. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 24, Nº 3, July (2007), pp. 297-315.
- Freud, S. “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse (1912)”. In: *Psychologie des Unbewussten*. (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982), pp. 29-36. [Studienausgabe Band III].
- Gennaro, R. *Consciousness and Selfconsciousness: A Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996).
- Harré, R. “Dispositions and Powers” In: *A Companion to the Philosophy of Science*. Organizado por W. H. Newton-Smith. (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 97-101.
- Imaguire, G. “A substância e suas alternativas: feixes e tropos” In: *Metafísica Contemporânea*. Organizado por Guido Imaguire, Custódio Almeida e Manfredo Oliveira. (Petrópolis: Vozes, 2007), pp. 271-89.
- Kemmerling, A. “Von der Sprache zum Bewusstsein: John R. Searle löst sich vom analytischen Mainstream” In: *Merkur – deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. 48, Nº 5, (1994), pp. 432-38.
- _____. *Ideen des Ichs: Studien zur Philosophie Descartes’*. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005).
- Kief, X. “Le problème de L’inconscient selon Descartes”. *Revue philosophique*, Nº 3, (2007), pp. 307-21.
- Kriegel, U. “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, Mar, (2003), pp. 103-132.
- Loux, M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. (London: Routledge, 2006).
- Rey, G. “Constituent Causation and the Reality of Mind”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990), pp. 620-21.
- Rodis-Lewis, G. *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*. (2ª ed. Paris, PUF, 1982).
- Rosenthal, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies*, Vol. 49, (1986), pp. 329-59.
- _____. “A Theory of Consciousness”. In: *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Organizado por Ned Block, Owen Flanagan e Güven Güzeldere (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997), pp. 729-753.
- _____. “How to think about mental qualities”. *Philosophical Issues*, Vol. 20, (2010), pp. 368-93.
- _____. “Uma teoria da consciência”. *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, (2017), pp. 143-78.

- Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- _____. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- _____. “Minds, Brains and Programms” In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, (1980), pp. 417-24.
- _____. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”. *Philosophical Topics*, Vol. 17, (1989), pp. 193-209.
- _____. “Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990a), pp. 585-96.
- _____. “Author’s Response”. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 13, (1990b), pp. 632-40.
- _____. *The Rediscovery of the Mind*. (Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992).
- _____. “The Connection Principle and the Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, Nº 4, December (1994), pp. 847-55.
- _____. *A Redescoberta da Mente*. (São Paulo: Martins Fontes, 1997).
- _____. “Mental Causation, Conscious and Unconscious: A Reply to Anthony Meijers”. In: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 8, Nº 2, (2000), pp. 171-77.
- _____. *Consciousness and Language*. (Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a).
- _____. “Why I Am Not a Property Dualist” *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, Nº 12, (2002b), pp. 57-64.
- _____. *Mind: A Brief Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- _____. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Simmons, A. “Cartesian Consciousness Reconsidered”. In: *Philosophers Imprint*. Vol. 12, Nº 2, (2012), pp. 1-21.
- Talvitie, V. *Freudian Unconscious and Cognitive Neuroscience: From Unconscious Fantasies to Neural Algorithms*. (London: Karnac Books, 2009).
- Van Gulick, R. “Why the Connection Argument Doesn’t Work”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, Nº 1, (1995), pp. 201-7.

DOCUMENTOS

JUDITH BUTLER E A NÃO-VIOLÊNCIA COMO FORÇA POLÍTICA E ÉTICA NA LUTA PELA IGUALDADE

JUDITH BUTLER AND NON-VIOLENCE AS A POLITICAL AND ETHICAL
FORCE IN THE STRUGGLE FOR EQUALITY

IRANDINA AFONSO¹

Abstract: Nonviolence is not reducible to an individualistic moral position. As a collective struggle against systemic or institutionalized forms of violence, it shapes an effective form of agency and political power, thus presenting itself as a global ethical commitment with equality. In this perspective we inscribe Judith Butler's ethical-political proposal elaborated in *The Force of Non-violence*, reflecting on the individual, equality and the grounds of social bonds. These notions are now redrawn within the scope of an increasingly interdependent social world where inequalities and the protection of lives, more than potentiating or legitimizing violence, confirm nonviolent choices to socio-political dynamization and transformation.

Keywords: non-violence, equality, systemic violence, phantasmagoria, interdependency.

Resumo: A não-violência não se reduz a uma posição moral individualista. Como luta coletiva contra a violência sistémica ou instituída configura uma forma efetiva de agência e de poder político com um compromisso ético global pela igualdade. Nesta perspetiva enquadra-se a proposta ético-política que Judith Butler elaborou em *The Force of Non-violence*, contribuindo para reflexões sobre indivíduo, igualdade e

Résumé: La non-violence ne se réduit pas à une position morale individualiste. En tant que lutte collective contre la violence systémique ou instituée, elle constitue une forme efficace d'agence et de pouvoir politique avec un engagement éthique global en faveur de l'égalité. Dans cette perspective s'inscrit la proposition éthico-politique que Judith Butler a élaborée dans *The Force of Non-violence*, contribuant à

¹ Investigadora do RG Philosophy & Public Space do Instituto de Filosofia (UI&D/FIL/00502) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira de Doutoramento IF/FCT (ref. UI/BD/150998/2021). E-mail de contacto: irandina.afonso@sapo.pt. ORCID: 0000-0002-4209-9665.

fundamentos dos laços sociais. Estas noções redesenham-se no âmbito de um mundo social cada vez mais interdependente onde as desigualdades e a proteção de vidas, mais do que potenciar ou legitimar a violência, confirmam escolhas não-violentas de transformação e dinamização sociopolítica.

Palavras-chave: não-violência, igualdade, violência sistémica, fantasmagoria, interdependência.

des réflexions sur l'individu, l'égalité et les fondements du lien social. Ces notions sont repensées dans le cadre d'un monde social de plus en plus interdépendant où les inégalités et la protection des vies, plus que potentialiser ou légitimer la violence, confirment des choix non-violents de transformation et dynamisation sociopolitique.

Mots-clés: non-violence, égalité, violence systémique, fantasmagorie, interdépendance.

Em maio e junho de 2020, um pouco por todo o mundo, multiplicaram-se protestos antirracistas decorrentes da morte sob custódia policial de George Floyd². A imobilização pela pressão do joelho do agente sobre o pescoço de Floyd levou à morte deste por asfixia e ficou registada em vídeo. As imagens revelam a desproporção da reação policial face a alguém desarmado. Revelam também a indiferença dos agentes à queixa “I can't breathe” que o detido repetia. Apropriado depois para outras opressões (como a anexação de territórios da Palestina por parte de Israel³), pode dizer-se que esse rogo é uma metáfora sobre vidas que respiram com dificuldade, que resistem e coabitam com forças de poder que lhes são potencialmente letais, ou que acabam eventualmente por sucumbir à violência invocada por razões de “autodefesa” e defesa de estado. Sublinho com o exemplo de George Floyd a atenção que é devida às formas de violência sistémica ou institucionais e ao combate não-violento que ambiciona a sua mitigação. O choque, a indignação e a revolta perante uma distribuição desigual de vida e morte na população poderão apoiar respostas violentas. E, de facto, muitas manifestações subsequentes aos acontecimentos de Minneapolis foram permeáveis a episódios de saque, destruição de infraestruturas, agressões físicas e cartazes a defender a morte de polícias⁴. Mas até que ponto esses mesmos sentimentos não poderão ser canalizados de forma não-violenta numa luta contra a própria violência? Esta e outras indagações de partida, como a impunidade de que certas formas de

² Detalhes em: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/09/george-floyd-killing-triggers-wave-of-activism-around-the-world>. Consultado em julho de 2020.

³ Mais informação em: <https://pt.euronews.com/2020/06/07/israelitas-protestam-contra-plano-de-anexacao>. Consultado em julho de 2020.

⁴ Como se constata em <https://news.wttw.com/2020/06/06/george-floyd-protests-1258-arrested-130-police-officers-injured-chicago>. Consultado em julho de 2020.

violência beneficiam na sociedade e nos tribunais⁵ proporcionam uma problematização filosófica de alguns termos e molduras conceptuais presentes no debate violência vs. não-violência. Esta análise, apoiada em grande medida na proposta ético-política de Judith Butler⁶, levar-nos-á a reflexões sobre a igualdade e os fundamentos das relações sociais, assuntos de cuja relevância deriva a força de um compromisso ético e político coletivo não-violento.

1. Do individualismo ao vínculo ético-político coletivo

Habitualmente vista como um posicionamento moral individual face a formas de poder, a não-violência ganha amplitude e poder se tomada como prática social e política coletiva. Deste modo, encarna uma resistência a forças sistêmicas de destruição e compromete-se com a construção, em coresponsabilidade, de um mundo que reconhece na interdependência global e no valor igualitário de cada vida os fundamentos éticos para combater a desigualdade⁷. Esta moldura fundamental “não é um princípio abstrato ou formal. Exigir que o outro viva é verdade tanto para os laços familiares ou de parentesco quanto para os laços transnacionais e globais”⁸. Contudo, a efetividade da não-violência enquanto estratégia coletiva e transnacional é habitualmente questionada por perspectivas antropológicas pessimistas sobre o humano enquanto ser “naturalmente” destrutivo e conflituoso (tenhamos presente que esta é a base teórica, por exemplo, do contrato social de Hobbes)⁹. Estará então a força da não-violência comprometida por essas

⁵ Cf. George Yancy, “Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime,” *The New York Times* (July 10, 2019), s/p. www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Consultado em julho de 2020.

⁶ Desenvolvida no seu livro *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind* (New York: Verso) publicado em fevereiro de 2020.

⁷ Cf. Judith Butler, *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind* (New York: Verso, 2020), pp. 20-21.

⁸ Judith Butler em George Yancy, “Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime,” [entrevista online] *The New York Times* (July 10, 2019), s/p. Tradução da autora. www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Consultado em julho de 2020.

⁹ Lê-se em *Leviatã* (São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1651]), 113: “o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (p. 109), pelo que da “lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (p. 113).

perspetivas ou, pelo contrário, sairá reforçada precisamente pela admissão da conflitualidade dos interesses humanos? E de que modo podem uma ética e política de não-violência conter ou trabalhar a hostilidade potencialmente destrutiva dos laços sociais?

A não-violência não emerge necessariamente de uma parte pacífica da alma¹⁰; muitas vezes é uma expressão de raiva, de agressividade e de indignação que, não sendo exclusivamente negativa, pode subverter o ato destrutivo pela afirmação dos laços sociais. O que dissolve este aparente paradoxo é o modo como a afetação é canalizada, isto é, a diferença entre reiterar a violência ou mudar efetivamente as estruturas institucionais e sociais que legitimam ações violentas¹¹. Nos momentos em que pareceria justificado o uso de violência, a força da não-violência concretiza-se e ganha sentido através de um ato reflexivo de (auto)conhecimento que põe em causa os mecanismos violentos. Partindo da opressão sofrida, escolhe-se obstaculizar a multiplicação dessa mesma violência.

A busca pela libertação não é e não pode ser simplesmente violenta, onde um opressor é violentamente rejeitado e deitado fora, mas é aquela em que os oprimidos se envolvem em práticas constantes e conscientes de autorreflexão; é uma ação que sempre ocorre por relação com a violência recebida dos opressores. Como consequência, a violência está ligada ao autoconhecimento.¹²

A violência está comprometida com alguma expressão de desigualdade (independentemente de esse compromisso ser ou não explicitamente formulado) já que o modo como se estrutura uma decisão de recurso à violência, mesmo como exceção, tem implícita uma escala de valorização de vidas e de relações. De um lado, as que merecem ser preservadas e protegidas, de outro aquelas que não contam¹³. “Afinal, quando as vidas de [...] minorias de todos os tipos são tiradas, isso é um sinal de que essas vidas não são tratadas como igualmente válidas”¹⁴ e, deste modo, pensa-se o combate à violência ligado à luta pela igualdade e liberdade. A não-violência sugere, assim, a transformação de algo que começa por ser do foro moral individual num vínculo ético-político coletivo consequente. Mais ainda, um vínculo revelador

¹⁰ Cf. Butler, *The Force*, 21.

¹¹ Butler, *The Force*, 21. Em acréscimo, tenhamos presente que, como fenómeno multifacetado, a violência admite, além do confronto físico, outras formas materiais, assim como formas normativas, textuais, sociais, emocionais, linguísticas, estatais, epistémicas, económicas ou, ainda, legais.

¹² Gavin Rae & Emma Ingala (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics* (New York: Routledge, 2019), 6. Tradução da autora.

¹³ Cf. Butler, *The Force*, 17.

¹⁴ Butler e Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

das condições sociais da vida política pelas quais nos encontramos ligados uns aos outros, “numa aliança apaixonada e assustadora, muitas vezes apesar de nós mesmos, mas, no fim de contas, para nós mesmos, para um ‘nós’ que está constantemente em formação”¹⁵.

Quando há vidas que são desvalorizadas, excluídas ou lidas como irrecuperáveis ou marginais, a indiferença e/ou impunidade de certos atos violentos instala-se tacitamente. A gramática do racismo, da xenofobia, da transfobia, da desconsideração sistêmica pelos pobres, da misoginia e homofobia opera desse modo. As obrigações éticas globais devem responder às razões por que cada vida deverá então preocupar-se em proteger o bem-estar de outra vida que não está diretamente ligada por laços de sangue, afetivos, familiares ou comunitários. Esta reflexão convoca assim uma reformulação da noção de igualdade e uma crítica ao individualismo.

Quando entendida como um direito individual ou de grupo (como o direito à igualdade de tratamento), a igualdade pressupõe um sujeito desprovido de privilégios, mas não informa que obrigações sociais daí emergem e de que modo a desigualdade falha essas obrigações. Reformular a igualdade com base na interdependência e nas relações que definem a existência social é, pelo contrário, fazer uma reivindicação coletiva da sociedade. Em rigor, é reivindicar o social como a estrutura necessária para que as imagens de igualdade, liberdade e justiça sejam realizadas e ganhem sentido¹⁶. As reivindicações de igualdade que emergem das relações entre as pessoas e em nome dessas relações distanciam-se do sujeito individualista que elabora os seus fundamentos na autossuficiência¹⁷. A crítica ao individualismo permite, em acréscimo, expor ficções sociopolíticas que naturalizam certas atribuições do indivíduo (homem, adulto, racional, independente, soberano, saudável) e que replicam o contrato social hobbesiano. A pergunta “O que devo fazer?” transmuta-se, com essa crítica, em “Quem sou eu em relação com os outros?” e “Que relação é esta?”¹⁸. Por isto, repensar o individualismo torna-

¹⁵ Judith Butler, “Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation,” *The Journal of Speculative Philosophy* (2012), vol. 26, n.º 2, p. 150. Tradução da autora.

¹⁶ Cf. Butler, *The Force*, 45.

¹⁷ O legado da ontologia individualista da modernidade perdura na ideia do indivíduo soberano, orientado pela razão e vontade, com direito à liberdade e à autorrealização. Pressupõe uma autossuficiência que o liberalismo e neoliberalismo fomentam e exploram. Este individualismo falha, porém, em capturar o campo de interdependências e relação-lidade em que liberdade e autorrealização, elas mesmas, se inscrevem (cf. Judith Butler & Athena Athanasiou, “*Dispossession: The Performative in The Political*” (Cambridge: Polity Press, 2013) e cf. Irandina Afonso & Paula Cristina Pereira, “Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força”, *Argumentos de Razón Técnica* (2019), n.º 22, 161-176.

¹⁸ Cf. Judith Butler em Masha Gessen et al., “Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage,” *The New Yorker* (9 Feb. 2020), s/p [entrevista online]. Tradução da autora.

-se crucial na medida em que “nos entendemos como criaturas vivas ligadas a criaturas humanas e não humanas, a sistemas e redes de vida inteiros”¹⁹. Pela noção de interdependência entende-se que infligir ou permitir violência contra outra pessoa constitui um ataque às relações sociais pelas quais cada pessoa é, afinal, definida.

Indicia-se, portanto, a relevância de um imaginário político que reconsidere as bases legitimadoras do contrato social e, ainda, do “homem natural”²⁰. No fundo, o contrato social substitui a “lei natural” de violência de todos contra todos, por outra produzida para impor limites e, por inércia, legitimar o uso de violência em circunstâncias determinadas (quanto mais não seja para punir quem quebra o contrato)²¹. De um modo mais abrangente, devido ao carácter impositivo da lei, pode dizer-se que os contratos legais sempre inscrevem alguma forma de violência²², donde emerge a pergunta: “pode esperar-se alguma possibilidade totalmente não-violenta de resolução dos conflitos?”. Walter Benjamin responde que sim, “sem dúvida”, mas remete esta possibilidade para uma esfera privada, extrajurídica, entre pessoas civilizadas onde “[c]ortesias, simpatia, paz, confiança e tudo o mais que aqui possa ser mencionado são as suas pré-condições subjetivas”²³. Contudo, a seu ver, a manifestação objetiva da resolução não-violenta seria incontornavelmente “determinada pela lei [...]. Portanto, nunca se aplicam diretamente à resolução de conflitos entre pessoas, mas apenas a questões relativas a objetos”²⁴. Em contraposição, destaco a proposta para um vín-

Disponível em <https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage>. Consultado em julho de 2020.

¹⁹ Butler em Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

²⁰ Cf. Butler, *The Force*, 31.

²¹ Cf. Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in Marcus Bullock & Michael W. Jennings (eds.), *Walter Benjamin: selected writings, vol. I, 1913-1926* (Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 [1921]), 243-244.

²² Como refere Walter Benjamin: “Acima de tudo, somos obrigados a notar que uma resolução totalmente não violenta de conflitos nunca pode levar a um contrato legal. Na realidade, este último conduz em última instância, por mais pacificamente que tenha sido celebrado pelos intervenientes, a uma possível violência. Concede a qualquer das suas partes o direito de recorrer a alguma forma de violência contra a outra, caso tenha sido responsável por infração das condições acordadas. Mas não só: tal como o resultado, a origem de todo contrato aponta também para a violência. Ainda que não esteja diretamente presente numa formulação legislativa, a violência encontra-se representada na medida em que o poder que garante um contrato legal é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que a violência não seja introduzida no próprio contrato” (*Critique of Violence*, 243). Tradução da autora.

²³ Benjamin, *Critique of Violence*, 244. Tradução da autora.

²⁴ Benjamin, *Critique of Violence*, 244.

culo ético-político de não-violência de Judith Butler que, a meu ver, é mais ambiciosa e radical: é precisamente na esfera das relações sociais, de pessoa para pessoa e não apenas entre bens materiais, que o princípio desse vínculo se insere, ao ponto de admitir “uma maneira de trazer à realidade outra realidade que não se baseia em lógicas instrumentais [...] que reproduzem a violência estatal”²⁵.

Quanto ao “homem natural”, estabelecido como categoria primária ou pré-sociedade, relega para segundo plano a interdependência e a possibilidade de formação do sujeito pelas relações sociais²⁶. Nega as condições fundamentalmente relacionais da nossa dependência (desde logo, nascemos numa condição de dependência radical), o que o impede de ver que, em vez de autossuficiente, “o sujeito é simultaneamente constituído e destituído pela vulnerabilidade, pela relacionalidade, pela dependência e pela desposseção”²⁷. Infere-se daqui que a luta pela não-violência não pode ser uma luta individual porque depende do outro e, portanto, é uma questão de “ethos comunitário” e de instituições, uma responsabilidade coletiva²⁸. É desta responsabilidade coletiva, onde a solicitação do distante e do desconhecido opera como uma solicitação ética, que a não-violência pode emergir enquanto ética *não-egocêntrica*, isto é, que não menoriza a preservação do Outro²⁹.

Também no exemplo da introdução, a propósito da mobilização internacional inspirada em George Floyd, vemos como, hoje em dia, o longe e o perto se transfiguram e se expressam em esferas não físicas ou não presenciais da proximidade:

[...] algo diferente está a acontecer quando uma parte do globo se insurge em indignação moral contra ações e eventos que acontecem noutra parte do mundo, uma forma de indignação moral que não depende da partilha de uma língua ou de uma vida comum fundada na proximidade física. Vemos nestes casos a emergência efetiva no espaço e no tempo de laços de solidariedade. Estes são tempos em que, apesar de nós mesmos e à revelia de qualquer ato intencional, somos solicitados por imagens de sofrimento distante, de maneiras que compelem a nossa preocupação e nos solicitam a agir, isto é, a expressar a nossa objeção e a registar a nossa resistência à violência através de meios políticos concretos³⁰.

²⁵ Butler, *The Force*, 203. Tradução da autora.

²⁶ Cf. Butler, *The Force*, 31-32.

²⁷ Rae & Ingala, *The Meanings*, 200. Tradução da autora.

²⁸ Cf. Judith Butler & Jill Stauffer, “Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War”, *The Believer*, May 1st 2003, s/p [entrevista online], disponível em An Interview with Judith Butler - Believer Magazine. Consultado em março de 2021.

²⁹ Cf. Judith Butler, “Giving an Account of Oneself” (New York: Fordham University Press, 2005), 37-39.

³⁰ Butler, *Precarious Life*, 135. Tradução da autora.

Nesta proximidade pelo sofrimento e pela solidariedade acentua-se a consciencialização de que, para persistir como corpo e como existência humana, há dependências (desde logo para o bem-estar e a segurança) que conflituam com a hipotética autossuficiência do indivíduo. O direito a persistir é reequacionado, assim, por uma moldura epistémica que configura esse direito como um direito social e não apenas individual. A crítica ao individualismo transfere então o fulcro conceptual do indivíduo para os laços sociais que produzem e moldam o próprio indivíduo³¹. Deste modo, as relações de interdependência constituem o fundamento da não-violência enquanto ato ético coletivo com obrigações relacionais de preservar vidas e as condições para a vida. Podem distinguir-se, então, dois tipos de ética: “uma ética violenta, que resulta da fantasia de individualismo e autossuficiência sem encargos, e uma ética da não-violência, que é a ética de um sujeito despojado, extático, exposto, relacional e vulnerável”³².

A não-violência não ignora, portanto, a destrutibilidade constituinte ou potencial de qualquer relação social. Mas reconhece o labor necessário e desafiante de prevenir, gerir e solucionar por via não-violenta as possíveis ruturas (intermitentes ou permanentes) no e do viver em comum.

2. A não-violência militante e comprometida

Restringir as práticas ético-políticas a uma dimensão individual, à decisão ou ética de virtude que reflete o carácter do indivíduo, leva a perder de vista uma leitura corpórea da igualdade³³. A suscetibilidade dos corpos à destruição e as obrigações éticas globais pelas quais essa destruição deve ser contida são entendidas a partir de uma condição radical e transversal de vulnerabilidade e interdependência, onde a igualdade é traduzida, não por uma distribuição igualitária de direitos individuais, mas segundo uma *equal grievability* ou, se se preferir, uma igualdade pelo sofrimento³⁴. As vidas

³¹ Cf. Butler, *The Force*, 15 e cf. Emma Ingala, “Judith Butler: From a Normative Violence to an Ethics of Non-Violence,” in Gavin Rae & Emma Ingala (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*, pp. 191-208 (New York: Routledge, 2019).

³² Ingala, *Judith Butler*, 199-200. Tradução da autora.

³³ Cf. Butler, *The Force*, 57.

³⁴ Importa notar que *equal grievability* é um termo de Judith Butler em *The Force of Non-Violence*, (p. 40 e seguintes); e a minha escolha por “igualdade pelo sofrimento” pretende traduzir o sentido do termo; carecendo de tradução inequívoca, com a minha adaptação pretendo corresponder à condição existencial que congrega os sentidos da dor (física e moral), do suportar, do perseverar e do resistir, presentes quer durante a vida, quer no processo de perda e luto - esta dualidade refere-a Judith Butler no seu conceito e é alargada na citação que figura na linha seguinte do texto.

humanas têm valor igual no sentido em que, para persistir, precisam de reconhecimento e proteção: “[s]er valorizado ou reconhecido é ser interpelado de tal maneira que se saiba que a nossa vida é importante, que a perda da nossa vida será lamentada; que o nosso corpo é tratado para viver e prosperar, cuja precariedade deve ser minimizada, que as condições para florescer serão disponibilizadas”³⁵. Mas aquém desse horizonte de igualdade, o que presenciamos é, na verdade, “a organização social da violência e do abandono, que atravessa as operações soberanas e biopolíticas do poder”³⁶. E é sobre esta organização do panorama atual que deveremos focar a luta agressiva da não-violência.

Assuntos tão diversos como a violência de estado, o abandono de migrantes, o feminicídio ou as crises ambientais referem a violência como conceito relacional, isto é, que convoca outros conceitos para a sua análise. Intersecta a intersubjetividade, as relações institucionais, a linguagem, a subjetividade e a lógica, o que torna improdutivo reduzir a violência à sua dimensão física³⁷. Estas dimensões da violência não deixam de ressoar num modo contemporâneo de política que Slavoj Žižek designa *post-political bio-politics*³⁸, onde a incitação política dos cidadãos é conseguida por recurso ao medo (medo dos refugiados, dos imigrantes, de catástrofes ecológicas, do controlo excessivo do estado, do assédio sexual, do crime, etc.) e é consubstanciado numa regulação e administração da vida da população. Ironicamente, por recorrer ao medo do outro como princípio mobilizador, trata-se de uma política que renuncia à própria dimensão constitutiva da política³⁹. É naquela base interseccional e nesta “biopolítica que é, em última instância, uma política do medo”⁴⁰, que a ideia de *equal grievability* se liga também – na forma de princípio organizador das instituições e da estruturação social da saúde, alimentos, habitação, emprego, vida sexual e vida cívica – à ideia de interdependência e ao “porquê” e “como” praticar a não-violência de forma militante (no sentido de convicção e trabalho continuado).

