

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 33 - número 65 - março 2024

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

iu
IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



Edição:

Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, 1 - 3000-214 Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISSN:

0872-0851

DOI:

<https://doi.org/10.14195/0872-0851>

Periodicidade:

Semestral (março/outubro)

Tiragem:

1000 ex.

Depósito Legal:

51135/92

Propriedade/Contactos:

Revista Filosófica de Coimbra
Publicação da Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra (Portugal)

Com o patrocínio:

Fundação Eng.º António De Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto (Portugal)

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC) / The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in *Open Access* on Platform *Impactum* (UC) impactum-journals.uc.pt/rfc/

Sede da Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Gabinete 618
Largo da Porta Férrea • 3004-530 Coimbra (Portugal)
Telef. 239 859984 (Gab. Apoios Projetos e Centros de Investigação.
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
revistafilcoimbra@gmail.com

Execução Gráfica e Impressão:

Tipografia Lousanense, Lda.
Rua Júlio Ribeiro dos Santos, 2
3200-268 Lousã (Portugal)

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 FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 33 • N.º 65 • março de 2024

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65

Nota Editorial 5

Artigos

Ana Raquel Rodrigues Loio Pinto – “*Que o Sonhar Bem Nem Mesmo Morrendo se Perde*”: Uma Reflexão sobre a Integridade Ontológica do Humano e da Natureza a Partir da Metáfora Zambraniana das Ruínas
On Zambrano’s Metaphor of Ruins: A Reflection on the Ontological Integrity of the Human and Nature 9

Andityas Soares de Moura Costa Matos – *Entre la Communauté «qui vient» et la Multitude: un Dialogue avec Agamben et Hardt & Negri*
Between the «Coming» Community and the Multitude: a Dialogue with Agamben and Hardt & Negri 21

Andrés Mora – *Bataille: Tierra Celeste*
Bataille: Celestial Earth..... 43

Inês Beatriz Ferreira – In Defense of a «Spirit Of Freedom» Kant’s Critique of *Hobbes in Theory and Practice*
Em Defesa de um «Espírito de Liberdade» a Crítica de Kant a Hobbes em *Teoria e Prática*..... 65

José Avelino Silva Costa – *Filosofia da Mente. John Searle e Edmund Husserl: assim tão Distantes?*
Philosophy of Mind. John Searle and Edmund Husserl: are they so Distant at All? 89

Patrício Batsíkama – *Ndonguti, o Filósofo Africano*
Ndonguti, The African Philosopher 113

Estudos

Andrea Martínez Morales – *Ecología Corporal y Pertenencia*
Body Ecology and Belonging..... 145

Recensões

Eduardo Fagundes – <i>Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio</i>	163
José Guilherme Sutil – <i>Medieval Teachers of Freedom: Boethius, Peter Lombard and Aquinas on Creation from Nothing</i>	165
José Manuel Beato – <i>Em Algum Lugar do Inacabado</i>	167
<i>Le Temps du monde: étude de métaphysique descriptive</i>	170
Marisa das Neves Henriques – <i>La Chair de Dieu</i>	176
Paula Alexandra Carvalho – <i>Planos de Pormenor. Leituras críticas sobre a experiência da cidade</i>	179
Robert Junqueira – <i>A Síntese Frágil</i>	188

NOTA EDITORIAL

Neste número da primavera, publica-se na *Revista Filosófica de Coimbra* um conjunto importante de trabalhos que, seguramente, permitirá aos nossos leitores acompanhar alguns dos percursos trilhados pelos investigadores contemporâneos que dedicam o seu labor aos estudos filosóficos.

Na secção de *Artigos*, aquela que abre cada um dos nossos números, encontram-se seis textos. O primeiro, da autoria de Ana Raquel Rodrigues Loio Pinto, é dedicado a uma “reflexão sobre a integridade ontológica do humano e da natureza a partir da metáfora zambraniana das ruínas”. Trata-se de um projeto ambicioso e com vários méritos, não sendo o menor destes a própria opção de comentar uma autora hoje inexplicavelmente pouco estudada. O segundo artigo da primeira secção tem por título “Entre la communauté ‘qui vient’ et la multitude: un dialogue avec Agamben et Hardt & Negri”, sendo o seu autor Andityas Soares de Moura Costa Matos. Situando-se no âmbito das problemáticas configuradoras da filosofia social e política, o texto em questão assume como principal objetivo, nas palavras do autor, “mostrar como a formação social concebida por Agamben pode dialogar com a ideia de multidão de Michael Hardt e Antonio Negri”. Segue-se um trabalho de Andrés Mora sugestivamente intitulado “Bataille: Tierra Celeste”. Se o título é apelativo, os caminhos trilhados pelo texto convencem-nos do interesse desta investigação que nos recorda a que ponto a Terra não é o “nosso” planeta, mas tão somente o lugar onde existimos e com o qual mantemos uma “ligação mortal”. O quarto artigo da nossa primeira secção, da autoria de Inês Beatriz Ferreira, é dedicado a um diálogo difícil entre as filosofias kantiana e hobbesiana. Mais precisamente, trata-se de “elaborar um estudo comparativo entre as teorias políticas de Kant e Hobbes, com base na segunda parte do ensaio kantiano *Teoria e Prática*”. De José Avelino Silva Costa, poderá ler-se seguidamente “Filosofia da Mente. John Searle e Edmund Husserl: assim tão distantes?” Trata-se de abordar mais uma exigente leitura comparativa, desta volta entre filósofos que raramente foram objeto de estudos comparativos. Neste artigo, o autor propõe-se explorar as relações entre Searle e Husserl tendo por chave de interpretação o célebre conceito de “intencionalidade”. O sexto e derradeiro trabalho incluído na sessão de *Artigos* intitula-se “Ndonguti, o filósofo africano” e é

da autoria de Patrício Batsíkama. Trata-se de uma investigação que merece atenção, desde logo, por se situar no horizonte da discussão “sobre a existência ou não da Filosofia Africana”, mas também – e fundamentalmente – por considerar formas outras de pensamento filosófico. Incluímos este artigo com gosto nas páginas da nossa *Revista Filosófica de Coimbra* e assim o afirmamos por uma única razão fundamental: da missão da nossa *Revista* sempre fará parte o esforço honesto de dar atenção e acolhimento a todas as formas de análise e a todas as temáticas que, séria e sustentadamente, se enquadram no âmbito da investigação filosófica.

Após a rica e variada secção de Artigos, os nossos leitores poderão encontrar neste número da *Revista Filosófica de Coimbra* um trabalho que se inclui na secção de *Estudos*. Este apartado sofreu, ao longo da história da nossa *Revista*, uma renovação do respetivo enquadramento editorial. Inicialmente pensada para acolher trabalhos longos e que extravasavam a forma mais “normalizada” dos “artigos científicos”, a secção de *Estudos* passou a integrar também trabalhos que, de vários modos, testam caminhos de investigação ora mais extensivos, ora mais ou menos acabados. O mesmo é dizer que não apenas longos estudos, mas também trabalhos sólidos de investigação em progresso, ou seja, anunciando nos resultados já alcançados futuros desenvolvimentos, passaram a ser integrados na aludida secção. Por esta razão, cremos, se vem este apartado animando regularmente ao longo dos últimos números. Nesta ocasião, registamos a publicação de “Ecología Corporal y Pertenencia” de Andrea Martínez Morales, trabalho que resultou de um período de investigação que a autora cumpriu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Resta-nos lavrar uma última declaração para sublinhar o facto de se publicarem neste número sete recensões de inequívoca atualidade e evidente justificação. Estes textos finais orgulham-nos muito, pois estamos certos de que os nossos leitores os consideram de grande proveito.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_0

ARTIGOS

“QUE O SONHAR BEM NEM MESMO MORRENDO
SE PERDE”: UMA REFLEXÃO SOBRE A INTEGRIDADE
ONTOLÓGICA DO HUMANO E DA NATUREZA A PARTIR DA
METÁFORA ZAMBRANIANA DAS RUÍNAS

ON ZAMBRANO’S METAPHOR OF RUINS: A REFLECTION ON THE
ONTOLOGICAL INTEGRITY OF THE HUMAN AND NATURE

ANA RAQUEL RODRIGUES LOIO PINTO¹

Abstract: For María Zambrano, dreaming is a phenomenon that happens not only in sleep, but also in wakefulness. A deciphered dream, understood as a phenomenon, is a creative dream, dreaming well, a state that touches eternity by transcending time. At a time in her life, Zambrano silently watched the ruins of the Roman Forum and deciphered the dream, suddenly understanding how the ruins metaphorized the human. The human being is the one who seeks to build his dreams and transcend finiteness, merging with nature (which is symbolized by the ivy that invades the ruins).

Keywords: ivy, María Zambrano, ruins, silence, dream.

Resumo: María Zambrano efetua uma abordagem do sonho enquanto fenómeno que acontece não apenas no sono, mas também na vigília. Um sonho decifrado, em termos da compreensão do fenómeno, é um sonho criador, um sonhar bem, um estado que toca a eternidade por transcender o tempo. Num momento da sua vida, Zambrano observava silenciosamente as ruínas do Fórum Romano e decifrou o sonho, compreendendo subitamente como as ruínas metaforizavam o humano. O ser

Resumen: María Zambrano aborda el sueño como un fenómeno que ocurre no solo durmiendo, sino también en la vigilia. Un sueño descifrado, en términos de comprensión del fenómeno, es un sueño creativo, soñando bien, un estado que toca la eternidad trascendiendo el tiempo. En un momento de su vida, Zambrano observó en silencio las ruinas del Foro Romano y descifró el sueño, comprendiendo de repente cómo las ruinas metaforizaban al humano. El ser humano es el que busca construir sus

¹ PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura, Universidade da Beira Interior.
Email: raquelloio85@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9580-0753

humano é aquele que procura edificar os seus sonhos e transcender o acabamento, fundindo-se com a natureza (o que é simbolizado pela hera que invade as ruínas).

Palavras-chave: hera, María Zambrano, ruínas, silêncio, sonho.

sueños y trascender el final, fusionándose con la naturaleza (que está simbolizado por la hiedra que invade las ruinas).

Palabras clave: hiedra, María Zambrano, ruinas, silencio, sueño.

Introdução

Zambrano aponta a razão poética como um tipo de racionalidade que permite falar das coisas de uma forma livre, espontânea, metafórica. A autora afirma que a riqueza da linguagem poética é essencial para a compreensão vasta daquilo que acontece com o ser humano. É assim que, fazendo uso da metáfora das ruínas, em análise nas obras *El hombre y lo divino* (1973) e *Uma metáfora da esperança: As ruínas* (artigo publicado na revista *Lyceum*, em 1951), Zambrano expõe parte do sentido da vida humana. O ser humano é alguém que sonha e que, ao tentar realizar os seus sonhos, constrói, constrói-se, edifica a sua história. No entanto, a insatisfação permanente do humano, que o leva a edificar constantemente, numa busca invariável de algo que encontraria em si mesmo, isto é, o sentido da sua existência, afasta-o da natureza e da sua natureza. Neste sentido, Zambrano afirma que o ser humano esqueceu a sua origem. Esta é também a diferença entre uma vivência que poderá ser alienada, no papel de personagem, e uma vivência genuína, enquanto pessoa. Para compreender o sentido das coisas que acontecem com o humano, estão aqui em questão duas componentes, que serão desenvolvidas em dois momentos. A primeira tem que ver com o modo como o ser humano poderá decifrar a sua vida, que é também o seu sonho, de modo que este se torne criador. Ou seja, de modo que a realidade adquira uma unidade de sentido. Um elemento a destacar neste primeiro momento é a importância do silêncio. A segunda componente está relacionada com a metáfora das ruínas e com o descerrar de significados que esta contém. Descobre-se, ainda, como é que o edificar se encaminha para a ruína e, esta, por sua vez, para uma “reconciliação” do humano com a natureza.

1. Uma reflexão sobre a integridade ontológica do humano e da natureza a partir da metáfora zambraniana das ruínas

Primeiramente, recorde-se a expressão com que Zambrano finalizou o seu artigo “Uma metáfora da esperança: As ruínas”, originalmente publicado

na revista *Lyceum*, em maio de 1951: “que o sonhar bem nem mesmo morrendo se perde”.² De um modo geral, neste contexto, o sonhar é aquilo que move o humano, no sentido de realizar os seus sonhos, de os edificar e, se “sonhar bem”, edificando os sonhos, pode transcender todo o acabamento, como são as ruínas.³ Para melhor compreender esta ideia, é importante perguntar: o que é o sonhar? Zambrano responde a esta questão, afirmando que

O estado de sonho é o estado inicial da nossa vida, do sonho acordamos; a vigília sobrevém e não o sonho. Abandonamos o sonho pela vigília e não o inverso.

Assim o demonstra o crescimento do indivíduo de criança a adulto, a marcha da história humana nos sucessivos despertares da consciência. O sonho é ao mesmo tempo a nossa vida mais espontânea e a mais alheia, o estado em que nos encontramos mais alienados e mais isentos de intervenção⁴.

Portanto, o sonhar é entendido como a primeira manifestação da vida humana, é uma realidade que aparece, uma realidade em sentido absoluto, porque não existe o discernimento que é efetuado na vigília, visto que não se vive o tempo linear, que permite organizar os acontecimentos como pertencentes ao passado, ao presente ou futuro.⁵ No pensamento da autora, o sonhar não parece tanto um protótipo da vigília, mas uma totalidade que a vigília permitirá organizar, precisamente pela possibilidade de se fazer uso do tempo. Assim, coloca-se outra questão: o que significa realizar os sonhos, edificá-los? Os sonhos serão realizados e edificados ao serem decifrados, ao ser compreendido o seu sentido, ao serem integrados na totalidade de que fazem parte. Zambrano chamará o sonho, então, de sonho criador, “quando elementos afastados no espaço e no tempo [fragmentos de sonhos, de memórias] formam uma unidade de sentido”.⁶ Neste caso, deixa-se de dispor de tempo, porque este é transcendido, sendo que a possibilidade das múltiplas vivências do tempo (como o tempo do sonho e o tempo da vigília) é vista “a partir de fora”, a pessoa torna-se “espetadora”.⁷ Assim, o sonhar e o decifrar do sonho permitirão transcender o acabamento, a finitude, a ruína, porque se encontra um momento novo, que está para além do tempo, que o inclui, na medida em que o compreende, e transcende. Isto justifica a expressão segundo a qual “o sonhar bem nem mesmo morrendo se perde”.⁸

² María Zambrano, “Uma metáfora da esperança. As ruínas”, *Sopro* 37 (2010), 1-4, <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/zambrano.html>

³ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

⁴ María Zambrano, *O sonho criador* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2006), 23.

⁵ María Zambrano, *Os sonhos e o tempo* (Lisboa: Relógio D’Água, 1994), 42.

⁶ Zambrano, *O sonho*, 37.

⁷ Zambrano, *O sonho*, 37.

⁸ Zambrano, “Uma metáfora”, 4.

Repare-se que, em Zambrano, decifrar o sonho é mais do que atribuir um significado ao seu conteúdo, é compreender um fenómeno que é parte integrante da vida humana. De facto, na sua fenomenologia do sonho, Zambrano menciona que o sonho acontece tanto no sono como na vigília. Existe, contudo, um elemento de distinção entre os dois estados, relacionado com o modo como o tempo é vivido. A tese da autora centra-se, precisamente, na possibilidade de existirem múltiplas vivências do tempo no ser humano.⁹ Portanto, no sonho, durante o sono, considera-se que, por não ter a capacidade para estranhar e interrogar sobre aquilo que lhe acontece, o sujeito não dispõe de tempo, não tem tempo para parar, vivendo sob o tempo. Assim, Zambrano afirma que este é um estado atemporal infraconsciente. Por sua vez, na vigília, o tempo flui, já não é compacto como no sonho. Na vigília, o tempo tem uma sucessão, ocorre enquanto passado, presente e futuro. Isto permite que a pessoa possa dispor do tempo para se interrogar. E, mesmo que o sonho ressurja em vigília, deixando a pessoa “ensimesmada”, a pessoa ainda pode estranhar e interrogar-se sobre esse mesmo sonho, pode estar atenta, “vigiar”. Desta forma, existe a possibilidade de o sonho ser compreendido, não apenas o seu conteúdo, mas também o fenómeno. Neste caso, o sonho tornar-se-ia “criador”, pois seria um momento em que vários elementos da vida da pessoa formariam uma unidade de sentido. Este seria um momento já não atemporal, nem temporal, mas supratemporal, porque, por instantes, o tempo seria transcendido. Mais especificamente, o tempo não apareceria fragmentado em passado, presente e futuro, mas superaria essa forma linear pela vivência de um acontecimento percebido como uma unidade, uma totalidade, cujo sentido estaria explícito para a pessoa. Assim, este estado é entendido como um estado também atemporal, visto que não está no tempo da consciência de passado, presente e futuro, mas trata-se de um estado atemporal supraconsciente. Posta esta exposição da tese de Zambrano sobre a multiplicidade de tempos vitais, importa reter aqui a ideia da esperança no transcender.

A esperança no transcender é apresentada em Zambrano na forma da metáfora da hera que invade as ruínas.¹⁰ Assim, funde-se a história do ser humano, aquele que constrói (que edifica), com a natureza (que inclui e transcende o humano). Esta reflexão, que objetiva refletir sobre a integridade ontológica do ser humano e da natureza, partindo da metáfora zambraniana da hera que invade e se funde com as ruínas, está dividida em dois momentos, seguidamente abordados. A primeira ideia assenta na afirmação de Zambrano de que o decifrar do sentido das coisas que acontecem ao humano surge não só de forma poética (esta asserção remete para a “razão poética” zambraniana),

⁹ Zambrano, *O sonho*, 38-39.

¹⁰ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

mas também de uma forma mais humilde, indireta, metafórica, que inclui o silêncio. Em segundo lugar, destaca-se a metáfora das ruínas: as ruínas indicam algo que já não está, mas elas advêm de uma edificação, da necessidade do humano inadaptado construir o que o protegerá exterior e interiormente.

1.1. O silêncio como forma de decifrar o sentido das coisas que acontecem ao humano

Zambrano afirma que o decifrar do sentido das coisas que acontecem ao humano surge não só de forma poética, mas também de uma forma mais humilde, indireta, metafórica e, ainda, através do silêncio. A autora dá o exemplo da sua ama, que transmitia sabedoria com modestas parábolas, metáforas, silêncios, recorrendo frequentemente à expressão “olha, menina...”, para depois indicar algo como um pequeno inseto, sem acrescentar mais nada.¹¹ Zambrano acaba por reconhecer que “ali estava uma indicação ao menos do que estava acontecendo comigo”.¹² Pois, tratava-se da sua vivência, tratava-se do seu momento de observação de um simples inseto. Neste sentido, pode dizer-se que “a minha vivência é tudo aquilo que se passa ao meu redor”. Porém, Zambrano sugere que a pergunta pelas coisas da vida (da história) e da natureza deve retroceder para a pergunta acerca do ser que pergunta. E remete para o modo como Ortega y Gasset começava a sua razão vital: “o que está a acontecer connosco?”.¹³ O que acontece connosco, a cada instante, é o mais factual e compreende igualmente as relações estabelecidas com os outros e com o mundo, pois somos um ser em relação com... Mas, será que a pessoa é capaz de atender ao que está a acontecer com ela mesma se estiver constantemente ocupada com o mundo das ideias? De facto, em determinados momentos, parece ser necessária uma atitude de simplicidade e silêncio interior, uma atitude de mera observação sem qualquer tipo de distorção. Quer dizer, uma observação sem o esforço para compreender, para interpretar, para modificar, porque a compreensão, a decisão, a ser tomada, será tão mais acertada quanto mais abrangente for a compreensão do facto. Zambrano refere que, apenas por olhar, poderia compreender o seu coração, aquilo que se entende por “decifrar o sentido”.¹⁴ É interessante como, quando aparentemente não se está a compreender recorrendo maioritariamente à verbalização e à imaginação, fala-se em compreender com o coração, conforme se verifica no pensamento de Zambrano e, por exemplo, no pensa-

¹¹ Zambrano, “Uma metáfora”, 3.