Sem dever nada à potencial complexidade e imprevisibilidade das ações humanas, a realização plena da não-violência nem sempre é conseguida na prática – enquanto ideal, e não um princípio absoluto, a não-violência desig-

³⁵ Butler, *The Force*, 59. Tradução da autora.

³⁶ Butler, *The Force*, 61. Tradução da autora.

³⁷ Cf. Rae & Ingala, *The Meanings*.

³⁸ In *Violence, Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008), 40: “‘pós-política’ é uma política que reivindica o abandono de velhas lutas ideológicas e se especializa na gestão e administração, enquanto ‘biopolítica’ designa como objetivo principal a regulação da segurança e do bem-estar das vidas humanas”. Tradução da autora.

³⁹ Cf. Žižek, *Violence*, 40-41.

⁴⁰ Žižek, *Violence*, 40. Tradução da autora.

na um processo assíduo de luta, uma negociação com as ambiguidades éticas e políticas. Os possíveis realizam-se, portanto, nos interstícios das normas e políticas vigentes. Também nos espaços indeterminados das regulações biopolíticas e, ainda, nas oportunidades que as inflexões teóricas suscitam para outros entendimentos de violência e não-violência. Qualquer política consistente de não-violência deveria associar-se a uma exposição crítica dos critérios que separam as vidas que contam daquelas que não contam, indo mesmo além da vida humana em prol da preservação do mundo⁴¹. Estes critérios são operados por um grupo ou comunidade, ou nos termos de um discurso ou de políticas institucionais⁴². A linguagem, os media, os âmbitos culturais e intersubjetivos criam as condições do reconhecimento de vidas. Mas essas condições também podem (devem) ser estabelecidas quando tudo parece negá-las através, por exemplo, do protesto e da performatividade política⁴³. Com corpos que revelam nas praças públicas a vulnerabilidade ao imprevisível e ao risco de violência, que se responsabilizam pela segurança do corpo a seu lado e afirmam “nós contamos”, “estamos aqui”. Numa perspectiva corpórea da igualdade há condições para afirmar que a não-violência, além de dizer “não” a um mundo violento, “cria o eu e a sua relação com o mundo de uma nova maneira. A não-violência é, portanto, uma posição ética, uma postura crítica e uma ação performativa”⁴⁴.

Como exercícios de agência política alternativa, os movimentos ativistas não-violentos podem expor publicamente os mecanismos e limites artificiais da conformidade, reivindicar que não há vidas “irreais”. Representados um pouco por todo o globo (como o *Black Lives Matter*, as *Mães da Praça de Maio*, *Women in Black* ou, ainda, *Ni Una Menos*)⁴⁵, enfrentam a atmosfera de medo em torno daqueles cujas vidas e identidades são fundamentalmente desprotegidas e/ou aniquiladas num contexto que os equivale a alvos necropolíticos⁴⁶. A não-violência é, portanto, operadora de uma redução da desigualdade social pela diluição da distinção entre vidas valorizadas e desvalorizadas e aponta, ainda, uma igualdade radical como pré-condição para uma ética de não-violência *sem exceções*⁴⁷. E destaque sem exceções para

⁴¹ Cf. Butler, *The Force*, 199-200.

⁴² Cf. Butler. *The Force*, 105.

⁴³ Cf. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge: Harvard University Press, 2018), 196-197.

⁴⁴ Ingala, *Judith Butler*, 201. Tradução da autora.

⁴⁵ Estes e outros exemplos podem ser encontrados em *War Resisters' International*: https://wri-irg.org/en/network/about_wri e também em *Waging Nonviolence People Powered News & Analysis*: <https://wagingnonviolence.org/>.

⁴⁶ Cf. Butler em Gessen, *Judith Butler Wants*, s/p e cf. Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* vol. 15, nº 1 (2003), 11-40.

⁴⁷ Cf. Butler, *The Force*, 56.

denotar o que penso ser uma superação desta proposta relativamente a outras teorizações sobre a violência, como a de Hannah Arendt, onde figura que “tanto na vida pública como na vida privada há situações onde a própria rapidez de uma ação violenta é talvez o único remédio adequado”⁴⁸. Como vimos, Butler propõe a canalização da agressividade, não como reação imediata a um estímulo violento, mas como luta reflexiva para mudança efetiva das estruturas institucionais e sociais que legitimam ações violentas. Esta consideração desafia e faz sobressair a contradição inscrita noutra frase de Arendt: “em certas circunstâncias, a violência – que atuando sem argumentos ou discussões e sem atentar para as consequências – é a única maneira de se equilibrar a balança da justiça de maneira certa”⁴⁹. Pode questionar-se até que ponto será lícito esperar equilíbrio e justiça de atuações reativas que, sem argumentos e desatentas às consequências, nada mais propõem do que a “resolução” imediata de casos particulares pelas próprias mãos.

Além de operar uma redução da desigualdade social, a não-violência inscreve-se num compromisso com uma desconstrução de violências sistêmicas. A análise das molduras epistemológica e normativa que circunscrevem a designação de violência e, ainda, de que modo operam essas categorias na diferenciação e justificação do uso da violência⁵⁰, pode revelar-se mais consequente do que tentar redefinir a violência⁵¹. Mais importante ainda quando é difícil perceber quais, e de que modo, os atos de violência individuais são encorajados, permitidos ou desculpados pelas estruturas sociais⁵², o que confirma um enleamento cerrado entre indivíduo e sociedade:

[...] embora a mudança possa ocorrer ao nível individual, os modelos de justiça restaurativa dizem-nos que os indivíduos mudam no contexto de comunidades e de relações, e é assim que as novas estruturas de relacionamento são construídas e as mais antigas são desmanteladas. Por sua vez, isto significa que a ética deve tornar-se mais do que um projeto individual de autorrenovação, uma vez que as vidas são renovadas na companhia de outras. São essas relações que nos sustentam e, como tal, merecem a nossa atenção e compromisso coletivos.⁵³

⁴⁸ Hannah Arendt, “A Special Supplement: Reflections on Violence,” *The New York Review of Books*, February 27, vol. 12, n° 4 (1969), 13. Tradução da autora.

⁴⁹ Arendt, “A Special Supplement”, 13.

⁵⁰ Cf. Ingala, *Judith Butler*, 192 e cf. Butler, *The Force*, 136-138.

⁵¹ Ingala, *Judith Butler*, 203. A violência é sempre interpretada, procurar a sua definição é já de algum modo “uma interpretação baseada nos parâmetros exegéticos e axiológicos estabelecidos pelo quadro específico que a subtende. [...] [A] fronteira semiótica entre violência e não-violência não pode ser estabelecida porque depende de quadros de referência que estão sempre a mudar [...]”. Tradução da autora.

⁵² Cf. Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p.

⁵³ Butler em Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

Daqui a responsabilidade de cada um em perguntar-se como vive com estas estruturas, como as reproduz ou lhes resiste. Neste enquadramento crítico insere-se outro ponto da análise suscitado também pelo exemplo da morte de George Floyd: a noção de *phantasmagoria*⁵⁴. Dimensão habitualmente acrítica, a fantasmagoria serve de base racional para deliberações morais e para justificar o uso da violência. As suas *formas politicamente consequentes*⁵⁵ traduzem esquemas de entendimento histórico-sociais que, de modo invisível e, por vezes, inconsciente reproduzem crenças, normas ou mitos discriminatórios⁵⁶. Possibilitam a aceitação de não-condenações em tribunal de muitos casos de violência doméstica, racial, policial, religiosa e de assédio sexual. Judith Butler refere numa entrevista de fevereiro de 2020 (portanto, ainda antes da morte de George Floyd):

[s]e pensarmos nos casos de violência policial contra mulheres negras, homens e crianças desarmados, ou na verdade a fugir, ou a dormir no sofá, ou completamente restringidos e a dizer que não conseguem respirar, suportamos razoavelmente que é manifesta a violência e a injustiça dessas mortes. No entanto, existem maneiras de ver esses mesmos vídeos que documentam a violência policial como provas de que o negro está prestes a cometer um ato terrivelmente violento. Como se pode ser persuadido disso? Quais são as condições de persuasão para que um advogado possa argumentar com base na documentação em vídeo que mostra um ato gratuito de violência? A única maneira de imaginarmos isso é se entendermos que a violência em potência é algo que as pessoas negras carregam nelas como parte da sua identidade. Isto é uma espécie de fantasmagoria racial.⁵⁷

A prática ética e política da não-violência não pode, portanto, sustentar-se exclusivamente na noção de um encontro “eu” vs. “tu”, nem na proclamação ou reforço de uma dada proibição (uma proibição de matar, por exemplo, aplica-se apenas àquelas vidas que são valorizadas, mas não às que são “inimagináveis” ou consideradas já perdidas). Essa prática critica o uso privilegiado de uma lógica instrumental da violência e de exceções à não-violência – esta lógica incorre, demasiadas vezes, em interpretações

⁵⁴ Cf. Butler, *The Force*, 24, 116, 203.

⁵⁵ Cf. Butler, *The Force*, 24.

⁵⁶ Por exemplo, crer que há uma “natureza” violenta nas pessoas de raça negra, que a homossexualidade desfaz a “hierarquia” familiar e a estrutura social, que os imigrantes roubam o trabalho dos cidadãos e impõem modos de vida, que a mulher é “naturalmente” passiva e o homem “naturalmente” forte e ativo ou, ainda, acreditar que os povos colonizados precisam de ser “civilizados” pelos colonizadores, etc.

⁵⁷ Cf. Gessen, *Judith Butler Wants*, s/p. Tradução da autora.

anacrônicas de “indivíduo”⁵⁸ (ou do “eu”) e do que lhe constitui uma ameaça. Quem/quê é este “eu” que se defende? Um indivíduo e seus familiares diretos? Um grupo de pessoas ou um país? Uma fé? Todos os seres vivos e recursos naturais? Repensar que relações formam o indivíduo e qual a sua abrangência permite criticar a lógica instrumental que tanto justifica meios e fins quanto práticas excludentes e preconceituosas⁵⁹. Daí que seja imperioso distinguir entre critérios para a violência como princípio e critérios para determinar fins justos ou injustos. Contudo, permanece em aberto uma questão fulcral: se “a violência, por princípio, poderia ser um meio moral, mesmo que apenas para fins justos”⁶⁰. Eis-nos perante a árdua e necessária tarefa de encontrar outro critério, ainda mais fino, que discrimine dentro da própria esfera de meios e não atenda aos fins que serão servidos por esses meios⁶¹.

3. Considerações finais

Reconhece-se a dificuldade e a hostilidade que advêm de uma coabitação que nunca escolhemos, mas de onde emergem, ainda assim, obrigações éticas globais. Uma vez que não se escolhe com quem coabitar o mundo, deve-se honrar a obrigação de preservar as vidas daqueles que possivelmente não iremos amar, conhecer ou escolher⁶². Depois, estas obrigações não nascem de um contrato que garante as condições de vida, nem são fruto de uma escolha, mas sim das próprias condições sociais da vida política, condições estas que são também a condição de possibilidade dos ideais (justiça, igualdade, liberdade) pelos quais nos inscrevemos na violência⁶³. Essas condições sociais expõem e confirmam a precariedade fundamental do humano que o leva a procurar formas políticas e económicas de diminuir a desigualdade. É nessa coabitação que ambiciona a igualdade e a redução da precariedade, que se conforma “o objetivo a ser alcançado por qualquer luta contra a subjugação e a exploração, mas também os objetivos que começam a ser alcançados nas práticas de aliança que se estabelecem através das distâncias para atingir esses mesmos objetivos”⁶⁴.

⁵⁸ Cf. Butler & Athanasiou, *Dispossession*, 3, 70-74, 116. Isto é, continuando hoje, em contexto de globalização e multiculturalismo, a conceber o “indivíduo” como individualidade autocontida, herdeira do solipsismo cartesiano, sem abertura à alteridade e não-relacional.

⁵⁹ Cf. Butler, *The Force*, 17-21.

⁶⁰ Benjamin, *Critique of Violence*, 236. Tradução da autora.

⁶¹ Benjamin, *Critique of Violence*, 236.

⁶² Cf. Butler, *Notes Toward*, 121.

⁶³ Cf. Butler, *Notes Toward*, 45, 101, 211.

⁶⁴ Butler, *Precarious Life*, 150. Tradução da autora.

As posições de violência e não-violência não são puras, nem se excluem mutuamente⁶⁵. Desenhar limites ao uso da violência ou pensá-la como um meio que, depois de atingido o seu fim, não voltará a ser utilizado, é uma ilusão de controlo porque há demasiadas variáveis (humanas e materiais) e imprevistos a ter em conta. Assim também com a não-violência: como an-terver o momento em que um protesto não-violento pode tornar-se violento e reduzir-se a montras partidas? Numa esfera que envolve a afeção e a destrutibilidade inerentes às relações sociais (sabemos que somos capazes de infligir e de sofrer violência), violência e não-violência relacionam-se, pois, em tensão, mas é precisamente nesta tensão que a não-violência reforça o seu papel e a sua força para impedir ciclos viciosos. Porque não é desprovida de agressividade, a não-violência configura uma vigilância pela autorreflexão⁶⁶, segundo um processo inquietante que oscila entre uma tentadora cedência à explosão violenta e um moldar da agressividade contra a escalada da violência. Pode dizer-se que a não-violência troca os fins da agressão: em vez de violência, propõe a luta⁶⁷.

As expressões da violência sugerem, pela sua inscrição na dimensão normativa, ética, antropológica, ontológica e epistemológica do viver em-comum, “como funciona a violência: ela petrifica e estabiliza uma visão particular de mundo que é posteriormente representada como natural e definitiva”⁶⁸. As reações violentas a essas ontologias petrificadas respondem segundo essa mesma caracterização, “já que muitas vezes procuram justificar-se com base numa estabilização alternativa – por exemplo, a fantasia da invulnerabilidade, o direito à autopreservação ou a reificação da condição de perseguição”⁶⁹. A não-violência, pelo contrário, configura uma suspensão ou interrupção deste ciclo vicioso de estabilizações e dos atos que se tornam intoleráveis; cria espaço para a relacionalidade, para a irrupção de futuros que desafiam a violência sem, no entanto, reproduzir os seus termos.

Fazendo jus a essa condição relacional, uma prática social e política da não-violência requer solidariedades abertas e interseccionais que insistem que todas as vidas podem e devem ser igualmente valorizadas⁷⁰. Aqui têm lugar oposições às formas biopolíticas de racismo e às lógicas de guerra que regularmente distinguem as vidas dignas de salvaguarda daquelas que o não são. Estas são as formas que, por exemplo, denominam como “danos colaterais” as mortes de civis ou, ainda, que designam populações como “obstru-

⁶⁵ Cf. Ingala *Judith Butler*, 200.

⁶⁶ Cf. Ingala, *Judith Butler*, 200 e Cf. Butler, *The Force*, 172 e 183.

⁶⁷ Cf. Ingala *Judith Butler*, 201.

⁶⁸ Ingala, *Judith Butler*, 201. Tradução da autora.

⁶⁹ Ingala, *Judith Butler*, 201.

⁷⁰ Cf. Butler, *The Force*, 106, 118-121.

ções a objetivos políticos e militares”⁷¹. Recorrer à construção fantasmática dos perfis potencialmente “destrutivos” de populações/etnias faz parte, além dos jogos bélicos, de uma gestão biopolítica das populações. Por exemplo, difundir a ideia de que os migrantes destruirão modos de vida e valores culturais acaba por autorizar a destruição – ou a morte lenta em campos de refugiados – de populações que são assim fantasmaticamente interpretadas⁷².

Combater aqueles que estão comprometidos com a destruição sem, contudo, replicar a sua destrutividade é a tarefa de uma ética e política não-violentas. Pode assim ser afirmado que, num mundo onde a violência é cada vez mais justificada em nome da segurança, dos nacionalismos e neofascismos, a não-violência é uma prática e um ethos anti institucional⁷³. O poder político e ético da não-violência reside precisamente na exposição dos mecanismos e na resistência aos artificios pelos quais a violência sistémica viabiliza a destruição daqueles que ameaçam as hierarquias de valor e de proteção.

Bibliografia

- Afonso, Irandina & Pereira, Paula Cristina (2019). Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 22 (2019), 161-176. <http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.07>.
- Arendt, Hannah. A Special Supplement: Reflections on Violence. *The New York Review of Books*, February 27, vol. 12, nº 4 (1969). Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/1969/02/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>.
- Benjamin, Walter. “Critique of Violence”, in Bullock, M. & Jennings, M. W. (eds.). *Walter Benjamin: selected writings, vol. I, 1913-1926*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 [1921].
- Butler, Judith. Violence, Mourning, Politics. *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 4, nº 1 (2003), 9-37. Doi: 10.1080/15240650409349213
- _____. *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005.
- _____. Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, nº 2 (2012), 134-151. Doi: 10.5325/jspecphil.26.2.0134
- _____. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- _____. *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind*. New York: Verso, 2020.

⁷¹ Cf. Butler, *The Force*, 62.

⁷² Butler, *The Force*, 62.

⁷³ Cf. Butler, *The Force*, 61.

- Butler, Judith & Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in The Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Butler, Judith, & Stauffer, Jill. Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War. *The Believer*, May 1st 2003 [online], disponível em An Interview with Judith Butler – Believer Magazine. Acedido em março de 2021.
- Gessen, Masha et al. Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage [online]. *The New Yorker*, 9 Feb. 2020, <https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage>. Acedido em julho de 2020.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1651].
- Ingala, Emma. “Judith Butler: From a Normative Violence to an Ethics of Non-Violence”, in Rae, Gavin & Ingala, Emma (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*, pp. 191-208. New York: Routledge, 2019.
- Mbembe, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, vol. 15, nº 1 (2003), 11-40. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Rae, Gavin & Ingala, Emma (eds.). *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*. New York: Routledge, 2019.
- Yancy, George (July 2019). Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime [online]. *The New York Times*, 10 July 2019, www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Acedido em julho de 2020.
- Zizek, Slavoj. *Violence, Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008.

HORS PHÉNOMÈNE OU O TRAUMA DO ACONTECIMENTO

HORS PHÉNOMÈNE OR THE TRAUMA OF THE EVENT

JOÃO PAULO COSTA¹

Abstract: The reflection that we propose here is only a brief introductory note to the thought of the French philosopher Emmanuel Falque, based on his last work *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*. As such, we will take as our starting point the fundamental ideas of his book, placing the work in the wider context of his already vast, robust and mature philosophical project. Thus, we hope to show not only the genesis of Falque's dense and creative thinking within the scope of phenomenological philosophy, and possibly beyond it (towards a *relational ontology*), but also to highlight some horizons that this work can open in the context of contemporary thought (psychoanalysis, psychopathology, aesthetics, theology...). We propose here the hypothesis that *Hors phénomène* constitutes, in a certain sense, a pivotal moment or a fundamental inflection in the philosophical and intellectual path of its author. It articulates a philosophical *concept* thought and forged from the *lived experience* of the radical human finitude, or rather, within the confines of all phenomenality (sickness, separation, death of a child, natural disaster, pandemic).

Keywords: *Hors phénomène*, corporeity, trauma, French phenomenology, psychoanalysis, being-there-with, event, solitude, phenomenality

Resumo: A reflexão que aqui propomos pretende ser somente uma nota introdutória ao pensamento do filósofo francês Emmanuel Falque, a partir da sua última obra *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*. Para tal, partiremos dos pontos fundamentais do seu livro, colocando-o no interior do seu já amplo, vigoroso e maturado projecto filosófico. Assim, esperamos mostrar não só a génese de um pensamento

Résumé: La réflexion que nous proposons ici n'est qu'une brève introduction à la pensée du philosophe français Emmanuel Falque, à partir de son dernier ouvrage *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*. Pour cela, nous partirons des points fondamentaux de son livre, en le situant dans son projet philosophique déjà vaste, vigoureux et mûri. Ainsi, nous espérons montrer non seulement la génese d'une

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Institut Catholique de Paris. Doutorando. Email : jp.britocosta@gmail.com ORCID: 0000-0002-0908-0663.

denso e criativo no âmbito da filosofia fenomenológica, e para além-dela (para uma *ontologia da relação*), possivelmente, mas também evidenciar alguns horizontes que esta obra poderá abrir no âmbito do pensamento contemporâneo (psicanálise, psicopatologia, estética, teologia...). Aventamos aqui a hipótese de que *Hors phénomène* constitui, de certo modo, um momento charneira ou de inflexão fundamental no percurso filosófico e intelectual do seu autor. Um *conceito* pensado e forjado a partir da *experiência vivida* da radical finitude humana, ou melhor, nos confins de toda a fenomenalidade (doença, separação, morte de um filho, desastre natural, pandemia).

Palavras-chave: *Hors phénomène*, corporeidade, trauma, fenomenologia francesa, psicanálise, ser-aí-com, acontecimento, solidão, fenomenalidade.

pensée dense et créative dans le cadre de la philosophie phénoménologique, et éventuellement au-delà d'elle (vers une ontologie du lien), mais aussi mettre en lumière quelques horizons que ce travail peut ouvrir dans le cadre de la pensée contemporaine (psychanalyse, psychopathologie, esthétique, théologie...) Nous proposons ici l'hypothèse que *Hors phénomène* constitue, d'une certaine manière, un moment charnière ou une inflexion fondamentale dans le parcours philosophique et intellectuel de son auteur. Un *concept* philosophique pensé et forgé à partir de l'*expérience vécue* de la finitude humaine radicale, ou plutôt aux confins de toute phénoménalité (maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle, pandémie).

Mots-clés: *Hors phénomène*, corporeité, trauma, phénoménologie française, psychanalyse, être-là-avec, événement, solitude, phénoménalité.

1.

*Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*² é a obra mais recente do filósofo francês Emmanuel Falque, antigo decano de filosofia e professor no Instituto Católico de Paris. Podemos dizer que esta obra inaugura uma nova etapa no pensamento falquiano, na medida em que se trata de uma proposta mais estritamente filosófica e conceptual, centrada na descrição e na tematização do conceito «Hors phénomène». É uma obra de elevada exigência intelectual, não só pelo labor conceptual que aí se desenha, mas também pelas inúmeras e diversificadas fontes que o autor mobiliza para o seu trabalho de investigação filosófica. A par dos trípticos anteriores, com particular incidência nos domínios do pensamento filosófico patrístico-medieval e da filosofia da religião, este livro constitui-se como terceiro *volet* de um outro tríptico do qual fazem parte *Le Combat amoureux. Disputes*

² Emmanuel Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité* (Hermann, Paris, 2021) 476 pp.

théologiques et phénoménologiques (2014) e *Ça n'a rien à voir. Lire Freud en Philosophe* (2018). Não obstante a novidade desta obra e a clareira que ela abre na já imensa floresta conceptual falquiana, que o sóbrio subtítulo «Essai» só aparentemente não nos deixaria entrever, cremos que ela se inscreve coerente e coesamente no seu já maturado e vigoroso pensamento filosófico.

2.

A presente obra visa essencialmente superar os confins da fenomenalidade. Para tal, o filósofo interroga-se sobre certas evidências que se impuseram como «a norma de toda a fenomenalidade» (p. 13), particularmente na filosofia fenomenológica, sem que se efectuasse uma verdadeira revisão crítica das suas categorias e dos seus conceitos fundamentais. Falque faz aqui uma síntese crítica da história do debate e da génese da fenomenologia contemporânea, especialmente a francesa, centrada sobre os conceitos de «evento», de «abertura» ou de «apelo». Não para a repetir ou restaurar anteriores categorias, mas sobretudo para a recriar e encontrar uma outra via possível fora do fenomenal (o *não-aparecer* das coisas). A reflexão filosófica falquiana procura, deste modo, pensar o estatuto dos fenómenos que «caem» fora da fenomenologia propriamente dita e que se constituem mais como a «noite da fenomenologia» («l'autre nuit», Maurice Blanchot) do que como uma «fenomenologia da noite» («l'embardeé de l'apparaitre», p. 63).

Hors phénomène procura questionar sobretudo o *a priori* da significação, da manifestação ou do ilimitado-aberto (*ἄπειρον*), através de uma interrogação crítica e radical do *a priori* evenemencial (evento/acontecimento), bem como a fenomenologia da dita «tournant» teológica, claramente centrada nos «elogios do nascimento, da infância, do rosto, do dom, da liturgia ou da arqui-revelação» (p. 13), da normalidade sem acidentalidade, da infinitude sem finitude. Esta crítica ao fenomenal fenomenológico, cristalizado na tematização do extraordinário, do excesso ou do ilimitado, conduz Falque a seguir uma outra via, decalcada sobre a célebre crítica movida por Janicaud à *tournant théologique* da fenomenologia francesa³, privilegiando os conceitos de encarnação, finitude, limite, vida ordinária ou os chamados fenómenos banais que resistem ao puro *ego transcendental* da filosofia reflexiva. Esta obra procura pensar uma fenomenologia «não invalidada, mas antes superada, ou digamos, orientada de um outro modo» (p. 104). Assim, partindo de uma desconstrução do pensamento fenomenológico dominante, o nosso

³ Cf. Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée* (Paris: Gallimard, 2009).

autor propõe-se construir outra via agora centrada nos confins da fenomenalidade, na «noite da fenomenologia», em contraposição à «fenomenologia da noite» (cf. «L'épaisseur de la nuit», pp. 61-66).

Na verdade, Emmanuel Falque pensa o conceito heurístico-operativo de «Hors phénomène» tendo por base determinados acontecimentos-limite que resistem à manifestação pura ou ao aparecer mesmo dos eventos. Na sua perspectiva, esta «paixão dos limites» (p. 11) do acontecimento, que condiciona as várias formas de manifestação do ser, têm sido pouco pensados no quadro da fenomenologia francesa, em virtude do privilégio concedido ao pensamento do *infra* e do *extra* fenomenal. Deste modo, «doença, separação, morte de um filho, desastre natural, pandemia», a todo o instante convocados ao longo da sua exposição, são, no entendimento do nosso autor, a cruz, o buraco ou a noite da própria fenomenologia. Estes cinco paradigmas «Hors phénomène» expressariam radicalmente «o campo do fora do fenómeno», a «resistência da presença», a «insónia», o «impensável», o «Caos» do «corpo expandido» e do «pensamento expandido», o «i-mundo», o «horror», a «crise» (melancolia, mania, esquizofrenia), a «solidão original» ou originária, entre outros.

Esta plêiade trágica que nos constitui humanamente não só é, segundo o nosso autor, digna de ser pensada filosoficamente, como é também o ponto de partida e a condição mesma para uma ontologia relacional (cf. pp. 442-452: «La force du lien»), em contraponto a uma certa psicologia comportamental e às terapias da resiliência (pp. 336-338). O trauma do ser («l'acharnement» peguiano radical do nosso ser encarnado ou empastado) é pensado a partir da «noite *negada* de luz» que substitui a «noite *privada* de luz» (p. 64), quer dizer, a partir da dramática ontológica de sermos corpo orgânico e caótico, e não apenas corpo fenomenal ou subjectivo sem enraizamento intercorpóreo, que sobrevoaria as resistências do corpo biológico e da própria matéria do mundo, por via de um «excesso de fenomenalidade» ou de «excesso do campo do aparecer» (cf. pp. 70-71). Este é, na verdade, a revelação «de uma “fenomenologia, por assim dizer, vítima de um *arrebato* porque a sua preocupação com o originário a levaria inelutavelmente e de maneira perversa a se deslocar para o que *excede* o campo do aparecer”» (p. 70)⁴.

⁴ O autor cita F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, (Paris: PUF, 2001), 6,7, para afirmar que Sebbah terá sido um dos primeiros a denunciar este excesso do campo do aparecer em detrimento do que permanece como estranho ou estranheza, fora desse excesso, o acidental, o trauma da «extra-fenomenalidade». Em síntese, aquilo que escapa ao mesmo tempo ao sujeito fenomenalizante e ao horizonte fenomenalizado, encontrando aí de certa forma um precursor da sua própria tese, ainda que com matizações muito diversas.

Falque é claramente um filósofo da corporeidade, bem patente desde os inícios da sua produção filosófica, e que nesta obra se amplia e se dirige para as zonas mais profundas ou obscuras das patologias humanas (cf. as descrições consagradas a Vincent Van Gogh, Michaux, Artaud...). Trata-se essencialmente de «passar através da fenda» (p. 391), para «suportar», «conter» e transformar a indelével *prova do real* no qual somos e devimos o que somos. Este movimento é feito em diálogo crítico com a patologia psiquiátrica e a própria psicanálise, para as pensar conceptualmente, procurando dar-lhes assim um estatuto filosófico⁵. Como na pintura de Rembrandt, trata-se, no fundo, de encontrar a luz da sombra, não como acidente ou suspensão provisória até encontrar a absoluta claridade sem obscuridade, mas como condição permanente da própria luz ou do próprio aparecer fenomenal. Tudo consiste em aprender a «viver-com» o trauma do seu «ser-aí» e a *viver-com* o trauma do outro (*estar-aí-sem-mais* na sua irresistível presença), do seu *existir* ou *ser-aí-com* (*Mitdasein; être-là-avec*) os outros quotidianamente, que não é *privação de*, à espera de uma clarificação ou resolução final absolutas, mas que se dá como revelação mais autêntica do próprio ser, o seu modo de *ser-no-mundo e para-o-mundo*. Na verdade, interroga-se o nosso filósofo:

Um Van Gogh, um Antonin Artaud, mesmo um Baudelaire e um Rimbaud, são apenas seres “doentes”, por não terem sabido socializar-(se), ou não revolucionaram sozinhos no seu “génio” tudo o que diz respeito à pintura, à literatura e à poesia? Os seus olhares *produtores e criadores* não ultrapassaram, ou pelo menos orientaram de um outro modo, todas as ambições

⁵ Na verdade, esta conceptualização surge do contacto e da experiência «en carne e osso» por parte do autor, durante quinze dias, no «Service d’Accueil de Jour pour Adultes (SAJA) du Centre des Coquelicots à Nandrin (Belgique)», para pessoas autistas e psicóticos, e do seu diálogo com a equipa especializada de acompanhamento destes pacientes. O *leitmotiv* capital do livro *Hors phénomène* é precisamente a articulação entre a intuição e o conceito, na esteira de Kant, que o autor aqui trabalha abundantemente e está no centro da sua hipótese de trabalho (cf. «Du Chaos ao Cinabre», 189-220), enquanto gênese do próprio conhecimento humano. Neste caso, na perspectiva falquiana aqui exposta, essa articulação seria fundamental para pensar a «*não-experiência da experiência*» (o *an-experiencial*) do trauma «Hors phénomène» como aquilo que resiste à própria fenomenalidade e à abertura originária do existente ao mundo-cósmico e ao seu próprio mundo-ambiente. É precisamente aí, no traumatismo de existir ou de se sentir existente, que a própria experiência do mundo da vida que se manifesta quase impossível. O «Hors phénomène» aporta e implica pensar também o «Hors temps», o «Hors espace» e o «Hors sujet» (cf. «L’in-expérientiel” et le “an-expérientiel”», 180-182). Como escreve Falque, numa nota descritiva do seu encontro encarnado com a psiquiatria fenomenológica: «Quando a “prática” alimenta a “teoria», e vice-versa, é o próprio sujeito que se transforma e metamorfoseia» (333, nt. 51), e orienta, talvez, outramente a *démarche* e a potência de um pensamento *se faisant*.

terapêuticas que deveriam remetê-los, ou reconduzi-los, ao recinto dos seres “saudáveis” ou ditos “de boa saúde”? [...]. Entrar nas fileiras ou no rebanho – em virtude de uma concepção “a priori” de saúde, é o que é recusado por muitos “génios”, admitamo-lo, cujo “sofrer” também faz parte do acto e do filosofar (Nietzsche ou Kierkegaard incluídos) [p. 309].

É sugestiva a imagem falquiana da fenomenologia como um «orifício que se contorna» (pp. 334-345: «Autour du trou»), que nos faz pensar nas esculturas «Concetto Spaziale», de Lucio Fontana, com as suas fissuras ou fendas na matéria como se fossem a «expansão da psyché» (pp. 221-298), sem esquecer o trágico do real, ou da possibilidade da luz na obscuridade da matéria negra⁶. Mais do que representar o real, as esculturas de Fontana *apresentam-no* na laceração cortante das telas, como arestas pontiagudas, que no deslize inadvertido arranham o olhar ávido de formas nítidas e evidentes. O escultor argentino-italiano apresenta-nos o facto sensível mais primitivo que anima a convulsão da matéria, o seu agenciamento autopoietico, o abismo da ordem no corpo do caos pulsional. Não será precisamente o caos do ser anónimo, impessoal, como vertigem da finitude radicalizada, de corpo sem carne, ou simplesmente, de um corpo *tout court*, à espera de redenção, de ser «corpo glorioso» ou «eternidade existencial» (Merleau-Ponty) que só um deus lhe poderia ainda conceder? Mas que deus seria esse? Será um último deus ou o deus último heideggeriano que nos poderá salvar?⁷ Mas salvar de quê, de quem ou para quê, se a finitude é a última palavra de um mundo realizado, adulto ou a-religioso, «sem fazer apelo ‘hipótese de trabalho: Deus’»⁸?

Portanto, essa outra via da fenomenologia, mais de índole antropológica (antropologia fenomenológica), é, na verdade, uma via já presente em autores como Hans Blumenberg ou Merleau-Ponty. Nesse sentido, cremos que o seu percurso mais estritamente filosófico, agora inaugurado e desejado com esta obra, é original dentro da fenomenologia francesa. Em todo o caso, a génese da sua proposta fenomenológica, ou nos limites da fenomenologia, vai na direcção do pensamento de um Espinosa, Nietzsche, Deleuze, Bataille, autores estes que sondaram mais intensamente as profundezas do ser carnal. Certamente não para ir além delas, com a luz saturada, que se

⁶ Falque, no capítulo «La solitude originelle» (pp. 393-443), fala do «núcleo da solidão», do ponto de vista filosófico, fenomenológico, psicanalítico e físico. Poderá ser profícuo o diálogo com a mais recente obra do astrofísico Heino Falcke, *Licht im Dunkeln: Schwarze Löcher, das Universum und wir*, Klett-Cotta (Stuttgart: Verlag, 2020).

⁷ Cf. Emmanuel Falque, « Seul un dieu peut encore nous sauver ? », in *Transversalités* 131 (2014/1), 151-175.

⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission : lettres et notes de captivité* (Genève : Labor et Fides, 1973), 336.

importância do alto, em modo de sobrevoo, mas para aprender a viver com as situações acidentais ou traumáticas da existência humana, para refazer o tecido da carne dilacerada ou desfigurada. Por isso, o «campo do *Hors phénomène*» (pp. 89-108) é fundamental para pensar os fenómenos que a fenomenologia nos deixou como impensáveis ou «im-preparáveis», o «puro Fora».

Mas não será precisamente, em última instância, esta «intrusão de um fora» (Deleuze), o «Fora Absoluto» (Falque), considerado como *o Acontecimento dos acontecimentos*, já anunciado por indícios ou rastros corporais ou por ambiências afectivas do espaço, já sempre dado nas ruínas da matéria, antes mesmo da exploração semiótica ou estruturalista da linguagem, quer dizer, prévio à doação de sentido da própria *fala falada*? Merleau-Ponty fala de «deiscência» para dizer a «carne» ou o «Ser», pois este ser nunca é dado por completo e antecipadamente, mas primordialmente como negatividade, como sutura do ser ferido ou traumatizado (ontologia negativa/oblíqua ou lateral). Na verdade, pensamos que não será de todo descabido dizermos que podemos encontrar aqui semelhanças entre a «deiscência» e a «força de sustentação» (*portance*) negativa da carne (Merleau-Ponty) com a proposta do «Hors phénomène», enquanto dimensão primordial da resistência dos corpos às disposições transparentes da subjectividade do ego transcendental.

É preciso ler e reler esta obra densa e exigente em diálogo com outras filosofias (Nietzsche, Deleuze), a estética (a arte abstracta de Pollock, a figuração dos corpos de Lucien Freud ou de Francis Bacon), a literatura (Dostoiévski, Kafka ou Kundera) ou a psicanálise (Freud, Lacan), que o próprio autor traz à colação ao longo de toda a obra. Falque procura, assim, com todos estes autores, estabelecer um verdadeiro e franco «combate amoroso». São muitas as questões que esta proposta original nos abre e coloca. No fundo, trata-se de saber se o extra-fenomenal não pertencerá ainda à categoria do acontecimento ou do evenemencial, não só no sentido passivo da recepção, mas também na sua forma activa, independentemente do sujeito o produzir ou não. Não será a obra de arte um exemplo dessa possibilidade, quer dizer, de dar forma ou corpo à ideia, à paisagem, ao sonho, ao trauma, ao onírico, sendo o que, ao mesmo tempo, escapa à intencionalidade do artista e à própria obra enquanto realidade intencionada? Na sua simples presença, não se abrirá a obra mesma ao «Hors phénomène» que ela é em si mesma? Algo acontece para além da intencionalidade do sujeito, mas que, simultaneamente, o afecta e abala (por exemplo, o próprio mundo, que é mais o horizonte do ser do que propriamente um fenómeno). O espaço do sentido, da manifestação e da abertura não se anula, mas a captura do invisível no visível (apreender o invisível que se torna visível como a essência de toda arte?) é algo que se dá na própria materialidade das coisas. Tal como não é a luz que torna a sombra visível, mas é a sombra que explicita a luz (cf. pp. 61-66:

«L'épaisseur de la nuit»), na medida em que só veremos bem a luz (visível) na sombra (invisível), como nos mostra a técnica pictural do claro-escuro.

Há toda uma concepção filosófica clássica que fez da luz a única metáfora epistemológica, estética ou ética possíveis. Mas há também toda uma tradição da sombra luminescente⁹ ou da luz na obscuridade, ou melhor, da «pura noite», a ser vivida, pensada e atravessada até ao fim. Ela *passa* no humano e constitui-o *como tal*. Por vezes, a arte, a literatura e a poesia dão ao filósofo outra possibilidade de conceptualizar e de ver os fenómenos, sobretudo quando ele próprio se deixa ou dá a ver neles para os acolher. Quando olhamos para os artistas mais geniais, vemos vidas complexas e atormentadas, grávidas de «noite pura», mas também vemos que são esses, quase como contraste entre a vida e a obra, que nos deixam as obras mais luminosas. Por outras palavras, o encontro com o inesperado ou o imprevisto, interior ou exterior que seja ele, poderá produzir novos acontecimentos ou novas situações existenciais, que nem sempre correspondem à situação afectiva ou emocional do sujeito num determinado momento. Não será a transcendência do real ou da imanência uma possibilidade sempre eminente?

O poeta, o artista, o místico, os filósofos precisam da metáfora e da forma simbólica para dizer o real e para habitá-lo de uma outra forma. Mas não será a essência da manifestação estética ou literária ou até mesmo conceptual uma forma radical de dar sentido ao absurdo, de dar visibilidade ao trauma invisível? Não será precisamente o grito da palavra, da imagem ou do conceito, embora sem garantia de sucesso lógico, a condição necessária para suportar o «insuportável peso do ser» (Kundera)? Neste grito espesso da palavra vem à memória o quadro de Edward Munch, que poderia ser também a expressão da perturbação ou do pavor pascaliano diante da contemplação do universo infinito e vazio, do homem apavorado diante da possibilidade do nada, que reflecte o espaço do seu corpo próprio e do seu entorno. O próprio artista norueguês, nos seus «Diários Privados», narra-nos a génese poético-fenomenológica do seu grito:

Certa tarde, eu caminhava com dois amigos por um caminho perto de Christiania. Foi uma época em que a vida havia dilacerado a minha alma. O sol estava a pôr-se e repentinamente mergulhou no horizonte. Era como se uma espada de sangue flamejante cortasse o firmamento. [...]. As colinas foram tingidas de um azul profundo. O fiorde cortado por cores frias de azul, amarelo e vermelho. Aquele vermelho berrante na estrada e nos trilhos. Os rostos dos meus amigos ficaram de um amarelo-branco garrido. Senti dentro de mim um grande grito e realmente ouvi um grande grito. As cores da natureza

⁹ Cf. Roberto Casatti, *La scoperta dell'ombra. Da Platone a Galileo la storia di un enigma che ha affascinato le grandi menti dell'umanità* (Bari: Editori Laterza, 2008).

quebraram as linhas na natureza. Linhas e cores tremeram com o movimento. Essas vibrações de luz não apenas fizeram os meus olhos vacilarem. Também meus ouvidos foram afectados e começaram a vibrar. Na verdade, eu ouvi realmente um grito. Foi então que eu pinteí o quadro Grito.¹⁰

O artista faz-se aqui testemunha íntima da expressão radical e atemporal das angústias e dos traumas universais dos existentes humanos, ao mesmo tempo a génese cinestésica e sinestésica «Hors phénomène» da própria obra. Na verdade, como poderá o caminho da finitude ou a solidão diante do mistério da existência revelar a verdade do que somos, a verdade do ser sensível? Ao homem torturado, perturbado, traumatizado, inconsolável «algo aconteceu», «'caiu-lhe' em cima», sem sabermos como nem porquê, afirma Falque, em *Hors phénomène*. A angústia terrível da nossa *Befindlichkeit* que afecta a nossa *Stimmung* atmosférica, o espaço, o tempo, a vida, a relação, a fé perceptiva, o pensamento, o outro, Deus mesmo. O *Pathos* submerge o *Logos*. Que estatuto fenomenológico ou filosófico dar a estes fenómenos dramáticos, a esta trama do trauma, que leva a fenomenologia ao seu limite ou à fronteira de ser *consciência de...*? De que modo esta «ontologia do acidente» condiciona a «ontologia do ser pleno», dos «fenómenos saturados» (Jean-Luc Marion), onde tudo é dom dado por uma transcendentalidade quase egótica descarnada, da «arca da palavra» (Jean-Louis Chrétien)? E quando nada mais pode ser dito nem escrito ou experimentado no silêncio da perda irremediável de si e do *seu outro*? A morte, a angústia, a melancolia, o medo, a alucinação, o devaneio, a fadiga, esta ontologia accidental, mais da ordem possível do que do impossível, como poderão ser pensados filosófica e teologicamente? «Deus tudo Isso [Ça]?»», interroga-se Falque, na sua releitura de Freud, que *Hors phénomène* procura prolongar e radicalizar do seguinte modo:

Doença, separação, morte de um filho, desastre natural, pandemia – *Isto cai-me em cima*, sem saber porquê nem como. Como um “demónio” que me constringe, “Isto” bate-me e “destrói-me”, eu testemunho ao meu arrebato sem ter nada ou ninguém para acusar ou a quem agarrar-me. Eis-me “sozinho” como um “barco ébrio” à deriva, numa “extrema solidão”, cujo “núcleo inquebrável” também me ensina que sou constituído por isso. O “abismo” permanece sempre aí, impossível de ocultar [...]. No “Hors phénomène”, nem “infra-fenomenal” (propedêutica à fenomenalidade), nem “supra-fenomenal” (fenomenologias de excesso ou do transbordamento), é o “fora” que prevalece. Desfeito das minhas categorias, ou melhor, “fora das categorias”, só tenho que *me inventar de outra forma* [...]. Não é da *saída da crise* que precisamos de esperar, nem mesmo para restaurar uma “aber-

¹⁰ Edward Munch, *The Private Journals of Edward Munch: We are flames which pour out of the earth* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005), 64-65, §34.

tura” ou um “modo da apeirocidade” que teríamos esquecido, mas mais de *ser aí de um outro modo*, como se ela nos lembrasse da essência da nossa humanidade, sempre em vias de ser “transformada” (pp. 7, 8).

Tal como no cinema, a técnica do «fora de campo», o invisível que torna possível toda a visibilidade, é um «Hors phénomène». É este «fora de» ou lateralidade que permite ver o detalhe de um rosto, a presença de uma ausência, a vertigem de uma carícia, transformando assim a qualidade do evento que vemos (horizonte fenomenalizado) e de quem vê (sujeito fenomenalizante). Nesse ser «entre-dois» há algo, a emergência imotivada de um mundo, do «terceiro campo» («isto acontece-me»). Merleau-Ponty viu muito bem este «fora do campo», por exemplo, em *Le visible et l'invisible*, no sentido de que não procura evidenciar a visibilidade do invisível, mas sim reflectir o invisível do visível, o invisível que habita o corpo da matéria. Não para a superar no excesso saturado de aparência, mas de perceber a sua presença múltipla na ausência ou na negatividade da contingência humana (tal como na técnica «fora de campo» do cinema). Esta concepção não deixa de ter consequências ao nível da compreensão da própria fenomenologia, pois ao surgir, «como que de surpresa e “caindo sobre mim”, o trauma da doença, da separação, da morte de um filho, é todo o “belo andaime” da fenomenologia, pelo menos tal como ela se construiu e em grande parte constituiu *historicamente*, que entra em colapso» (p. 106).

Mas não haverá também uma «boa ambiguidade» nesta «destruição» fenomenológica perpetrada pelo conceito «Hors phénomène»? Ao mesmo tempo que pretende ir além das «fenomenologias do acontecimento» ou do evento, o nosso filósofo convoca o pensamento para a surpresa do aparecimento do «Hors phénomène», como aquilo que não é dado ou que não aparece, ou seja, como emergência inesperada ou não motivada do mundo. Em suma, como poderia o «Hors phénomène» destruir o acontecimento se ele mesmo não deixa de se dar como tal, precisamente como o *Acontecimento dos acontecimentos*, o *Evento por excelência*? Não nos conduzirá este resultado à possibilidade de uma fenomenologia da corporeidade como rasto, isto é, à busca de uma origem pré-reflexiva (o terreno sensível do mundo), natural ou orgânica do «Hors phénomène»? Radicalizando um pouco mais a questão, não será precisamente neste «aquém ou abaixo de nós» que reside a mais alta possibilidade fenomenológica ou até metafísica de Deus mesmo, como o impensado da própria questão do Transcendente em fenomenologia¹¹?

¹¹ Cf. Paul Ricoeur, « Préface au *Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl* », in Edmund Husserl, *Ideen I* (Paris : Tel-Gallimard, 1985), XXX. Ricoeur interroga-se se Deus não será, no fundo, a questão mais radical da própria filosofia. Texto este que o nosso autor cita e comenta em diálogo crítico com a posição de Janicaud sobre

Assim, num capítulo do livro *Le Combat amoureux*, dedicado à fenomenologia merleau-pontiana do subsolo («Le Dieu plus bas» e «le Dieu sauvage»), em contraponto ao «Dieu plus haut» da fenomenologia saturada ou do excesso de dom, Falque não se coíbe de interpretar, segundo a perspectiva já desenvolvida no seu livro *Triduum philosophique*¹², a ideia da metamorfose divina da finitude humana a partir do acontecimento crístico da encarnação. É sobretudo no *ai* dos traumas ou dos coágulos da finitude que Deus poderá ser *Deus-connosco*, quer dizer, que se poderá aventar a condição de *impossibilidade do possível*, a inserção do tempo na eternidade e do eterno no temporal. Anunciando de algum modo já nesse capítulo o que viria a ser o seu livro *Hors phénomène*, Falque afirma:

A descida à *Khôra*, numa releitura de Derrida [...], fazia aparecer um Deus da kénosis, encontrando no em baixo da insignificância e despedindo-se de todo o excesso de presença. O *Deus selvagem*, numa radicalização de Merleau-Ponty, [...] aceita e recebe por sua vez um pensamento “do fora”, junta-se ao “ser bruto” ou ao “mundo selvagem”, pelo qual não somos estranhos, mas constituídos juntos por uma “textura de carne”, que nos faz já estar sempre ligados, ainda que sem poder expressá-la verdadeiramente [...]. O não-dito já não é somente para enunciar, mas primeiramente para habitar [...]. O propósito não é de dominar tudo, mas, pelo contrário e apenas, de não permanecer “só” no lugar das minhas paixões e das minhas pulsões – onde se mantém a resistência, onde se joga a adversidade, e onde Deus, divino até ao ponto de nada esquecer, me revela a mim-mesmo na minha própria humanidade: “como se fosse necessário um Deus encarnado para ensinar o homem o que ele é, e ajudá-lo a viver. Como se fosse preciso um Deus carnal para que o homem consinta a si próprio de ser carne”¹³.

a «viragem teológica» da fenomenologia francesa, em particular, Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion ou Jean-Louis Chrétien. Ao contrário da interpretação de Janicaud, a questão teológica ou da *atitude religiosa* não seria de todo extrínseca à *atitude fenomenológica*, aliás, como já indiciava a própria interrogação ricoeuriana, mas um tema sobriamente presente nas cogitações e inquietações do filósofo alemão, como sugerem vários estudos centrados nos seus escritos inéditos. Cf. Emmanuel Housset, *Husserl et l'idée de Dieu* (Paris : Cerf, 2010) ou, mais recentemente, Claudia Serban, « Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion », in *Alter* 28 (2020), 279-296.

¹² Emmanuel Falque, *Triduum philosophique : Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, nova edição revista, aumentada e corrigida (Paris: Cerf, 2015).

¹³ Emmanuel Falque, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris Hermann, 2016), 108 [« Une phénoménologie du sous-sol », 67-110]. Falque cita aqui Emmanuel de Saint-Aubert, « “L'incarnation change tout” » : Maurice Merleau-Ponty critique de la théologie explicative », in *Transversalités* 112 (2009), 153.

Assim, em última instância, a questão fundamental estará em saber se o que se constitui como «Hors phénomène» (doença, separação, morte de um filho, catástrofe natural, pandemia) não será em si mesmo um fenómeno, uma manifestação, um acontecimento, no sentido de que existem sinais ou sintomas que o revelam ou anunciam. Trata-se de saber se uma fenomenologia indicial ou sintomática não constitui o «Hors phénomène» como o acontecimento por excelência, na medida em que os indícios ou sintomas que indiciam o surgimento da coisa preparam e superam o próprio acontecimento da doença, da separação, da morte... Não como negação ou privação, mas como a possibilidade mesma daquilo que anuncia o futuro ou a metamorfose do ser afectado por esses acontecimentos. Certamente que existe o *assintomático do sintomático* (qualquer coisa está lá mesmo que não se manifeste ou apareça), o não saber do saber, o imperceptível do perceptível. Mas mesmo assim o invisível do visível *está lá*, no silêncio do corpo, talvez, ocultado ou em suspensão, latente ou anónimo, por vezes causando danos irreparáveis, como um vírus pandémico, porque circula e transforma silenciosamente o nosso mundo individual e social. Como afirma Emmanuel Falque: «O verdadeiro «avanço» não consiste em *restaurar* – a saúde, o amor, a memória, um edifício ou a comunidade – mas *criar de outra forma*, segundo categorias que não são mais da ordem do “dado”, mas do domínio do “inventar”» (p.108). Assim, mais do que o dado ou a receptividade passiva, não será isso uma forma activa de *poiesis* ou de «auto-poiesis» (Humberto Maturana), espécie de autodoação natural ou orgânica do trauma, e não necessariamente por revelação exterior ou fora de si mesmo?