¹² Zambrano, “Uma metáfora”, 3.

¹³ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

¹⁴ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

mento budista.¹⁵ Talvez se possa falar em compreender com todo o ser, com todos os sentidos, incluindo modos mais intuitivos.

Portanto, é numa forma simples e silenciosa de observar as ruínas do Fórum Romano que Zambrano decifra parte do sentido da vida humana metaforizada naquela imagem (a metáfora das ruínas). Num momento de percepção não circunscrito pela voz do pensamento, num momento em que o pensamento não separa por não se identificar a si próprio como um ente e aquilo que observa como outro ente separado de si, há um contacto não usual e, talvez, aquilo que se denomina *insight*, uma compreensão súbita. Este momento de *insight* poderá abarcar uma integridade do humano e da natureza num sentido ontológico? A percepção livre da verbalização, ainda que fugaz, seria o suficiente para trazer para o campo do pensamento e da ação uma sabedoria advinda de um momento de harmonia. Ou seja, harmonia no sentido de existir uma união/totalidade sem qualquer conflito. O conflito, aqui, pode ser a tentativa imediata, a ansiedade, de se identificar, de categorizar, aquilo que se observa. Ressalve-se que, apesar de existir uma compreensão súbita permitida pelo silêncio, esta ainda originaria um tipo de verbalização, mas seria uma narrativa mais criativa, mais rica, simbólica, poética, enquadrando-se na razão poética de Zambrano. Mais uma vez, a autora apresenta semelhanças com a filosofia budista relativamente à forma de observação a que alude (uma observação passiva e panorâmica), ao conhecimento com o coração (para os budistas há um centro de conhecimento localizado no coração) e ao transcender do tempo (conduzindo a estados de consciência “pura”, “livres” do tempo e do espaço).

Em suma, Zambrano propõe um processo simples de compreensão do mundo. A observação numa atitude de silêncio interior, isto é, uma observação pré-reflexiva, permitiria um “contacto direto com o facto”, utilizando uma expressão do filósofo Jiddu Krishnamurti, na medida em que não existe uma ideia que se interponha entre a pessoa e aquilo que a pessoa observa.¹⁶ Esta forma de observar conduz a uma compreensão ampla, visto que não se compreende apenas a partir da categorização dos elementos observados e da associação com os conhecimentos prévios, compreende-se, sim, o sentido daquele acontecimento singular na vida de uma determinada pessoa. Isto é, a pessoa percebe como é que as coisas que lhe acontecem se integram na sua vida, alcança o sentido das suas vivências. Por exemplo, Zambrano, ao observar o Fórum Romano, compreendeu o modo como as ruínas, no geral, representavam a vida do humano e transportou esse entendimento para a sua

¹⁵ Francisco Varela, *Dormir, sonhar y morir. Una exploración de la consciencia con el Dalai Lama* (Madrid: Gaia Ediciones, 2006), 137-154.

¹⁶ Jiddu Krishnamurti, *O sentido da liberdade* (Lisboa: Editorial Presença, 2007), 101-103.

vida, para a sua obra filosófica. Aquela vivência em particular integrou-se com a sua vida, elementos aparentemente separados formaram uma unidade de sentido. A forma de exprimir esta sabedoria enquadra-se na razão poética zambraniana. Ou seja, o acontecimento, o facto observado, ao revelar aquilo que comporta, neste caso o modo como simboliza a história do humano e da sua interação com os outros e com a natureza, dá origem a uma metáfora que transmite uma mensagem, conhecimento. Portanto, existirá uma narrativa *a posteriori*, mas é como se a compreensão tivesse de ocorrer primeiro, sem a mente que anseia por compreensão, que tem pressa, que cede à pressão do tempo. A compreensão aconteceria com o todo da mente, consciente, inconsciente. Posto isto, passa-se a explicar a metáfora das ruínas.

1.2. A metáfora das ruínas

As ruínas são a coisa mais viva da história, pois apenas vive historicamente aquilo que sobreviveu à sua destruição, o que ficou em ruínas.

[...]

A contemplação das ruínas produziu sempre um fascínio peculiar, apenas explicável se contiverem algum segredo da vida, da tragédia que é viver humanamente e daquilo que alentam no seu fundamento [...].¹⁷

Neste sentido, apesar de indicarem algo que já não está, Zambrano afirma que as ruínas advêm de uma edificação, que resulta da tentativa do humano de realizar os seus sonhos, alentando a esperança. Isto é, o ser humano, segundo Zambrano, não encontrou um meio que estivesse a aguardá-lo, sentindo a necessidade de construir algo para sua proteção. Este algo não é meramente um abrigo, é também o buscar um interior que proteja a sua alma nascente.¹⁸ Janés explica que Zambrano considera que a pessoa não está acabada de nascer, na medida em que precisa de se construir, de concluir o seu projeto, a fim de levar o próprio ser à sua culminação.¹⁹ Assim, o ser humano edifica. O ato de edificar é um triunfo do humano sobre a natureza, pois, a despeito das ruínas serem o abatimento da ação de edificar, fazem história, contêm algo do ser humano que não se “apaga”.²⁰ É neste quadro que toda a “cultura” surge como a tentativa de realizar um sonho, um desses sonhos que perseguem o humano e dos quais este não se pode livrar, porque nascem do

¹⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), 250-251.

¹⁸ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

¹⁹ Clara Janés, “María Zambrano. Retrato com figuras”, in: *María Zambrano. La vision más transparente*, coords. José María Beneyto e Juan Antonio González Fuentes (Madrid: Fundación Carolina, 2004), 47-59.

²⁰ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

fundo indestrutível da esperança que busca o seu argumento e a sua realização.²¹ Porém, Zambrano refere que a realização é sempre uma frustração e, nesse sentido, toda a história, até mesmo a mais esplêndida, é um fracasso. Isto será motivado pela busca constante do humano por realização. Pois, depois da consecução de um objetivo, surgirá sempre outro para alcançar. Não obstante, o ser humano apresenta um lugar na natureza, aquele que construiu para si. Então, o ser humano construiu-se, as ruínas serão prova disso. Mas, parece existir aqui uma demarcação arriscada entre o humano e a natureza. De facto, o humano e a natureza são parte do mesmo, de uma totalidade, e a ação do humano na natureza tenderá para uma harmonia se existir o entendimento desta totalidade. Caso contrário, o resultado da interação entre o humano e a natureza poderá ser, em vez de criador, destruidor.

Nas ruínas observa-se a reunião entre o humano e a natureza, visto que a vida vegetal tende a enlaçar-se com as construções que permanecem, mesmo enquanto ruína: “uma fusão entre a natureza e a história [do ser humano] tem lugar, uma pacificação, uma reconciliação”.²² A hera que invade as ruínas aparece como uma metáfora da vida que nasce da morte, do transcender que segue todo o acabamento, simbolizando o renascer incessante da esperança humana.²³ De certo modo, esta fusão permite repensar o humano também como natureza e não como alguém afastado da natureza, sobre a qual sente que tem de agir, de acordo com os seus interesses, o que se justifica pela sua necessidade de sobrevivência. Porém, o que está em questão não é esta ligação prática com a natureza, mas o ponderar de uma ligação metafísica e de uma compreensão imediata do sentido da natureza (incluindo a natureza humana) proveniente de um momento contemplativo que procura perceber sem justificar apressadamente. Contudo, o ser humano tende a afastar-se quando observa a natureza e a si próprio, mesmo sem nenhuma necessidade básica para suprir no momento, quando pensa “eu estou aqui e a natureza está aí” ou “eu (observador) estou a observar a mim mesmo (observado)”, originando mais uma dualidade, separação.²⁴ Qual seria a alternativa? Salvaguardando a importância do pensamento, talvez a primeira tecnologia necessária para a sobrevivência, propõe-se ponderar o silêncio, um silêncio vivo (atento) capaz de apreender num instante a conexão, o sentido das coisas, o sentido do humano em relação com o mundo, o sentido de ser “parte de”. Porque, no silêncio interior e vivo, não há um pensamento que se interponha entre a pessoa que observa e aquilo que é observado, há um contacto incomum, o *insight*? O ser humano, além de ter acesso à memória, é capaz deste silêncio,

²¹ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

²² Zambrano, “Uma metáfora”, 4.

²³ Zambrano, “Uma metáfora”, 1-4.

²⁴ Krishnamurti, *O sentido*, 101-103.

deste estado completamente desinformado e, por isso, ilimitado e livre, capaz de decifrar o novo, sensível. O humano tem “sonhado” e “edificado” tecnologias, mas não a sensibilidade, porque sonhar ou edificar a sensibilidade continuaria a ser pensá-la, seria destruí-la dada a simplicidade que ela exige. Desta forma, tem-se apenas uma das coisas e o humano fica condenado a uma espécie de isolamento, fica “inadaptado” nas palavras de Zambrano. Esta sensibilidade é parte do humano, independentemente das “edificações” e das “ruínas” também no sentido psicológico de criação de uma imagem, é uma qualidade essencial para uma orientação para o viver bem, em relação (incluindo a relação com a natureza). Talvez se possa dizer que esta sensibilidade é o humano.

Ora, se a esperança é simbolicamente representada pela hera que invade a ruína, na metáfora de Zambrano, também é possível considerar esta esperança factualmente, na forma como a natureza se revitaliza espontaneamente a partir de cenários de devastação.

Considere-se, a título de exemplo, o trabalho de *time lapse* e microcinematografia de Teresa Castro, que mostra como, através dos fungos, a vida pode surgir da putrefação. Apresenta-se, seguidamente, uma imagem do vídeo “Fungos”, publicado em 16 de julho de 2021, no *site* da Culturgest, em “Segredos da natureza”.²⁵



Teresa Castro contextualiza o seu trabalho no âmbito do capitalismo, que não é objeto de estudo do presente artigo, no entanto será apresentada a linha de pensamento da autora, que demonstra a forma como a natureza opera em direção à revitalização e, por isso, com esperança. O vídeo “Fungos” inicia-se com uma citação retirada de *O capital*, de Karl Marx, afirmando que “na história, como na natureza, a podridão é o laboratório da vida”. Segue-se,

²⁵ Vídeo disponível em <https://www.culturgest.pt/pt/media/cinema-razao-ecologia-microsite/#segredos-natureza>

então, uma referência à obra da antropóloga americana Anna Tsing²⁶ *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in Capitalist Ruins*. No seu livro, Anna Tsing menciona como os *matsutake*, cogumelos aromáticos muito apreciados no Japão e que podem atingir valores exorbitantes, surgem de um sistema marcado por situações económicas e ecológicas de precariedade e devastação, falando metaforicamente das ruínas do capitalismo. Teresa Castro afirma que, “enquanto cogumelos micorrizos, isto é, resultando numa simbiose mutualista com raízes de determinadas árvores, os *matsutake* dão-se especialmente bem em florestas de coníferas que proliferam em solos pobres ou devastados pela ação humana”. Portanto, apesar dos danos do capitalismo, as florestas presenteiam o humano com novas formas de viver. Neste quadro, diz-se que a primeira criatura a brotar do chão, depois do bombardeamento de Hiroshima, foi um *matsutake*. No exemplo apresentado encontra-se presente a questão da totalidade, pois o micélio, a parte subterrânea e vegetativa dos cogumelos, consiste num emaranhado de filamentos a partir do qual os cogumelos surgem e estabelecem relações com outros organismos. Teresa Castro alude à interessante informação de que “a micorriza é uma simbiose mutualista sem a qual as florestas não existiriam e a propósito da qual a expressão *world wide web* foi cunhada”. As micorrizas fazem parte, inclusive, de uma série de trabalhos para a tese da inteligência das árvores e plantas e para a redefinição da inteligência não antropocêntrica. Ainda nas palavras de Teresa Castro, a complexidade da micorriza, que origina uma rede partilhada, confronta os limites do pensamento, exigindo ferramentas para repensar os padrões de existência e forjar alianças multiespécies nas ruínas do capitalismo, pois temos de “viver nas ruínas que o capitalismo criou”. Verifica-se aqui um contacto surpreendente entre a sensibilidade e a inteligência humana e a sensibilidade e a inteligência da natureza, uma fusão, uma manifestação da totalidade. Mais uma vez, a observação do mundo, permite decifrar um sentido da vida, neste caso a oportunidade de sobrevivência através dos cogumelos *matsutake*. Da destruição, da ruína, do acabamento, surge a esperança, a natureza que se interpõe e volta a harmonizar-se com o humano. Num estado de observação silenciosa, o humano encontrará um sentido criativo para a sua vida, porque, compreenderá que é parte do todo e, assim, saberá como é que aquilo que lhe acontece se integra na sua vida. Subsequentemente, saberá decidir e agir de forma criadora.

²⁶ Anna Tsing. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in Capitalist Ruins* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

Conclusão

Na reflexão apresentada acerca da integridade ontológica do humano e da natureza são destacados dois momentos que partem da metáfora zambranaiana das ruínas. Em primeiro lugar, é descrito como é que o silêncio possibilita o surgimento de uma compreensão traduzida em metáforas. Em segundo lugar, é desenvolvido o simbolismo da ruína e da hera para a vida humana. Assim, o silêncio factual, que não é uma representação do silêncio, ao não julgar, avaliar, interpretar, permitiria compreender a realidade na sua forma mais abrangente, simbólica, criativa. Tal silêncio pode dizer-se criador, sendo um recurso vital a incorporar na vida humana, sem desconsiderar o mérito do método analítico. No exemplo de Zambrano, a observação de uma construção particular (Fórum romano) erigida pelo ser humano em determinada época mostrou-se capaz de retratar toda a história deste ser. Assim, alcança-se o segundo momento da investigação. A ruína representa a necessidade do ser humano construir e, portanto, de construir a sua história, sendo um triunfo sobre a natureza. Pois, perante a natureza indómita, o humano encontra um meio para se proteger, um meio que permanece, uma marca. Porém, a hera (natureza) tende a invadir a ruína, conciliando os dois aspetos, humano e natureza, relembrando a união, o facto de um ser parte do outro.

Partindo das duas dinâmicas de sentido referidas, pondera-se a possibilidade de cada ser humano ter acesso à história da humanidade, que é também a sua, contando com um certo modo de observar. Seria como ler a vida como se fosse um livro, na medida em que a compreensão espontânea da forma como os vários elementos se relacionam e se harmonizam transmite um sentido e transporta uma informação, ou seja, de certo modo, permite uma leitura. De facto, e paradoxalmente, a observação que meramente identifica e descreve parece algo estéril, enquanto a observação que não recorre a qualquer conceito poderá, ao encontrar novas formas de olhar (inesperadas), ser criativa. Não se trata da criatividade medida pela comparação, mas criatividade, porque a pessoa descobre (na sua solidão) um sentido novo que, depois, verbalizará, recorrendo à riqueza de símbolos, metáforas. Portanto, o conteúdo verbal, a narrativa, será algo que virá depois da observação e não previamente. A apresentação intelectual surge depois da compreensão e não primeiro, o que poderia trazer condicionamento (vantajoso, por vezes, mas nem sempre). Esta é uma forma diferente de saber. Consequentemente, originará uma forma diferente de agir. Não se trata de substituir “sensibilidade” por “intelectualidade”, mas de integrar as duas qualidades e talvez isto seja a reconciliação necessária entre o humano e a natureza.

Bibliografia

- Janés, Clara. “María Zambrano. Retrato com figuras”. In: *María Zambrano. La vision más transparente*, Coords. José María Beneyto e Juan Antonio González Fuentes. Madrid: Fundación Carolina, 2004, 47-59.
- Krishnamurti, Jiddu. *O sentido da liberdade*. Lisboa: Editorial Presença, 2007.
- “Segredos da natureza”, consultado em 16 de julho de 2021, <https://www.culturgest.pt/pt/media/cinema-razao-ecologia/#segredos-natureza>
- Tsing, Anna. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Varela, Francisco. *Dormir, soñar y morir. Una exploración de la consciencia con el Dalai Lama*. Madrid: Gaia Ediciones, 2006.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- _____. *Os sonhos e o tempo*. Lisboa: Relógio D’Água, 1994.
- _____. *O sonho criador*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- _____. “Uma metáfora da esperança. As ruínas”, *Sopro* 37 (2010), 1-4, <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/zambrano.html>

ENTRE LA COMMUNAUTÉ «QUI VIENT» ET LA MULTITUDE: UN DIALOGUE AVEC AGAMBEN ET HARDT & NEGRI¹

BETWEEN THE «COMING» COMMUNITY AND THE MULTITUDE:
A DIALOGUE WITH AGAMBEN AND HARDT & NEGRI

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS²

Abstract: This article is based on a proposal by Giorgio Agamben made in the book *The coming community*, which consists of thinking an inappropriable community, that is, a community for ontologically indeterminate beings who cannot be appropriated by the apparatuses of power. In this sense, we seek to show how the social formation conceived by Agamben can dialogue with Michael Hardt and Antonio Negri's idea of multitude. To this end, the similarities and differences between the "coming" community and the multitude are exposed. Next, we discuss the individualizing role of Western law and politics, understood as hierarchical mechanisms whose function is precisely to prevent the emergence of the multitude.

Keywords: Community, multitude, *nómos*, hierarchy, anarchy.

Résumé: Le présent article part d'une proposition de Giorgio Agamben issue du livre *La communauté qui vient*, consistant à penser une communauté non appropriable, c'est-à-dire, une communauté pour des êtres ontologiquement indéterminés et qui ne pouvant pas être appropriés par les appareils du pouvoir. En ce sens, nous essayons de montrer comment la formation sociale conçue par Agamben peut dialoguer avec l'idée

Resumo: Este artigo parte de uma proposta de Giorgio Agamben feita no livro *A comunidade que vem*, que consiste em pensar uma comunidade inapropriável, ou seja, uma comunidade para seres ontologicamente indeterminados que não podem ser apropriados pelos aparelhos do poder. Nesse sentido, procuramos mostrar como a formação social concebida por Agamben pode dialogar com a ideia de multidão de Mi-

¹ Je tiens à remercier mon ami Frédéric Neyrat pour son aide précieuse avec la langue française.

² Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: vergiliopublius@hotmail.com. Orcid: 0000-0003-4249-4320

de multitude de Michael Hardt et Antonio Negri. À cette fin, sont exposées les similitudes et les différences entre la communauté «qui vient» de Agamben et la multitude. En séquence, nous discutons le rôle individualisant de la loi et de la politique occidentale, comprises comme mécanismes hiérarchiques dont la fonction est précisément d'empêcher l'émergence de la multitude.

Mots-clés: communauté, multitude, *nómos*, hiérarchie, an-archie.

chael Hardt e Antonio Negri. Para tanto, são expostas as semelhanças e as diferenças entre a comunidade “que vem” e a multidão. Na sequência, discutimos o papel individualizador do direito e da política ocidental, entendidos como mecanismos hierárquicos cuja função é justamente impedir a emergência da multidão.

Palavras-chave: Comunidade, multidão, *nómos*, hierarquia, anarquia.

Introduction

Dans un très court essai de 1986 sur Georges Bataille et le paradoxe de la souveraineté, texte dont les idées principales sont reprises dans l'ouverture du livre *Il potere sovrano e la nuda vita (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, Giorgio Agamben s'interroge sur la possibilité d'une communauté sans sujets souverains, trouvant dans la réflexion de Bataille une première manière de s'acheminer vers la question et, en même temps, une frontière qui semble insurmontable.

Selon Agamben, Bataille rejette toute possibilité d'une communauté communiste (ou schmittienne, pourrais-je ajouter) basée sur des liens fusionnels entre ses membres pouvant donner lieu à des hypostases telles que «le peuple» ou des «valeurs communes».³ En refusant la tendance totalitaire, violente et «naturellement» univoque de tout projet empirique de société, la communauté bataillienne soutiendrait en elle-même un indice d'impossibilité, un degré de négativité tel qu'elle ne pourrait exister que comme puissance de la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté: la communauté négative des amoureux, des artistes et, plus largement, des amis. Bataille semble reprendre, bien que d'une façon plutôt latérale, l'idéal épicurien du jardin, qui recommande une vie apolitique fondée sur des affinités électives entre *soi* et des autres exclusivement définis par ce *soi*.