Em todo o caso, não será precisamente aí, no «ser-entre» do *infra* e do *supra* fenomenal, que também se torna possível uma filosofia do acontecimento propriamente dito. Não seria mais apropriado pensar juntos o *infra*, o *supra* e o *fora* do fenómeno, ou como uma «quarta dimensão» (p. 67), a *impossível possibilidade* do *entre-fenomenal*, entrelaçada com as outras dimensões (o retraimento, o mundo da vida, as sínteses passivas, a imaginação...)? Será possível imaginar uma coabitação paradoxal dos contrários (significado/caos; vulnerabilidade/força; carne/corpo; abertura/exterior; manifestação/fora da fenomenalidade; mundo/sujo; alteridade/solidão), de estar *lado a lado* invés de *frente*, por vezes, até no mesmo fenómeno ou situação existencial, e não tanto como pólos opostos intocáveis? De um modo mais radical ainda, será possível pensar um «puro/absoluto Dehors» sem «contaminação» com o *infra*-fenomenal e sem o *supra*-fenomenal? Por exemplo, a morte não seria a reunião dessas dimensões do ser do fenómeno ou do aparecer?

Se interpretamos bem o seu pensamento, o conceito «Hors phénomène» poderá também ter uma relação subtil com a «carne anónima ou impessoal»

de Merleau-Ponty, com o arcaico de Bataille ou o *il y a* de Levinas, mas sem o pressuposto de uma bondade ou generosidade originárias como elemento primeiro da experiência do ser no mundo. O nosso autor faz referência à existência de um «espaço da *pura neutralidade*» (p. 105) do Eu no «Ça» (dessubjectivização, o «Hors-sujet», o «Hors-je[eu]» do sujeito). Em última instância, podemos subtender aqui a radicalização e dramatização do fenómeno da carne merleauPontiana, dando-lhe uma espessura existencial ou mais concreta, como presença que resiste em «corpo e osso» à sua possível evanescência fenoménica. Na verdade, o conceito «Hors phénomène» abre amplas e novas perspectivas de trabalho, não apenas no interior da investigação do próprio autor, como possível revisitação mais arquitectural da sua *démarche* filosófica, mas também no espaço do debate filosófico contemporâneo estrito.

Talvez a expressão mais forte de «Hors phénomène» nos seja dada visualmente pelo filme *Amour* (2012), de Michael Haneke, sobre a impossibilidade de uma fenomenologia erótica saturada. O ser do existente está profundamente afectado pela decrepitude, pelo trauma da doença degenerativa que não deixa vislumbrar qualquer claridade. É esta desfiguração progressiva e traumática do corpo acidentado que questiona um certo onirismo distópico da fenomenologia transcendental pura. Outra metáfora visual poderá ser também o filme «The Father» (2020), de Florian Zeller, com Anthony Hopkins, que narra o declínio, a demência e o envelhecimento, a impossibilidade da memória ou até do vínculo afectivo, na medida em que já não reconhece *o seu outro* mais próximo. Como ser ou permanecer o que se foi e é, viver *com e no* trauma, no esquecimento ou no porão do isolamento existencial e psíquico? O que acontece quando o trauma (ôntico) devém o modo de ser ou o ser mesmo do sujeito (ontológico), o ‘fora/longe de si em si’ (Pessoa)? Ao nível da arte transcendente ou metafísica é a dramaturgia de Shakespeare ou Samuel Beckett, os romances de William Faulkner (o grotesco ou o trágico gótico sulista) que melhor poderão expressar e significar o trauma que o conceito «Hors phénomène» procura filosoficamente conceptualizar. É a sua possibilidade estética que o torna também uma inovação conceptual no interior do pensamento fenomenológico, na medida em que procura repensar criticamente os instrumentos da própria fenomenologia, e daquilo que a supera, neste caso o «Hors phénomène».

Dito de um outro modo, trata-se de pensar aqueles acontecimentos limite da existência que só aparentemente poderão ser considerados *fenómenos pobres* ou *fenómenos limitados* em termos de dignidade filosófica, o que, na perspectiva do nosso autor, uma *certa fenomenologia* francesa teria obliterado, ao privilegiar os fenómenos do excesso ou do extraordinário, o dom, a palavra, a carne, o aberto, o evento... Assim, segundo Falque, este privilégio

dos fenómenos saturados ou ricos de saturação (idealismo transcendental) viria do que ele designa como as três «embardées» da fenomenologia contemporânea, a saber: o privilégio da carne sobre o corpo, da passividade (fragilidade ou vulnerabilidade) sobre a actividade e do sentido sobre o não-sentido. Toda a sua obra se centra em pensar o corpo, a actividade (força, potência) e o não-sentido, o que de si, implica certamente repensar o próprio exercício da filosofia, ou pelo menos, uma nova compreensão do seu conceito e do seu alcance, confrontando-a com o que está para além das suas fronteiras e dos seus métodos, articulando-a e transformando-a *com e a partir de* outrem.

O projecto filosófico do nosso autor tem procurado acentuar os orifícios, os buracos ou as perfurações da carne¹⁴. Ou melhor, o modo como o corpo orgânico condiciona e problematiza a carne fenomenológica, de tal modo que a sua crítica se radicaliza e se estende às fenomenologias de pendor gnóstico ou até transcendentais, que, no fundo, se revelam ser uma *carne sem corpo*. Para essa crítica ou interrogação crítica da própria fenomenologia, de a levar ao limite dela mesma, o autor recorre à psicanálise, à psiquiatria, à esquizoanálise ou à estética das obras de arte de autores catalogados como suspeitos face ao paradigma da normalidade. O centro da sua investigação ou o seu ponto de partida continua a ser a compreensão da finitude humana, «l’homme tout court», a interrogação permanente em como assumi-la e habitá-la, para melhor compreendermos a nossa comum humanidade.

Mas, agora, em *Hors phénomène*, já não se trata de pensar a relação com o transcendente ou com a infinitude teológica, mas a afirmação de pensamento da contingência e dos limites humanos em si mesmos, quer dizer, do ponto de vista estritamente filosófico e existencial. Se esta concentração conceptual é claramente um ganho do ponto de vista filosófico, por outro lado, atendendo ao projecto global do seu pensamento até agora publicado e conhecido, permanece aberta a questão de saber como se poderá articular esta nova fase do seu itinerário intelectual com a experiência teologal e antropológica do novo «Tríptico da Recapitulação» (Criação – Mal – Infância), tal como anunciado no final da obra *Triduum philosophique*. É nesse sentido que podemos afirmar que *Hors phénomène* é uma *obra charneira* do seu pensamento, não só como marco possível do que virá, mas também em relação com o já feito ou realizado, quer dizer, na tensão entre o *já* e o *ainda-não* ou a *fazer-se*.

¹⁴ Cf. Stefan Kristensen, « La chair trouée, ou le désir au défi de la pulsion de morte, in *In Analysis* 3 (2019), 342-349 ; Stefan Kristensen, « La métaphysique de l’angoisse et les épaisseurs de l’être. Duportail et la phénoménologie du non-sens », in Renaud Barbaras-Jocelyne Benoist, *Phénoménologie et psychanalyse. Hommage à Guy-Félix Duportail* (Paris : Hermann, 2021), 95-119.

3.

O percurso de Emmanuel Falque não é certamente um caminho isolado, mas uma recriação no interior da própria tradição filosófica, uma descoberta lenta e maturada de um *impensado a ser pensado*. Cremos que a presente obra se poderá inserir também no contexto da psiquiatria fenomenológica ou da *Daseinanalyse* desenvolvida por Ludwig Binswanger, Strauss, Von Weizsäcker, Henri Maldiney, no seguimento da analítica existencial heideggeriana¹⁵, mesmo se o filósofo da floresta Negra, desde cedo, parece ter desqualificado essa interpretação da analítica existencial do *Dasein*, centrada mais numa ontologia fundamental do que em motivos ou casos ônticos. Há, no entanto, hoje, toda uma linha de pensamento fenomenológico que procura trabalhar uma filosofia do corpo através da análise do horror¹⁶, da dor e do sofrimento¹⁷. Ela respira porventura ecos de uma fenomenologia estética da ruína, no sentido de procurar compreender o que «resiste» à destruição completa, a atmosfera afectiva do espaço e do tempo¹⁸, que ressoa e se faz sentir no ser carnal que somos. Nesse sentido, cremos que *Hors phénomène* será certamente um marco no debate filosófico francês, e além dele, como já o é toda a restante produção filosófica de Emmanuel Falque. Talvez a melhor forma de compreendermos esta obra estimulante e vigorosa seja escutando o *génio dramático* de J.S. Bach, sobretudo as suas *Paixões*, onde no trauma do acontecimento humano se respira uma certa luminosidade virtuosa, ou como um *quodlibet*, com uma linha melódica atonal (os existenciais «Hors phénomène» aí convocados) e as suas

¹⁵ Cf. Philippe Cabestan, *Tomber malade. Devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle* (Paris : Vrin, 2021). Cremos que a proposta de Emmanuel Falque, mais deleuziana neste aspecto, se poderá entrecruzar e dialogar com a de Cabestan, ainda que este proponha uma reflexão mais consentânea com a linha sartriana. Sobre esta questão do trauma do corpo ou da dilaceração do ser carnal, poderia ser também relevante a posição do psicanalista e fenomenólogo em Guy-Félix Duportail, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan* (Paris: Editions L'Harmattan, 2005), obra que segue uma linha mais lacaniana em relação crítica com a ontologia do ser carnal de Merleau-Ponty.

¹⁶ Cf. Dylan Trigg, *The Thing: A Phenomenology of Horror* (Hampshire: John Hunt Publishing, 2014).

¹⁷ Cf. o trabalho desenvolvido em torno da *fenomenología del cuerpo y análisis del dolor*, por Agustín Serrano de Haro (CSIC), com jornadas de estudo conjuntas com o Departamento de Filosofia da Universidade de Coimbra, designadamente os trabalhos mais recentes do Prof. Luís António Umbelino.

¹⁸ Cf. a exposição no BNF, *Ruines* (2020), de Joseph Koudelka (<http://expositions.bnf.fr/koudelka/>); ver também o romance *Um Deus em Ruínas*, de Kate Atkinson (Lisboa: Relógio d'Água, 2017); cf. ainda Diane Scott, *Ruine. Invention d'un objet critique* (Paris: Les Prairies ordinaires, 2019).

múltiplas propagações em chamadas ou invasões em campos já instituídos (literatura, arte, psiquiatria, teologia...).

Relativamente à questão da solidão, que o filósofo francês medita longamente na última parte da sua obra (pp. 393-452), poderá valer-nos aqui o poeta que nos fala de uma «solidão na solidariedade» (Miguel Torga), para expressar o que é próprio do existente humano, quer dizer, nem só solitário nem só solidário, mas ambos ontologicamente entrelaçados, numa espécie de «solidão solidária» originária. Esta manifesta-se sobretudo nos «limites da existência» (Jaspers), ou na nossa «comum inacessibilidade» ao mistério do mundo, onde também se expressa o nosso eventual, e inesperado, acto de «ligar» e «relicar» o ser com as coisas, o homem com o mundo e, mais fundamentalmente ainda, os humanos entre si. Tudo passa por *assumir* e *atravessar* o nosso *ser-aí-sem-mais*, o *ser-com* o outro no seu trauma, alguém mesmo de toda a comunicação ou interacção curativa, centrados na «força do vínculo» e no «amor de “duas solidões”» (p. 449 ss.). Não como anulação de uma dor ressentida ou um sofrimento vivido, mas de travessia e de transformação do existente, mediante uma presença transfiguradora de *ser-aí* simplesmente, de *estar ao lado* e *nos lados*, onde o outro se sente «acompanhado» e «assistido» (ética *a minima* do «corps épandu»). Na perspectiva falquiana, é sobretudo aqui que a «compaixão dos crentes» e a «compaixão dos ateus» se poderão encontrar para assumir e atravessar a nossa comum humanidade. Nesse sentido, afirma o filósofo: «É preciso saber descer para ascender, caso contrário, não tocamos nada de profundo. Esta fórmula, servindo de *leitmotiv* ao *Hors phénomène*, conduziu, portanto, toda a travessia – a partir de cinco paradigmas que sempre nos acompanharam: doença, separação, morte de um filho, catástrofe natural ou pandemia» (p. 453).

Deste modo, ao procurar dar um estatuto filosófico a estes acontecimentos da existência, no sentido de uma ontologia relacional, o autor não faz uma apologia do trágico ou do absurdo existencial, mas constitui-se como uma verdadeira filosofia do «lien» ou do «vinculum», como sendo a única capaz de *atravessar* e *transformar* (dois verbos ou conceitos chaves de todo o pensamento falquiano) o dramático «*Hors phénomène*» dos existentes. Não se trata de uma superação airosa ou sublimação da situação, mas de *aí-ser* com alguém, para resistir à dissolução total do sujeito à «pura noite». *Estar junto a*, *ser* ou *permanecer próximo de*, numa ligação afectiva e vinculativa com outrem, capaz de atravessar a noite sem apelo a um alhures fora do mundo (cf. «Conclusion: Une phénoménologie sans appel», pp. 453-459). Se o sonho ou o sono que recebemos como o nosso fora, que o nosso corpo se prepara para receber no adormecer, nos coloca o enigma de um pensamento que não tem consciência de pensar o que está a ser pensado ou imaginado dentro dele, como poderá também Deus vir à

ideia sensível, sem que seja a consciência constituinte de um ego transcendental a pô-lo e a dispô-lo, ou melhor, a constituí-lo como objecto através de um acto de redução consciencial ou intencional? E «Deus tudo Isso?», quer dizer, no trauma insano do ser dos existentes, interroga-se Falque, para avançar uma possível hipótese:

não há *além* sem descida no *aquém*, nem *transcendência* sem primeiramente a amarrar e enraizar na *imanência*. Se, portanto, “Deus” há, ou se de “Deus” nós podemos fazer uma experiência, Ele então permanecerá, não unicamente na nuvem de um soberano Bem distanciado (Dionísio), mas também na pequenez e humildade do Verbo encarnado (Boaventura). Depois do Deus da “descida na Khôra” (Derrida), o “Deus selvagem” (Merleau-Ponty), chega, portanto, agora, e curiosamente, o “Deus do Isso” ou o “Isso de Deus” (Freud), enquanto nada – aí incluído o nosso “caldeirão em ebulição” ou o “anorgânico” da morte – não pode escapar a uma concepção do divino cuja primeira ambição é primeiramente de tudo assumir, mesmo tudo metamorfosear [...]. “*Deus tudo Isso*” certamente não é tudo, mas provavelmente também não é mais nada. Talvez se defina em si mesmo, de acordo com a intenção que reunirá os ensaios que aqui entrelaçamos secretamente, por essa capacidade única, mas exemplar, de nos encontrar, ou “de ser-connosco”, no “Isso”¹⁹.

Do ponto de vista filosófico, parece-nos relevante dar ênfase à possibilidade de pensar a ideia de Deus a partir do «Hors phénomène». Esta ideia foi sendo construída fundamentalmente nas obras mais recentes de Emmanuel Falque. Todavia, em *Hors phénomène*, aparece claramente tematizada uma nova fase do questionamento filosófico falquiano. Ora, no «Isso», onde possivelmente habita o Deus «aquém de nós» (Paul Claudel), no *infra* ou *intra*-sensível²⁰, no limite do nada do absoluto místico da existência, é o «Hors phénomène» do «isto cai-me em cima», a «pura noite» da fenomenologia, e não somente da fenomenologia da noite, como experiência da presença de uma ausência. Assim, para Falque, «*Viver com* algo ou alguém – “com o homem” (*cum homine*) ou “com Deus” (*cum Deo*), o que, por vezes, será o mesmo. Tal será, *a mínima*, a lição do trauma [...]. “Ser-aí” para “viver com”, tal é o Em-manuel de um presente “resistindo” à fuga do tempo – ancorado mais no impensável (*extra*-fenomenal) do que preparando o manifes-

¹⁹ Emmanuel Falque, «*Ça* n'a rien à voir. Lire Freud en philosophe (Paris: Cerf, 2018), 144, 145.

²⁰ «Não há mais problema de conceito, generalidade, ideia, quando se compreende que o sensível é ele mesmo invisível» (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, [Paris: Tel-Gallimard, 1964]) Não poderíamos falar de Deus, ou do divino, já não princípio anónimo supra-sensível da metafísica clássica, mas presença de uma ausência, Carne, princípio anónimo sensível ou infra-sensível («Deus selvagem», o «ser bruto», «fora do fenómeno»)?

to (*infra-fenomenal*) ou abrindo para o inimaginável (*supra-fenomenal*). Um *ethos a minima* faz o ser *a maxima*» (p. 458).

Esta tematização filosófica do teológico e do antropológico (existencial), sobretudo nos seus últimos escritos, poderá ser filosoficamente prometedora e sugestiva para a própria teologia filosófica (teologia fundamental)²¹, na medida em que não se furta a mergulhar nos existenciais da «ontologia acidental», na *razão pática* (desrazão) do ôntico, que desfigura por instantes a razão teórica ou instrumental do «Grande Objecto», avançando novas possibilidades de pensar o *não-sentido* no coração do ser²². E se a questão filosófica de Deus é, porventura, a desrazão última (o ilógico do ponto de vista da razão lógica), o «Hors phénomène» por excelência, que metamorfoseia o *espaço* e o *tempo* do nosso aí-ser adveniente e em *movimento*, então a própria razão teológica poderá aí reconhecer a sua mais alta efectivação ou doação de sentido. Não se trata de rebaixar o ‘Deus que vem à ideia’ (Levinas) ao nível da simples contingencialidade humana ou dos seres existentes, mas antes de reconhecer que Deus assume e transfigura a humanidade do humano no ponto crístico da sua revelação kenótica. Segundo Falque, «Deus mesmo, por sua metamorfose, e da nossa nele, transfigura a estrutura do mundo e *coloca o seu desejo dele em nós*»²³. Num acto de extrema síntese, o nosso autor apresenta a vida trinitária da teologia cristã como o «quadro de salvação» que «emerge no âmago da finitude», ao mesmo tempo que apresenta teologicamente o centro da sua própria antropologia filosófica:

²¹ Esta tematização poderá ser fecunda em relação com as perspectivas dos filósofos Peter Sloterdijk (*Depois de Deus*, Relógio d’Água, 2021) e François Julien (*Moïse ou la Chine : Quand ne se déploie pas l’idée de Dieu*, Éditions de l’Observatoire, Paris, 2022), que, nas suas obras mais recentes, procuram pensar filosoficamente Deus em diálogo com o discurso teológico da tradição hebraico-cristã e a tradição sinóloga ou oriental. Por estranho que pareça, a questão filosófica (e teológica ou teopoética) de Deus continua ainda a mover as paixões filosóficas nas suas mais diversas latitudes e convicções.

²² Ver a propósito os trabalhos de Évelyne Grossman, em particular, *Éloge de l’hypersensible* (Paris: Minuit, 2017), que se centra sobre quatro figuras da reabilitação do sensível e da afectividade, a partir do trauma, da sua «trespassabilidade» (*trespasse*) ou reconfiguração, no exercício do pensamento, da escritura e da arte, em autores como Deleuze, Duras, Barthes e Louise Bourgeois. No cruzamento entre literatura, filosofia e psicanálise, Grossman procura pensar as experiências limite «Hors sujet» como crítica ao pensamento do sujeito e da representação. Não é de estranhar, por isso, que Grossman procure em autores como Van Gogh, Artaud ou Beckett a «angústia de pensar», quer dizer, aquilo que nos põe radicalmente fora de nós. Emmanuel Falque cita a obra mais recente da autora: Évelyne Grossman, *La Créativité de la crise* (Paris : Minuit, 2020).

²³ Emmanuel Falque, *Métamorphoses de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris: Cerf, 2004), 162 [sublinhado do autor].

O deus que “só nos pode salvar” não será nem o “Totalmente outro” nem o do “afastamento e retirado” que Hölderlin canta no seu poema “En bleu adorable”, não mais do que o Quadripartido tão esperado e expectado de Martin Heidegger quando “O homem vive como um poeta” (*Essai et conférences*): “a terra, o céu, os homens e os deuses”. Longe do “sagrado”, a Trindade proclama o “santo”, não a neutralidade de um retorno “dos” deuses, ou menos ainda “do” deus, mas a identidade da salvação “de” deus – Pai, Filho, Espírito Santo – dando tudo o que ele é na sua Trindade: “Força” do Espírito, “corpo” do Filho e “vontade de salvação” do Pai. “A ressurreição muda tudo”. Por esta palavra usada noutra lugar [*Metamorphose da finitude*], o “quadro de salvação” emerge no seio da finitude, que só a “Figura de um salvador identificado” pela sua dupla salvação, por solidariedade e por redenção, vem recapitular, certo de que a própria Trindade se consagra numa “fábrica” (*Trinitas fabricatrix*) na qual tudo se transforma: “a Trindade espalhando-se no mundo (pela criação e encarnação de Cristo), insiste Hans urs von Balthasar, fundando aqui a monadologia trinitária sobre a teologia de São Boaventura, verdadeiramente abre e revela que ela é o fundamento e o *a priori* de toda a realidade terrestre²⁴.

É aqui que se faz presente a possibilidade de transformação do «mistério da obscuridade» ou «l'épaisseur de la nuit» da existência (filosofia), a ser metamorfoseado através de Deus na potência do Espírito (teologia). A questão do Deus encarnado e do humano transformado na sua radical finitude (articulação filosófico-teológica) permanece o questionamento fundamental que atravessa toda a sua obra, até mesmo a mais estritamente filosófica. Todavia, como já referimos, *Hors phénomène* pretende ser um trabalho fundamentalmente filosófico, onde Deus enquanto tal ou a própria teologia não se encontram aí explicitamente tematizados, ao contrário das suas primeiras obras de alcance mais filosófico-teológico, ainda que abra possivelmente para um novo modo de compreensão dessa mesma presença. O Deus do silêncio ou no silêncio absoluto da dor ou do pensamento, que está aí simplesmente, na noite do trauma? Não tendo como preocupação primordial a sua articulação com a teologia, esta obra indicia claramente uma nova etapa do seu projecto filosófico, sempre à procura de novos começos, orientações e confrontações com o diverso de si.

Difícilmente compreenderemos ou captaremos o centro nevrálgico desta proposta sem a relacionarmos com toda a sua produção filosófica e teológica (epistemologia das fronteiras)²⁵. É precisamente esta articulação criativa

²⁴ Emmanuel Falque, «Seul un dieu peut encore nous sauver?», in *Transversalités* 131 (2014/1), 175.

²⁵ Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, (Brussels: Lessius, 2013).

assente numa tradição de pensamento que torna o nosso autor uma das vozes mais criativas e originais do panorama filosófico francês e além-fronteiras. Em suma, pela densidade da sua proposta e pela radicalidade da sua interrogação, que a qualidade da sua escrita também veicula e expressa, auguramos que a presente obra abrirá múltiplos canteiros de reflexão futura.

Bibliografia:

- Atkinson, Kate, *Um Deus em Ruínas*, (Lisboa: Relógio d'Água, 2017).
- Bonhoeffer, Dietrich, *Résistance et soumission: lettres et notes de captivité* (Genève : Labor et Fides, 1973).
- Casatti, Roberto, *La scoperta dell'ombra. Da Platone a Galileo la storia di un enigma che ha affascinato le grandi menti dell'umanità* (Bari: Editori Laterza, 2008).
- Cabestan, Philippe, *Tomber malade. Devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle* (Paris: Vrin, 2021).
- Duportail, Guy-Félix, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan* (Paris: Editions L'Harmattan, 2005).
- Falcke, Heino, *Licht im Dunkeln: Schwarze Löcher, das Universum und wir*, Klett-Cotta (Stuttgart: Verlag, 2020).
- Falque, Emmanuel, *Métamorphoses de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris: Cerf, 2004).
- _____, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité* (Hermann, Paris, 2021) 476 pp.
- _____, «Seul un dieu peut encore nous sauver?», in *Transversalités* 131 (2014/1), 151-175.
- _____, *Triduum philosophique: Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, nova edição revista, aumentada e corrigida (Paris: Cerf, 2015).
- _____, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hermann, 2016).
- _____, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, (Brussels: Lessius, 2013).
- _____, «Ça» n'a rien à voir. *Lire Freud en philosophe* (Paris: Cerf, 2018).
- Grossman, Évelyne, *Éloge de l'hypersensible* (Paris: Minuit, 2017).
- _____, *La Créativité de la crise* (Paris: Minuit, 2020).
- Housset, Emmanuel, *Husserl et l'idée de Dieu* (Paris: Cerf, 2010)
- Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée* (Paris: Gallimard, 2009).
- Julien, François, *Moïse ou la Chine: Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu* (Paris: Éditions de l'Observatoire, 2022).

- Kristensen, Stefan, «La chair trouée, ou le désir au défi de la pulsion de morte, in *In Analysis* 3 (2019), 342-349;
- _____, «La métaphysique de l'angoisse et les épaisseurs de l'être. Duportail et la phénoménologie du non-sens», in Renaud Barbaras-Jocelyne Benoist, *Phénoménologie et psychanalyse. Hommage à Guy-Félix Duportail* (Paris: Hermann, 2021), 95-119.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible* (Paris: Tel-Gallimard, 1964).
- Munch, Edward, *The Private Journals of Edward Munch: We are flames which pour out of the earth* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005).
- Ricoeur, Paul, «Préface au *Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl*», in Edmund Husserl, *Ideen I* (Paris: Tel-Gallimard, 1985).
- Saint Aubert, Emmanuel de, «“L'incarnation change tout”»: Maurice Merleau-Ponty critique de la théologie explicative», in *Transversalités* 112 (2009).
- Scott, Diane, *Ruine. Invention d'un objet critique* (Paris: Les Prairies ordinaires, 2019).
- Sebbah, F.-D., *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, (Paris: PUF, 2001).
- Serban, Claudia, «Présentation: l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion», in *Alter* 28 (2020), 279-296.
- Sloterdijk, Peter, *Depois de Deus*, trad. Port. (Lisboa : Relógio d'Água, 2021).
- Trigg, Dylan, *The Thing: A Phenomenology of Horror* (Hampshire: John Hunt Publishing, 2014).

RECENSÕES

João Maria André. *Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019. ISBN: 978-989-26-1751-0. 451p.,

Considero esta obra do Prof. Dr. João Maria André uma síntese hermenêutica e filosófica da filosofia da linguagem na qual podemos encontrar uma reflexão profunda e cuidadosa feita a partir de Nicolau de Cusa mas que não o tem como fim, isto porque o pensamento presente aqui não esbarra apenas no entender o sistema filosófico-teológico cusano, mas é motivado por um desejo amoroso de entender a existência a partir das lentes oferecidas pelo filósofo alemão do século XV. O que torna o texto um convite significativo e inovador à filosofia que habita na linguagem e na ação. A minha finalidade com esse trabalho é despertar o desejo do leitor e da leitora para conhecer a obra em questão.

Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa é o movimento intelectual que o filósofo faz para apresentar-nos “a vida que o pensamento representa” e “o fulgor com que ilumina o real” que muitas vezes escapa às pesquisas filosóficas. Se a sua primeira obra foi uma projeção e prospecção, em língua portuguesa, do pensamento a partir de Nicolau de Cusa (*Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, 1997), ousou dizer que essa que se nos apresenta é um olhar de retorno, regresso, de saudade do mesmo. Um encontro interno do jovem com o maduro João Maria André. Dividida em três partes que obedecem o fio hermenêutico presente no título, a obra traz quinze capítulos que revelam a dinamicidade do pensamento de seu autor. É a celebração de um modo de ver e sentir o mundo em abertura. A arte de fundamentar aquilo que é mais peculiar aos desejos da alma humana, a saber, a verdade. O real, a partir do encontro e do diálogo com o outro.

Ora, o que no fundo esta obra nos suscita é o pulsar existencial da pergunta que acompanha a humanidade desde sempre: que coisa é o ser humano? – entenda essa questão com toda potência existencial (horizontalmente, na relação com a alteridade) e transcendental (verticalmente, na relação com a divindade) que ela pode comportar, no sentido de se pensar o homem em todas as suas dimensões. Não por acaso André o pensa em três grandes dimensões: na produção gnosiológica, tendo o homem como douta ignorância, i. e., um ser que não negando sua dimensão de finitude está aberto e se move num horizonte de infinitude; no esteio da linguagem, pois o homem habita a linguagem e por meio dela compreende a realidade e cria o seu

mundo conceitual em que pode revelar a sua interioridade, mesmo que sem precisão; na sua relação com o outro, entendida aqui de forma ampla, de modo a lançar luzes sobre tudo aquilo que implica a alteridade: culturas, crenças, tolerância, política e, mais propriamente, o diálogo como postura de quem quer compreender o mundo, o ser do homem e tudo aquilo que deriva do seu fazer como um eterno processo de feitura.

Na primeira parte dedicada ao eixo conceptual da “douta ignorância” temos cinco capítulos que dialogam entre si para fundamentá-lo em suas dimensões antropológica, hermenêutica, ética, estética e pedagógica.

Na dimensão antropológica presente no capítulo 1, após dialogar com J. Stallmach, W. Dupré e K.-H. Volkman Schluck, André demonstra a ideia de que a “douta ignorância” é expressão de um movimento para a verdade em que a mente humana é assumida como movimento infinito, o que revela o alcance antropológico da expressão: “[...] a relação constitutiva do homem à verdade encontra a sua concretização não no encontro da verdade, mas na procura enquanto tal, sendo a procura tanto a definição da douta ignorância como a definição do próprio homem” (p. 17-18). É partindo dessa articulação que o autor reflete tal alcance no seu carácter praxístico em que o homem faz uma experiência de si, de sua essência, na tensão entre o finito e o infinito. Na dimensão hermenêutica – que de modo geral traspassa toda obra – destacam-se os capítulos 2 e 4. Neles encontramos uma filosofia da interpretação movida por duas questões fundamentais: o sentido da criação e o significado de um discurso sobre o sentido da criação. A resposta cusana já nos leva a entender a existência humana como hermenêutica quando diz que o fim da criação é o louvor do criador e para isso “aquele que quis ser conhecido, criou uma natureza intelectual capaz de conhecimento” ao que André lê essa resposta enxergando a criação como “uma produção ou uma posição de sentido, na sua plenitude, do discurso divino” (p. 52). Ademais, apresenta-nos três princípios da lógica hermenêutica presente na obra cusana: “princípio da maximidade”, o da “abertura” e o da “presença simbólica da verdade”. No capítulo 4, que trata da “metáfora do ‘muro do paraíso’ e a cartografia do conhecimento”, há uma das temáticas mais sensíveis do pensamento cusano que é a relação entre *ratio* e *intellectus*, que no fundo é o debate sobre dois modos de percepção, ou duas lógicas, que mesmo distintos não se contradizem, mas se complementam. De forma muito lúcida isto está presente no texto, quando a *ratio* está radicada no âmbito da finitude, por isso sujeita à lógica de não-contradição de Aristóteles e pelo *Intellectus* é que se consegue apreender o máximo a partir do princípio ou da lógica da coincidência dos opostos que é “único princípio suscetível de proporcionar uma orientação na apreensão da incompreensível natureza do máximo” (p. 90).

O autor persistirá ainda no esquadramento conceitual do desenvolvimento da metáfora do muro do paraíso articulando-a com o movimento de progressão sentidos, razão e intelecto presente nas obras de Nicolau, e de facto mostra-nos uma cartografia do desenvolvimento desse tema. À dimensão ética e estética em sua profunda relação com a hermenêutica está dedicado o capítulo 3. Na dimensão ética,

André apresenta uma novidade excluir que não encontramos comumente em textos de pesquisadores do pensamento cusano, quando escolhe trabalhar as implicações éticas correlativas ao princípio da douta ignorância em sua relação com o conceito de conjectura a partir do nosso contexto actual de reflexão sobre a multiculturalidade. Após lançar luzes sobre essa dimensão em três níveis, conclui que apenas uma “razão hermenêutica, crítica e tolerante pode responder de maneira adequada aos relativismos e aos fundamentalismos que nos ameaçam no início deste século XXI”, numa postura de chamamento para a superação dos radicalismos ou fundamentalismos e abertura para o diálogo. Ainda nesse capítulo, na dimensão estética reconhece a “beleza das belezas” como fonte originária de toda beleza; ela escapa e é imperceptível aos ouvidos e aos olhos, ou seja, “a plenitude absoluta de beleza é, sem proporção, superior às emoções humanas sensíveis ou intelectuais” (p. 82). Mais, destaca também dois aspectos importantes: “a não objetividade da beleza” e o primado da expressão e das traduções simbólicas. Por fim, na última dimensão, dessa primeira parte, teremos a pedagógica. André cruza horizontes com o objetivo de refletir a consciência da ignorância como uma luz interpretativa que gere uma atitude libertadora na aprendizagem. Portanto, propõe, de certa forma, uma saída do modelo positivo-tecnocrata a partir do seu negativo como via que conduz à libertação, a saber a ignorância refletida que torna-se uma douta ignorância. Esse é o paradigma “negativo da ciência através da qual essa Modernidade se quis emancipadora e profeta de novos futuros” (p. 103). Foram as democracias burguesas e liberais que constituíram e desenvolveram o modelo positivo-tecnocrata aplicando o paradigma da “ideologia da competência” que se estende à famigerada ideia de “meritocracia” sem levar em conta que essas sociedades sobre as quais se ergue esse modelo (um aprofundamento do capitalismo) são profundamente marcadas pelas desigualdades sociais e educacionais. É no esforço de apresentar um outro paradigma que o autor une à concepção pedagógica da “douta ignorância” de Nicolau de Cusa a ideia do mestre ignorante de Jacques Racière e a experiência de J. Jacotot, mas também aponta como ecos desse tipo de pensamento a “pedagogia do oprimido” de emancipadores como Ivan Illich e Paulo Freire. De forma bastante perspicaz, esta seção assenta a “douta ignorância” no chão da ironia: uma ironia que traduz-se na tensão entre afirmar os seus limites ao passo que os está a transgredir (p. 136).

Na segunda parte temos o eixo da linguagem. Mais cinco capítulos que nos conduzem do núcleo central do conceito de infinito à reflexão sobre a mente humana no rastro ou no horizonte da sua finitude; nessa tensão está a linguagem com seus limites e suas potencialidades.

O capítulo 6, que abre esta parte em toda a sua densidade, quer pensar, a partir de inspiração cassireriana, excluir um movimento de expansão desde uma antropologia da finitude a uma antropologia da linguagem – em que se fundem a antropologia da mente com a antropologia da arte humana – formando, assim, o chão onde se dá o problema da nomeação divina e a metafísica do possível. Tal movimentação demonstra, portanto, o arco conceitual entorno do *logos* como expressão de um princípio sem princípio e fim sem fim que é fonte originária de sentido tanto do dizer,

bem como, poderíamos acrescentar aqui, do agir humanos. O capítulo 7 oferece-nos uma reflexão sobre a centralidade do problema da linguagem em Nicolau de Cusa. Inicialmente destacamos o burilamento da interpretação em torno da *creatio ex nihilo*, pois aqui o texto equipara-a, em termos de desafio irrompido do cristianismo, à dimensão trinitária de sujeito criador. Sujeito esse que é posto não na passividade, mas pela identificação do verbo/*logos* com a segunda pessoa da trindade é visto como sujeito de discurso e sentido (*Ratio, Wesenssinn*). O equacionamento dessa perspectiva se dá no entendimento de que esse movimento discursivo é um movimento de expressividade tanto interna quanto externa daquele sujeito que ao fim revela a tensão onde a linguagem repousa: dialética entre o infinito e o finito, que expressa-se, outrossim, com base na erótica dionisiana, no par de conceitos *complicatio-explicatio*. O segundo ponto que destacamos desse capítulo é o fato de André perceber os movimentos anagógico e praxístico na filosofia da linguagem do Cusano, porque se por um lado a linguagem tende a ser entendida como percurso, como caminhada ascendiva em busca da sua *wesenssinn*, que é o verbo eterno, alimento do intelecto; por outro, tem a sensibilidade de lançar luz e notar que “a natureza manifestativa da linguagem traduz-se em formas de comunicação em ordem a uma existência plena e uma vida boa” (p. 181). No capítulo 8, o qual considero ser o coração dessa segunda parte, está concentrada a hermenêutica que o autor faz em torno da palavra, elemento contraído, portanto simbólico, da linguagem numa perspectiva relacional – porque entende que a reflexão sobre a linguagem em Nicolau de Cusa permite-nos observar o cruzamento da transcendência com a imanência, a partir de quatro movimentos relacionais: primeiro, da palavra com a mente; segundo, da palavra com as coisas; terceiro, da palavra entre os homens; por fim, da palavra com Deus, princípio da palavra – e expressionista, visto que há um movimento interno na conceção trinitária do princípio uno e essa força desdobra-se na conceção do eco ou projeção *ad extra* do princípio, isto é, o mundo das criaturas é expressão do princípio. Este capítulo dialoga com todos os outros na medida em que reúne algumas ideias já trabalhadas e lança luzes sobre outras que virão a seguir. Por fim, o capítulo é encerrado com uma novidade interessante que é a dimensão ética da linguagem. Muito bem embasado nas obras cusanas, com destaque para os sermões, André começa a fazer essa modulação lançando o olhar sobre a metáfora da palavra como pão, e por analogia aquele que fala (ou prega) enquanto padeiro, o fazedor do alimento. Aqui está implicada uma relação trinitária: o falante, o ouvinte e a própria palavra, mas destes o centro é a palavra, pois é ela quem alimenta o intelecto, independente do padeiro e de suas características, cabendo ao ouvinte disponibilidade, desejo, humildade, assimilação e caridade. Somente alimentados pela palavra, no céu da razão como afirma o Cusano, e com os ouvidos atentos a “ruminar” o verbo eterno que fala em nós poderemos chegar livremente à concórdia, pois esse verbo é a síntese perfeita de todas as leis e a vida de todas as virtudes (p. 233). Que os ouvidos, ouçam! O capítulo 9 versa sobre a natureza dinâmica da linguagem e a articulação com as relações entre identidade e diferença no processo da “caça da sabedoria”, dito de outra forma, a caça da sabedoria que gira em torno daquelas relações. Para enten-

dermos esse movimento filosófico, o autor nos propõe dois aspectos com três chaves que se entrecruzam: os aspectos metodológico e ontológico com as chaves metafísica (que se pauta na concepção do *maximum* cruzada com a de infinito), teológica (concepção trinitária do princípio) e hermenêutica (a força e potência da linguagem). Por querer tratar da dinamicidade da linguagem, faz-se necessário tratar do próprio conceito de mente enquanto medida do mundo, dado o fato de ser entendida, no contexto dessa filosofia cusana, como *viva imago* do princípio criador. Explorando esse aspecto e resgatando outras interpretações e aceções, André conduz o olhar do leitor para a palavra “*vis*” – o que parece direcioná-lo para um outro aspecto diferente dos demais pesquisadores que até então estavam mais concentrados em outras metáforas que traziam a dinamicidade da mente nas palavras “viva” ou “vivo”. E a mente que é definida pelo Cusano como força de compreender e um ato que reúne forças de compreender (entender, raciocinar, imaginar e sentir) se expressa na linguagem que deve ser interpretada como esse movimento contínuo, e, por isso mesmo, um movimento que tende para a concordância.

A expressão máxima desse capítulo, por fim, está assentada no cruzamento entre a força da palavra e a força da mente, visto que “para captar esta força [da palavra], é necessário uma razão formada pela mente porque é a força da mente que se exprime na força das palavras” (p. 250-251); esse assentamento permite a André apresentar traduções/interpretações para a expressão desse cruzamento na noção de *teologia sermocinalis*, esta que foi interpretada como “teologia falada”, “teologia discursiva”, “teologia da palavra”, e aqui o leitor pode notar que nessa obra há uma primazia pela aceção de “teologia dialógica” que é o caminho profícuo para se pensar uma paz perpétua entre os homens. Para fechar essa segunda parte da obra, André sob o título “*Os nomes divinos: de uma hermenêutica da finitude a uma metafísica do possível*” apresenta-nos, no capítulo 10, uma interessante reflexão sobre a relação dialógica entre os conceitos de poder, possível e esperança tendo como percurso os nomes divinos. Alguns pontos chamam-nos a atenção: o primeiro é a radicalização da finitude presente nos nomes divinos que demonstra a dimensão dinâmica do homem, este compreendido como tarefa. O segundo é a distinção feita entre *nome-ídolo* e *nome-ícone*. Ora, os nomes que Nicolau formula excluir, para Deus trazem em si um sentido de direcionar o olhar para o princípio, daí os nomes apresentados não podem ter as características de ídolo, pois este deixa o olhar cativo em si, qualquer palavra-ídolo cristaliza-se como medida, tornando-se tétrica. Por outro lado, o nome-ícone sacode o olhar do homem, lança-o para além de si, faz perceber o invisível visível, até suscita um olhar para além da finitude, um olhar infinito.

Este movimento hermenêutico faz entender o nomear como expressão dos desejos de quem nomeia, causando, pois, uma inflexão e radicalizando (raiz, profundo) a resposta pela questão “que é o homem?”. Os nomes partem da consciência (*Bewußtsein*) de finitude do homem. Portanto, *Máximo*, *Idem*, *Possest*, *Non-aliud*, *Posse fieri* e *Posse ipsum* mais do que objetivar nomear precisamente Deus buscam conduzir o olhar para além das teologias positiva e negativa. André finaliza de forma perspicaz tratando da metafísica do possível para a esperança, aqui relacionando os

pensamentos de Nicolau de Cusa e Ernst Bloch com seus distanciamentos e aproximações, ao que aponta e abre o caminho para a terceira parte da obra como um desdobramento dialógico.

O leitor chega à terceira parte da obra com um caminho muito bem pavimentado conceitualmente para adentrar na perspectiva do diálogo como desdobramento praxístico das partes anteriores, quase que como uma exigência epistemológica, filosófica e antropológica.

O capítulo 11 está posto como a abertura ou o chamamento ao diálogo em que se explora a dimensão dialógica do pensamento de Nicolau de Cusa a partir de suas metáforas da criação e do conhecimento. Se nos capítulos anteriores há um traço marcadamente vertical em que o movimento filosófico se dá do homem para Deus, aqui há um traço horizontalizado, onde está justamente assentada a dimensão dialógica expressa na tese “conhecer é dialogar”. André sustenta essa tese a partir de três pressupostos: a metáfora do dom, o conceito de igualdade e a identificação da igualdade com o verbo; Nicolau aprofunda justamente o versículo bíblico que transmite essa ideia: “No princípio era o verbo” e/ou “E o verbo fez-se carne”. Para favorecer essa construção hermenêutica, André ainda propõe dois traços: o primeiro é sobre a natureza infável do verbo, que constitui-se como condição de todos os efáveis; o segundo é a dimensão antropológica da “douta ignorância”, que define o homem no seu percurso rumo à verdade como um ser “inconcluso”, “a caminho” e “em relação”. Essa arquitetônica conceitual é para tratar da natureza conjectural do conhecimento humano que é expressão de sua natureza dialógica.

O Capítulo 12 ocupa-se de fundamentar os conceitos de *coincidentia oppositorum*, *concordia* e *transsumptio* em seu sentido existencial. Aqui é assaz interessante a articulação feita por André, que apresenta de modo inseparável duas dimensões que comumente são vistas como opostas: a dimensão mística e a dimensão praxística. O conceito-ponte para articular essas dimensões é o de *coincidentia oppositorum* entendido em dois movimentos: na primeira dimensão entendido como caminho para Deus, e por isso percebido como *transsumptio* no percurso místico-especulativo; na segunda como caminho para a paz, ganhando pois o movimento *transsumptivo* o nome de concórdia. O caminho místico-especulativo em Nicolau de Cusa, ou a *filiatio*, é apresentado muito fortemente com suas conotações éticas, pois ao passo que o homem é visto como imagem, esta imagem não é morta (estagnada), mas viva e tem a capacidade de se tornar cada vez mais semelhante ao seu exemplar. Aqui entram os termos *Concordantia* e *Concordia* que trazem em sua raiz a participação ou convergência na estrutura dos seres, como demonstra o autor. O primeiro num movimento interno, na constituição dos seres na qual todos participam estruturalmente de uma certa totalidade; o segundo termo é o que ganha centralidade, e que parece-me muito caro, pois traz à cena a responsabilidade que a liberdade implica na vida do ser humano, pois concórdia é um processo do juízo, da vontade e do comportamento. O que nos permite pensar que o percurso da *filiatio* não pode ser visto sem um engajamento deliberadamente ético-comprometido por parte do homem. No capítulo 13, André trabalha a metáfora do olhar presente no *De visione dei* para extrair dali uma

nova interpretação que nos revela o jogo do falar e do ouvir em paralelo com o ver e o ser visto, perspectiva por muitos negligenciada. Este último já bastante explorado por muitos intérpretes. Ao trazer as cenas que se desenvolvem na proposta do Cusano, que retrata os monges à volta do quadro (representação do olhar omnividente) que tudo vê, encontramos ali um apelo do olhar do quadro, como bem sublinha Michel de Certeau (p. 375), que resulta num processo conversacional: *interrogatio, revelatio, auditio e credere*. Portanto, para além da visão está marcadamente presente o movimento de falar/ouvir para que se deposite uma crença no discurso do outro acerca do acompanhamento do olhar. O olhar do quadro mais que pedir um olhar de volta, pede o reconhecimento desse mesmo olhar pela conversação estabelecida entre aqueles que olham e são olhados. A reflexão sobre a capacidade de ouvir, presente nesse capítulo, ganha força no contexto globalizado no qual vivemos em que levantam-se vozes que por muito tempo foram dominadas e silenciadas, e que os homens e mulheres de nosso tempo precisam dar a devida atenção a essa dimensão do ouvir. Sobre isso, André diz: “o ouvido implica a ativação da capacidade de escuta e, simultaneamente, a suspensão da capacidade ativa de falar ao outro ou de o dominar através da palavra” (p. 381). Ouvir o outro é conferir-lhe dignidade ou reconhecer a sua dignidade. Nada podia ser mais perspicaz do que trazer o debate para a dimensão do ouvir antes de tratar da pluralidade de crenças e diversidade de culturas presente no Capítulo 14. Este capítulo vem com o sabor dos problemas contemporâneos que buscam na história universal dos povos soluções ou respostas que apaziguem os ânimos aflorados. É muito interessante perceber como um pensador do século XV, de forma muito lúcida, apresenta o debate da positividade da diferença, visto que o espírito do nosso tempo ainda está ancorado no prisma da dominação política e religiosa como se não tivéssemos superado as colonizações ao redor do mundo e vestíssemos o eurocentrismo, nascido da modernidade, com uma nova capa de imperialismo norte-americano. A força desse capítulo faz-nos perceber a urgência de encararmos dialogicamente o debate da multiculturalidade. Esse enfrentamento é feito por André em três planos: epistemológico-hermenêutico, antropológico-filosófico e ético-político; são atravessados pela dinamicidade conceitual da conjectura e da douta ignorância. No primeiro plano é abordado o fundamento da positividade da diferença que no texto cusano se esconde na ideia de um Deus abscondito; no segundo plano é também a unidade, mas dessa vez da natureza humana, que funda a unidade da religião que se dá na variedade dos ritos, porém, o autor acrescenta à sua interpretação a importância da singularidade nessa dimensão para se afirmar a positividade da diferença, ao que afirma pautado no Cusano que a humanidade não existe senão na singularidade de cada homem e de cada povo; no último plano anagógicamente está presente a identificação entre a verdade e o bem que guiam o homem pela sua apetência natural em busca da verdade. Essa marcha no campo da diferença é feita no estreitamento de uma convivência pacífica ou no esforço de sua criação que incorre na liberdade de escolha desses atores e atrizes, construtores dessa paz que não pode ser vista como fim, mas como percurso dialógico. Entender esse arranjo conceitual prepara-nos para o último capítulo da obra que

André nomeia como “*Tolerância, diálogo intercultural e globalização*”. Aqui o autor se propõe a refletir sobre o diálogo entre culturas e o sentido da tolerância que são atravessados ou atravessam de forma relacional o fenômeno da globalização. Importante a análise de caráter polissêmico sobre esse fenômeno que no texto é posto em duas perspectivas: uma globalização ecoética em que explica-se (para usar uma terminologia cusana) no conceito de solidariedade e uma globalização de rapina que desdobra-se no de exploração. Junto a essa polissemia conceitual ainda há a histórica, pois esses processos de globalização vão ganhando novos contornos e formas ao longo da própria história. Apesar de que, quando volto meus olhos para a história, especialmente acerca do fato que para os europeus do século XVI foi dado como uma descoberta e para os ameríndios como uma invasão, colonização e genocídio, a marca da rapina é maior e domina o percurso da história mais que a marca da ecoética. A “Controvérsia de Valladolid” é um exemplo disso, pois a vida de vários povos indígenas, de várias culturas e de vários modos de organização social estava nas mãos e no poder de decisão de outros povos até então desconhecidos. Esse modelo agressivo, de rapina, ainda hoje permanece, mas institucionalizado no sistema capitalista e expresso no paradigma das democracias burguesas e liberais que estão submetidas às multinacionais (como expressão da concentração de poder político e financeiro, desterritorializada, ao passo que domina todos os territórios e não está fixa em nenhum); como bem observa André, sistema esse que tenta apagar e eliminar do imaginário coletivo a possibilidade de haver um outro mundo possível ou mesmo outras formas de organizações (ecoéticas), ainda que estas estejam acontecendo de forma simples e espalhadas por várias partes do globo, na periferia do poder. Mesmo havendo outras dimensões importantes a se pensar nesse processo, a dimensão econômica vai permeando e moldando essas outras de forma a atender os interesses da classe que domina. Se muitos impérios ao longo da história foram se constituindo utilizando-se de força bélica, hoje não é diferente, mas o império que se impõe hoje é das multinacionais que manipulando a política continuam a utilizar-se de força bélica, mas também refinaram-se e aprenderam a dominar e canalizar os desejos das massas para o consumo cego; tal estratégia torna as outras dimensões instrumentos de controle e de negócio. O movimento ecoético que se desdobra no texto está iluminado pelo conceito de tolerância como hospitalidade interior. Sabemos que depois da fome que o capitalismo produz como ferramenta de sua própria manutenção, outro grave problema que estamos a enfrentar é o problema migratório. Quando o capitalismo avança, os povos tendem a se fechar. O que soa como contraditório. Falar de hospitalidade soa quase como uma revolução sem armas, ou melhor, uma revolução onde ouvir é a arma mais poderosa e fatal. Hospedar alguém dentro de si requer a capacidade de escuta do outro e o reconhecimento de sua dignidade. Imbuído desses problemas, André propõe uma nova hermenêutica que toma como prisma o caráter conjectural da filosofia cusana que poderia chamar-se hermenêutica elíptica, dada a sugestão de Yamaki (p. 433), por algumas razões ou hermenêutica diatópica, como proposta por Boaventura de Sousa Santos (p. 434), por outras razões que no fim se complementam e expressam o processo que ocorre ao fundo que é o de

mestiçagem, “que, na sua profundidade, pressupõe o próprio cruzamento dialógico e a contração da diferença na unidade” (p. 437). Com esse horizonte hermenêutico o homem é sempre percebido como *in fieri*, um ser a caminho, um peregrino que é *capax universi* e por isso mesmo tende a ser um sujeito dialógico, pois não consegue abarcar as infinitas formas de experienciar o mundo e tudo que ele comporta. Creio que há uma vida a pulsar nesse modo de pensar que é revolucionário; André consegue com maestria fazer brilhar, a partir do pensamento de um autor do século XV, essa vida do pensamento que também lhe pertence, por tê-la assimilado.