La véritable communauté serait donc la communauté des amis, c'est-à-dire, une communauté de ceux qui se considèrent comme des égaux, qui n'ont pas besoin de pouvoirs pour les contrôler et qui exigent la reconnaissance de l'égalité. Agamben suggère que ce fut la conception de Bataille à

³ Giorgio Agamben, “Bataille y la paradoja de la soberanía” in *Teología y lenguaje: del poder de dios al juego de los niños* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012), 17.

la fondation du groupe de la revue *Acéphale*, qui réunissait des personnes capables de partager les mêmes intérêts sans qu'il y ait un chef entre eux. Avec son absence de tête, le symbole du groupe lui-même n'indique pas seulement une critique des institutions sociales fondées sur le rationalisme et le leadership, mais surtout le désir ou la passion d'auto-exclusion caractéristique de ses membres, une volonté d'être dans un non-être où Agamben reconnaît le paradoxe du souverain énoncé par Schmitt.⁴

De cette limite découle l'impossibilité de la communauté négative, puisque l'acte des sujets qui le fondent nécessiterait, en tant que contrepartie nécessaire, la prise en compte d'êtres souverains, capables de se mettre en action en même temps qu'ils conservent active la potentialité qui précède tout acte. À mon avis, cette structure de la communauté bataillienne se rapporte à la possibilité politique très réelle de construire entre des amis un consensus par exclusion en face d'un ennemi commun, dans la ligne de pensée de Schmitt. Apparemment, même dans la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté, l'expérience du commun elle-même apporterait en soi un niveau secret de violence originelle, traduite dans la catégorie identitaire de l'ennemi, niveau secret qui permettrait le projet communautaire, quoique sous un mode négatif.

Ce problème commence à être envisagé par Agamben en 1990, quand il a écrit le très énigmatique *La comunità che viene* (*La communauté qui vient*), un ouvrage dans lequel il délimite le projet d'une communauté quelconque. Dès le départ, le philosophe dit: l'être qui vient est l'être quelconque, c'est-à-dire l'être qui ne peut être défini en vue des caractéristiques qui pointent vers des propriétés communes, comme l'être communiste, français, ou musulman.⁵ L'être quelconque est ce qui existe à sa propre manière, qui comprend plus que la puissance de l'être et du non-être ; en effet, il peut aussi *ne pas être*, à la lumière du concept grec de *dynamis me einai* (Aristote). Étant lui-même, l'être quelconque se met en dehors des réseaux de l'universel et du particulier, et peut donc fonder quelque chose comme un commun.

Mais l'appartenance au commun, cette *communauté*, continue Agamben citant Spinoza, est une *communauté inessentielle*, car elle ne se rapporte pas à l'essence ou à d'autres choses de ce genre, parce que «quelconque est la chose avec toutes ses propriétés, aucune d'elles, toutefois, ne constitue pas une différence. L'indifférence aux propriétés est ce qui individualise et dissémine les singularités, les rend aimables».⁶ Uniquement dans ce sens est-il possible de construire une éthique: seulement à partir de la conscience de

⁴ Agamben, "Bataille y la paradoja de la soberanía", 18.

⁵ Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (Trad. de António Guerreiro, Lisboa: Presença, 1993), 11.

⁶ Agamben, *A comunidade que vem*, 23.

que l'être humain n'a aucune destination historique ou biologique, n'est pas et ne doit pas être d'une certaine essence ou substance. Si les êtres humains devaient être quelque chose, ils auraient des devoirs à accomplir, mais pas des expériences éthiques.⁷

Par conséquent, être commun ne signifie ni *être* ni *devoir-être* communautaire. En effet, on ne doit pas confondre *commun* et *communauté*. Par économie de vocabulaire, j'utilise parfois dans cet article le terme «communauté», mais en gardant toujours à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une théorie communautaire anglo-saxonne, étant plus proche – sans y être identique – des idées de la *communauté qui vient* de Agamben et de la *multitude* de Hardt & Negri, une fois entendu que le commun ne se réfère pas aux définitions traditionnelles de la communauté ou du public – car ce commun repose sur la communication entre singularités et se manifeste par des processus sociaux collaboratifs de production. Alors que l'individuel se dissout dans l'unité de la communauté, les singularités ne se voient pas contraintes, elles s'expriment librement en commun.⁸ Le signe du commun est alors la multitude, pas celui d'une nouvelle unité raciale, culturelle ou autre, comme les nombreuses théories anglo-saxonnes communautaristes le veulent.

Ainsi, c'est à partir de l'idée de «commun» que peuvent être regroupées les constructions théoriques de Hardt & Negri et d'Agamben, bien qu'il existe des différences importantes non seulement dans la manière dont ces auteurs traitent ce concept, mais dans leurs projets philosophiques respectifs. Sans pouvoir approfondir ce sujet, qui mérite une analyse spécifique, le commun se traduit chez Hardt & Negri en «multitude» qui, bien qu'antagoniste à l'égard de l'État et du capitalisme, entend se matérialiser institutionnellement. En fait, tant dans *Empire* que dans *Commonwealth*, des œuvres de Hardt & Negri qui précèdent et suivent celle à laquelle je m'intéresserai plus attentivement – *Multitude* –, les auteurs s'attachent à réfléchir sur les formes d'institution de la multitude, flirtant avec les propositions d'avant-garde révolutionnaire de Lénine pour défendre la nécessité d'un type de «leadership tactique» capable de transformer la multitude, qui est déjà un sujet ontologique, en un véritable sujet politique.⁹

Au contraire, pour Agamben, le commun ne se traduit jamais en institutions, ayant une signification purement ontologique. En ce sens, il est important de souligner qu'Agamben termine sa longue enquête archéologique

⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, 38

⁸ Michael Hardt e Antonio Negri, *Multidão: guerra e democracia na era do império* (Trad. de Clóvis Marques, rev. técnica de Giuseppe Cocco, Rio de Janeiro: Record, 2005), 266.

⁹ Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University, 2001) e Michael Hardt e Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge: Harvard University, 2009).

– je fais référence au projet *homo sacer* – par une réflexion sur la puissance destituante, conçue comme pur désœuvrement. Par désœuvrement nous n’entendons pas l’inertie, mais une activité qui désactive les mécanismes du droit et de la politique marqués par la violence exceptionnelle qui les instaure, leur permettant de nouvelles possibilités d’usage. Cependant, la puissance destituante est conçue comme une réalité qui n’est à aucun moment liée à l’institution et au paradigme de la production. Le désœuvrement signifie alors ne pas «œuvrer», c’est-à-dire ne pas constituer des œuvres, comme si tout pouvoir constituant impliquait en soi le péché originel de la violence et la fracture entre une dimension ordonnée – archaïque – et une dimension désordonnée – anarchique –, comme je l’évoquerai dans la première section de cet article. C’est à partir de cette lecture qu’Agamben constitue les dualismes *potestas* et *auctoritas*, vie et loi, vie nue et vie politiquement qualifiée, homme et animal, royaume et gloire, parmi tant d’autres qui peuplent ses livres.¹⁰ Dans toutes ces dyades apparaît une structure exceptionnelle qui, agissant sans cesse entre elles, les rend indiscernables, divisant l’expérience factice avec un mouvement d’exclusion inclusive par lequel une certaine dimension – les droits fondamentaux, par exemple – ne devient pensable ou politiquement pertinente que lorsqu’elle est différenciellement incluse dans le système par l’*ex-capere* (la «capture à l’extérieur») caractéristique de l’exception. Dans l’exemple donné, cela se traduit par la perception que les droits ne sont garantis que par des gestes qui légitiment la violence institutionnelle de l’État qui les garantit.

Comme je le préciserai tout au long de ce texte, les erreurs dans la construction d’Agamben sont évidentes. Tout d’abord, le lien ombilical qu’il voit entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué est un fait historique et non ontologique. On peut très bien penser et réaliser un pouvoir constituant qui, comme son nom l’indique, n’est ni subsumable ni limitable par le pouvoir constitué. C’est, en fait, la proposition de Hardt & Negri. Si l’on conçoit un pouvoir constituant permanent qui n’est pas hiérarchiquement lié au pouvoir constitué et qui s’y oppose, en ce sens que, étant permanent, il ne donnera jamais naissance à des institutions fixes ne pouvant se légitimer que sous l’étiquette de «pouvoir constitué», il n’y a aucune raison d’affirmer, comme le fait Agamben, que toute institution maintiendra vivante la violence originelle de l’*arkhé* qui établit et préserve le droit. Pour y parvenir, il faut concevoir un pouvoir désinstitutionnant capable de désactiver les institutions du capital, de l’État et du marché. Un tel pouvoir, contrairement à la puissance destituante d’Agamben, est directement lié au pouvoir constituant pensé par Hardt & Negri, qui n’est pas seulement un moment logique dans le processus d’institution/destitution, mais une structure historique et antagoniste néces-

¹⁰ Giorgio Agamben, *L’uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza, 2015), 334-336.

saire pour faire tomber le pouvoir constitué et le remplacer par un pouvoir constituant continu et permanent.

Si chez Agamben il faut abandonner totalement la dialectique entre pouvoir constituant et pouvoir constitué pour nier le rapport entre les deux, chez Hardt & Negri il s'agit de rompre le lien historique et rhétorique entre pouvoir constitué et pouvoir constituant, libérant ce dernier des limitations imposées par le premier. Pour réaliser un tel projet, il faut une force désinstitutionnelle qui s'attaque aux aspects institutionnels et concrets du capitalisme et de l'État, ouvrant un espace pour la production de nouvelles subjectivités, de nouveaux usages et de nouvelles normativités qui naîtront du pouvoir constituant permanent, qui ne doit pas toujours être perçu, comme le souhaite Agamben, comme une simple expression de la violence du *nómos*. Différemment, le pouvoir constituant, en tant que figure originellement rebelle, implique un excès productif qui ne peut être contenu par les mécanismes institutionnels du pouvoir constitué, pouvant ainsi donner naissance à de nouvelles institutions radicalement révolutionnaires.¹¹ Voyons dans les sections suivantes comment cette proposition peut être développée.

1. *An-archie, anomie*

De toute évidence, la catégorie qui englobe l'unité appelée «peuple» n'est pas plus qu'une autre face ensanglantée de la souveraineté, servant généralement comme expression magique qui légitime de façon non critique l'autorité établie. D'autre part, la multitude correspond à une nouvelle forme d'intelligence sociale qui, pour ceux qui lui sont extérieurs, semble chaotique, irrationnelle et anarchique ; cependant, pour ceux qui y participent, la multitude s'identifie à une structure sociale qui tend à préserver, au plus haut degré, la singularité, l'autogestion démocratique et la spontanéité, s'opposant à toutes sortes de types hiérarchiques et centralisés qui jouissent du pouvoir social, depuis la forme générale de l'État jusqu'à des formes spécifiques traduites en partis politiques, des armées, des groupes de guérilla, etc.¹²

Le commun de la multitude est ce qui ne s'oppose pas – car s'opposer est une façon d'appartenir et de relier –, mais ignore, car pour ce commun les oppositions entre public et privé sont dépourvues de sens. Le fait que cette

¹¹ Antonio Negri, “Prefacio a la nueva edición en español” in *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Trad. Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, ed. de Montserrat Galcerán Huguet y Carlos Prieto del Campo, Madrid: Traficantes de Sueños/Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, 2015), 19-21.

¹² Hardt e Negri, *Multidão*, 116-133.

dyade n'a plus aujourd'hui aucun potentiel opérationnel peut être vérifié par sa convertibilité mutuelle, le public pouvant être privatisé et vice versa.

Même si on veut préserver le sens «originel» de public et de privé, leur réalité effective a toujours quelque chose de monstrueux: en réservant le public au domaine du système social, on crée l'excuse nécessaire pour l'augmentation des mesures de sécurité et d'exception, car dans la «société du risque» personne n'a le droit à l'intimité et aux espaces privés. En d'autres termes: quand il s'agit de surveiller les gens, tout est public. En revanche, aujourd'hui le privé se rapporte exclusivement au système économique qui, exactement pour cela, a la prétention d'être libre de tout contrôle, comme si le risque et le mal, même dans un sens métaphysique, résidaient dans la communauté et jamais dans l'individu.

Ce puissant mythologème a été clairement illustrée par Rousseau, bien que beaucoup plus tôt. Selon le mythe du «bon sauvage», c'est le vivre ensemble qui donne lieu au mal. L'être humain tout seul est une merveilleuse âme, qui en vient à être corrompue par une sorte de démon lors de la construction de la société, ce qui engendre une multiplicité désordonnée. Peut-être est-ce selon la même idée que les esprits impurs que Jésus a expulsés d'une personne possédée ont été présentés sous le nom de Légion: «car nous sommes plusieurs», ils ont dit d'une seule voix.¹³

A contrario, le commun n'est pas quelque chose de construit entre le public et le privé: pour être conçu, il n'a pas besoin de se rapporter au contraste qui existe entre les deux. La tâche qu'il assume est totalement différente, puisqu'il entend être une unité de multiplicités, permettant que chacun *soit* ses singularités et, en même temps, collabore à cdes des projets de groupe, tout en maintenant des espaces endroits d'identités privées. Cependant, ces zones ne peuvent pas être fondées uniquement sur les droits de propriété, comme c'est le cas aujourd'hui dans le domaine du droit privé. De même, les projets communs partagés ne doivent pas se laisser capturer par la logique de la sécurité propre à l'État.¹⁴

Si le commun ne s'identifie pas avec le public ou le privé et ne peut même pas être considéré comme une zone d'indétermination entre les deux, il devient nécessaire de penser ce qu'il est *en lui-même*, par une *ontologie sociale du commun*. Cette tâche peut ainsi commencer par une critique du travail, le principal mécanisme d'appropriation et de différenciation sociale. Une communauté sans division sociale du travail serait celle où tout est commun, dans laquelle tous sont communs, car les gens ne s'y identifient pas avec ce qu'ils font ou ne font pas. Si tout pouvait être fait par tous, la notion de hiérarchie serait subvertie. Voici la véritable configuration d'une commu-

¹³ Évangile de Marc, 5:9.

¹⁴ Hardt e Negri, *Multidão*, 265.

nauté non originaire et multiculturelle qui n'a jamais existé, qui est *utopique*, car l'*arkhé* qui distribue des rôles et impose des prescriptions est désactivée.

La première exigence et le premier résultat d'une telle *an-archie* ça serait donc l'impossibilité de s'approprier ce qui est commun, ce *munus* qui co-appartient. Il ne s'agit donc pas seulement d'*an-archie*, mais aussi d'*a-nomie*, c'est-à-dire d'une absence de gouvernement qui conduit à une absence de loi pour réglementer le partage du commun. Une telle structure ne donne pas lieu à des lacunes anomiques ; elle fournit plutôt des espaces pleins *a-nomiques*, c'est-à-dire des espaces non séparateurs, non-preneurs, qui ne s'approprient pas les espaces qui sont à tous et dans lesquels ne fonctionne plus la détermination *nomique* basique qui, en divisant le mien et le tien, établit et garantit l'ordre hiérarchique.

Le capitalisme est et sera toujours un ordre (*arkhé*), ce qui le met sur une trajectoire de collision avec le caractère ouvert et *an-archique* des véritables *utopies du commun*. Il n'y aura jamais quelque chose comme un anarchocapitalisme dérégulé et livré à l'autoconstruction, comme certains libéraux le prédisent. De même, le capitalisme ne va pas vers sa propre destruction, comme le prétendent plusieurs segments de la gauche traditionnelle, selon lesquels il suffirait d'attendre que le capital implose en raison de l'accumulation des contradictions qu'il génère. En fait, le capitalisme n'a jamais été ordonné, de façon systématique et efficace, comme il l'est aujourd'hui: structurellement, il est et sera toujours un *arkhé*, et le plus brutal possible, pour assurer que rien ne s'écarte du plan ordonné que le système décrit pour toute réalité qu'il contient.

Sur la base d'une intuition de Walter Benjamin, Agamben insiste dans ses ouvrages sur le fait que la vérité du gouvernement est l'anarchie, notamment dans *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia* (*Le règne et la gloire: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*). Dans sa recherche sur la théologie chrétienne médiévale, Agamben a vu une scission entre la substantialité du Père et l'action salvatrice du Fils, ce qui correspondrait, au niveau philosophique, à la division entre l'être et la praxis. Ainsi, il identifie dans le caractère «inopérant» de la souveraineté la base négative de l'économie, conformant deux sphères séparées, mais interconnectées par leur manque de relation: le royaume et le gouvernement. Selon Agamben, le gouvernement des hommes et de l'*oikos* correspondrait à un ensemble de mesures administratives qui ne trouvent pas ses fondements dans la souveraineté du royaume de Dieu, correspondant en fait à des actes de *management* livrant les choses à elles-mêmes.

Agamben conclut donc que les lois générales de Dieu traduites dans la notion hellénistique de providence «générale» ne se confondent pas avec les mesures de l'administration et de police qui évoquent la notion de providence «spéciale», qui n'est pas basée sur la providence générale, maintenant ainsi

une sorte d'autonomie anarchique. De même que la théologie médiévale des IV^e et VI^e siècles, qui a statué que le Fils n'a pas de fondement dans le Père et que les deux sont autonomes, sans origine et également divins – anarchique l'un par rapport à l'autre –, la police et l'administration caractéristiques de l'Occident, fermes dans ce paradigme, se traduisent comme des instances déconnectées de la souveraineté et de la politique. Le gouvernement est en ce sens né de l'incapacité à fonctionner de la puissance souveraine, comme le Fils agit et sauve à condition que le Père reste silencieux. D'où l'anarchie, puisque les actes de police et d'administration – le gouvernement – ne sont fondés sur aucun pouvoir – le royaume – qui puisse les justifier.

Comme il devrait être clair maintenant, quand je parle de l'existence d'un ordre capitaliste, j'utilise le concept d'*arkhé* dans un sens très différent de celui pensé par Agamben. Premièrement, il est important de noter que je suis d'accord avec son analyse aiguë de la scission entre l'être et la praxis qui, après tout, est à la base de la compréhension de la philosophie comme pensée étrangère aux conditions réelles de production et de reproduction sociale. La proposition d'une philosophie radicale de la multitude se réfère à une philosophie où l'être et la praxis, le penser et l'agir, la discussion et la décision, le royaume et le gouvernement (sous la condition que les deux soient an-archiques) comprennent une seule et même réalité, désactivant ce que Agamben appelle lui-même «la machine bipolaire de l'Occident», qui crée ses espaces non politiques pour fonctionner dans une zone d'indétermination installée entre ces dyades qui, à la limite, évoquent le vide qui existe entre l'être souverain et les mesures administratives.¹⁵

Deuxièmement, même si je suis d'accord sur le fait que les actes de gouvernement sont fondés sur un royaume «inopérant», c'est-à-dire dans le néant, à mon avis de tels actes ne doivent pas être appelés anarchiques. Si le terme «anarchie» est entendu comme inexistence d'ordinations orientées à l'autoreproduction du système, il faut considérer non seulement le gouvernement, mais surtout le gouvernement capitaliste comme la structure le moins anarchique qui ait déjà existé sur la planète.

En ce sens, l'utopie capitaliste du libre marché – cité par Agamben comme le paradigme du libéralisme –, dans laquelle il n'y aurait plus ni État ni contrôles, n'est qu'un énorme mensonge. Le système économique capitaliste doit se présenter comme un ordre. Il a besoin de la force de l'État pour s'imposer et se maintenir. L'autorité économique capitaliste ne peut exister qu'en raison du soutien actif des autorités politiques, afin que les systèmes économiques nationaux soient configurés et fonctionnent de façon similaire, ou afin de réaffirmer et de légitimer les droits du capital (propriété, contrôle

¹⁵ Giorgio Agamben, “Estado de exceção e genealogia do poder”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (n. 108, janeiro/junho de 2014), 35.

du marché et de la main-d'œuvre, «libre concurrence», etc.) ou, finalement, afin d'assurer une application efficace et centraliser des sanctions juridiques nationales et internationales.¹⁶

Le contraire de tout cela se trouve dans la communauté *an-archique*. Une telle configuration est pensable, point par point, à partir d'un être humain *an-archique*. Plus que le produit d'un projet méticuleux de reconstruction sociale, comme prévu par le marxisme, l'être humain *an-archique* consiste dans le résultat non attendu d'une tragédie. Notre temps est particulièrement propice à des transformations radicales qui découlent de tragédies, qui ne doivent pas être confondues avec les révolutions cosmétiques qui ne changent pas les choses vraiment et maintiennent le *status quo*.

L'être humain du XXI^e siècle éprouve la plus profonde indétermination ontologique que l'espèce n'a pu jusqu'à maintenant qu'entrevoir. Après Darwin, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger et Auschwitz, le seul lien possible avec l'absolu est le pari. Si l'homme médiéval voyait Dieu et si le Romain pouvait prendre l'empereur comme exemple, l'humanité contemporaine se caractérise par sa relation directe à l'ouverture de la réalité, comme un projet précaire et toujours en construction. Peut-être est-ce le temps de racheter la révolution permanente de Trotski et de lui donner du sens métaphysique.

Tous les absolus ayant été vaincus, aujourd'hui seule survit la force de la loi qui les a équipés, errant librement sur la planète et, par son action *insignifiante* (c'est-à-dire non significative), approfondissant la carence manque ontologique dans le monde des êtres humains privés des grands récits sociaux qui donnent un sens à l'existence. Si même la relation avec la divinité a été transformée en pari par lequel la mondanité coexiste avec le sacré, en l'absorbant et le dépouillant du caractère signifiant, il n'est pas exagéré de dire que, même parmi les couches les plus larges de la population, et pas seulement dans les milieux intellectuels, il y a un sentiment inconfortable que tout peut être différent parce que rien n'est éternel, donné et essentiel.

Les grands récits qui ont donné sens à la vie humaine à travers l'histoire ne sont plus que d'authentiques machines de production de souffrance. Donc, l'humanité ne devrait pas remplir l'indétermination du réel avec un autre Grand récit d'ordre et de sécurité, mais pour considérer cette indétermination comme une expérience vitale élémentaire, en assumant le caractère chaotique et ludique de la réalité comme un projet au quotidien. Il faut apprendre à vivre avec l'incertitude et l'imprévisibilité. Si les ontologies de l'ordre ont toutes apporté la misère humaine déguisée sous le manteau du progrès continu – qui, en fait, est une catastrophe continue, selon Walter Benjamin –, il semble approprié de miser sur moyens de co-expérience qui ne seraient pas guidés par les impératifs de certitude et de prévision, en supposant, comme

¹⁶ Hardt e Negri, *Multidão*, 223.

projet personnel et social, l'indétermination qui, on le veuille ou non, est le nouvel *habitat* de ce siècle.

2. Singularités et communauté

C'est dans ce sens que Agamben parle de *singularités qui existent à leur propre manière*, seules capables de former la communauté qui vient, c'est-à-dire une communauté de personnes quelconques qui n'ont pas d'identités fixes et qui ne peuvent pas être appropriées par l'État. Plutôt que de s'appuyer sur les liens sociaux, l'État les interdit et les dissout. Il n'y a rien de plus hostile à l'État qu'une communauté de personnes qui ne peuvent pas être appropriées, de singularités qui ne se réduisent pas à des identités contrôlées pour le pouvoir (être noir, être féministe, être de gauche, etc.). L'État ne peut «répondre» aux graves problèmes de sociabilité qu'en utilisant leurs violents codes d'identification. Par exemple: après le massacre des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, les puissances victorieuses ne pouvaient pas imaginer quelque chose de meilleur que de créer une nouvelle identité d'État, l'Israélien, qui à son tour est devenu une source de production de nouveaux massacres.¹⁷

Une communauté de singularités qui ne repose pas sur des conditions d'appartenance ou en l'absence de ces conditions (l'exemple ici est la communauté négative de Blanchot), mais dans leur propre *appartenance éventuellement nécessaire* – ce que j'ai appelé indétermination – représente une menace considérable pour les systèmes d'identité du pouvoir, tels que les États. La politique «qui vient» ne peut donc pas proposer la prise ou le contrôle de l'État, contrairement à ce qui a été fait de façon non critique au moins depuis la Révolution Française. L'acte politique par excellence de notre époque est plutôt la lutte de l'humanité – comprise comme substrat des singularités, des façons d'être qui ne peuvent pas être appropriées par le pouvoir – contre l'État et le capital.¹⁸ Et, en tant que telle, l'humanité ne peut être pensée que dans la conception d'une communauté irréprésentable de singularités, qui ne repose pas sur des liens d'appartenance ou de non-appartenance reproductibles au sein des engrenages étatiques et économiques.

Dans une ligne de pensée proche de celle d'Agamben, Jean-Luc Nancy dit que la communauté n'est pas un être commun, mais qu'elle partage une existence sans essence ou, à la limite, une essence qui est seulement existence.¹⁹ Les formes sociales qui peuvent survenir dans ce cadre sont variées et

¹⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, 68.

¹⁸ Agamben, *A comunidade que vem*, 66-67.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1983).

imprévisibles. Un aperçu de cette *coexistence qui vient* peut-être trouvé dans le conte de Jorge Luis Borges qui s'appelle *La loterie à Babylone*, où chacun s'abandonne au pouvoir omniprésent du hasard qui, avec le même geste impersonnel, transforme les mendiants en rois du jour au lendemain et condamne des innocents à une mort sans appel. Dans des structures comme celle-là, le pouvoir disruptif de la multitude *an-archique* se manifeste, inversant et relativisant non seulement les relations sociales, mais l'humanité elle-même, précédemment entendue comme essence. Il s'agit, pour la première fois dans l'histoire, de confier l'humanité à elle-même.

Une vraie révolution – ou mieux, une véritable crise, capable d'ouvrir la voie à une communauté *an-archique* – ne peut venir que d'un temps radicalement nouveau, entièrement présent, le temps du maintenant (*Jetztzeit*). Ce temps ne signifie pas une rupture avec le passé, ce qui implique déjà un lien puissant avec ce qui était et ce qui sera ; il s'agit plutôt de vivre le présent dans toutes ses dimensions, le considérant comme un point focal où toute l'histoire se concentre, y compris les images que les philosophes utopistes nous ont léguées. Cette conception de l'histoire ne se manifeste pas sous la forme de tendances progressistes et linéaires. Au contraire, elle est profondément ancrée dans chaque présent, se laissant prédire dans les idées les plus ridicules et les plus menaçantes parmi celles produites par les esprits créatifs, explique Benjamin dans l'article prophétique *La vie des étudiants* (*Das Leben der Studenten*).

Souvent on refuse de discuter quelque chose de différent de ce qui est prévu par le capitalisme naturalisé, car ce serait briser la linéarité de l'histoire qui fonde les pratiques sociales d'oppression qui modèlent nos sociétés. Ainsi, la mission de la philosophie radicale est identique à celle de l'historien benjaminien, qui permet un état de perfection immanent en le faisant absolu pour le rendre visible et dominant dans le présent. Pour cela, peu importe la description pragmatique des détails «réels» des institutions, normes et coutumes, car la philosophie radicale est destinée à dénoncer et à surmonter la structure autoritaire du temps historique qui les soutient.²⁰

La communauté *an-archique* n'est pas descriptible sous la forme générale d'un plan qui, traduit en plusieurs objectifs «réalisables» et en prévisions «raisonnables», pourrait être exécuté avec succès. De même, une telle communauté ne peut pas être comprise comme un projet qui aura lieu dans un avenir plus ou moins lointain, se perdant dans les abstractions typiques des rêves sociaux d'un nouveau Pays de Cocagne. La dyade conceptuelle réelle/idéale est un dispositif puissant de l'idéologie occidentale dont la fonction

²⁰ Walter Benjamin, "The life of the students" in *Selected writings* (vol. 1, ed. de Marcus Bullock e Michael W. Jennings, trad. de David Lachterman, Howard Eiland e Ian Balfour, Cambridge: Belknap, 1996), 37-47.

est d'empêcher la pensée d'atteindre les ultimes conséquences. Pour désactiver ce mécanisme, il est nécessaire de reconnaître le rôle de la *potentialité*, comme Agamben l'a fait de façon insistante au cours des trois dernières décennies. La communauté *an-archique* est une communauté potentielle qui existe *déjà et toujours* ; elle n'a pas été concrétisée en raison des mesures conservatrices effectuées par le pouvoir en place ; pour devenir, l'*an-archie* doit désactiver le pouvoir continuellement.

On peut poser des questions sur la probabilité de l'établissement «réel» d'une communauté. Est-ce que cela signifie essayer de comprendre l'impensable par les instruments étroits du pensable ? Pire encore: du quantifiable? La philosophie radicale ne reconnaît pas la catégorie du *probable*, qui concerne la mesure et le calcul, c'est-à-dire, la dimension de tout ce qui est réductible à de simples relations numériques. Cette habitude mentale, caractéristique du capitalisme, s'impose presque instinctivement à toute discussion dans laquelle quelqu'un essaie de penser en dehors des normes de ce qui est. Or, la philosophie radicale concerne l'*être*, qui se donne comme actualité et puissance, même comme puissance-de-non (*potência-do-não*), mais jamais comme probabilité. Pour connaître la communauté *an-archique*, il suffit que la philosophie radicale postule sa possibilité: tout est possible parce que tout, au moins dans le domaine social, est le résultat des choix, des décisions et des pratiques, à savoir, des arrangements temporels plus ou moins conscients. Pour créer de Nouveaux Mondes, les gens qui font ces arrangements devraient refuser le déterminisme de la tradition, sous peine d'être écrasés par elle.

Si la communauté *an-archique* existe en puissance, elle est possible. Elle apporte un temps historique alternatif prêt à s'accomplir ici et maintenant. Si c'est probable ou non, peu importe. Ceux qui naturalisent l'*actuel réel* l'interprètent comme la seule possibilité ; ils font leurs comptes pour savoir ce qui, représenté par un tableau de statistiques, est probable ou non. Pour les faire taire, il suffit de leur rappeler qu'il n'y avait aucune probabilité mathématique de la destruction des *Twin Towers* le 11 septembre 2001 en raison du choc des avions détournés par des fondamentalistes islamiques. À leurs yeux, une telle «prédiction» ressemblerait à l'intrigue d'un film *trash* de Hollywood, et non à un pronostic sérieux à prendre en considération. Cependant, depuis que les *Twin Towers* ont été érigées, leur destruction est devenue une possibilité parmi d'autres: potentiellement, elles avaient déjà été abattues. Pourquoi alors ce qui est vrai des tours du capitalisme ne pourrait-il pas l'être aussi de l'ensemble de son système productif, reproductif et distributif ?

3. L'ordre sacré du *nómos*

Ce qu'il faut éviter à tout prix est la naturalisation du capitalisme et des lois qu'il protège, considérés comme les seules possibilités. On pense que, à la limite, ils peuvent même être réformables, jamais surmontables. Mais si le «capitalisme» n'est que le nom donné à la phase actuelle du système d'oppression sociale qui a toujours existé dans la plupart des sociétés «civilisées», il faut apprendre à reconnaître les liens historiques profonds qui indiquent l'origine commune de ces pratiques brutales.

Il me semble que ce que Crawford MacPherson a appelé *l'individualisme possessif* ne se limite pas exclusivement au monde moderne et contemporain,²¹ car il peut être retracé dans les formes juridiques archaïques qui ont infecté la façon dont nous concevons la normativité. En effet, les actes juridiques originaires de diverses communautés humaines ont à voir avec la violence fondatrice matérialisée dans la prise de la terre.²²

Pour ne nous attacher qu'à la Grèce antique, cette relation primordiale entre force et droit explique la dérivation du mot *nómos* (ordre normatif) de *némein* (partager, délimiter). Le *nómos* n'est pas seulement la loi, il garde en lui-même un sens fondamental que la contemporanéité semble avoir oublié. Carl Schmitt dit que le nom *nómos* dérive du verbe grec *némein*, en présentant trois significations complémentaires: 1. prendre, conquérir (le même sens que pour le verbe allemand *nehmen*); 2. partager et distribuer ce qui a été pris; 3. cultiver et exploiter la possession, la chose conquise. En fait, tout ordre normatif dépend d'une violence préalable, conformément à la prise de terre. Ordre (*Ordnung*) et emplacement (*Ortung*) sont coextensifs.

S'appuyant sur les pythagoriciens, Foucault soutient que *nómos* vient de *nomeús*, c'est-à-dire «pasteur».²³ Le gouvernement des êtres humains proviendrait alors de la notion chrétienne du Moyen-Âge de pastorat. Le pasteur est celui qui fait la loi et indique la bonne direction au troupeau. C'est la mise en scène d'une expérience d'autorité que les Grecs ne connaissaient que de façon secondaire et marginale dans le domaine privé de la maison (*óikos*), jamais dans le lieu proprement politique: la soumission d'un être humain (le fils, l'épouse, l'esclave) à la pure et simple volonté d'un autre (le père, le seigneur), et pas à un système abstrait de règles et normes sociales (démocratique, aristocratique ou monarchique).

²¹ Crawford Brough Macpherson, *The political theory of possessive individualism* (Oxford: Clarendon, 1962).

²² Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin: Duncker & Humblot, 1950).

²³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France* (Paris: Seuil, 2004).

Il est curieux que deux traditions philosophiques distantes et potentiellement rivales, représentées ici par Schmitt et Foucault, se rejoignent dans la traduction du mot *nómos* comme quelque chose qui dépasse le droit. Lorsqu'ils sont centrés dans la discussion de cette question, ils partagent non seulement le même lexique, mais aussi les mêmes préoccupations quant à la technicisation du droit, sa réduction symbolique à la loi et, enfin, sa tendance à devenir un espace d'exception. Schmitt et Foucault ont en effet compris que le droit n'est pas dans la loi, mais dans une dimension qui la précède et la met en suspens, la pose en même temps qu'elle la dépose et, en l'abandonnant à elle-même, la révèle comme force. Le secret du *nómos* passe ensuite par la violence que les juristes contemporains essaient cyniquement de cacher dans les formes et les rites d'une rationalité communicationnelle déjà épuisée. En réduisant le droit à une simple technique argumentative, la contemporanéité masque ses dimensions décisives, irrationnelles et préjuridiques, créant la situation dans laquelle désormais nous survivons, où un droit inefficace tente de porter une validité sacrée, «méthodique» et «discursive». D'autre part, comme l'a indiqué Agamben, la force de la loi— complètement séparée de sa forme — se propage sur la planète comme un *mana* (Mauss) ingouvernable, configurant de nouveaux ordres et lieux largement déterminés par les pressions économiques.

Dans ses origines, le droit n'apparaît que quand il y a un *à toi* et un *à moi*, tous les deux fondés, cependant, sur un vide normatif. Avant la décision violente qui sépare les gens et les transforme en êtres juridiques avec le pouvoir d'exclure les uns des autres (en termes techniques, c'est l'efficacité *erga omnes* du droit de propriété), il n'y a pas de normativité juridique/sociale. La normativité se structure toujours *a posteriori*, après la décision violente qui crée l'ordre. Schmitt a raison quand il affirme que, normativement envisagée, la décision souveraine repose sur le néant,²⁴ parce que c'est seulement après elle que l'ordre naît. Cependant, il s'agit d'un ordre fondé sur un modèle défectueux dès le début, étant donné qu'il est pensé sur la séparation et le déni du commun pour la création magique de l'identité propriétaire, conforme à l'individualisme possessif du *nómos*.

Si l'acte de prise de la terre qui crée le droit est fondamentalement une limite, il est intéressant de rappeler une réflexion de Karl Marx dans le cadre de sa deuxième analyse de la guerre franco-prussienne de 1870/1871. Il s'agissait d'un texte présenté à l'Association Internationale des Travailleurs et ensuite diffusé comme un message de cette organisation. Considérée hâtivement, une telle réflexion peut sembler trop «empirique» et, par conséquent, dénuée d'intérêt pour une généalogie du droit telle que celle que j'esquisse maintenant. Mais ce n'est pas ainsi que je le comprends.

²⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 1922), 37-38.

Marx dit qu'il est absurde et anachronique de faire des considérations militaires le principe selon lequel les frontières nationales sont limitées. En effet, si la carte de l'Europe est à refaire suivant cet «esprit d'antiquaire»²⁵ – qui est aujourd'hui exactement le principe qui guide Israël –, les conflits n'auront jamais de fin. Chaque ligne militaire, défectueuse par nature, peut être prolongée plus et plus sur le fondement des vieux arguments de la possession immémoriale de la terre et en raison de la nécessité de s'autodéfendre. S'il est radicalisé, ce besoin exigerait même que le monde entier soit soumis à un contrôle étatique, comme l'ont rêvé les nazis et comme maintenant en rêvent les États-Unis.

Marx conclut que les frontières ne peuvent jamais être établies d'une façon juste et définitive, car elles sont imposées aux vaincus par les conquérants. Ainsi, l'idée de limite est problématique et cause toujours des guerres. Une limite originaire comme le *nómos* – qui ne caractérise pas une loi spécifique, mais l'ensemble du système individualiste-possessif de l'Occident – peut seulement conduire à la guerre perpétuelle qu'on appelle «droit». Ce n'est pas par hasard que Schmitt, l'auteur responsable de la visualisation la plus claire du caractère originaire et violent du *nómos*, a défini le droit comme la «forme de la guerre formellement correcte».²⁶

La propriété occupe la place centrale dans cette structure militaire juridique originaire. C'est après sa fondation que le droit est né comme ordre identitaire. L'individualisme possessif dans les débuts violents de l'ordre juridique soutient non seulement une différence radicale ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, mais permet également la création et le développement de la personnalité du sujet juridique, compris comme quelque chose de spécial, unique et impénétrable. Ce n'est pas pour rien que les juristes romains disaient que la propriété est l'expression concrète de la liberté civique personnelle, un élément fondamental de la *persona* romaine.²⁷

Le sujet de droit, qui depuis sa création trouve dans la propriété la garantie de sa personnalité, a subi un processus bimillénaire de concentration sur soi-même, créant de plus en plus de couches de «moi» individuelles et possessives pour éviter la contagion par le monde du commun et de l'autre,

²⁵ Karl Marx, “Segunda mensagem do conselho geral sobre a guerra franco-prussiana” in *A guerra civil na França* (Trad. de Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2011), 28.

²⁶ Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* (ed. de Fr. von Medem, Berlin: Duncker & Humblot, 1991), note de 12 d'octobre de 1947.

²⁷ Cf., v.g.: Cicéron, *Des devoirs (De Officiis)* (Trad. de Stéphane Mercier, Paris: Les Belles Lettres, 2014) 109-112 [*De officiis*, II, 78-84]; Gaius, *Institutes*. (Trad. de Julien Reinach, Paris: Les Belles Lettres, 1950), 47-48 [*Institutes*, II, 65-69] ; et *Corpus Iuris Civilis (Digesta)*, ed. de Theodorus Mommsen e rev. de Paulus Krueger, Berlin: Weidmannos, 1928), 869 [D.48.20.7].

compris comme un «non-moi» dangereux puisqu'il est lui aussi individualiste et possessif. Sur la base de ce dispositif, le droit occidental a été caractérisé par la rigidité des identités qu'il construit. Les libertés civiles découlant de la Révolution Française et les droits à l'intimité discutés aujourd'hui sont les résultats les plus récents de ce processus de création d'*identités rigides*. Cela se passe via une double stratégie: la défense continue face à l'autre et l'appropriation du monde par un «moi» absolu. Toutefois, dans sa structure ontologique le monde est commun, ouvert et indéterminé, en permanente résistance contre la privatisation que le droit lui impose. C'est pourquoi l'individu autocentré se sent mal. Autant il essaie de s'encapsuler tout en gardant son «moi», sa propriété et ses opinions, autant il se confronte inévitablement à la structure du monde, ouvert et commun.