Para não mais me estender, é preciso dizer que o modo como o autor de “*Douta ignorância, linguagem e diálogo*” lê Nicolau de Cusa faz com que o pensamento deste autor ilumine os problemas da nossa vida cotidiana. Isso mexe com o que de facto entendemos por saber, por hospedar, pela ideia que fazemos do outro ou temos de nós mesmos, pelo sentido do que realmente é tolerar, e até da própria liberdade que é nossa marca inalienável. Por tudo isso que foi indicado e por outros tantos fatores, a leitura dessa obra torna-se imperativa não apenas para pesquisadores e pesquisadoras do pensamento de Nicolau de Cusa, mas de modo geral para homens e mulheres que enxergam traços dessa filosofia como conceitos ou ideias ou temas importantes para pensar os problemas contemporâneos, independente da língua em que assente as suas conjecturas.

O autor preocupa-se em dizer que este livro é resultado de uma junta de artigos seus que estão publicados ao longo de sua vida em vários lugares. Ousamos dizer que mesmo que saibamos dessa informação, é inevitável não percebermos a unidade de pensamento que atravessa a obra. Aqui não é apenas um livro que busca explicar o pensamento de um filósofo da tradição. Esta é uma obra digna de um verdadeiro filósofo que consegue se apropriar de muitos pensamentos e lançar ao mundo o seu pensamento próprio. Tal obra, com o peso analítico e capacidade de articulação conceitual não pode ser resultado de leituras e reflexões apressadas. Somente um filósofo, que pensa no tempo da filosofia, é capaz de escrever tais coisas da forma como aqui estão escritas. O leitor e a leitora têm aqui um material polido e de muita maturidade e criatividade intelectual. O texto termina de uma forma primordial ao alargar o debate e fazer com que conceitos de um pensador do século XV dialogue com as preocupações que estão no centro das ruas do mundo atual: “Tolerância, diálogo intercultural e globalização”. Por isso concluo dizendo que esta obra, bem como o filósofo João Maria André, tem perfil de pensamento inovador e *pro-vocador*.

Klédson Tiago Alves de Souza

Doutorando em Filosofia pela FLUC/UC

Bolsheiro FCT

kledson.tiago@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/>

0000-0002-0422-3506

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_7

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *El Orden Oculto. Ensayo de una Epistemología Fenomenológica* (Oviedo: Eikasía, 2021). 340 pp. ISBN: 978-84-15203-57-5.

Não temos qualquer dúvida em considerar que a publicação de *El Orden Oculto* constitui um acontecimento editorial maior. O autor, nome cimeiro dos estudos fenomenológicos contemporâneos, apresenta nestas páginas aos seus muitos leitores atentos uma obra que atrai pela rara profundidade, que surpreende pela clareza e que fascina pela vastidão temática. É um livro incontornável, que se posiciona indubitavelmente na galeria de textos originais através dos quais a empresa fenomenológica, enquanto tarefa viva e interminável, hoje se continua a fortalecer.

O objetivo central do ensaio, tal como o explicita o subtítulo da obra, é o de investigar “uma possível epistemologia fenomenológica” (p. 19). O ponto de partida deste projeto, tal como o autor o apresenta nas páginas particularmente aliciantes do prólogo, toma como base a “catástrofe da epistemologia clássica” de cujos escombros emerge, com a “revolução quântico-fenomenológica” (p. 8), uma epistemologia propriamente fenomenológica no contexto da qual a física contemporânea e a filosofia (embora se tendam a ignorar mutuamente) não só trabalham, de facto, em paralelo, como “se iluminam reciprocamente”. Tal diálogo entre a revolução da física e a revolução fenomenológica explica-se pela crítica e superação comum do modelo naturalista clássico (da ciência e da filosofia), à luz do qual se concebiam as ramificações especializadas e sucessivamente mais complexas da realidade como modos de um desenvolvimento “em continuidade”. Dito de outro modo, a epistemologia clássica estabelecia a continuidade da série natural ao longo da matéria não organizada, da organização molecular, da organização da matéria viva, da matéria organizada e animada, até ao “ser material, organizado, vivo, animado e ‘humano’” (p. 7). Um tal esquema “naturalista” conformar-se-ia, enfim, com uma consideração da realidade como “em-si” acessível eideticamente, algo que, no horizonte clássico, se adequava perfeitamente à situação da ciência inspirada pela mecânica newtoniana. Mas quando tal horizonte se confronta com as revoluções da nova física – relativista, probabilística (ou *transprovável*), rigorosa mas *indeterminística*, atenta à incoerência de fenómenos a diferentes escalas e convencida da não-identidade das sínteses – torna-se insustentável. O mais curioso neste cruzamento da história é que tais traços da nova física reúnem “características partilhadas com a filosofia fenomenológica” (p. 8). Na verdade, a “revolução quântico-fenomenológica” representa, segundo o autor, um mesmo movimento de fundamento epistemológico: a superação da falsa continuidade da série naturalista pressuposta pela ciência clássica. Nessa superação, física e filosofia fenomenológica esclarecem-se mutuamente no modo de considerarem um “natural” que se descreve, no seu aparecer, sem recurso a um suposto “em-si” objetivo e com base num “eidetismo que permanece controlado pela subordinação do *eidós* à *intention*”.

“A conjugação de ambos os estados, estado quântico e estado do fenómeno enquanto tal, que afasta o eidetismo, é o que produz a catástrofe da epistemologia

clássica e a sua ampliação como epistemologia fenomenológica” (p.9). Neste sentido, a epistemologia é fenomenológica por definição e princípio. Na sua base, de facto, encontra-se a abertura do campo intencional como espaço que se interpõe entre *epoché* e *redução*, campo que impõe os seus níveis à dimensão natural (nível quântico, relacionado com o nível transcendental; nível molecular bioquímico, em correlação com o nível intencional de intermediação; nível de “animação”, que tem correspondência com o nível intencional objetivo), que sustenta as ciências eidéticas naturais e humanas e que permite dar conta da anábase reiterada na verticalidade do conhecimento artístico e religioso (pp. 307-328).

Na obra que aqui apresentamos, tal epistemologia fenomenológica traça-se – no entrelaçamento que leva física e filosofia a reunirem-se, desde logo, em torno de um *sentido a fazer-se* do “natural” – ao longo de nove capítulos (de nove estratos?). O capítulo que se segue ao prólogo é dedicado ao “campo intencional” (pp. 21-49). Trata-se, na terminologia do autor, “do campo da segunda dimensão do real”, aquela que se desdobra a partir do “*progressus*, todavia naturalista, da *epoché* e que chega de um golpe (*hypérbasis*) ao nível do sentido humano” (p.19). O segundo capítulo (pp. 51-91) corresponde ao plano do “campo eidético”, aqui entendido como “campo unitário” que constitui a “terceira dimensão do real” e “dá a forma” às aplicações que configuram os níveis da série “naturalizada”. Os capítulos terceiro (pp. 93-130) e quarto (pp. 131-167) são dedicados à epistemologia das ciências naturais, respetivamente, ao modelo da física quântica na consideração da organização inicial da matéria no nível originário e do modelo das ciências físico-químicas e biológicas na análise da “organização da matéria no nível intermédio”. O capítulo quinto (pp. 169-203) trata da organização dos seres animados e, deste modo, dos pressupostos epistemológicos da etologia. Avulta neste capítulo, em particular, uma discussão da questão epistemológica da “animalidade”, que o autor desenha, coerente com os seus pressupostos, sobre a base de um contexto científico e filosófico entrecruzado, sendo este último, no caso vertente, estabelecido sobre um diálogo crítico entre Heidegger e Marc Richir. No capítulo sexto (pp. 203-235) abordam-se as ciências humanas, tal como se estruturam, no campo intencional, em partições sucessivas que se desdobram a partir da universalidade humana do nível originário. Destacamos duas dessas partições: a sociologia e a política. Estas serão duas fronteiras específicas entre o nível intencional médio e o nível objetivo da *praxis* (p. 217), níveis que se confundem de múltiplos modos (nomeadamente, com a cultura e a economia) o que torna difícil considerar, neste contexto, o aparecimento de “formas enquanto formas” e a respetiva “ordem oculta”. O sétimo capítulo (pp. 237-271) é dedicado à “arte” entendida como “conhecimento” que resulta da “inversão do campo intencional”. Mais precisamente, a arte é um conhecimento que “parte da *desobjetivação* do técnico e acaba na experiência estética no nível do sentido humano” (p. 20; 237). Este é um capítulo com uma força teórica inegável. Trata-se de dar conta da seguinte circunstância fundamental: “a arte não está destinada a simetrias belas, mas ao conhecimento da realidade em circunstâncias excecionais, quando não são suficientes os recursos intencionais habituais” (239). Neste sentido, a arte, por um lado, inscreve-se no cam-

po intencional, sem admitir elementos eidéticos; por outro lado, “produz-se como *interrupção da anábase* intencional na reiteração do *progressus*”, interrupção essa que produz um *cerrar de fantasias perçativas* que constituem uma “forma” de algo que não é objetivo, nem posicional. Esta interrupção da forma *anábasica* é, no entanto, transitiva e “desliza imediatamente para o nível originário onde se termina a experiência estética” (p. 240). Poderia dizer-se que o “conhecimento artístico” atua “recorrendo ao campo intencional desde baixo até cima: objeto técnico / *des-objetivação* e *des-significação* / experiência estética” (p. 273). Esta referência prepara o núcleo temático do derradeiro capítulo da obra, no qual encontramos uma consideração do “conhecimento religioso frente à transcendência absoluta” (pp. 273-306). Trata-se, para o autor, de aqui assumir um capítulo incontornável da epistemologia fenomenológica.

Na verdade, se a epistemologia fenomenológica “reconhece a pluralidade e diversidade de formas de conhecimento” (p. 273), não poderia certamente ignorar essa última forma – “indubitavelmente mais problemática” (p. 273) – que é “o conhecimento religioso”. A ligação com o conhecimento artístico prepara o terreno da análise: conhecimento artístico e conhecimento religioso inscrevem-se ambos “na vertical do campo intencional” e parecem fazer-nos assomar a “profundidades que resultavam inacessíveis ao conhecimento objetivo e às ciências eidéticas naturais e humanas” (p. 274). O carácter problemático do conhecimento religioso, neste contexto, é precisamente o de se abrir a um “território” desconhecido da transcendência, cujas raízes estarão fora da linguagem, fora do tempo e fora do espaço. Com efeito, trata-se aqui de considerar “uma possível transcendência vertical”, uma “transcendência vertical absoluta” (p. 273), por princípio, sempre *em fuga*. Nestas lonjuras da investigação fenomenológica, enfim, o “enigma do sentido” faz-se acolhimento, na “verticalidade” ascendente, do que é absolutamente enigmático e extravasa não apenas o simbólico, mas o próprio sentido humano *in fieri* (p. 275).

A importância e o interesse de *El Orden Oculto* dificilmente poderão ser exagerados. Recomendamos vivamente a leitura.

Luís António Umbelino

Universidade de Coimbra – DFCI

Unidade I&D CECH

ORCID: 0000-0002-5242-4863

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_8

Marcelino Agís Villaverde, *Historia de la Hermenéutica. Devenir y Actualidad de la Filosofía de la Interpretación* (Madrid/Porto, editorial Sínderesis, 2020). 572 pp. ISBN: 978-84-18206-48-1.

Marcelino Agís Villaverde, reputado investigador com vasta e conhecida produção filosófica, oferece-nos nesta obra extensa uma análise das relações entre “História da Filosofia” e “Hermenêutica Filosófica”. A obra interessará certamente a leitores especializados, mas será também relevante para todos quantos procuram acercar-se do horizonte dos estudos filosóficos pela via dos estudos hermenêuticos.

É interessante notar que o autor enceta tal análise exigente e complexa sob o signo do conceito de verdade (p. 11). Entende-o como figura da máxima aspiração de uma filosofia do sentido. Ao esboçar assim a linha de rumo da investigação, não ignora, neste ponto acolhendo os ensinamentos do seu mestre, Paul Ricœur, que nela sempre se enfrentarão as dificuldades de uma aparente aporia: “por um lado as filosofias desfilam, contradizem-se, destroem-se e fazem aparecer a verdade cambiante; a história da filosofia é então uma lição de ceticismo; por outro lado, aspiramos a uma verdade que tenha como signo, se não como critério, o acordo entre os espíritos; se toda a história desenrola um mínimo de ceticismo, toda a pretensão de verdade desenrola um mínimo de dogmatismo; em definitivo, a história não seria mais que história dos erros e a verdade seria tão só suspensão da história” (p. 11). Como proceder, então, ao acercar-nos de tal nó problemático que cruza “história” e “filosofia”? As vias possíveis são, seguramente, múltiplas: poderia seguir-se uma abordagem de cunho sistemático e preconcebido, que veria no passado da história da filosofia um conjunto de capítulos heterodoxos configurando o mesmo plano ou marcha de sentido; ou poderia atentar-se nas minúcias do historiador que realiza uma história erudita de restituição das fontes, base sobre a qual se “restituiria” a cada “filosofia” o seu perfil depurado. Nenhum destes caminhos interessa realmente ao autor da obra em apreço. Haveria que procurar uma terceira via de análise, um caminho médio que se encontraria para lá de todas as alternativas mutuamente excludentes. O “segredo” de tal caminho poderia, porventura, encontrar-se no caráter narrativo da história da filosofia. Reclamar-se-ia, nesta via - e sobre o pano de fundo do círculo hermenêutico da explicação e compreensão - o primado da “leitura”, que se cumpre na *refiguração* de quem, em cada situação histórica, procura compreender-se melhor, ou compreender-se de outro modo, ou começar a compreender-se. Deste modo, o “paradoxo perene da história da filosofia” deveria ser assumido sem reservas, por dizer, de algum modo, a condição antropológica do *leitor*: por um lado, quem lê não pode ignorar a singularidade de cada obra filosófica e respetivas propostas de sentido; por outro lado, cada obra filosófica é texto e, nessa medida, permanece um nó de ligação à universalidade do sentido e à intersubjetividade dos significados, assim oferecendo ao leitor situado possibilidades de “aplicação” pelas quais o passado se reatualizaria (entre originalidade e novidade) no presente.

Seguindo este mapa hermenêutico, onde se assinalam múltiplos itinerários e cruzamentos, a obra que agora se apresenta organiza-se ao longo de dez capítulos, aos quais acresce uma introdução (cujas leituras atentas aconselha vivamente, por permitir descortinar as opções centrais seguidas na composição do livro), uma conclusão breve e uma abundante lista de referências bibliográficas. Poderíamos dizer que os referidos dez capítulos se reúnem, de certo modo, em dois grandes momentos ou blocos temáticos. Talvez os pudéssemos nomear do seguinte modo: o bloco da história glo-

bal da filosofia hermenêutica (dos seus núcleos definidores às suas fronteiras porosas e ricas de diálogos fundadores); o bloco da história “local” da filosofia hermenêutica.

Incluiríamos no primeiro “bloco” os sete primeiros capítulos do livro. Basta elencá-los para reconhecer imediatamente a importância e riqueza do que propõem. O primeiro capítulo é dedicado à “Hermenêutica na Filosofia Grega” (pp. 17-42), englobando estudos sobre o surgimento e orientação do que o autor nomeia como “hermenêutica grega”, “hermenêutica alexandrina” e “hermenêutica judaica na época helenística”. O segundo capítulo tem por título “A Hermenêutica Medieval” (pp. 43-114) e aqui encontrará o leitor interessado estudos sobre o período da Patrística, da Escolástica e dos horizontes culturais muçulmano e hebraico. Segue-se o apartado dedicado à “Hermenêutica Moderna, Romantismo e Idealismo” (pp. 115-160) que guarda um mosaico estimulante de referências: Lutero, Espinosa, Danhauer, Chladenius, Meyer, Hamann, Herder, von Humboldt, Schlegel, Hegel. O quarto capítulo (pp. 161-200) é dedicado à “Hermenêutica Geral e Hermenêuticas Regionais”, com incursões pelo pensamento de Schleiermacher, Droysen, Ranke, Dilthey, sem esquecer os capítulos “exegético”, “jurídico” e “literário” da hermenêutica pré-filosófica. Segue-se um capítulo dedicado aos “Primeiros passos da Hermenêutica Contemporânea” (pp. 201-222), no qual se estudam os horizontes da “hermenêutica da suspeita”, da “hermenêutica das formas simbólicas”, do debate entre Hermenêutica e fenomenologia e da “teoria geral da interpretação”. O capítulo sexto, sem dúvida central na economia da obra, trata das correntes maiores da hermenêutica filosófica contemporânea: Heidegger, Gadamer, Ricoeur. Neste capítulo, o autor inclui ainda uma incursão inesperada pelo pensamento de Luigi Pareyson e pela consideração da presença no pensamento italiano contemporâneo de receções assinaláveis do pensamento hermenêutico. É um momento original que prepara o que consideráramos o “segundo grande bloco” temático do livro. O “primeiro bloco”, no entanto, não se encerra sem incluir um capítulo, relevante, no qual a análise dos eixos e autores centrais da hermenêutica filosófica se confrontam com “outras Hermeneias” (pp. 289-340): as de Foucault, Derrida, Habermas, Appel, Vattimo e Beuchot.

Estes momentos da obra, bem como aqueles que se lhe seguem e a que aludiremos de seguida, são porventura aqueles em que mais se marca o caráter *compendial* do livro; neste caso, tal trabalho merece elogio, por apresentar, pela primeira vez e de modo claro, um mosaico de ramificações do pensamento hermenêutico que se estendem por várias línguas e contextos intelectuais.

Assim se orientam os capítulos finais da obra, dedicados, respetivamente, à “hermenêutica em Espanha” (pp. 341-426), à “hermenêutica em Portugal” (427-474) e à “hermenêutica latino-americana” (475-533), que nomeamos como o bloco da “história local”.

Nas derradeiras linhas da conclusão, o autor confessa o seguinte: “temo ter escrito uma história alternativa da filosofia”. Quantos, reconhece, não olhariam condescendentemente para tal empresa. E, no entanto, parece-nos poder afirmar que a história da hermenêutica fica mais clara depois de lida esta obra extensa e desafiante.

Luís António Umbelino

Universidade de Coimbra – DFCI

Unidade I&D CECH

ORCID: 0000-0002-5242-4863

DOI: DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_9

Maria Luísa Portocarrero, *Testemunho, Atestação e Conflito. Balizas da Antropologia Hermenêutica de Paul Ricoeur* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021).427 pp. ISBN: 978-989-26-2094-7

Há um certo nível de profundidade de pensamento que apenas se conquista ao longo de um percurso paciente de maturação. Tal amadurecimento fortalece-se na constância de uma coerência interna que, no entanto, não seja repetição do mesmo. Dito de outro modo, é amadurecido e coerente um pensamento que, sem perder o seu fio condutor, se reinventa e desdobra, se aplica e expande a partir de convicções recorrentemente examinadas e abertas ao conflito de interpretações. Um tal percurso inaugura-se no encontro formador com obras que chamam renovadamente a pensar, fortalece-se na “leitura” inovadora de tais obras e ganha originalidade quando, subitamente, em tais leituras uma “voz” própria torna a palavra, inaugurando uma linha de pensamento filosófico que já não se reduz ao mero comentário doxográfico.

A obra que aqui apresentamos é exemplo desse tipo de percurso. Nestas páginas, com efeito, não é apenas (o que já seria bastante) a reconhecida especialista da obra ricoeuriana que podemos ler; é também um percurso filosófico próprio que podemos seguir.

O percurso a que aludimos traça-se há muito no campo específico da hermenêutica filosófica e tem contornos claramente identificáveis: a afirmação do valor da tradição e dos pré-conceitos (em sentido gadameriano) como horizonte inultrapassável de todo o gesto humano de compreensão e sentido; a asserção do tecido linguístico do modo humano de estar no mundo, que faz da pessoa um ser tocado e transformado pela palavra; o reconhecimento de que o gesto de compreensão de si não é imediato (nem rápido), mas reclama um longo e paciente desvio (em sentido ricoeuriano) pelos símbolos, textos, histórias, instituições; o esclarecimento da dimensão frágil, polémica e, assim, “prática” e conflitual da condição “hermenêutica” da pessoa, que abre o campo hermenêutico às éticas aplicadas e respetivos desafios.

No presente livro ecoam abundantemente tais eixos de pensamento. A obra organiza-se em três partes e, para além da introdução (pp.7-13), desenvolve-se ao longo de quinze capítulos. Se atentarmos no título das referidas partes, verificamos que foi dado lugar central ao conceito de “pessoa”. A primeira parte é dedicada aos “Perfis da Pessoa na Filosofia ricoeuriana” e engloba três capítulos; a segunda parte intitula-se “Pessoa, Singularidade e Testemunho” e dela constam quatro capítulos; finalmente, a terceira parte tem por título “Pessoa, História e Ética” e agrupa os derradeiros sete capítulos do livro. É uma articulação interessante, podendo dizer-se, porventura, que tal conceito representa uma das “balizas fundamentais da antropologia” tal como pode ser pensada a partir da filosofia ricoeuriana. Mas é preciso aproximarmo-nos do texto para perceber o quanto mais *dá que pensar*.

A primeira parte da obra, como referimos, reúne três capítulos (pp. 17-123) que se relacionam internamente em redor da defesa da seguinte tese: a unidade interna do projeto ricoeuriano – entendido como antropologia hermenêutica da condição humana – pode ser confirmada pela categoria de “testemunho”. A experiência da

pessoa, entre crise e conflito, tempo e narrativa *testemunha-se*. Poderíamos acrescentar que se testemunha sempre *difícilmente*, pois o *que há para dizer* é o drama de um existir marcado, sem dúvida, pela capacidade, mas igualmente pela fragilidade e pelo mal, pela desproporção e pela impossibilidade de se conhecer diretamente. É uma nova figura do *sujeito* que, deste modo, se desenha: o *sujeito* nada é ou pode saber de si e do mundo senão através do ato paciente de deciframento das “figurações simbólicas”, textuais e históricas que “falam” da condição humana. Uma tese de fundo da autora pode estabelecer-se sobre esta base: a abordagem antropológica autêntica não pode esquecer a “falibilidade, a exposição ao mal e o estatuto indireto da compreensão”, devendo por essa razão dar atenção “ao testemunho, ao conflito das interpretações e à conceção poética e narrativa da identidade”.

As implicações da tese mencionada são múltiplas e, por igual, de largo alcance filosófico: por um lado, a tese mobiliza conceitos fundamentais que, ao longo da obra, serão testados a partir de vários prismas (o da simbólica e da linguística, o da fenomenologia do corpo próprio, o da narrativa, das instituições e da história, o da psicoterapia e da bioética, etc.); por outro lado, é suficientemente forte para enfrentar - como uma enorme provocação filosófica - os hodiernos projetos de “superação” do humano que se nutrem de desmesurados sonhos técnicos dualistas (pp. 217-242). O que surpreende em tais projetos antro-po-técnicos é a galeria de esquecimentos sobre os quais se estruturam: esquecimento do corpo próprio, que faz ecoar sobre a pessoa as condições concretas do seu enraizamento intersubjetivo; esquecimento da dimensão história e ética da pessoa (pp.245-272), que não se explica tecnicamente (nem “naturalisticamente”), mas apenas se compreende na mediação ou tradução de testemunhos e narrativas de sentido exigente; esquecimento da dimensão narrativa da memória e da história, que a *representância* (pp. 273-297) permite abordar alinhando-se “indiretamente” com as tarefas de um justo trabalho de memória e de luto.

Sobre o discurso histórico trata ainda o capítulo décimo (pp. 299-325), considerando-se aqui o caso da imaginação e da retórica (sobretudo a partir da *Rétorica* de Aristóteles) ou, mais precisamente, o caso da importância da imaginação nas estruturas do discurso. Estamos já a meio da terceira e última parte do livro. E uma derradeira referência deve ser feita ao conjunto formado pelos quatro capítulos remanescentes (pp. 327-427), que agrupamos em redor da preocupação com a dimensão “prática” da hermenêutica, com o tecido ético de uma antropologia hermenêutica. Aqui encontramos-nos uma última vez com eixos decisivos do pensamento da autora. É sabido que, de modo original e fértil, há muito vem ensaiando a “aplicação” do horizonte hermenêutico aos problemas e preocupações do nosso tempo. Trata-se de uma tarefa que merece atenção. Por um lado, nela se descortina toda uma conceção do ato de filosofar como atividade que se cumpre no confronto com os problemas e preocupações que são os nossos, no momento histórico que nos coube viver – *até à morte*; por outro lado, confirma-se que um tal gesto teórico é propriamente hermenêutico, na medida em que, justamente, tais problemas e preocupações são-no de pessoas concretas que agem em situações específicas e, assim, forçosamente se comprometem

com a necessidade de se compreenderem melhor, de se compreenderem de outro modo, ou de se começarem a compreender.