Voici l'une des tâches de la philosophie radicale, qui en critiquant l'individualisme possessif du *nómos* permet des expériences plus riches de coexistence et de formation d'identités destinées à surmonter les oppositions originaires entre «le mien» et «le tien», «moi» et «l'autre», «opprimés» et «oppressés», etc. Il est clair que l'idée de propriété privée doit être éradiquée. En fait, même la notion de biens publics doit être surmontée, une fois que dans le concept actuel le public est seulement ce qui reste, ce qui n'était pas encore approprié par l'individu et, à ce titre, apparaît comme l'autre face de l'acte originel de la prise de la terre. Dans le monde capitaliste, le public renforce le privé plutôt qu'il ne le nie.

A contrario, des expériences comme *le nouvel usage des biens* que Agamben perçut dans les pratiques franciscaines médiévales et *le partage des subjectivités de la multitude* décrits par Hardt & Negri sont des moyens de faire face au droit, en cherchant à lui donner un sens de non-appropriation/individualisation, c'est-à-dire déconnecté de l'oppression qui génère et maintient les propriétaires et les non-propriétaires. Peut-être qu'ici est la clé de la création d'une démocratie radicale, quelque chose qui n'a jamais existé sur cette planète. Ce qui est en jeu dans ces projets n'est rien moins que l'ensemble de la tradition politique et juridique occidentale, fondée sur la notion politique théologique de *hiérarchie*.

Les mécanismes techniques dans lesquels la contemporanéité a submergé le droit et la politique peuvent à peine masquer l'origine du mot «hiérarchie», dérivant d'un composé grec qui désigne l'ordre (*arkhé*) sacré (*hierós*), *hieroarkhé*. Vivre sous une hiérarchie signifie donc vivre sous un ordre divin qui garantit le passage continu des *nombreux* – le peuple – à l'*un* qui doit les gouverner. Mais le flux sacré nécessite un corps intermédiaire de fonctionnaires – organisé du moins important au plus puissant – capable de relier l'unité *idéale* du gouvernement à la base *réelle* sur laquelle le pouvoir politique est exercé. Ainsi, on peut décrire la structure hiérarchique comme un dispositif servant à séparer l'immanence et la transcendance. Ceci a été

démontré par le théologien italien Egidio Romano (1243-†1316) dans le contexte des luttes de pouvoir entre le Pape et le Roi de France.

4. *Casus imminens*

Romano était un disciple de Thomas d'Aquin, le premier théologien qui a bien réfléchi sur l'organisation juridique et administrative de l'Église à partir d'échelles juridiques allant de la *lex humana* à la *lex aeterna*, en passant par les corps intermédiaires de la *lex naturalis* et de la *lex divina*, une construction essentielle pour le normativisme juridique du début du XX^e siècle et son idée de pyramide normative (*Stufenbau*). Quelque chose de la proposition de Thomas d'Aquin concernant la structure normative universelle faite par échelons a impressionné profondément l'esprit de Romano, bien que dans son travail *De ecclesiastica potestate* (*Sur le pouvoir ecclésiastique*) il semble être plus inspiré par le néo-platonisme du Pseudo-Dionysos Aréopagite et sa théorie des émanations.²⁸ Sur la base de ces idées, Romano soutient l'existence d'une hiérarchie terrestre qui a le Pape comme centre et sommet, raison pour laquelle les niveaux intermédiaires occupés par les pouvoirs séculiers ne peuvent pas lui opposer quelque objection.

Le rôle de la hiérarchie est de permettre la *reductio ad unum per medium*, une tâche que le Pape effectue avec l'aide des pouvoirs politiques terrestres. Cette double configuration qui pense la papauté à côté du pouvoir séculier n'apporte aucune nouveauté, car c'est un paradigme largement admis au Moyen-Âge, comme en témoigne le célèbre mythe des deux épées, l'une séculière et l'autre spirituelle. Ce qui constitue la contribution singulière de Romano est plutôt la justification qu'il a présentée pour l'ancien modèle dual.

Selon Romano, la hiérarchie existe afin qu'il y ait un ordre dans la réalité grâce à la continue conduite du pluriel à l'unique. En tant que représentant de Dieu sur la Terre, le Pape jouit d'un pouvoir absolu qui lui donne la légitimité à dissoudre même les corps intermédiaires – c'est-à-dire les pouvoirs séculiers – quand ils n'effectuent pas les missions qui leur ont été confiées par l'Église. Le Pape – l'apex de la hiérarchie théologique politique – peut, dans les cas graves et exceptionnels, gouverner directement (*directe*) le corps des croyants qui se trouve à la base de la pyramide. Romano appelle cette hypothèse *casus imminens*.

On a déjà noté la relation analogique entre le *casus imminens* d'Egidio Romano et l'interprétation donnée par Carl Schmitt à l'état d'exception prévu par la Constitution de Weimar. La deuxième partie de l'article 48 de la Constitution a permis au Président du *Reich* d'intervenir et de gouverner

²⁸ Egidio Romano, *Il potere della chiesa* (Roma: Città Nuova, 2000).

directement les *Länder* allemands si les hypothèses exceptionnelles décrites dans la disposition constitutionnelle étaient vérifiées. À ce stade, il est clair que le rôle de la hiérarchie est de cacher le véritable pouvoir en faisant qu'il agisse par des intermédiaires, ne montrant sa réalité nue que dans le cas exceptionnel, quand le Pape ou le souverain politique agissent directement pour réorganiser ou recréer des structures hiérarchiques intermédiaires, qui garantissent l'ordre dans les contextes normaux. Ainsi, la hiérarchie est un dispositif qui, en créant de plus en plus d'organes intermédiaires, sert à dissimuler la véritable nature du pouvoir: il est toujours basé sur la violence, soit dans son origine, soit dans son fonctionnement de routine.

La chaîne hiérarchique fonctionne dans les deux directions. D'une part vers le haut: en pointant vers l'avenir, elle a l'intention de masquer le caractère violent et incontrôlable de toute décision politique juridique. C'est déjà une pratique sociale (et rhétorique) largement acceptée à notre époque, où la création d'instances de contrôle s'accumule les unes sur les autres, dans une tentative infructueuse de supplanter la force corrosive de la question millénaire de Juvénal: «*quis custodiet ipsos custodes ?*».²⁹ Ainsi, si un tribunal est corrompu, il faut en créer un autre pour le contrôler ; si lui aussi se comporte mal, il faut en créer un autre et un autre, à l'infini. Mais le fait est que dans la vie réelle la décision sera prise, elle sera définitive et sans appel et, pour cette raison même, exceptionnelle.

L'autre sens de la hiérarchie remonte au passé et justifie les actes d'oppression dans l'histoire humaine sur la base d'une série de liens et de titres juridiques, parmi lesquels se détachent l'héritage et la propriété. Cependant, comme dans le premier sens, en cas de recherche pour un principe fondamental – tant ontologique qu'historique – de tout «droit», on ne trouvera que l'acte original et violent de l'accaparement des terres qu'aucune rhétorique ne peut cacher à jamais. L'alpha et l'oméga de nos sociétés – l'acte fondateur par lequel on privatise le terrain commun et se justifie le caractère exceptionnel de la décision finale – ne survivent que dans la dimension diaphane de la hiérarchie, qui garantit, comme par magie, la dissimulation de la violence dans les épaisses couches de titres juridiques et des organes administratifs intermédiaires.

La théorie hiérarchique d'Egidio Romano correspond point par point à la rhétorique «démocratique» de la représentation. En effet, les parlements agissent comme médiateurs qui assurèrent la relation entre le peuple, qui est à la base de la pyramide, et le pouvoir politique, qui se trouve au sommet. Toutefois, la justification hiérarchique échoue face à la volonté de construire une démocratie radicale où le peuple ne serait plus unitaire et homogène,

²⁹ Juvénal, *Satires* (Trad. de Pierre de Labriolle e François Villeneuve, Paris: Les Belles Lettres, 1964), VI, 346-348.

mais multitude. Dans un tel cas, la division entre le sujet et l'objet du pouvoir politique juridique n'est pas nécessaire. Dans une démocratie radicale, les sujets qui sont à la base de la pyramide sont exactement les mêmes qui gouvernent et décident, rendant inutile la structure représentative hiérarchique. Maintenant excessive et injustifiée, la hiérarchie apparaît comme ce qu'elle est réellement: un dispositif conçu pour cacher la nature absolue du pouvoir oppressif.

En tentant de réduire la multitude réelle au mythologique «peuple souverain», la démocratie représentative renforce l'idée que les sphères de l'autorité et de l'obéissance ne peuvent pas être dépassées - tout en créant cependant une contradiction insoluble, puisqu'il suppose un sujet qui est en même temps à la base et au sommet de la pyramide hiérarchique. Pour tenter de surmonter ce problème, l'appareil gouvernemental doit nier la multitude, la dénaturant en peuple souverain à mesure que s'effectue le passage du flux de pouvoir par les instances représentatives intermédiaires.

Conclusion

Egidio Romano a soutenu que, dans des cas exceptionnels, les corps intermédiaires pourraient être dissous par le Pape. Il nous incombe alors de nous approprier ce cadre conservateur pour, en le profanant, affirmer que dans l'état d'exception permanent d'aujourd'hui, l'extinction des instances représentatives intermédiaires est devenue nécessaire, de sorte que les appareils de pouvoir ne puissent plus convertir la multitude en peuple.

La tâche politique de la philosophie radicale consiste alors à fusionner la base avec le sommet de la pyramide hiérarchique, provoquant son explosion à l'intérieur de sa propre logique pour former une singularité qui ne soit pas perdue dans les médiations sans fin du pouvoir oppressif. C'est là l'unique moyen de comprendre que le peuple humilié et réel à la base et le «peuple souverain» et abstrait du sommet ne sont que des concepts. Les deux atteindront seulement le niveau de la vérité que quand ils seront fusionnés dans le moule multitudinaire d'une démocratie radicale dans laquelle les sujets et les objets du pouvoir coïncident. À cette fin, le paradigme de l'ordre sacré, la *hieró arkhé*, doit être abandonné au profit d'un *an-arkhé*, expression pas du chaos, mais d'un nouvel ordre qui se refuse continuellement pour s'affirmer comme *acte*, comme démocratie absolue, au sens que Spinoza donne à l'expression.

S'il est certain que le pouvoir absolu – habituellement masqué par les mécanismes de médiation caractéristiques de la représentation «démocratique» parlementaire – ne se révèle que lorsqu'il agit directement face au cas d'exception, il est nécessaire de réaliser la véritable exception dont parlait

Walter Benjamin dans la *Thèse VIII*, en faisant émerger, au-delà de toutes rhétoriques «démocratiques», la démocratie radicale de la multitude: celle-ci seule peut permettre au pouvoir populaire, qui n'est pas autre chose que le désir d'égalité, d'agir directement sur le monde.

Références

- Agamben, Giorgio. *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène Raiola. Paris: Seuil, 1990 [Trad. portugaise: Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993].
- _____. “Bataille y la paradoja de la soberanía”. In Giorgio Agamben. *Teología y lenguaje: del poder de dios al juego de los niños*. Trad. Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012, 15-23.
- _____. Estado de exceção e genealogia do poder. Tradução de Daniel Nascimento. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, janeiro/junho de 2014.
- _____. *Le règne et la gloire: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*. Trad. Joël Gayraud et Martin Rueff. Paris: Seuil, 2008.
- _____. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2015.
- Benjamin, Walter. The life of the students. In Walter Benjamin. *Selected writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Trad. David Lachterman, Howard Eiland and Ian Balfour. Cambridge: Belknap, 1996, 37-47.
- _____. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp et 1.231 (XVIIa), 1974, 691-704.
- Cicéron. *Des devoirs (De Officiis)*. Trad. Stéphane Mercier. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit: Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit: Theodorus Mommsen. Retractavit: Paulus Krueger. Berlin: Weidmanns, 1928.
- Egidio Romano. *Il potere della chiesa*. Roma: Città Nuova, 2000.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil, 2004.
- Gaius. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University, 2001.
- _____. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin, 2004. [Trad. portugaise: Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.]
- _____. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University, 2009.

- Juvénal. *Satires*. Trad. et texte établi par Pierre de Labriolle et François Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Macpherson, Crawford Brough. *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Clarendon, 1962 [Trad. française: Macpherson, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke*. Trad. Michel Fuchs. Paris: Gallimard, 1971].
- Marx, Karl. Segunda mensagem do conselho geral sobre a guerra franco-prussiana. In Karl Marx. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1983.
- Negri, Antonio. Prefacio a la nueva edición en español. In Antonio Negri. *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Trad. Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo. Ed. Montserrat Galcerán Huguet y Carlos Prieto del Campo. Madrid: Traficantes de Sueños/Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, pp. 11-21, 2015.
- Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1950.
- _____. *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. Fr. von Medem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- _____. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1922.

BATAILLE: TIERRA CELESTE

BATAILLE: CELESTIAL EARTH

ANDRÉS MORA²

Abstract: The *continuum* from Earth and Sky reminds humanity of his fortuitous origin; this means, everything remains in suspense. Against this telluric horror, mankind opposes a static world: beset by security and welfare, stranded in the mechanical order (labour servility), ignores the movement of the universe. This is a world conceived by and for weighty beings, closed like paved ground with which they cover the earth of what it is not.

Keywords: Earth, Sky, Ground, Telluric, Pavement.

Resumen: El *continuum* de la Tierra y el Cielo recuerda al hombre su origen casual; en una palabra, todo permanece en vilo. Contra este horror telúrico, aquél opone el mundo del emplazamiento: acuciado de seguridad y bienestar, encallado en el orden menestral (servilismo laboral), yace ignaro al movimiento del universo. Se trata de un ser grávido, cerrado como el suelo asfaltado con el que reviste a la tierra de lo que no es.

Palabras-clave: Tierra, Cielo, Suelo, Ctónico, Asfáltico.

Résumé: Le *continuum* de la Terre et du Ciel rappelle l'homme son origine casuelle ; en un mot, tout reste en l'air. Contre cette horreur tellurique, l'homme oppose un monde en repos: avide de sécurité et bonheur, rattaché à la vie machinale (servilité du travail), il reste indifférent au mouvement de l'univers. Il s'agit d'un homme massif, fermé comme le sol pavé avec lequel il revêt la terre de celui qu'elle n'est pas.

Mots-clés: Terre, Ciel, Sol, Chthonien, Pavé.

¹ Email: zaurberberbeg@gmail.com ORCID: 0000-0002-3414-9378

«El cielo estrellado ha sido siempre para mí el espectáculo más desgarrante, el más turbador que existe; no me producía ninguna alegría, solamente temor. No podía mirarlo sin que el pánico se apoderara de mi corazón».

N. Kazantzakis, *Carta al greco*

«Il n'y a pas de raison de dire que les arbres poussent dans la Terre plutôt que dans le Ciel».

Michel Leiris, *Journal*

«Cieux célestes
Terre terrestre
Mais où est la terre céleste ?»

Robert Desnos, *Corps et biens*

«J'ai marché sur le ciel la tête en bas»

Tristan Tzara, *L'homme approximatif*

A Connie D.

Introducción

No sorprende hoy que, en una tierra humanizada, la visión de un *universo consistente* no se juzgue despreciable. Pero lo es. Esta visión humana comprende en parte un espejo bifronte: por un lado, refleja su filaucía: de ahí su *distinción* sobre todos los seres vivos y elementos; por el otro, su aprensión: un *primun mobile* del universo (lo que mueve sin ser movido) supone un ser humano no eventual. Así, en razón del concepto *humanidad*, bajo subrepciones históricas seculares, ésta ha invertido su horror telúrico en un aserto imaginado del universo.

Cuando el universo es excedido en virtud de dicha cosmovisión, ya no es el universo: ha perdido sus cualidades propias. Por tanto, este universo espurio, desnaturalizado, a merced de la aprensión humana, sólo es la visión *pneumática* (racional) que se le insufla. De este modo el deseo humano legitima su derecho a hacer de la verdad la *necesidad* de mentir.

A fuerza de mendacidades adonizadas es posible erigir un universo apolíneo. Por ello que, al abrigo de esta simpatía, la historia del pensamiento revele el menor grado de honestidad intelectual: no dista de ser una dialéctica de efugios conscientes. Y por la misma razón es posible decir con Nietzsche que toda intelección del universo –y con él la tierra– es inicua:

En un apartado rincón cualquiera del universo [...] en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro sobre el que las bestias inteligentes llegaron al conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal. Tras unos pocos respiros de la naturaleza, se entumeció el astro, y las fieras inteligentes hubieron de morir [...]. Era también una cosa del tiempo: pues aunque se ufanaban de haber conocido ya muchas cosas, al final se dieron cuenta de que todo ese conocimiento era falso. Murieron maldiciendo la verdad.²

Allí donde una mayoría defiende *razones* para vivir, brota nihilidad contra la tierra. Por ello la instrumentalización de ésta es consecuencia de un mal geniaco de orden contranatural: el nepotismo humano erigido sobre ella en pos de un universo humanoide. De aquí que todo orden omnímodo, entidad *sui generis*, principio demiurgo, gnóstico o sustancia monista, como toda allendidad o principio exógeno, en suma, un orden moral del universo, no atañen nunca a éste sino al antropologismo, es decir, a la «inercia».³

De este modo, al visionar el universo y todo lo que en él se contiene – el sol, el cielo, la tierra, – no olvida el hombre admirar en sus formas la más bella de éstas: la suya. Es el cielo luego un espejo de su propia *esencia*; una proyección de su consciencia medrosa. Entonces, hasta las mismas raíces teratológicas del existir que lo aterran se revisten de *sentido*. En palabras de Bataille: «ce désordre [la tierra] es un ordre qui se cache, cette nuit [la tierra] est le masque du jour [un orden] !».⁴

Históricamente, para que la tierra fuera planeta-humano se veló su raíz telúrica. Librado primitivamente (paleolítico) por su razón de la intermediación en la naturaleza, el hombre emerge de ella para negarla como imperfecta. Esta naturaleza, cuya existencia inmediata es la nada,⁵ es el horror cegador. De este modo, para desmarcarla de ésta, la troca en una encarnación de su razón: así el cielo y la tierra pierden su raíz teratológica, así son visión ideal de su pensar. Lo primordial de esta inversión es lo que socava Bataille: su visión vuelve al pavor geniaco. Por ello dice con Nietzsche:

² K. P. Janz, *Friedrich Nietzsche I. Infancia y juventud* (Madrid: Alianza, 1987), 186.

³ F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: EDAF, 2008), 410.

⁴ G. Bataille, «L'au-delà du sérieux» (1955), en *Œuvres complètes XIII* (Paris: Gallimard, 1988), 315.

⁵ Caso Hegel: la naturaleza es encarnación de la Idea, luego, aceptada como «tránsito al espíritu, de modo que éste es la verdad de la naturaleza»; o sea, tiene en él su única raíz. Entonces, la naturaleza es ropaje de la Idea o la idea idealiza la «corteza» exterior. Así pues, es forma divina en su forma más finita. Conclusión: «la naturaleza [...] en la contemplación presente, ella es Idea». Fuera de su tautología, esta visión no desemeja de la cristiana elemental: la naturaleza: *en tanto espiritual*. Hegel, *El concepto de religión*, 211-212, 225.

Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el *cielo Acaso* y el cielo

Arrogancia.

Por acaso – esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas

las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad.⁶

Oh, cielo por encima de mí, ¡tú puro! ¡Elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!⁷

Un universo motivado también dispensa la base de un deseo humano primario: un suelo o sostén. En consecuencia, por ese camino, la inocencia del «*cielo Acaso*» no puede serle sino horror. La inocencia celeste es la contingencia. En suma: todo permanece en vilo. Apunta Bataille: «*En dernier lieu, toute chose est un suspens, par-dessus l'abîme [el cielo], le sol lui-même est illusion d'une assurance ; [...] je sens que le monde et l'univers se dérobent*».⁸ Privado de un universo inteligible, de un elemento estable contra el albur, ese suelo es para el hombre gregario un consuelo; luego, un universo encallado de seres fragmentados:

Je vis si l'on veut voir au milieu d'hommes étranges, aux yeux desquels la terre, ses hasards et l'immense jeu des animaux, mammifères, insectes, sont à la mesure moins d'eux-mêmes [...] que de l'illimité, du perdu, de l'inintelligible du ciel [...].