O tecido ético da condição hermenêutica da pessoa é, neste livro, abordado a partir de várias perspetivas. Prepara-se tal abordagem nas relações entre história e memória (pp. 327-349). Tais relações, acrescente-se, repercutem a importante articulação entre tradição e crise da tradição, autorizando a autora a afirmar que “a história sem memória é vazia e a memória sem história é cega”. Uma segunda perspetiva é concretizada pela investigação do conceito de “conflito”, em articulação com o projeto ricoeuriano (em *Soi-même comme un autre*) da “pequena ética”. Este projeto, não formalista e de inspiração aristotélica, tem no seu centro o conceito de *phronêsis*, que desempenha um papel crucial no pensamento da autora. O acolhimento do horizonte de uma “sabedoria prática” é, de facto, um dos traços distintivos desse pensamento que, no estimulante campo das éticas aplicadas (pp. 369-392; 393-427), vem traçando vias inovadoras de reflexão hermenêutica cuja relevância é inegável. Não é, pois, um acaso que o livro se encerre com um capítulo dedicado à importância do pensamento de Ricoeur para uma fundamentação do referido campo. Neste contexto, avulta uma proposta filosófica de fundo que merece ser destacada: a de que as éticas aplicadas reclamam como sua fundamentação derradeira (e autêntica operacionalização para lá dos formalismos deontológicos), um círculo hermenêutico entre “o universal das normas” e a “solicitude das pessoas singulares” em situações concretas de decisão. Nessas situações, em que nenhuma atitude ou resposta se encontra previamente dada ou prescrita, como agir? Esta é a pergunta que, no fundo, desvenda a própria condição antropológica entre o sofrer e o pesar de razões, entre ser capaz e fazer compromissos sempre frágeis, entre confiar e partilhar, entre projetar e confessar.

É até ao coração de uma tal condição antropológica – essencialmente hermenêutica – que o presente livro nos conduz. A sua leitura é imprescindível.

Luís António Umbelino

Universidade de Coimbra – DFCI

Unidade I&D CECH

ORCID: 0000-0002-5242-4863

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_10

Alexandre Franco de Sá, *Ideias sem centro: esquerda e direita no populismo contemporâneo*, com prefácio de Jaime Nogueira Pinto. D. Quixote: Lisboa, 2020, 335 pp. ISBN: 978-972-20-7281-6.

1.

Em épocas de acentuado conflito político, certos termos acabam investidos de uma extravagante latitude semântica que os priva de qualquer utilidade denotativa, mobilizados que são não tanto para nomear as realidades que originalmente significavam (ou se prestavam a significar) mas antes para cumprirem uma dupla função, numa manifestação acabada das sabidas capacidades performativas da linguagem: posicionar o orador em relação às realidades que ele, com o uso do termo, quer cobrir (e que realidades são essas, não é, evidentemente, o termo que o determina, mas o falante) e concitar, em quem o escuta, um conjunto de reacções, eminentemente afectivas (e frequentemente negativas), em relação a isso a que ele aplica o dito termo. Nesta categoria estão hoje vocábulos como «neoliberal», «tecnocrata» (palavra esgrimida até à saciedade durante os chamados «anos da *troika*»), «socialismo» (com que certa direita aglutina formas políticas que vão desde a social-democracia europeia ao bolivarianismo venezuelano), «homofobia» ou, claro, «populismo». O facto de estes termos terem uma função mais polémica do que referencial no discurso público hodierno não quer dizer que não seja possível recuperar aquilo que queriam primeiramente (ou podem coerentemente) significar. Cabe justamente ao filósofo fazer aqui o trabalho socrático, basilar, de elucidação dos conceitos, certamente desconfortável para quem enche a boca com as palavras em questão e se serve delas não para tentar pensar, com a isenção possível, os fenómenos a que as aplica mas justamente o inverso: para desencorajar que se ouse sequer examiná-los sem preconceitos (mas também sem vassalagens).

O presente livro procura precisamente honrar essa missão nobre e malquistada da filosofia investigando o último dos conceitos acima elencados, o de «populismo». A parcialidade no seu uso é evidente para quem siga com o mínimo de atenção o espaço noticioso e o comentariado nacionais, que situam o «populismo», no espectro político, maioritariamente (quando não exclusivamente) à direita. De forma tudo menos inocente, o termo começa crescentemente a ser preterido, ou, pelo menos, intercalado, com o de «extrema-direita», desprezando distinções analíticas mais finas como aquela ensaiada por Riccardo Marchi entre «direita radical» e «extrema-direita» em livro recente dedicado à encarnação mais visível, entre nós, deste populismo de direita (*A nova direita anti-sistema: o caso do Chega*, Lisboa, Edições 70, 2020). Neste contexto, o subtítulo da obra aqui sob análise – *Esquerda e direita no populismo contemporâneo* – é já em si mesmo uma tomada pública de posição fadada a gerar ondas de choque.

Esta não é a primeira vez que Alexandre Franco de Sá se debruça sobre o fenómeno do populismo, algo de que a própria obra é involuntária testemunha, produto que é da não aceitação, por pruridos políticos, de um *paper*, reproduzido em apêndi-

ce no livro, que foi submetido para publicação a uma revista internacional. Apenas alguns meses antes de *Ideias sem centro* chegar aos escaparates, o autor viu um texto seu sobre o mesmo assunto ser publicado no volume colectivo *Populismo e democracia* (Lisboa, Edições 70, 2021), quiçá o único título autóctone no nosso panorama editorial capaz de rivalizar, em qualidade e profundidade, com o seu ensaio. Já antes disso havia dado à estampa um artigo de relevo onde se surpreendem várias das ideias fortes que atingiriam a sua maturação plena na obra aqui em discussão.¹ Nesse mesmo ano (2017), recenseou para esta revista o livro *Le moment populiste*, de Alain de Benoist. Estamos, portanto, perante uma das vozes dentro da Universidade mais capazes de produzir pensamento original e bem fundado sobre o fenómeno dos populismos. Reconhecendo o apelo e urgência do tema, Franco de Sá preferiu o esparrilho dos códigos da escrita académica em favor de um registo ensaístico que lhe permitisse, sem adelgaçar o argumento, chegar a um público mais amplo, o dos leitores intelectualmente inquietos.

2.

O livro articula-se em três partes, sem que esta divisão atinja a unidade da exposição da tese do autor. A primeira parte («Adeus Lenine»), onde se concentram os capítulos filosoficamente mais densos, propõe um percurso pela história das ideias que vai de Hobbes, por meio do qual a noção de representação é catapultada para o centro da investigação, até à falência intelectual do marxismo clássico, que abriu as portas ao populismo de esquerda, objecto privilegiado da segunda parte («O charme discreto da burguesia»). A terceira («Gente vulgar») foca-se, como é fácil de adivinhar, no populismo de sinal contrário, interpelando-o para que realize as virtualidades que o autor nele divisa.

Seja-nos permitido resumir aqui com um pouco mais de detalhe a estrutura da obra. No primeiro capítulo, Franco de Sá começa por chamar a atenção para como a democracia liberal se funda simultaneamente no princípio da soberania popular e nesse feixe de ideias político-filosóficas que conhecemos sob o nome de «liberalismo», ao qual coube historicamente a tarefa de, pela sua insistência seja na separação dos poderes seja nos direitos subjectivos, refrear a deriva para o poder absoluto ínsita àquele. Os populismos devem ser entendidos como movimentos de resistência a este esforço «katechónico» do liberalismo no sentido de domesticar a vontade do povo (também por via da configuração organizada das opiniões por meio dos *mass media* e outros canais), reivindicando para este a soberania de que ele teria sido esbulhado. A este protesto subjaz necessariamente a ideia de que, contra o que o seu nome sugere, os representantes do povo – eles a quem é confiado o exercício do poder – afinal não o representam. Concluir daqui, porém, que o populismo é, pura e simplesmente, contrário à representação política e, mais amplamente, às instituições

¹ (2017), «Right Now: Temporality, Liberal Democracy, and Populism», *Estudos do Século XX* 17: 81-90.

é esquivar-se à partida à tarefa desafiadora de se adentrar na relação tensa aqui em jogo. Num certo sentido, todo o ensaio é uma tentativa de mostrar que é possível a *institutional turn* do populismo e que é justamente nela que reside, para este, a possibilidade de um futuro mais além do actual «momento populista».

Para introduzir complexidade nos diagnósticos simplistas que pintam o populismo como fundamentalmente oposto ao princípio representativo, forçoso é revisitar este último, cuidando, em particular, de diferenciar «representação» e «delegação» (cap. 2). Para tal, Franco de Sá detém-se sobre o cap. 16 do *Leviatã*, onde o primeiro dos dois conceitos recebe o seu baptismo filosófico no contexto da elaboração da doutrina hobbesiana da soberania. É em oposição a esta que Rousseau desenvolve a tese de que o povo, sujeito soberano, não pode ser representado por quem quer que seja de exterior a ele, cabendo-lhe o exercício imediato da soberania de que é o detentor (cap. 3). Nesta (podemos pensá-la assim) coincidência identitária entre representado e representante está, para Franco de Sá (que aqui segue de perto Claude Lefort), o germen de um poder totalitário, só evitável se o princípio da soberania popular for reinterpretado como negação da possibilidade de uma incorporação real do poder. Ninguém, em suma, pode pretender representar o povo, falar por ele. Rousseau respeita esta proibição, mas introduz a célebre (e maximamente problemática) figura do legislador, um poder opaco paralelo ao poder soberano a cujos portadores dá a conhecer a sua (sc. a deles) vontade, não necessariamente coincidente com a vontade fáctica de todos os membros do povo. Os não alinhados com a «vontade geral» precisariam de quem lhes mostrasse quererem afinal o que esta prescreve – e aqui surpreendemos o protótipo do intelectual militante, de que os jacobinos serão porventura a primeira encarnação histórica, um primeiro exemplo, para Franco de Sá, do populismo de esquerda, a que não faltou sequer a resposta de sinal contrário: a Vendaia.

O intelectual marxista, quadro pensante (mas não questionador) do Partido, constitui, contudo, a figura histórica privilegiada do legislador rousseauiano e a ele o autor dedica na íntegra o cap. 4, bem como à articulação deste com, por um lado, o Partido e, por outro, o proletariado, antecipação do povo por vir. É justamente a propósito do proletariado que Franco de Sá tece algumas das considerações mais interessantes deste capítulo, ao trazer ao de cima a forma como o marxismo vê o povo sempre cindido em dois: aquela parte do povo já desperta (ou passível de ser despertada, pelo labor do intelectual do Partido) para a sua missão histórica (o proletariado, justamente) e aqoutra parcela, a quem Marx dá o nome pejorativo de *Lumpenproletariat*, inapta para a revolução, antes mais predisposta a ser instrumentalizada pela reacção. Esta dificuldade em aceitar o povo real, o povo com os seus elementos mais conservadores, é uma das mais persistentes acusações que Franco de Sá dirige contra o populismo de esquerda. Este emerge do marxismo clássico a partir de uma progressiva perda de fé na centralidade, para o advento da revolução, do que eram os três pilares do projecto político comunista: a tabuada do materialismo histórico, o Partido e o proletariado (cap. 5). Evidentemente, o repúdio destes pontos por parte de alguns intelectuais proeminentes no curso do século XX forçou uma reavaliação

do próprio conceito de revolução, que deixou de ser pensada como um acontecimento para ser crescentemente imaginada como um processo e um processo sem termo.

Na segunda parte («O charme discreto da burguesia»), como já se disse acima, o autor detém-se sobre o populismo de esquerda, começando por clarificar a concepção de povo que lhe subjaz (cap. 6). O povo do populismo de esquerda revela-se o produto de uma relação de antagonismo que o antecede e constitui, e não qualquer coisa de identificável aquém desse conflito pela presença de determinada qualidade. A unidade que possa apresentar vem-lhe, pois, de fora; o povo só se deixa definir negativamente, como aquilo que não é aquilo a que se opõe (nessa oposição vindo ao ser, repetimos): a elite. Ele redundante, portanto, num significado em larga medida vazio, por meio do qual se acoplam indivíduos com demandas («causas», na linguagem política do dia) díspares que só por uma lógica de equivalência recíproca, que o autor detalha, podem ser enfeixadas para congregar numa «comunidade sem comunidade efectiva» (p. 140) aqueles que em alguma delas se revêem (cap. 7).

O líder populista de esquerda surge como a figura que concentra simbolicamente em si todas essas variegadas demandas; por via da conjunção destas na sua pessoa confere ao povo que representa a unidade de que este não dispõe. Ele distingue-se, por isso, de um outro tipo de líder, aquele que como que emana do povo (um povo, este, entendido como dotado da homogeneidade de que aquele imaginado pela esquerda populista carece) como instrumento humano pelo qual esse povo se governa a si mesmo e que, por isso, poderia, com propriedade, falar em nome deste, porque com ele se identifica. O líder populista de esquerda, para resgatar para si algo desta aura e não aparecer como alguém que exerce verticalmente o poder, tem necessidade de homogeneizar o povo disjunto que o segue, homogeneização essa que, dado o desejo de não reificar o povo a partir de uma qualquer propriedade substancial que todos os seus membros possuíssem, é operada ao nível ideológico, pela partilha de, sobretudo, uma mesma atitude e léxico, com o resultado de que à pluralidade do povo tal qual o populismo de esquerda o concebe, com a sua hidra de demandas diversas, não corresponde um verdadeiro pluralismo, i.e. uma variedade de opiniões e sentires (cap. 8).

Este nivelamento ideológico manifesta-se, *inter alia*, na adopção de um entendimento do mundo que o cinde irremediavelmente, como já o marxismo ortodoxo, entre opressores e vítimas, divisão de evidentes ressonâncias morais. Franco de Sá identifica dois tipos de vítima: o membro da minoria e o membro de uma maioria subjugada. Como paradigma do primeiro, temos o membro de uma minoria sexual e/ou de género; como representante por excelência do segundo, temos o colonizado. Os dois últimos capítulos desta segunda parte da obra vão versar, justamente, o conceito de género e o porquê da sua centralidade para o populismo de esquerda (ele reproduz, em si mesmo, a lógica equivalencial que estrutura este último) (cap. 9) e a relação colonial e sua utilidade para o projecto político em análise (ela oferece um esquema para pensar a situação do povo segundo o populismo: sendo a maioria, é a vítima) (cap. 10).

Franco de Sá, tal como começou o seu exame do populismo de esquerda com uma análise do conceito de povo que lhe subjaz e uma discussão da figura e papel,

naquele, do líder populista, inicia a sua exploração do populismo de direita indagando que imagem do povo está na base deste (cap. 11) e que tipo de líder nele encontramos (cap. 12). O povo do populismo de direita, essa «gente vulgar» que acaba por dar nome ao terceiro andamento da obra, é apresentado pelo autor como uma realidade pré-política, e isto no sentido de (i) ser anterior à divisão esquerda/direita – no que se contrapõe, claramente, ao povo do populismo de esquerda, cuja vontade profunda é pensada sempre, não obstante os factos, como alinhada com o preconizado pelos epígonos do legislador rousseauiano – e, mais importante ainda, (ii) anteceder a actividade política, pelo que este povo não é uma construção, não é um produto. Ele é uma comunidade – rejeita-se aqui a antropologia neoliberal (paradoxalmente suporte do populismo de esquerda) que decompõe a sociedade em indivíduos atomizados – e uma comunidade intergeracional: só pode ser concebido no tempo, numa relação com um passado aberta ao futuro.

Qual a natureza do líder que pretenda estar à cabeça deste povo? Para Franco de Sá, tal personagem, a quem incumbe fazer transitar para o domínio propriamente político o conservadorismo do povo pré-politicamente entendido, conheceu várias encarnações históricas pelas quais ele, em nome do povo, se esforçou, por via de uma acção vigorosa mas fundamentalmente reactiva, por salvaguardar a relação do povo consigo próprio: o César, o ditador, o caudilho, e o estadista (este último teria uma sua ilustração possível em Salazar). Os capítulos seguintes são essencialmente tentativas de afastar o que o autor entende serem certos mitos acerca, por um lado, do passado de Portugal, chamando a atenção para alguns entendimentos multiculturais do império que emergiram na fase final deste (cap. 13), e, por outro lado, das concepções populistas, à direita, do povo (cap. 14): contra um fantasmagórica compreensão identitária deste, Franco de Sá propõe encarar o povo sob o signo não da substância mas de uma outra categoria aristotélica, a que imprime um *twist* heideggeriano que a transforma: a relação (cap. 15).

3.

O pensamento de cada autor tem um passo e ritmo próprios, facilmente reconhecíveis por aqueles que tenham com ele alguma familiaridade. Quem já antes tenha lido Franco de Sá descobre em *Ideias sem centro* certos trejeitos mentais (usamos aqui o termo sem qualquer sentido negativo) que prontamente identifica com o autor – uma apetência para um ritmo triádico, a alavanca do *als ob* kantiano, as dialécticas presença/ausência, *ratio essendi/ratio cognoscendi* e autenticidade (*Eigentlichkeit*)/inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) –, bem como alguns temas da sua eleição, e.g. a relação entre política e tempo, um dos filões que há muito ocupa Franco de Sá, que sobre ele tem escrito penetrantemente. É justamente pela sua diferente relação com o tempo, mormente (mas não exclusivamente) com o passado, que se abre para o populismo de direita, segundo o autor, uma hipótese de remição que o populismo de esquerda já alienou.

Já o dissemos e repetimos: o livro em análise constitui um dos esforços mais bem sucedidos de pensar os populismos hodiernos, mas sobretudo os de direita,

como qualquer coisa que não apenas um ataque de epilepsia das democracias liberais contemporâneas. Merece-nos especial elogio a maneira paciente como se traça a genealogia intelectual do populismo de esquerda, com uma opção clara e sumamente proveitosa por não resumir a discussão à parelha Laclau/Mouffe e por ir mais além do vulgar e batido diagnóstico segundo o qual os populismos indiciam uma crise do princípio representativo para surpreender antes o que, na maneira como este foi historicamente pensado, o abria já às tensões que hoje o dilaceram. Igualmente digno de destaque é o *tour de force* pelo qual Franco de Sá tenta demonstrar que as questões de género e a luta anti-racista não são causas acidentalmente privilegiadas pelo populismo de esquerda, antes se revestem para este de um interesse particular pelas razões acima muito sumariamente esboçadas (devemos acrescentar, porém, que, na discussão, Franco de Sá acaba por negar apressadamente demais a tais «demandas» substância, o que não invalida a sua crítica aos discursos que ofuscam a diferença entre o passado e presente nestas matérias). Nos capítulos relevantes, a insólita aproximação que o autor tece entre a discussão tomasiana em torno das espécies angélicas e o conceito de identidade de género (pp. 170-172) sobressai como peça de alta costura intelectual. Por último, sublinhe-se, na terceira parte da obra, o interessante exercício de arqueologia por meio do qual se resgatam algumas visões do antigo império português serodidamente elaboradas mas curiosas porque activamente desalinhas com o esperado (porventura também com a realidade no terreno), assim como a tentativa, condenada a ser treslada, de isolar o *proprium* do Estado Novo no contexto de outras experiências históricas dextro-populistas.

O livro possui ainda uma dimensão hortativa – outros diriam «moral» – que não deve ser secundarizada, pois que a *metanoia* (na linguagem falada de hoje: «mudança de *chip*») a que convida não é politicamente inocente. Franco de Sá lamenta repetidamente a preguiça mental (o termo é nosso, não do autor) dos populismos de esquerda; estes, na sua óptica, desistiram de atender à riqueza báquica do real, abeirando-se deste e, acrescente-se, da História com o espírito de Procrustes, armados do leito teórico em que os dados hão-de por força encaixar e o pensamento adormecer. Franco de Sá não se cansa de denunciar um fenómeno correlato: a emergência, na Academia e no espaço mediático, de uma disciplina linguística que visa, pelo verbo, recriar o mundo, condicionando a interpretação deste. Contra tais pressões, o autor quer enfaticamente reivindicar um espaço para um pensar outro – e outro em relação, antes de mais, a esse pensar que teima em se apresentar como outro –, interpelando-nos a pensar pela própria cabeça, «se necessário melindrando» (p. 7).

Para além disso (as duas coisas, na verdade, não estão desligadas), Franco de Sá insiste na necessidade de abandonar a abordagem moralista, tantas vezes maniqueísta, hoje prevalecente na política, acolhendo a lição de Schmitt: o adversário não tem de ser «mau»; trata-se simplesmente de alguém que pensa diferente. O confronto político deve ser esvaziado da postura cruzadística imperante, da lógica dicotómica mais própria dos filmes do faroeste. Por razões parcialmente resumidas acima, percebe-se que, para o autor, o populismo de esquerda sucumba mais facilmente à tentação de apresentar os conflitos políticos sob vestes morais, mas, de for-

ma muito honesta, Franco de Sá reconhece que os populismos de direita hodiernos, desenvolvendo-se como reacção aos de sinal contrário, flirtam com esse tipo de discurso, quando não o adoptam *tout court*, estratégia que terá o seu expoente máximo no populismo de direita brasileiro.

Não cremos, infelizmente, que este apelo sensato do autor a que se rejeite a diabolização dos adversários venha a encontrar eco. Uma recensão não é certamente o lugar apropriado a um diagnóstico da cena política actual, mas não nos parece haver incentivos eleitorais suficientes para que o populismo de direita não se precipite no alçapão moral de onde já há muito o populismo de esquerda perora. Se o tempo vindicar o nosso pessimismo, as possibilidades que Franco de Sá se esforça laboriosamente por apontar ao populismo de direita permanecerão apenas isso: possibilidades, e possibilidades cada vez mais remotas à medida que os projectos políticos reais que as poderiam cumprir delas desistam. Isto, contudo, em nada afecta o argumento do autor, que tem de ser elogiado por, ao arripio do discurso reinante, demonstrar que o populismo de direita não tem de ser aquilo que hoje é e que jazem nele, estremunhadas, virtualidades dignas de atenção.

Dito isto, finda a leitura da obra, permanecem connosco duas inquietações. Primeiro, não nos é claro que o retrato apresentado do populismo de esquerda não esteja algo enviesado, focando-se excessivamente nas suas manifestações académicas e nas várias lutas «contra-hegemónicas». Sendo inegável a adopção festiva destas últimas por parte dos populismos de esquerda, não nos é evidente que elas constituam o centro do discurso dos partidos que ocupam esse espaço político, seja em Portugal seja alhures. Franco de Sá, cautelosamente, evita identificá-los, mas supomos que concordaria em incluir nesse conjunto os membros fundadores da plataforma «Agora, o povo» (nome quintessencialmente populista). Lendo os programas eleitorais que dois deles prepararam para eleições decorridas/a decorrer este ano, o que sobressai é a «evolução na continuidade» em relação à tradição de pensamento político da qual eles emergiram – o marxismo clássico – e um consequente, e expectável, enfoque em matérias económicas, com propostas de nacionalização de vários sectores e serviços, medidas visando a «redignificação» do trabalho e a defesa de uma forte presença do Estado nos mais diversos campos. Em suma: parece-nos que o populismo de esquerda confere ao capital e às questões a ele associadas um insuspeitado destaque que não é suficientemente considerado por Franco de Sá.

A outra dúvida que nos assombra tem que ver com os termos da relação do intelectual com o passado. O autor, como já se disse, censura amiúde o credo progressista do populismo de esquerda: o «outro mundo possível» cujo advento este último se esforça por acelerar contrapõe-se violentamente àquele herdado das gerações anteriores, sem respeito pelas tradições e costumes da «gente vulgar». Pode, porém, o intelectual e, mais concretamente até, o filósofo adoptar essa atitude deferente (ou, pelo menos, conciliadora) para com o passado? Não estará ele condenado, em virtude da sua vocação, a preferir a verdade à tradição, fazendo coro com o Cristo de Gregório VII? Certo que, por razões de ordem vária, inclusive políticas, pode concluir ser mais sensato não afrontar as práticas estabelecidas e refugiar-se, por

exemplo, num discurso com dois níveis de leitura (como Strauss sugere ter sido longamente o caso no curso da história da filosofia), mas, no seu íntimo, ele será intrinsecamente revolucionário, só desistindo da revolução a contra-gosto, por mais que reconheça a necessidade racional dessa desistência. Mesmo que, prudentemente, procure manter um saudável cepticismo em relação à posse, por si próprio, da verdade última, dificilmente não alimentará o desejo de que a cidade se conforme ao que ele imagina ser a comunidade política bem ordenada, pouco importado com aquilo em que esta ordem possa colidir com a recebida. Em síntese: o desprendimento face ao passado manifestado pelo académico que se identifica com as causas do populismo de esquerda pode ser, do ponto de vista táctico-político, um erro, por hostilizar aquela parte da população que quer preservar, para utilizar uma formulação colhida em Franco de Sá, a liberdade de imitar o costume, mas é difícil refrear essa liberdade radical em relação ao herdado, dado o compromisso de fundo que o intelectual assumiu para com o que entenda ser a verdade. Mais proveitoso nos parece, pois, repetir o apelo do autor a uma abordagem desempoeirada, sem pré-conceitos, ao real, que ele mesmo ilustra. Só assim, de facto, o dito compromisso tem valor e pode legitimamente obrigar a consciência.