Ces hommes, évidemment, existent peu... il me faut le dire assez vite. A peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche.⁹

1. Suelo

Un hombre que trabaja se quiere seguro, al menos se promete estabilidad. En parte lo que lo apremia es una *posición*, un estado ajeno a la incertidumbre. Hay luego un punto en que esa posición robustece el sentimiento propio de suficiencia ante el mundo. En consecuencia, a mayor longevidad en ese estado, mayor aprensión a perderlo. Cuando un hombre elige vivir en pro de un estado de conservación todo emplazamiento le es merced de

⁶ Cursiva y mayúscula en todos los originales.

⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1973), 235-236. Bataille, «Zarathoustra et l'enchantement du jeu» (1959), en *Œuvres complètes XII*, 492.

⁸ Bataille, «La planète encombrée» (1959), en *Œuvres complètes XII*, 476.

⁹ Bataille, *Sur Nietzsche*, en *Œuvres complètes VI* (Paris: Gallimard, 1973b), 27.

vida, desentendiéndose del movimiento de la existencia. Se trata de un ser grávido, aquel para quien la instalación en una «*néant actif*» significa *orden de vida*.¹⁰ Dice Bataille: «L’homme qui travaille est un homme qui se sépare de l’univers». ¹¹ ¿En qué consiste esta separación? Es una voluntad *contra natura* en un orden cuyos miembros, de uno u otro modo, abogan por un *universo* consistente.

Un hombre separado del universo es un instrumento servil. Al invertir su vida en un quehacer –al punto de no discriminarlos, identificándose con éste– con dificultad socava la inercia que encubre esa *néant actif* en que se acoge; tampoco nada parece contrariarla en un orden social fundado en el equilibrio. Al final la fe del hombre grávido ha tenido que erigir una valoración de la existencia para anularla como *continuum*; optar por «perceptivas de utilidad» a favor de una visión de consistencia en suelo firme.¹² Al oponer a la accidentalidad de ese *continuum* la quietud, algo del universo se ha extirpado: el acaso que la existencia revela como «condamnation de tout ce qui est reconnu aujourd’hui»;¹³ esto es, de todo lo que hoy emplaza.

Sólo cuando la existencia, sopesada según «‘deseabilidades’» humanas, se ha deformado,¹⁴ su configuración como *ritmo normal* no es vista como coacción. Menos aún como reacción aprensiva y afianzamiento mendaz. Ahora todo lo que adviene presupone, bajo este arrellanarse, una clase de habitualidad preceptiva. Y del mismo modo que esa gravidez no se sustrae de un decaimiento gradual, tampoco de una visión decadente en tanto declinación del cuerpo por extenuación de fuerzas.

En este sentido, la inclinación a descargar la mirada en el suelo –de por sí condicionada patológicamente por la visión horizontal– trasluce la latencia de ese decaer.¹⁵ A saber, la consumación de un cuerpo acuciado de seguridad y, en fuerza de ello, una mirada encallada por la clase de apoltronamiento social y psicológico que la ha domeñado hacia abajo.

Con pocas excepciones, un cuerpo que decae postra la mirada: como si aquél la arrastrase, anclándola al piso. Esta curvatura no es ajena a la atonía mental: como si la cabeza desbordara su peso, inclinando el tronco. De aquí que la pesadumbre se exteriorice como murria, o fuerza que lleva a andar

¹⁰ R. Caillois, *L’homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1950), 75.

¹¹ Bataille, *Conférences 1947-1948*, en *Œuvres complètes VII* (Paris: Gallimard, 1976), 387.

¹² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 41.

¹³ Bataille, «La conjuration sacrée» (1936), en *Œuvres complètes I* (Paris: Gallimard, 1970), 443.

¹⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 475.

¹⁵ Bataille, *Dossier de l’œil pinéal*, en *Œuvres complètes II* (Paris: Gallimard, 1970b), 26-27.

cabizbajo. Ahora, si el cuerpo y la mirada se tornan grávidos, esa pesadez y perspectiva son un acato o el *bienestar* social emplazador. Y así como ajustarse a éste devino expresión de estabilidad, la perspectiva asentada en la calma es su núcleo. Vivir es, bajo dicho orden, avezarse a él: «L'existence ainsi brisée en trois morceaux a cessé d'être l'existence». ¹⁶ En suma, la percepción de la existencia ha sido vaciada de vértigo.

Vivir tras la consecución de lo que se llama bienestar es no pocas veces temer cualquier desavenencia. Es amplia, al respecto, la idea que se hace un individuo acerca de cuáles podrían ser las adversidades. Puntualmente, la «de quedarse desgajado de la totalidad en que había instalado su vida». ¹⁷ Mas lo que para un pensamiento grávido es pavor—estar al desamparo de esa totalidad firme— es arrojo en quien no implanta su miedo al universo. Ese desgajamiento comporta otra visión: la tierra inmotivada cuyo movimiento impele a erguir cabeza y ojos hacia el cielo. Es desde la raíz de este desprenderse de la cual brota la negación de una existencia allanada, a ras de la certitud. En parte esta negación es telúricamente la única tangencia, en el ser *sujeto al suelo*, con el universo.

El suelo es el fundamento estable. En otros términos, un estado en el que la vida no está en juego ni el ser en suspenso. Por lo mismo, percibe Bataille: «toute chose jetée à terre, est brisée». ¹⁸ Anclado a la vida menestral, el ser yace ignaro, «négation massive, fermée (comme le pavé)», al albur terrestre. ¹⁹ El suelo es así la imagen de un reposo inane porque evoca un estado acongojante en quien, elevando los ojos al cielo, cae luego para hallarse desmembrado en un mundo mecánico (figura 1): parte de una humanidad—diría Robert Musil respecto al hombre moderno— ligada por lo general a «una tierra a la que sólo toca en la pequeña superficie ocupada por los pies». ²⁰

¹⁶ Bataille, «L'apprenti sorcier» (1939), en *Œuvres complètes I*, 529.

¹⁷ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 139.

¹⁸ Bataille, *Sur Nietzsche*, 125.

¹⁹ Bataille, *Sur Nietzsche*, 150.

²⁰ R. Musil, *El hombre sin atributos* (Barcelona: Seix Barral, 2010), 623.



Figura 1. *Punition* de Eli Lotar (1929). 0.185 m x 0.13 m.
Musée National d'art Moderne, Centre Georges Pompidou.
[imagen disponible en <http://www.photo.rmn.fr>]

Religado a un *mundo* apremiado de *progreso* y *humanidad*, hubo un momento en que mundo y tierra voluntariamente se mezclaron en el hombre. El proyecto de mundo es una negación de la naturaleza. Ya aunado a esa vida menestral, pedestre, ya extraño a la tierra en pos de un cielo trascendente,²¹ «la vie humaine [...] se prosterne face contre terre, les yeux rivés au sol». ²² Entonces, «La Terre Mère est à ses pieds comme un déchet. Au-dessus d'elle le Ciel est vide». En suma, lo que cuenta es aferrarse a la existencia encauzada al fin contra ese vacío. Simplemente, por nada del *mundo* el suelo le puede faltar.

2. Cielo

Cuando en el anhelo de una vida serena alienta un orden universal, el universo se ha cerrado. La diferencia entre esa aspiración y una «*nature 'statique et donnée'*» no existe en absoluto.²³ Ambos puntos de vista se complementan. En este sentido, el universo incierto queda oculto. Entonces ya no es sólo la sujeción al mundo útil —en el ser humano contrario a dicha aspiración— sino la presciencia del *continuum* universal lo que finalmente proyectará su angustia al cielo *abierto*.

²¹ La mayor solidez terrestre, dice Nietzsche, no es natural: «'la plus parfaite organisation de l'Univers peut s'appeler Dieu'». Bataille, «Propositions» (1937), en *Œuvres complètes I*, 467.

²² Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Œuvres complètes V* (Paris: Gallimard, 1973a), 94.

²³ Bataille, *La haine de la poésie* (Paris : Editions de Minuit, 1947), 49.

En el cielo este individuo halla una resonancia. Mejor, una clase de absorción que lo atrae desde arriba, proyectándolo verticalmente.²⁴ Así, en cierto modo, su consciencia – por un instante desviada de la existencia solada – es impelida a negar corporalmente el asentamiento, esto es, la condición visual horizontal: la torsión vertical del cuello, los ojos suspendidos en el cielo. Esta atracción etérea se insinúa en Bataille como un raptó mental y corporal. Ante el cielo, la consciencia se desprende: *míticamente* se precipita en él²⁵: «[elle] accède tout à coup à la chute déchirante dans le vide du ciel».²⁶

La postración del ser renuente al mundo útil no sólo lo disminuye, aviva en él la noción de permanecer *cerrado*, al margen del universo. Por ello, en parte, que el cielo *abierto* lo abrume. Y así como para una miríada humana el existir es *incomprensible* privado de fundamento, el «*cielo acaso*» muestra a aquél ese existir como *suerte*. Esta experiencia es registrada por Bataille entre abril-junio de 1944: «Nuit féérique de clair de lune et d’orage. La forêt la nuit [...] Au retour seul, monté au sommet des rochers. L’idée de l’absence de nécessité du monde [...] m’apparut pour la première fois –me souleva de terre. En haut des rochers, j’enlevai mes vêtements par un vent violent».²⁷

La turbación de este influjo celeste se atisba en *Madame Edwarda*. El narrador y ésta, una meretriz, abandonan la casa de mancebía. Afuera el cielo se cierne como una presencia muda. De algún modo, lobreguez estelar y desamparo humano se aúnan: había, dice Bataille, «un ciel étoilé, vide et fou, sur nos têtes»²⁸. Ante la visión caliginosa cerniéndose sobre ambos, comunica Edwarda una consternación, un ahogo: sus ojos se estrellan en la perspectiva del cielo. La visión se vuelve obsesa. Edwarda yace amortecida, sufre un estertor: «Elle regarde [...]. Elle commença de se tordre convulsivement [...] ce fut comme si le monde et l’angoisse en elle étouffaient». Así, ante el firmamento Edwarda es despojada: se abre un vacío insondable y abisal. Mas la visión celeste la constriñe vehementemente: el cielo es un *continuum* que comunica a su existir la misma contingencia; en palabras de Nietzsche: la «identificación temporal con el principio de la vida».²⁹

Ahora bien, en Bataille esta identificación temporal oscila entre dos momentos. El primer movimiento hacia ella es horror: impresión del vacío propio en la perpetuidad celeste. A partir de aquí puede decir Bataille: «Je deviens moi-même cet inconnu obscur [...] /Je me perds ainsi lentement dans

²⁴ Bataille, *Dossier de l’œil pinéal*, 44.

²⁵ Bataille, *Dossier de l’œil pinéal*, 13-47.

²⁶ Bataille, *L’expérience intérieure*, 93.

²⁷ Bataille, *Sur Nietzsche*, 126.

²⁸ Bataille, *Madame Edwarda* (1942), en *Œuvres complètes III* (Paris: Gallimard, 1971a), 23-25.

²⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 288.

un espace inintelligible et sans fond [...] / Je suis rongé par la mort».³⁰ Aquí el cielo es un espejo. El ser, «absorbé dans l'espace sombre», así desnudo, se *alza* desde su propio horror. Es autodescubrimiento como insuficiencia: el ser se ha identificado como destrucción progresiva.

Este primer movimiento es plasmado por André Masson en *Ophelia* (1937). La muerta tiene una cabeza desproporcionada. Yace, a ras del lago, boca arriba: boca abierta, ojos desorbitados, absortos ante un cielo alucinante como si éste aún los animase. Pero, por otro lado, a raíz de ese pavor brota la exuberancia terrestre: todo alrededor se irgue hacia el cielo: plantas rastreras, insectos reptantes, el ápice y las enramadas de los vegetales. Aun en el cielo una nube-cabeza semeja un ser animado embebido en dirección vertical (figura 2).



Figura 2. *Ophelia* de André Masson (1937). Óleo sobre lienzo.
The Baltimore Museum of Art.

[imagen disponible en <https://www.museum-barberini.de>]

Así, en fuerza de su misma dialéctica, esta primera angustia se afirma. Continúa Bataille: «Je suis rongé par la fièvre/ La joie devant la mort me précipite».³¹ Angustia-exuberancia son momentos de la misma relación. De aquí que en el reconocimiento con el horror Edwarda halle el espasmo. Termina Bataille: «La profondeur du ciel, l'espace perdu est joie devant la mort: tout est profondément fêlé». Entonces, así como plantas e insectos se erizan verticalmente hacia el cielo, el cuerpo crispado de aquélla se empina más allá del suelo: cual si por el influjo celeste soltase una fijación penosa. Mediante esta clase de dilatación o expansión propagada en el ser de cara al cielo, la angustia deviene ímpetu. Esta relación (horror-atracción) es apertura ante el

³⁰ Bataille, «La pratique de la joie devant la mort» (1939), en *Œuvres complètes I*, 555.

³¹ Bataille, «La pratique de la joie devant la mort», 555.

universo; y así como la angustia se oculta en la *néant actif* del orden cerrado, así la ilusión en la *meta* mitiga el espanto en el desarraigo de aquél.

Cuando el animal humano se sintió *desarraigado* en la tierra, y cultivó y anidó en su ser un pavor cervical contra ella, desamparado, elevó los ojos al cielo, reduciéndola al vacío. En su ansia de ascensión la imagen moral del universo que soñaba le señaló un desplazamiento del «Ciel à la Terre». Con precisión, «la chute [...] renversée du Ciel à l'obscur profondeur du sol»³² (tierra bajuna). A raíz de este imaginario secular, la visión mítica en Bataille señala el desplazamiento contrario: lo que restituiría al ser su arraigo y a la tierra y el cielo su «nature véritable» es la caída desde la tierra al cielo.

Un dibujo de Masson para *Acéphale* (1937) señala esta caída como despenamiento de cabeza. Pues sólo al margen del *saber*, vuelve el hombre a la naturaleza. Una vez sumado a la contingencia, el cielo es la naturaleza que revela el sentido de la tierra. A esta altura, la angustia celeste es pletórica. Así el hombre asumido eventual apropia telúricamente «vivir el mismo morir»³³: la *falta* universal que es como «apothéose de ce qui est perissable».³⁴

3. Suelo y corrupción

Entre las aprensiones que infundió la cristiandad al ser que observa el cielo nocturno está la voluntad de negar todo lo que le atestigua su ruina. Luego, no dudó el hombre en afianzar el equívoco entre la *unidad* de su *yo* y esa noche. Hoy la *ruina* de esa unidad no le confirma su muerte material: más allá de su eventualidad injustificada en la tierra, la muerte de un universal preternatural. Mas, merced a la lógica del ser-trascendente, la ruina material es *fase* y forma externas. Al contrario, el cielo estelar como «apothéose de ce qui est perissable» refuerza en Bataille la ruina material. Y exige no negarla sino lo que se opone a ella. Por ejemplo, el «'je' servile».³⁵

Si lo que acentúa el cielo en el hombre es la aprehensión de su ruina, es decir, el saber de ser «discontinuo» en la continuidad celeste, su condición de *ser* queda en vilo.³⁶ Por esto que al bajar los ojos intensifique la conciencia del regreso a un límite. No es raro luego que en tanto el cielo devela un existir perenne, el suelo no se disocie ya psicológicamente de una miseria. Esta impresión opresiva que asocia sujeción penosa-muerte se materializa en el hallazgo de una deposición humana *a ras de suelo*. Ocurre en *L'Abbé C*:

³² Bataille, *L'expérience intérieure*, 93-94.

³³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 39.

³⁴ Bataille, «La pratique de la joie devant la mort», 554.

³⁵ Bataille, *L'expérience intérieure*, 134.

³⁶ Bataille, *L'érotisme*, en *Œuvres complètes X* (Paris : Gallimard, 1987), 21-22.

Dehors –dice el narrador– [...] à mes pieds, je trouvai une saleté devant la maison, sous la fenêtre d'Éponine. Je pensai au dément qui l'avait déposée et me demandai pour quelle absurde raison. (Mais la chose même était d'accord avec un effondrement sans limites.³⁷

Vista de golpe una deposición enfatiza el sentimiento propio de asolación: es mi podredumbre orgánica. En Bataille ésta veja al individuo pues identifica en ella su propia *ipseidad*, es decir, un organismo aleatorio en devenir;³⁸ de hecho, se aviene con la podredumbre. La deposición es aquí autorreflejo de una nada como destino.

Para la imaginación del ser humano ligado a un universo acabado esta materia es un derrumbamiento. Ese *yo* –pensado indivisible– es incierto: no es ningún elemento simple o firme.³⁹ No por existir encierra una legitimidad. Al contrario, como *ipse* es flujo indiferenciado de energía ajeno a la sujeción. Esa materia socava el ser-unidad. En suma, «no hay 'espíritu', ni razón, ni consciencia, ni 'alma'». ⁴⁰ Y aunque el «mundo imaginario del *sujeto*, de la sustancia, resulta necesario» al *ser-humano* contra su propio espanto, también con él adviene la voluntad «ordenadora y simplificadora»⁴¹ que ha falseado el universo:

Cet être *ipse*, lui-même composé de parties et, comme tel, résultant, chance imprévisible, entre dans l'univers comme volonté d'autonomie. Il se compose mais cherche à dominer. Talonné par l'angoisse, il se livre au désir de soumettre le monde à son autonomie. L'*ipse*, la particule infime, cette chance imprévisible et purement improbable, est condamné à se vouloir autre : tout et nécessaire. [...] cette volonté d'être *univers* n'est cependant qu'un défi dérisoire porté à l'inconnaissable immensité. L'immensité se dérobe à la connaissance, elle se dérobe infiniment devant un être qui la cherche en se dérobant lui-même à l'improbabilité qu'il est et ne sait rien chercher que pour réduire à la nécessité de son commandement (dans le commandement du savoir, par le moyen duquel l'homme tente de se prendre lui-même pour le tout de l'univers, il y a nécessité, misère subie [...] mais cette nécessité nous l'attribuons à l'univers, avec lequel nous confondons notre savoir).⁴²

³⁷ Bataille, *L'Abbé C* (1950), en *Œuvres complètes III*, 309.

³⁸ Bataille, *L'expérience intérieure*, 102.

³⁹ El *ser simple* supone unicidad: la idea de mismidad en oposición a una composición orgánica incidente.

⁴⁰ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 336.

⁴¹ Nietzsche, *La voluntad de poder*; 14-15: «yo [...] puro mundo de ficción». El humano y sus causas imaginarias: el «cobrar-consciencia, el *espíritu* es cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo».

⁴² Bataille, *L'expérience intérieure*, 101-102.

La virulencia de aquella deyección, vista de golpe en el suelo, ciega al yo universal, pues no es otra cosa que su aniquilamiento. De modo extraño, la violencia que por anticipado anuncia al *ipse* su retorno a la purulencia parece alcanzar su recrudecimiento al enfatizarse en el límite que es el suelo. Esta relación entre lo que se corrompe en él se capta indirectamente en las fotos *Aux abattoirs de La Villette* (1929) de Lotar, tomadas en un macelo: un hombre hinca su mirada en un cúmulo de entrañas en el piso (figura 3). La fijación de éstas se focaliza en otra imagen que omite al hombre: como si el despojo de la piltrafa se agudizara al capturarse su posición rasante (4). Lo mismo ante las pezuñas mutiladas: asoman en el meandro de un camino enlosado. Al evocar el derrumbamiento de un avión alemán en 1942 entra en colisión el mismo plano: en el suelo –dice Bataille– «le pied d’un des allemands avait été dénudé par l’arrachement de la semelle de la chaussure [...]; cette chose n’était pas cuite, ni calcinée: dans l’empeigne sans semelle de la chaussure, elle était diabolique». ⁴³ La fricción de una «mouche malhereuse» que choca contra un vidrio expresa el mismo malestar. ⁴⁴



Figuras 3 e 4. *Aux abattoirs de La Villette* de Eli Lotar (1929).
[imagen disponible en [http:// www.centrepompidou.fr](http://www.centrepompidou.fr)].

Estos restos comunican la misma propiedad de la deyección: comunican al yo ese «‘duro resto terrenal’» ⁴⁵ que es y que retrae su origen, el cieno primero. Se suele pasar en la historia de la civilización que en el eufemismo a esos restos el hombre sólo niega lo que lo une a una tierra que *no* es espiritual y lo reduce a nada. La deposición, ese remanente terrestre, en tanto cumbre de un ciclo creador, es muerte del antropocentrismo ⁴⁶, luego, aceptación telúrica del detritus: a través de ella se ha dado la transición horror-exuberancia,

⁴³ Bataille, «Notes», en *Œuvres complètes IV* (Paris: Gallimard, 1971b), 364-365.

⁴⁴ Bataille, *Le coupable* (Paris: Gallimard, 1944), 132.

⁴⁵ S. Freud. «Prólogo a la traducción al alemán de J. G. Bourke, *Scatologic rites of all nations*» (1913), *Obras completas XII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 360.

⁴⁶ En palabras de Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu, Œuvres complètes XIII*, 83: «Là où ça sent la merde, ça sent l’être».

negación-afirmación en el ser *ipse*. A partir de aquí una clase de identidad entre los elementos bajos traza un lazo ctónico con la realidad material del universo. En parte, en tanto humus terrestre, dice Bataille: «J'aime la cendre le mâchefer/une tête de dure pierre/et l'instance de ma vie»⁴⁷. Ahora, a contrapelo: ¿cómo una humanidad apremiada de *seguridad-unidad-utilidad* no encubriría su horror sino en el elemento de toda civilización emplazante?: «[le pavé]: négation massive [...] tragiquement fermée».

La tensión entre la podredumbre del *ipse* (ser abierto) y su antítesis, el *yo*, sujeto al suelo (ser cerrado) aparece en *L'abbé C*: aquél que ha hallado la deyección rasante cita a su hermano (su contrario) en la torre de una iglesia: mientras que el primero la remonta ebrio, ve desde lo alto al otro, abajo: «Tout à coup, je le vis, d'où j'étais: gisant sur un remblai de mâchefer, qu'enlaidissaient l'herbe et les fleurs des champs».⁴⁸ En parte, en esta visión, el terraplén-escoria relaciona la negación del *yo* en tanto «resto terrenal» (*mâchefer*) y su postración (*remblai*); a saber, su afán de un universo sólido (*pavé*). Por ello este individuo yace tendido boca abajo, cara contra el suelo, como fundido al pavimento del templo. En rigor, se trata del ser grávido: aquel en quien universo firme, servilismo menestral y «Dieu [pavé]»⁴⁹ cristalizan en el mundo eficaz del «'je' servile», como si en el símbolo del asfalto revistiese a la tierra de lo que quisiera que no fuera. Concluye Bataille:

Nous sommes liés à une réalité intelligible, celle d'une rue où court un chien, ou passe une voiture, etc. La rue est susceptible d'explication, les pavés, les passants sont *nombrables* : on fait l'histoire de sa forme, des passages. Il faut inscrire à la fin la rue dans l'univers de l'astronome ou du calculateur de *quanta* : à ce moment, la réalité *naïve* dont je dépends s'est effacé, je l'ai réduite à l'état d'ombre mensongère. Pourtant, c'est au pavé que je dois le sentiment aigu de réel, sans lequel l'échafaudage du savant s'effondre.⁵⁰

Si la relación hombre civilizado-naturaleza es –apunta Marx– la industria, lo urbano realiza a ojos de aquél la *ilusión* de una «naturaleza antropológica»⁵¹ (luego enajenada): ese mundo de asfalto cuya solidez, más allá del *quieta non movere*, acentúa la noción de *humanidad* como «*aeternas veritas*, como el elemento fijo en todos los remolinos, como una medida segura de las cosas»⁵². En último término, por el mismo don con que esa

⁴⁷ Bataille, «Le sol», en *Œuvres complètes IV*, 24.

⁴⁸ Bataille, *L'Abbé C*, en *Œuvres complètes III*, 257.

⁴⁹ Bataille, *La Tombe de Louis XXX*, en *Œuvres complètes IV*, 158: «Le pavé dit: Je suis Dieu».

⁵⁰ Bataille, «Notes : la limite de l'utile», en *Œuvres complètes VII*, 529.

⁵¹ K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 1995), 152.

⁵² Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: EDAF, 1984), 42.

humanidad se estima superior al animal todo lo demás se le subordina: ante el dominio de los *valores* que la civilización industrial amoneda a su conveniencia, bajo la expansión que es el pavimento, «La Terre Mère est à ses pieds comme un déchet».

4. Tierra

Si el gusano de seda, dice Voltaire, pudiese nombrar a la pelusa que envuelve su capullo, la llamaría «ciel»;⁵³ del mismo modo, podría el *ser ctónico* (propio de la tierra profunda) en tanto subterráneo, *humus*, *homínido*, limo, ver que, así como el cielo que los envuelve es uno, entre tierra y cielo no hay «derecho alguno al existir», ni diferencia entre hombre y gusano.⁵⁴ Revertido por este asombro a su raíz teratológica, vuelve el *ser ctónico* al *principio* perenne de la vida.

En Nietzsche la identificación temporal con el *principio* de la vida (vínculo dionisiaco) brota de la observación de la tierra: ella deviene idéntica en su cambio y movimiento. Luego, la tierra es también «el sustrato de todo movimiento»:⁵⁵ de todo lo que existe y se mueve en ella. Este principio elemental fenece en el horizonte del hombre asfáltico: desaparece en quien es arrastrado por el *movimiento del mundo*, encauzado siempre hacia la objetivación. Bajo el aturdimiento de la celeridad determinada por la realidad instrumental, mundo-tierra se mezclan hasta que el movimiento real para el ser-alienado termina siendo el de ésta. En suma, se mueve en pos del progresar de un mundo más racional. Lo que pueda ser el presagio del *principio* temporal del existir que lo envuelve se le escapa.

La tierra, cual sustrato material del movimiento humano, mueve al *ser ctónico*: hay en él un temblor al percibir el horizonte inmaterial de la tierra: el cielo sobre su cabeza revela un movimiento más lejano: en esa profundidad intangible la tierra rota en un espacio innominado y el saber del *mundo* es un «non savoir»⁵⁶. Desde la consciencia de esta lejanía o «dimensión de la profundidad»⁵⁷ —dice Patočka—, desde el «afuera» que lo abarca, la verdad del mundo-objetivación cesa, y fenece como mistificación.

⁵³ F. M. Voltaire, «Ciel des anciennes», en *Dictionnaire philosophique* (Paris: Flammarion, s. f.), 138.

⁵⁴ Nietzsche. *La voluntad de poder*, 499.

⁵⁵ J. Patočka, «Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana», en *Intentum 2: cuadernos de gnoseología* (Buenos Aires: Ediciones universitarias del Ciclo Básico Común, 1996), 27.

⁵⁶ Bataille, «Le non-savoir» (1953), en *Œuvres complètes XII*, 278.

⁵⁷ Patočka, «Notas», 29.

Este *ser ctónico*, arraigado con su cuerpo, en un único movimiento, a la tierra por los pies y al cielo por la cabeza, siente cual *ipse*-animal cómo «la tierra sufre en él un sismo»⁵⁸: pues, en la aceptación de su ser eventual, también «la tierra misma ha sido estremecida»: no hay entre cielo y tierra *logos* alguno. Emerge entonces para este ser la «revelación de la nada de la tierra» como arcano inaudito. Así, el sismo que sufre es ofrenda o el darse al lazo ctónico. Este reconocimiento conlleva una partida y un retorno; lo zafa del orbe menstrual para revertirlo al *principio* de la vida: el origen increado de la tierra.

Se adivina que el «non savoir» avistado por Bataille en el cielo es pre-nuncio de la nada. Hermann Broch lo llama saber del «nocturno ignoto»⁵⁹: espacio de lo ilimitadamente ignaro. En rigor, lo que se cierne sobre el *ser ctónico* es la «bóveda universal de la muerte»⁶⁰. El cielo es la noche de la consciencia humana, el «éveil – dice Bataille – dans la nuit du non-savoir»⁶¹. Este despertar engendra en el *ser ctónico* una «fuente de maravillamiento»⁶²: a partir de él hay, a través del cielo, apertura hacia lo primero increado: ese lugar de la intemporalidad primera o «suprainfinito» donde permanece brotando en su eterno parto «la nada procreadora»⁶³; o sea, «la nada [que] llenó el vacío [e] hizo el universo».

Desde el seno de esa «totalidad previa»⁶⁴ el hombre recobra la raíz trágica de la tierra. Esto es: «du Ciel [...] à la Terre dionysiaque»⁶⁵. Denuado por el cielo, el *ser ctónico* abraza en éste su propia imagen desgarrada y, a imagen de ese cielo, la tierra. En definitiva, se trata de un ser que «*naît de la Terre déchirée par le feu du Ciel [...] et par là chargé de ce feu, [devient] le FEU DE LA TERRE*».⁶⁶ Decir aquí «du Ciel à la Terre dionysiaque» significa, telúricamente, Dionisos ante el cielo. Un día, de lo alto de éste, llovió sobre la tierra una gota de sangre de los dioses; la gota germinó como vid y creció ferazmente. Entonces Dionisos la descubrió: el dios de la tierra y el mosto adivinó el racimo augurado por el oráculo de Rea⁶⁷. Bataille recoge esta comunión trágica en verso: «Le scintillement / le haut du ciel / la terre/ et moi».⁶⁸

⁵⁸ Patočka, «Notas», 33,35.

⁵⁹ H. Broch, *La muerte de Virgilio* (Madrid: Alianza, 1984), 42.

⁶⁰ Broch, *La muerte de Virgilio*, 79.

⁶¹ Bataille, «Le non-savoir», 283.

⁶² Patočka, «Notas», 25. La impresión celeste es mutua en Bataille, Broch, Patočka: pasmo-vértigo.

⁶³ Broch, *La muerte de Virgilio*, 480-481.

⁶⁴ Patočka, «Notas», 25.

⁶⁵ Bataille, «Chronique nietzschéenne», en *Œuvres complètes I*, 481.

⁶⁶ Bataille, «Chronique nietzschéenne», en *Œuvres complètes I*, 484 (sin cursiva en el original).

⁶⁷ M. Detienne, *Dioniso a cielo abierto* (Barcelona: Gedisa, 1986), 71.

⁶⁸ Bataille, *La haine de la poésie*, 44.

Cuando Hegel afirma «L'homme est cette nuit, ce Néant vide, qui contient tout»⁶⁹ se aferra a la consciencia contra aquélla; no puede más que mentarla con horror⁷⁰: la noche que lo abruma es la Naturaleza que habita en él. Mas el cielo y la tierra, cual noche de la conciencia humana, integran al hombre como *parte* de su continuidad nocturna; *parte* en tanto su vida es muerte. En palabras de Kojève: «il est la mort qui vit une vie humaine»⁷¹. Es a partir de aquí que puede consagrarse a la tierra. Bataille presenta esta oblación en *Le Bleu du ciel*: una pareja que cruza un bosque nocturno halla un cementerio: «A un tournant du chemin un vide s'ouvrit *au-dessous* de nous [...] ce vide n'était pas moins illimité, à nos pieds, qu'un ciel étoilé sur nos têtes»⁷². La luz sideral ilumina las tumbas: como si cielo-tierra se conjuraran en la muerte. De aquí que ante el cielo, sobre la hierba del camposanto, se despojen: «Nous sommes tombés sur le sol meuble et je m'enfonçai dans son corps humide comme *une charrue* [...] *s'enfonce dans la terre*. La terre, sous ce corps, était ouverte comme une tombe [...]. Nous étions frappés de stupeur, faisant l'amour *au-dessus* d'un cimetière étoilé». El enlace corporal consagra el lazo vida-muerte, hombre-mujer (azada-surco), a imagen del cielo con la tierra. En él el *ser ctónico* se abre al cielo como partícipe de la continuidad primordial: así tierra y cielo están *presentes*; así no son cosas; así preservan su raíz religiosa (*re-ligare*: re-uni6n); así vuelve a la fuente biológica, y así es parte del «misterio [...] de la tierra y del cielo, del misterio de su encuentro»⁷³. Esto es, de lo que hoy se sacrifica en pos de la objetivaci6n servil del mundo venal.

La inmanencia del hombre actual al movimiento instrumental del mundo significa su oposici6n a la Tierra de un *mundo aparte*; mundo ajeno al flujo y movimiento de ésta y de la que se sustrae en provecho de sí mismo. En este mundo privado que subvierte el sentido de la tierra no existe sacrificio alguno por ella: para el *yo* irreflexivo la tierra como totalidad es una *abstracci6n*; aun, en virtud de ese mundo alienante, se *enajena* de ella.

Contra esta tragedia resta el cometido del asumirse finito desde el seno terrestre: así cielo y tierra dispensan al ser su sino. Por ello cuando Kazantzakis invoca el cielo sólo conjura *encontrarse* en la tierra «como si con ellos [los astros] se moviera»⁷⁴. Ello es posible en el ser descubierto celeste, esto

⁶⁹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris : Gallimard, 1947), 573.

⁷⁰ El cielo estelar le era un «feo eczema». F. Wiedmann, *Hegel* (N.Y.: Pegasus, 1968), 20.

⁷¹ Kojève, *Introduction à la lecture*, 548.

⁷² Bataille, *Le bleu du ciel* (1957), en *Œuvres complètes III*, 481 (sin cursiva en el original).

⁷³ Patočka, «Notas», 35.

⁷⁴ N. Kazantzakis, *Zorba el griego* (Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1997), 242. Este es el sentir de Zorba: personificaci6n dionisiaca del hombre ctónico.

es, que el ser es cuerpo celeste, como el ojo por el que —como ser abierto a través del éter a la totalidad lejana del universo— admira el principio que lo encierra⁷⁵. Entonces desde esa aceptación puede el *ser ctónico* abrazar lo que veía Bataille: porque el Cielo revela la Tierra, «La Terre est dans le Ciel». ⁷⁶ En rigor: el «sous-sol céleste»⁷⁷ de la tierra reintegra la vida humana a su seno materno, desde el cual no puede más que consagrarse⁷⁸. Concluye Nietzsche:

El devenir único y eterno, la completa inconsistencia de todo lo real, que continuamente actúa, deviene y no es, como lo enseña Heráclito, es una idea terrible que aturde, y su influencia muy parecida a la sensación que se tiene durante un terremoto cuando se pierde la confianza en la solidez de la tierra. Se necesita una fuerza extraordinaria para transformar este efecto en su opuesto: en lo sublime y en el feliz asombro (figura 5)⁷⁹.



Figura 5. *Heráclite* de André Masson (1938).
[imagen disponible en <http://www.artnet.com>]

⁷⁵ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 57. «El ojo es de naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva por encima de la tierra a través del ojo [...]. El cielo recuerda al hombre su destino».

⁷⁶ Bataille, *Sur Nietzsche*, 129.

⁷⁷ Bataille, «Notes : la limite de l'utile», 520.

⁷⁸ Marx, «Introducción para la crítica de *la filosofía del derecho* de Hegel», 7. «El hombre que ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar sólo [...] la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad».

⁷⁹ Nietzsche, «La filosofía en la época trágica de los griegos», en *Obras Completas I* (Madrid: Tecnos, 2016), 588.

5. Pavé

El mundo aparte por el cual el hombre subvierte el sentido de la tierra se llama egoísmo. Amparado en el antropologismo *humanidad* ha implantado, en pos del mundo venal que lo empuja, el privilegio de un solipsismo arbitrario. Los antivalores de ese orden, por los que vive (*ser-útil*, *ser-competente*) y se abruma (*ser-inútil*), sólo nutren su filautía: abocado a sus metas *apropia* el derecho de reducir todo contenido verdadero en ventaja de ellas. Mas particularizar la verdad es prostituirla: así se adivina por qué, sólo bajo el reino de Mammón, el capricho irreflexivo puede desnaturalizar la tierra. De aquí que para el yo anclado al mundo del progreso el problema de ésta sea *lettre morte*: suplantado el deber moral por el lucro personal, la verdad por la veleidad subjetiva, sólo es un discurso. En tanto no afecta su *proyecto*, no le atañe; en tanto lesiona su *economía espiritual*, lo desatiende o desdeña. En suma, frente al egoísmo gestado por la realidad del capital, la del cielo y la tierra ha de permanecer cerrada. Las máscaras formales de este individualismo sordo llaman a esta situación progresar. Si ello es así entonces también el revés de esa máscara se llama barbarie.

La escisión del ser no asumido casual frente al universo que lo disminuye no es consciencia telúrica sino sublimación del egoísmo en un animal herido. Como único animal que no acepta su condición en la tierra, su muerte no es remisión a ella sino, al contrario, *angustia de mundo* en tanto prisa, voluntad orientada hacia la inmediatez de éste. Por tanto, la renuencia a la realidad telúrica bajo deseo de transformarla en *mundo sólido* —en ideal ligazón con la metafísica del reposo—, está directamente relacionada con el *hombre asfáltico*: lejos de apropiarse una consciencia de la desposesión, más crece la estimación de sí mismo y tanto más inconsciente la prerrogativa de aparecer ante la tierra como su dueño.

Al abrigo de esa altivez el planeta es para *l'homme pavé* una parcela a enseñorear. La actualización histórica de este dominio se funda en una voluntad milenaria: aquél sólo ha podido ponderar la moral del interés sobre el poder de la tierra luego de quitárselo. Una vez privada de su núcleo sagrado, la vulneración y usurpación de ésta alcanzan *formalmente* la invisibilidad: si hoy el planeta no infunde su valor sagrado, si esto es arcaico, si la «comunion de *l'homme avec le ciel et la terre*»⁸⁰ es ficción, es porque *l'homme pavé* ha erosionado su vena mítica. Extinto el mito de la tierra, cielo y tiempo cósmico se cierran.⁸¹

⁸⁰ Bataille, «Notes: *la limite de l'utile*», 535.

⁸¹ M. Eliade, *Mito y realidad*, 159: «El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo abierto». Por ello la visión del devenir en Nietzsche (Bataille, Broch) *vuelve* a Heráclito en tanto éste sólo *volvía* al mito cosmogónico (*arché*) que la funda y renueva.

Como otrora pudo el hombre erigir contranatura el mundo allende que le era útil, puede hoy con el mismo motivo imponer contranatura el mundo del capital. ¿Hasta dónde ambos avances son transiciones del mismo poder? Como si la negación de la tierra en el primero desembocase en su despojo material por el segundo. Pero si el nihilismo metafísico fue idea el emplazamiento del ser asfáltico es su poder real: la expansión del pavimento es asolación del planeta: explotar sus recursos hasta esquilmarlo, anihilar su naturaleza, usurpar su suelo para atomizarlo y lotificarlo⁸². Como toda connivencia en pro del lucro, lo criminal se traslapa; entonces, ¿cómo podría *l'homme pavé* sacrificar aquél ante *algo impersonal* como la tierra? ¿Cuándo teme los efectos?: cuando afecta el *bienestar-Humano*. Si el cielo se cierra —dice Bataille— «dans la mesure où l'homme admet la morale utilitaire»,⁸³ bajo la abrasión expansiva que es el *pavé* como antropización y ruina de la tierra,⁸⁴ olvida que la tierra celeste *quiere* escarificarse⁸⁵ (figura 6).



Figura 6. *Foire de Paris* de Eli Lotar (1928).

[imagen disponible en <http://www.listal.com/eli-lotar/pictures>]

⁸² Marx, *El capital III*, 720: «Ni la sociedad en su conjunto, ni la nación ni todas las sociedades que coexistan en un momento dado, son propietarias de la tierra».