João Diogo R. P. G. Loureiro

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos | Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Globais | Universidade Aberta

loureiro.joaodiogo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3609-0971

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_11

Ernst Cassirer, *Kant – vida e doutrina*, Tradução de Leonardo Rennó Ribeiro Santos e Rafael Garcia, Petrópolis, Vozes, 2021, 400 pp. ISBN: 9786557132883

Do labor conjunto de Leonardo R. Ribeiro Santos e Rafael Garcia resultou a primeira tradução para língua portuguesa de *Kants Leben und Lehre* (1918), de Ernst Cassirer. Os traços discursivos, retóricos e conceptuais da prosa filosófica de Cassirer são, devidamente, preservados pela pena dos tradutores, assim como os do léxico filosófico alemão. A complexidade de translação dos vocábulos é, igualmente, realçada e aprofundada nas notas dos tradutores, sendo, por vezes, apontadas soluções por comparação com as traduções existentes em outras línguas europeias ou, no caso das referências à obra de Kant, com as traduções brasileiras. De facto, esta tradução vem reforçar não só a sua capital importância para a interpretação da filosofia kantiana, como, igualmente, o crescente interesse pela filosofia cassireriana sentido no universo lusófono. Tal como no percurso de individuação académica deste livro – o qual transitou de comentário à edição das obras de Kant para estudo sistemático sobre a filosofia de Kant –, também, hoje, análogo percurso se vislumbra na disseminação do pensamento de Cassirer, já não mais restringido ao dos neokantianos da *Marburger Schule*.

Foi propósito de Cassirer empreender uma articulação da dimensão filosófica (*Lehrform*) com a dimensão biográfica (*Lebensform*) de Kant, capaz de revelar, por sua vez, tanto os processos de fusão de ambas quanto a expressão histórica que emoldura esses processos. Para isso, põe Cassirer imediatamente de parte o registo anedótico usualmente empregue nas qualificações idiossincráticas do filósofo de Königsberg, justificando o seu gesto de exclusão com o argumento de que a mais fidedigna “interpretação da personalidade de Kant não padece de insuficiência, mas sim de excesso de dados e informações que nos são transmitidos sobre ele” (p. 5). Ora, além do tronco humanista que as suporta, o que vislumbra Cassirer na obra e vida de Kant? Representa *Kants Leben und Lehre* somente uma linha exegética, com um carácter *retrospectivo*, por meio da qual é traçada uma abordagem histórico-filosófica do sistema kantiano, mormente dos pilares que sustentam o método transcendental? Além da análise minuciosa dos principais argumentos e conceitos que sustentam as três críticas da razão – na qual se impõe a conversão da metafísica em filosofia transcendental, ensaiada na Dissertação de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* –, e dos fundamentos do pensamento kantiano sobre os mundos político e religioso, a leitura de Cassirer leva-nos a percorrer outro caminho: trata-se daquele que é traçado por uma linha exegética com um carácter implicitamente *prospectivo*.

Entrecruzadas, as duas linhas exegéticas (retrospectiva e prospectiva), extraídas da análise efectuada por Cassirer sobre a obra filosófica de Kant, permitem inferir o modo de como o método transcendental serve de antecâmara ao projecto cassireriano da *Philosophie der symbolischen Formen*. Embora o kantiano conceito de “síntese” (*Synthesis*) seja um dos fios genealógicos do cassireriano conceito de “símbolo” (*Symbol*), a objectividade epistemológica que, na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant atribui aos critérios apriorísticos científicos é, ainda, insuficiente para determinar todos os processos de formação de sentido. Assaz influenciado pela leitura de Goethe da *Kritik der Urteilskraft* e ultrapassando o legado exegético da filosofia kantiana deixado pelo seu professor de Marburgo, Hermann Cohen, Cassirer vê na terceira crítica o amadurecimento do pensamento filosófico de Kant, mormente pelas novas possibilidades que ela confere à função de mediação do esquematismo dos conceitos

do entendimento. (Do que advém do perfil biográfico de Kant, tal maturidade intelectual remete, aliás, a um rejuvenescimento psíquico.) Como exemplarmente é manifesto nos parágrafos iniciais do seu texto *Kant und die moderne Biologie* (1940/41), a natureza teórica, aberta e sugestiva, da terceira crítica kantiana acompanha sempre o espírito indagador de Cassirer, a ponto de nela ainda encontrar *viele und ungelöste Rätsel*. Com o liame entre a faculdade de julgar e os domínios estéticos da experiência, a concepção de esquematismo desenvolvida na *Kritik der reinen Vernunft*, confinada aos arquétipos matemáticos e geométricos, vem lançar luz sobre as várias modalidades de articulação do sensível com o inteligível e, conseqüentemente, ampliar o domínio de perscrutação dos processos de formação de sentido.

Uma dessas modalidades é dada e exemplificada pela arte. O princípio de *imanência* que Cassirer reconhece na apreensão estética das obras de arte, em muito se deve à destacada e profunda interpretação que, nas páginas de *Kants Leben und Lehre*, é feita do juízo estético kantiano. Ao afirmar, ancorado no pensamento de Kant, que cada “obra de arte é algo singular e apartado, que se apoia sobre si mesma e tem a sua finalidade puramente em si mesma”, o filósofo não está, apenas, a mostrar uma nova forma de relação do singular com o universal. Mais do que a artística autonomia de configuração, o que, em rigor, é trazido à expressão, concerne ao carácter auto-referencial dos processos de simbolização desencadeados pela arte. O singular da obra de arte contém o universal da arte, uma vez que “não aponta para um universal abstrato que está por trás dele; pelo contrário, ele mesmo é esse universal, porque compreende simbolicamente em si o seu conteúdo” (p. 296). Logo, tal como na arte, também na imaginação criadora se desvendam possibilidades de simbolização que, não obedecendo a conceitos estáticos do entendimento, partilham da mesma estabilidade semiótica.

A ideia de “função”, pela qual o conceito de “coisa” é suplantado pelo de “relação”, já tinha sido introduzida em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Todavia, o marco distintivo no desenvolvimento da filosofia cassireriana é dado pela concepção das funções da consciência como funções simbólicas, ou seja, enquanto distintos modos de conceber, articular e compreender a realidade – os quais, embora sujeitos a múltiplas interpenetrações, são regidos por princípios de configuração autónomos. Tal como anunciado na introdução ao primeiro volume da *Philosophie der symbolischen Formen*, o desiderato de transformar a crítica da razão kantiana numa crítica da cultura íntegra, já, as conseqüências teóricas extraídas da seguinte formulação de *Kants Leben und Lehre*: “cada função da consciência, não importando como ela pode ser individualmente constituída em detalhe, mostra uma direção ao objeto que lhe pertence exclusivamente e lhe dá uma cunhagem particular” (p. 299). A pluralidade de funções (simbólicas) aponta para o feliz encontro da *Synthesis* kantiana com os *universali fantastici* da imaginação poética, mítica e linguística, concebidos por Giambattista Vico na sua *Scienza Nuova*. Em rigor, é a filosofia crítica de Kant que permite a Cassirer converter as primárias funções da imaginação e da criatividade humanas, esboçadas por Vico, nas várias formas de objectivação do mundo da cultura.

Joaquim Braga

Universidade de Coimbra,

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação,

Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos (IEF).

Email: bragajoaquim77@gmail.com

ORCID : 0000-0003-3516-661X

10.14195/0872-0851_61_12

Morgado, Miguel. *Soberania: dos seus usos e abusos na vida política* (Lisboa: Dom Quixote, 2021), 566 pp. ISBN: 9789722072236

Soberania: dos seus usos e abusos na vida política, de Miguel Morgado, consiste no segundo volume – o volume central – de uma trilogia que se iniciou com a publicação de *Autoridade* (Lisboa: Edições FFMS, 2010) e que se completará com uma análise do amor como fundamento da ordem social e política. Sendo o ponto central desta estrutura triádica, desenvolve com grande erudição e profundidade o conceito de *soberania* num registo simultaneamente histórico e polémico. Os dois registos convivem e cruzam-se livremente no desenvolvimento do texto. Num plano histórico, o livro mostra-nos a soberania na sua génese e no seu desenvolvimento conceptual, demorando-se nos debates e controvérsias centrais que estiveram subjacentes ao seu percurso. A análise de um tema tão rico em detalhes é levada a cabo num estilo que, revelando grande autoridade, concilia com mestria a fluidez do discurso com rigor e profundidade conceptuais. Por outro lado, a análise nunca se fica por uma dimensão historiográfica, mas é sempre canalizada para um plano polémico que se anuncia quando Miguel Morgado afirma, no início, que «não se hesitará em dar razão a quem a tiver, nem a declarar a vitória provisória se uma das partes estiver a levar a melhor» porque o tema «é demasiado actual e historicamente importante para discussões distantes» (p. 12).

O primeiro capítulo, o mais extenso da obra (pp. 51-289), composto por 28 subcapítulos, intitula-se simplesmente “Soberania” e é dedicado à circunscrição do seu conceito. É impossível, neste espaço, dar conta de todos os detalhes e de toda a riqueza da análise. Porém, tentando delinear um fio condutor, poder-se-ia dizer que Miguel Morgado começa por enfrentar o grande desafio de considerar a raiz teológico-política da soberania como concepção de um poder absoluto. A base da teologia política, em análises que se estendem por autores centrais do pensamento político contemporâneo, como Carl Schmitt ou Giorgio Agamben, encontra-se na concepção de um poder caracterizado pela ausência de vínculos e limitações normativas. O poder soberano é, nesse sentido, uma reprodução no plano secular do poder divino. Ora, começando por abordar essa relação, Miguel Morgado evoca a controvérsia teológica em torno das possibilidades da onipotência divina, designadamente a discussão sobre se Deus poderia alterar o que já acontecera e fazer com que não tivesse acontecido (pp. 52 ss.). Partindo desta controvérsia, explora a distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, central para a discussão da filiação teológica do conceito de soberania, e lembra a distinção tomista entre o poder de Deus pensado a partir da possibilidade divina de criar livremente de modo diferente do que o fez – uma *potentia absoluta* – e o mesmo poder divino pensado a partir das leis naturais e regras instituídas no plano das criaturas, uma *potentia ordinata* que se expressa e revela precisamente na vigência destas leis. Tal distinção evoluirá para a associação entre a ideia de *potentia absoluta* e, como muito acertadamente esclarece Miguel Morgado, a concepção de um poder caracterizado pela subtracção a qualquer determinação normativa, um poder marcado pela possibilidade de abertura de um

«estado de exceção»; um poder alicerçado, como dirá Carl Schmitt, no modelo teológico da intervenção extraordinária e milagrosa.

A partir daqui, sob a referência do conflito entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei de França Filipe IV, o Belo, Miguel Morgado parte para a abordagem da reivindicação papal das duas espadas, a espiritual e temporal, baseada em Egídio Romano. Neste contexto, mostra como, um pouco mais tarde, o franciscanismo se alia ao Império para contestar tal reivindicação. Sob a controvérsia da confrontação do Papa João XXII com a concepção franciscana de pobreza, assente na recusa da propriedade dos bens materiais e na distinção entre *proprietas* e *dominium* ou *usus* (cf. p. 277), Miguel Morgado mostra como o franciscanismo adere à ideia de infalibilidade do Papa como um princípio não de consagração do poder papal como absoluto, mas de limitação do poder soberano de um Papa diante da tradição papal que o tinha antecedido. Invocando sobretudo Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, Miguel Morgado mostra como – ao contrário do que pretenderia a ideia habitual de que a infalibilidade papal corresponde na teologia ao que a soberania significa na política, anunciada na correspondência estabelecida por De Maistre entre soberania e infalibilidade (p. 92) – as relações entre infalibilidade e soberania foram afinal mais complexas: «Enquanto o Papa João XXII defendia a sua *soberania*, os franciscanos atribuíam infalibilidade a todos os papas para *limitá-la*» (p. 90).

No centro do presente livro está a ideia de que a soberania consiste num poder peculiar, cujo carácter absoluto não pode ser sinónimo de ilimitação e arbitrariedade. A interpretação que Miguel Morgado leva a cabo em torno dos grandes autores da modernidade clássica que esboçam a teoria da soberania – Bodin, Hobbes, Grócio, Pufendorf – é guiada pela ênfase dada a esta ideia central. Por isso, no que respeita a Bodin, que no século XVI formula a concepção da soberania como poder absoluto, perpétuo e indivisível, Miguel Morgado alude a um aspecto menos destacado no seu pensamento. Quando em 1576 aparecem *Les six livres de la République*, a República que se alicerça na soberania é ainda retratada com um conjunto de famílias, pelo que a família e, por conseguinte, a ordem familiar é anterior à própria República. Tal é fundamental para compreender que o poder soberano, sendo absoluto, está, no entanto, vinculado a uma ordem, e não se pode confundir como uma potência simplesmente arbitrária para a qual nenhuma ordem subjacente se constitui como vínculo. Sendo «lógica e historicamente anterior ao Estado» (p. 107), a família é uma ordem pré-existente à República e à emergência do poder soberano, pelo que uma República assente no poder soberano não seria uma forma política puramente unitária, onde as diferenças desaparecem sob o carácter absoluto do poder, mas uma estrutura governativa cuja estrutura se baseia na articulação e «federação da diversidade»: «A soberania unifica sem reprimir a diversidade. Forja unidade sem impor homogeneidade» (p. 175).

Além de Bodin, é Thomas Hobbes, naturalmente, o autor que aqui mais está presente. Está-o porque o eixo sobre o qual se constrói a «federação da diversidade» que a soberania promove está na concepção hobbesiana da representação, de que o capítulo XVI do *Leviatã* é o momento mais resplandecente. A representação permite

e elevar o soberano de corpo a pessoa representativa, deslocando a anterior incorporação da soberania para um actor que protagoniza uma ficção e «guarda sempre uma distância vital entre si mesmo e a personagem» (p. 229), tornando possível, no mesmo passo, a transformação da multidão em povo como unidade política. Chamando a atenção para a recuperação contemporânea do conceito de multidão – um conjunto de singularidade irreductíveis, para usar a formulação de Antonio Negri – por «um propósito revolucionário e subversivo patrocinado pela extrema-esquerda actual» (p. 339), que se pretende filiar simultaneamente em Espinosa e Marx, Miguel Morgado identifica a representação como peça central para compreender a política moderna e, nela, o conceito de soberania.

É na articulação entre soberania e representação que se baseia a distinção moderna entre público e privado, pelo que a soberania assenta na circunscrição de uma esfera pessoal e privada em que se encerram as crenças e a religião, e sob a qual se restringe a participação política dos cidadãos: «Duas formas de repressão que não podiam ser interrompidas sem fazer regressar os males que o Estado moderno pretendia resolver, ou pelo menos manter à distância, fora de muros. A repressão da devoção religiosa com expressão pública e a repressão da actividade cívica máxima com a participação directa nos assuntos do Estado» (p. 231). É a partir desta circunscrição que Miguel Morgado considera o movimento pelo qual a soberania se desloca paulatinamente de um indivíduo soberano, assente na ficção da pessoa representativa, para a ideia da soberania de uma comunidade e, a partir dela, de uma terra, traçando uma delimitação territorial baseada na fronteira.

Miguel Morgado analisa o modo como Grócio – defendendo a doutrina do *Mare liberum* contras as pretensões portuguesas de incluir o mar sob jurisdição soberana, desenvolvidas por Serafim de Freitas – acaba por reforçar o vínculo da soberania à terra firme e à possibilidade de traçar sobre ela uma fronteira: «A fronteira entre o soberanamente determinado e o que escapa à determinação soberana é constitutiva do significado e da essência da soberania» (p. 271). E tal articula-se com a ideia de que, no espaço próprio da vigência da soberania, possa emergir uma comunidade que, alargando a sua familiaridade, se torna crescentemente homogénea e culturalmente unificada. Miguel Morgado encontra já em Grócio o prenúncio da transição da soberania para esta comunidade, quando este propõe a distinção entre o sujeito «comum» da soberania, radicado na *civitas*, e o seu sujeito «próprio», «as pessoas que exerceriam o poder» (p. 416). Dá também conta do alarme que esta distinção causou em Pufendorf, para quem, embora fazendo a soberania assentar num duplo pacto, de associação e de sujeição, seria essencial recusar «o direito de resistência colectivo ou de revolução» (pp. 248-249). Pufendorf tinha por admissível, contrariamente ao estabelecido por Hobbes, a possibilidade de o soberano violar o pacto que o instituíra como tal e ser, portanto, injusto. No entanto, apesar de aludir a um pacto de associação precedente do pacto de sujeição, possibilitando a ideia de o soberano violar o pacto, Pufendorf mantém-se hostil à ideia de um direito de resistência ao soberano e é apelidado com justiça, na leitura de Miguel Morgado, o caso de um «Hobbes alemão» (p. 241).

A análise estende-se depois, no segundo capítulo, intitulado “Soberania do Povo ou Soberania da Nação?” (pp. 291-431), à passagem da concepção clássica da soberania para a sua concepção democrática, com a referência à «soberania do povo» e à «soberania nacional». A concepção da soberania popular é, antes de mais, uma concepção negativa. Não se trata tanto de afirmar a existência de um povo homogêneo que incorpore a soberania quanto de recusar que esta possa ser incorporada simbolicamente num monarca, ou numa pessoa que represente a ficção da soberania, preenchendo um lugar que, como dizia Claude Lefort, não poderia deixar de permanecer vazio. A ideia rousseauiana de soberania popular, diz Miguel Morgado, não atribui a soberania propriamente ao povo, mas à «vontade geral» (p. 289). Antecipada por um escrito de William Ball de Barkham, de 1646 – um autor que, no seguimento da Guerra Civil inglesa e da derrota do Rei Carlos I diante do Parlamento, distinguia o poder «extensivo» dos parlamentares do poder «intensivo» do povo como sua causa e origem (p. 312) –, a distinção estabelecida por Sieyès entre poder constituinte e poder constituído permitia identificar o primeiro com uma comunidade soberana, uma comunidade nacional cuja unidade seria incompatível com estamentos e privilégios. Pressuposto como comunidade nacional, o poder constituinte, diz Miguel Morgado, «está totalmente situado fora da ordem jurídica» e, sendo a sua causa, «uma vez constituída a ordem jurídico-política, a soberania popular é exercida por delegação ou representação já no interior dessa ordem» (p. 327). A consequência de tal conceito não poderia deixar de ser inevitável: «Uma nova imagem do *povo* como agente político era projectada nessa entidade chamada *nação*, que, por sua vez, se distinguia por gozar de uma existência (imaginária?) duplamente pré-política e política» (p. 328).

A nação soberana constitui, como bem assinala Miguel Morgado, uma entidade política. Tal significa que ela é um ponto intermédio de equilíbrio entre dois processos de orientação contrária. Por um lado, sendo uma entidade política, a nação não pode confundir-se com um grupo natural, com uma família ou uma estirpe, marcada por uma comunidade étnica. Se a soberania é sempre uma «federação de diferenças», a nação soberana está longe de ser uma etnia e caracteriza-se como uma comunidade politicamente consciente, na qual a unidade se constrói não apenas pela formação de «memórias comuns» mas também, e sobretudo, por inúmeros «esquecimentos»: «Em particular, exige o esquecimento da origem de cada um, a origem violenta de cada agrupamento, a origem traumática de cada colectividade, a origem étnica de cada membro da nação» (p. 362). Por outro lado, inscrevendo a universalidade que representa num plano particular e concreto, a nação não pode ser puramente neutra e caracteriza-se por rejeitar uma forma política puramente universal, na qual a convivência entre diferenças seria ilimitada. Esta última forma política, o império, seria um «excesso de universalidade e heteronomia», aspirando à «unificação da humanidade» (p. 370). Em contraste com ela, Miguel Morgado identifica a nação como uma «entidade intermédia» (p. 370) que não pode ser linguisticamente neutra e na qual uma comunidade de língua, e a dimensão cultural por ela arrastada, constitui um pilar cuja consolidação histórica é indispensável. A nação tem de «ser

capaz de falar»: «Para ser um agente próprio, a nação tinha de pôr os seus membros a conversar, debater, discutir e tinha de se fazer ouvir. Tinha de ser capaz de *usar a palavra* numa língua partilhada» (p. 372).

O terceiro e último capítulo do livro – “A soberania partilhada” (pp. 433-554) – analisa o conceito de soberania no contexto contemporâneo não apenas da necessidade do seu regramento e da sua partilha, mas da ideia muito divulgada de que vivemos numa época de pós-soberania. O problema do regramento da soberania coloca-se desde o início da sua concepção como poder absoluto. Trata-se, afinal, de um poder que, não encontrando diante de si nenhum rival que o limite, se assegura a possibilidade do exercício da própria vontade pela força e, portanto, o direito de fazer a guerra (*jus ad bellum*). Para Emer de Vattel, no século XVIII, era claro que o Estado correspondia à nação soberana, incluindo na soberania o direito ao uso da força; no entanto, tendo em conta o seu recíproco equilíbrio de poder, a guerra entre Estados deveria ser regrada, «*la guerre en forme*», não podendo confundir-se com uma pura e simples relação de violência ilimitada. Apesar deste tipo de considerações, é também no século XVIII que surge, mediante os projectos do Abade de Saint Pierre, a proposta de constituição de uma ordem mundial assente no projecto de adesão de todos os soberanos à «paz perpétua». Miguel Morgado analisa com detalhe o percurso sinuoso de tal projecto não apenas pelos sucessivos ensaios do seu autor, mas também pelo seu eco nos pensamentos de Rousseau e de Kant, mostrando como ele «nasceu por contraposição a um outro paradigma: o do equilíbrio de poderes» (p. 448) e se desenvolveu como proposta de converter todos os Estados em repúblicas, sendo a «república» a condição para a federação dos Estados e, portanto, a única «forma política da paz» (p. 465). Neste ponto, chama a atenção para a necessidade de não confundir nos Estados «independência» e «autonomia», compreendendo que uma pura e simples independência, assente na reivindicação do puro e simples direito a fazer a guerra, se distinguiria de uma autonomia pensada a partir da soberania e de um direito de não ingerência: «Era preciso desconfiar dos artifícios retóricos dos políticos ou dos sofismas de ideologias precipitadas, que faziam deslizar a noção de soberania para a de independência propícia ao estado de guerra, e à chamada anarquia internacional, em que dois gritos opostos reclamam *independência ou morte!* e *des-soberanização ou selvajaria!* Do ponto de vista do projecto originário, ambos os gritos são reprováveis. O primeiro porque é absurdo e perpetuador do estado de guerra. O segundo porque associa a *autonomia* a uma ofensa à Humanidade» (pp. 465-466).

É a partir desta conciliação entre federação e soberania ou autonomia que o presente livro considera também o projecto federalista, analisando o desenvolvimento dos Estados Unidos da América, num processo conturbado que no século XIX chegou à Guerra Civil, e comparando-o com a União Europeia. Miguel Morgado confronta-se sobretudo aqui com a reivindicação de que o estabelecimento de relações de paz e prosperidade entre Estados reclamaria a entrada numa era de pós-soberanismo, sendo este definido como a proposta de estabelecer «o reino da igualdade e dos direitos humanos, *sem a intromissão do poder, nem da decisão polí-*

tica» (p. 473). Diante desta proposta, vinca a tese central que perpassa todo o livro: a defesa de que a soberania está longe de ser um conceito obsoleto e surge, ainda e sempre, como uma categoria central para pensar as possibilidades políticas que a nossa era oferece. Reduzir o conceito de soberania nacional a um conceito ultrapassado, inclusive no contexto da União Europeia; abolir as fronteiras numa espécie de *cosmopolis* formada ao som do *Imagine* de John Lennon (p. 484), seria desfazer o vínculo cívico que só o Estado nacional possibilita e fazer reentrar «a reconstituição de comunidades com fronteiras mais rígidas, mais exclusivistas e mais violentas segundo as linhas da etnicidade, da confessionalidade, da língua ou de outra deste género, o que vale por dizer *subnacional* e *subpolítica*» (p. 485). É, em última análise, a uma defesa da soberania que este livro ambicioso se dirige, mostrando como o esclarecimento do seu conceito é a última linha de defesa contra a confusão que o toma como uma forma de poder que tudo invade e procura controlar, tornando o mundo absolutamente previsível e não dando espaço a qualquer autonomia e liberdade. É justamente a invocação do pós-soberanismo que traz consigo a tentação do controlo, como bem mostra o começo do livro a partir da interpretação que faz da conferência em que Mario Draghi, em Bolonha, propõe aos Estados da União Europeia deixarem para trás a soberania e trocá-la por «controlo» (pp. 22 ss). Também por esta tomada de posição em defesa da soberania este livro está destinado a ser doravante uma obra central na literatura filosófica e política sobre o tema.

Alexandre Franco de Sá

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

alexandre_sa@sapo.pt

ORCID: 0000-0001-6320-9993

DOI: http://doi.org/10.14195/0872-0851_61_13

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Call for papers aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

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 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.

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

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

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.

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.

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 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 recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

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: revistafilcoimbra@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

Henrique Jales Ribeiro
Maria Luísa Portocarrero F. Silva
Mariana Almeida Pereira
Tárik de Athayde Prata

Irândina Afonso
João Paulo Costa

Klédson Tiago Alves de Souza
Luís António Umbelino
João Diogo R. P. G. Loureiro
Joaquim Braga
Alexandre Franco de Sá