⁸³ Bataille, «*La limite de l'utile*», 191.

⁸⁴ Esta antropización, como actividad antropogénica, está ligada a la destrucción. A mayor población mayor expansión asfáltica: contaminación del suelo por emplazamientos industriales, sobrefertilización sintética (explotación agrícola), deforestación, minería, incendios (acidificación, salinización), absorción de los espacios periurbanos (franjas ecológicas). Hoy este horror cancera en su avance legal el Ártico (extracción de crudo) y el Amazonas (dehesas, lucro privado).

⁸⁵ La reflexión de Nietzsche y Bataille, herida por el hundimiento antropológico que quiere superar, gira en torno al hombre: la tierra sigue preterida en tanto es rescatada mas como lugar de su *voluntad de poder* y *limite de lo posible*. Estos fines, que liberan las pulsiones de aquél, no distan (desvirtuados o no) de concederle otra clase de egoísmo *a partir* del reconocimiento de su herida.

La tierra no es moral: mas el animal humano, en virtud de su razón, puede elegir serlo. En este sentido, respecto a la tierra celeste que mora, la conclusión de Kant puede serle primordial: «dos cosas colman el ánimo de admiración y veneración [...]: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí* [...]; las veo ante mí y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existir».⁸⁶ Por este respeto religioso el ser *ctónico* la contempla con asombro y dolor.

Conclusión

En Bataille vio André Breton la única voluntad que sembró un mito moderno⁸⁷. Estas palabras significan: que el sustrato mítico de la tierra, ajeno al *logos* del mundo que lo extirpa, es lo que preserva el sentido de ésta y lo confiere a la existencia; luego, que el mito es «una realidad viviente»⁸⁸ no sólo por evocar la realidad primordial sino por *traerla*. Porque la vida en la tierra se nutre de su origen sagrado, el hombre asfaltado (fijo al orden profano: sin vida sagrada), puede adulterarlo.

El avance industrial señala que para el ser asfáltico el *valor* de la vida es arrogarse más importancia que el planeta. A mayor estima menos consideración con la naturaleza y los animales. Este es su *creer* de una jerarquía frente a ellos. Por la misma creencia tampoco reflexiona. Quizá por ello el autoengaño va de la mano con su culto al *progreso*. Empero, la verdad terrestre lo desengaña: ante su devenir *sin fin*, la humanidad no representa un navío encauzado a ninguna *meta*: si así fuere hace tiempo hubiese debido alcanzarla⁸⁹. En profundidad, la vida humana sólo es una entre mil formas de vida terrestre. La tierra no es *nuestro* planeta: sólo existimos en él. Porque la tierra *ab origine* existió sola por períodos eónicos, su «finalidad no es el hombre, ni la vida, ha vivido sin ellos, vivirá sin ellos»⁹⁰. Cuando el hombre no quiere ni puede reflexionar puede cerrar los ojos ante ella. Pero si lo hace como ser telúrico puede decir con el *Empédocles* de Hölderlin antes de volver a la matriz del volcán:

Et ouvertement je vouai mon cœur à la terre grave et souffrante, et souvent, dans la nuit sacrée, je lui promis de l'aimer fidèlement jusqu'à la mort, sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité, et de ne mépriser aucune de ses énigmes. Ainsi je me liai à elle d'un lien mortel.⁹¹

⁸⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, en *Kant II* (Madrid: Gredos, 2010), 296.

⁸⁷ A. Breton, *Entretiens*, en *Œuvres complètes III* (Paris: Gallimard, 1999), 599.

⁸⁸ Eliade, *Mito y realidad*, 33.

⁸⁹ Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 1975), 29.

⁹⁰ Kazantzakis, *Ascesis, salvadores Dei* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975), 28.

⁹¹ A. Camus, *Carnets*, en *Œuvres complètes VI* (Paris: Gallimard, 1983), 405 (exergo de *L'homme révolté*). Sobre la ascensión de Bataille al Etna ver : Bataille, *Le coupable*, 165-66.

Bibliografía

- Artaud, Antonin. *Œuvres complètes XIII*. Paris : Gallimard, 1974.
- Bataille, George. *Le coupable*. Paris: Gallimard, 1944.
- _____. *La haine de la poésie*. Paris : Editions de Minuit, 1947.
- _____. *Œuvres complètes I. Premiers Écrits (1922-1940)*. Paris: Gallimard, 1970a.
- _____. *Œuvres complètes II. Écrits posthumes*. Paris: Gallimard, 1970b.
- _____. *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires*. Paris: Gallimard, 1971a.
- _____. *Œuvres complètes IV. Œuvres littéraires posthumes*. Paris: Gallimard, 1971b.
- _____. *Œuvres complètes V. La somme athéologique I*. Paris: Gallimard, 1973a.
- _____. *Sur Nietzsche*, en *Œuvres complètes VI*. Paris: Gallimard, 1973b.
- _____. *Conférences 1947-1948*, en *Œuvres complètes VII*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Œuvres complètes XII. Articles 2 (1950-1961)*. Paris: Gallimard, 1988.
- Breton, André. *Entretiens*, en *Œuvres complètes III*. Paris: Gallimard, 1999.
- Broch, Hermann. *La Muerte de Virgilio*. Trad. de A. Gregori. Madrid: Alianza, 1984.
- Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- Camus, Albert. *Carnets*, en *Œuvres complètes VI*. Paris: Gallimard, 1983.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 2013.
- Freud, Sigmund. «Prólogo a la traducción alemana de J. G. Bourke, *Scatologic rites of all nations*», en *Obras completas XII*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Detienne, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Trad. Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Trad. Luis Gil. Madrid: Guadarrama, 1973.
- Hegel, Georg. Friedrich. *El concepto de religión*. Trad. de Arsenio Guinzo. Madrid: F.C.E., 1981.
- Janz, Karl Paul, *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1987.
- Kazantzakis, Nikos. *Ascesis, salvadores Dei*. Trad. de Delfín Leocadio Garaza. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- _____. *Zorba el griego*. Trad. de Roberto Guibourg. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1997.
- Kierkegaard, Soren. *La enfermedad mortal*. Trad. de Demetrio Gutiérrez. Madrid: Trotta, 2008.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, en *Kant II*. Trad. de Roberto Rodríguez, Jacobo Muñoz
- Veiga, Juan M. Palacios. Madrid: Gredos, 2010.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947.
- Marx, Karl. «Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *Filosofía del derecho*. Trad. de Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- _____. *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. Francisco Llorente. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *El capital III*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 2016.
- Musil, Robert. *El hombre sin atributos*. Trad. de José. M. Sáenz. Barcelona: Seix Barral, 2010.

- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 1973.
- _____. *El anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 1975.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 1984.
- _____. *La voluntad de poder*. Trad. Dolores Castrillo Mirat. Madrid: EDAF, 2008.
- _____. «La filosofía en la época trágica de los griegos», en *Obras Completas I*. Trad. Joan Llinares, Diego Sánchez y Luis E. de Santiago. Madrid: Tecnos, 2016.
- Patočka, Jan. «Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana», en *Intentum 2: cuadernos de gnoseología*. Trad. Diana H. Maffia. Buenos Aires: Ediciones universitarias del Ciclo Básico Común, 1996.
- Voltaire, François Marie. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, s. f.
- Wiedmann, Franz. *Hegel*. New York: Pegasus, 1968.

Imágenes

- Lotar, Eli. *Foire de Paris* (1928). [imagen disponible en <http://www.listal.com/eli-lotar/pictures> consultada el 04/01/2023].
- Lotar, Eli. *Aux abattoirs de La Villette* (1929). [imagen disponible en <http://www.centrepompidou.fr> consultada el 04/01/2023].
- Lotar, Eli. *Punition* (1929). 0.185 m x 0.13 m. [imagen disponible en <http://www.photo.rmn.fr> consultada el 25/08/2023].
- Masson, André. *Ophelia* (1937). Óleo sobre lienzo. The Baltimore Museum of Art. [imagen disponible en <https://www.museum-barberini.de> consultada el 04/01/2023].
- Masson, André. *Heráclite* (1938). Tinta da china sobre papel. 50 x 65.5 cm. [imagen disponible en <http://www.artnet.com> consultada el 04/01/2023].

IN DEFENSE OF A «*SPIRIT OF FREEDOM*»
KANT'S CRITIQUE OF HOBBS IN *THEORY AND PRACTICE*

EM DEFESA DE UM «*ESPÍRITO DE LIBERDADE*»
A CRÍTICA DE KANT A HOBBS EM *TEORIA E PRÁTICA*

INÊS BEATRIZ FERREIRA¹

Abstract: The following essay aims to elaborate a comparative study between the political theories of Kant and Hobbes, based on the second part of the Kantian essay *Theory and Practice*. The first part of the essay studies the legitimizing sources suggested by Kant and Hobbes to explain the need for a civil state. The second part analyzes the three republican principles suggested by Kant and compares them with the Hobbesian proposal. The third part studies the direct critique of Kant to Hobbes; it shows how Kant presents his critique in a way that highlights his principle of independence, absent in Hobbes. Finally, starting from an important point of convergence between the authors – the defense of an absolute duty of obedience –, other interpretative possibilities are explored in order to investigate the possibility of finding a recognition or a prudent openness to the question of disobedience.

Keywords: Kant, Hobbes, civil state, republicanism, obedience, principle of independence.

Resumo: O presente ensaio visa elaborar um estudo comparativo entre as teorias políticas de Kant e Hobbes, com base na segunda parte do ensaio kantiano, *Teoria e Prática*. A primeira parte do ensaio estuda as fontes legitimadoras sugeridas por Kant e Hobbes para explicar a necessidade de um estado civil. A segunda parte analisa os três princípios republicanos sugeridos por Kant e compara-os com a proposta hobbesiana. A terceira parte é dedicada ao estudo da crítica direta de Kant a Hobbes;

Resumé: Le présent essai vise à élaborer une étude comparative entre les théories politiques de Kant et de Hobbes, basée sur la deuxième partie de l'essai kantien, *Théorie et Pratique*. La première partie de l'essai étudie les sources de légitimation proposées par Kant et Hobbes pour expliquer la nécessité d'un état civil. La deuxième partie analyse les trois principes républicains suggérés par Kant et les compare à la proposition hobbesienne. La troisième partie est consacrée à l'étude de la cri-

¹ Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa. Email: inesbeatriz@edu.ulisboa.pt. ORCID: 0009-0006-5135-4337.

mostra-se como Kant pretende pôr em evidência o seu princípio da independência, ausente em Hobbes. Finalmente, partindo de um importante ponto de convergência entre os autores – a defesa de um dever absoluto de obediência –, exploram-se outras possibilidades interpretativas a fim de investigar a possibilidade de encontrar um reconhecimento ou uma abertura prudente à questão da desobediência.

Palavras-Chave: Kant, Hobbes, estado civil, republicanismo, obediência, princípio da independência.

tique directe de Hobbes par Kant. On montre comment Kant entend mettre en valeur son principe d'indépendance, absent chez Hobbes. Enfin, à partir d'un point de convergence important entre les auteurs – la défense d'un devoir absolu d'obéissance –, d'autres pistes interprétatives sont explorées afin d'interroger la possibilité de trouver une reconnaissance ou une ouverture prudente à la question de la désobéissance.

Mots-clés: Kant, Hobbes, état civil, republicanisme, obéissance, principe d'indépendance.

Kant's essay *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*), published in 1793 in the *Berlinische Monatsschrift* and commonly referred as *Theory and Practice*, is divided into three parts and presents us a summary version of the author's practical philosophy. While the first part, written against Christian Garve, shows why theory applies to practice for the *private individual*, that is, in regard to morals, the second and third parts are, in turn, devoted to the Kantian Doctrine of Law. Thus, the second part, against Hobbes, shows why theory applies to practice for the *statesman*, that is, in regard to politics; finally, the third part, against Moses Mendelssohn, shows why theory applies to practice according to a cosmopolitan perspective, where man is considered as a *citizen of the world*.

The present essay is dedicated to the study of the second part of *Theory and Practice*. Although perhaps little studied, the essay written by Kant against Hobbes presents us a summary, but clear and rigorous, version of his political philosophy. Having in 1784 published the *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), where some of the most essential aspects of his theory were already being outlined, although in conjunction with his philosophy of history, Kant shows in his 1793 essay a greater deepening and refinement of certain theses of 1784, while, at the same time, preceding what will then be presented in a consolidated form in the 1795 essay, *Toward Perpetual Peace* (*Zum ewigen Frieden*).

Our essay elaborates a comparative study between the Kantian and the Hobbesian political theory. We intend to understand how Kant reads Hobbes and how his critique of Hobbes positively influences his political theory; at

the same time, however, we intend to investigate possible points of contact between the two authors. Kant actually only offers one direct, and rather short, critique of Hobbes. However, what he previously mentions allows us to clearly show the distinction between the two theories in question. Thus, the first and second parts of our essay are dedicated to the moment of the second part of *Theory and Practice* which precedes the presentation of Kant's critique of Hobbes and where the author shows some of the essential aspects of his political thought. Then, in the third part, and in the light of what we discuss before, we analyze Kant's critique. Finally, in the last part, and parting from a fundamental point of convergence between the authors, namely, the defense of a duty of absolute obedience to the sovereign, we explore the possibility of finding, even so, a mild recognition or a prudent openness to the issue of disobedience.

In order to better illuminate some of the aspects of Kant's theory that are sometimes outlined in less detail in *Theory and Practice*, we resort, when necessary, to other texts written by Kant, before or after 1793. As for Hobbes, we have in consideration the author's political theory as it is presented in the 1651 text, the *Leviathan*. However, it is worth mentioning that Kant's critique of Hobbes is built on his reading of 1642's *De Cive*. The option to analyze, even so, the 1651 work is linked to our observation that Kant's critique is, in fact, quite generic and, moreover, frequently suggested even in relation to the *Leviathan*. Thus, in order to establish a more accurate comparison between the authors, we opted for the *Leviathan*, which offers a better sketch of the Hobbesian theory.

1. Different foundations: the Kantian idea of an original contract

The Hobbesian method used in the *Leviathan* to demonstrate the rising and necessity of the civil state consists, as it is commonly known, in the construction of an anthropological theory. That is why Hobbes says in the Introduction of his work that, in order to discover the matter and the artificer of the state, it is necessary to retreat to the study of human nature and its most universal characteristics:

[...] for the similitude of the thoughts, and passions of one man, to the thoughts, and passions of another, whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts, and passions of all other men, upon the like occasions.²

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited and introduction by J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1996), 8. The edition of Hobbes's work that we choose to use preserves the old spelling, in force in the 17th century. We therefore reproduce it faithfully.

Hobbes' work will consist, therefore, in looking for those traits of human nature which, being found in each and every man, foment discord and reveal the need for a common coercive power. Let us recall some of the essential points of the Hobbesian argumentation. In a state of nature, men find themselves in a position of equality, which is manifested in their ability to equally fight for and carry out their personal ends. Such equality fosters mutual distrust³: since there are no rules that state what is just, each individual resorts to the most convenient strategies to achieve their ends and guarantee their self-preservation, and the only barrier they find are other men, equipped with the same fundamental motivations and abilities. Namely, fueling the quarrel between individuals are three fundamental traits of human nature: competition, diffidence, and glory⁴. Hobbes' conclusion is categorical: in such state, "every man is enemy to every man"⁵ and coexistence among all, in addition to being dangerous, is precarious, insofar as it is subject to the constant struggle of each one for survival and preservation of what it claims as its own. We arrive at the famous expression according to which the state of nature is characterized by a *war of every man against every man*⁶. The rising of the civil state will have its origin in the mutual recognition of the need for a common coercive power, capable of putting an end to the constant danger of war between individuals⁷. The Hobbesian state will, thus, have as its main function the prevention of internal conflicts and the safeguarding of peace and security of the commonwealth.

Now, if we try to compare the method used by Hobbes and the one that Kant proposes in his political philosophy, we can perhaps immediately find an apparent similarity between the authors. To do so, let us return to Kant's 1784 essay, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, in which the concept of unsociable sociability is presented. Here, Kant says:

The means that nature employs in order to bring about the development of all of the predispositions of humans is their antagonism in society, insofar as this antagonism ultimately becomes the cause of a law-governed organization of society. Here I take antagonism to mean the *unsociable sociability* of human beings, that is, their tendency to enter into society, a tendency connected, however, with a constant resistance that continually threatens to break up this society.⁸

³ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIII, 83.

⁴ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIII, 83.

⁵ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIII, 84.

⁶ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIII, 84.

⁷ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XV, 95-96.

⁸ Immanuel Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", in *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, ed. and

Unsociable sociability is the expression chosen by Kant to describe a fundamental antagonism of human nature, from which civilizational progress is unleashed. According to Kant, this unsociable sociability is characterized by a double predisposition for man to want, on the one hand, to fulfill himself as an individual at the level of a politically organized community, and on the other hand, to carry out his selfish motivations without any kind of restrictions. Like Hobbes, Kant finds in human nature certain social and unsocial features that generate a situation of imminent conflict, which can only be solved through the institution of a legal state. However, what immediately matters for us to recognize as different in Kant when compared to Hobbes is the way in which this antagonism is *productive*⁹ and, therefore, should not be, as it happens in the Hobbesian theory, *suppressed* by the coercive power that arises with the birth of the state. Rather, it should only be limited according to the rules that allow a peaceful coexistence between all. The Kantian antagonism has, therefore, a positive value: it imparts dynamism in the relation between individuals and triggers the political progress of the human species.

However, in the 1793 essay, Kant changes his focus and now intends to show how the necessity of a civil state can be demonstrated without resorting to an anthropological theory. Let us hear Kant's words in *Theory and Practice*:

But the concept of an external right as such proceeds entirely from the concept of *freedom* in the external relation of people to one another and has nothing at all to do with the end that all of them naturally have (their aim of happiness) and with the prescribing of means for attaining it; hence too the latter absolutely must not intrude in the laws of the former as their determining ground. *Right* is the limitation of the freedom of each to the condition of its harmony with the freedom of everyone insofar as this is possible in accordance with a universal law; and *public right* is the sum of *external laws* which make such a thoroughgoing harmony possible.¹⁰

Indeed, Kant now intends to show how the birth of the civil state, and the corresponding system of obligations and duties that arise with it, can be solely deduced from the principle of freedom, considered here as *power of*

introduction by Pauline Kleingeld, translated by David L. Colclasure (Yale University Press, 2006), 8:20 (6).

⁹ José Gomes André, "O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant", *TRANS/Form/AÇÃO: Revista De Filosofia* 35, no. 2, (2012), 33-37. Os sublinhados provêm do texto kantiano.

¹⁰ Immanuel Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 8:289-290 (290).

choice. The unrestricted freedom of one may interfere with the unrestricted freedom of another; therefore, the need to articulate each one's power of choice through the creation of a set of positive and universally applicable rules that guarantee a peaceful coexistence between all fully legitimizes the state, without the need to resort to any empirical, historical or anthropological theories¹¹. In addition, we see how in Kant the focus of his political theory is primarily placed on freedom and the need for its preservation. Something important emerges from this: namely that, for Kant, to the extent that the state is legitimized *a priori*, each individual is the formal legislator of the laws to which he obeys.

Consequently, for Kant, and contrary to Hobbes, the contract through which a civil constitution is instituted is not an historical fact, but an *idea of reason*: Kant calls it an *original contract*. Insofar as the existence of law will always be necessary in a community of free rational beings, the need for a civil state is prior to any empirical claims and reveals itself as an «unconditional and first duty»¹² of humankind. Being an idea of reason, the contract does not lose for that reason its value: to the extent that all rational beings intuitively recognize the need for a civil legislation which guarantees the proper articulation of all individuals' freedom, the original contract has a guiding value with great relevance from a practical point of view:

But it is by no means necessary that this contract (called *contractus originarius* or *pactum sociale*), as a coalition of every particular and private will within a people into a common and public will [...], be presupposed as a *fact* [...] – as if it would first have to be proved from history that a people, into whose rights and obligations we have entered as descendants, once actually carried out such an act, and that it must have left some sure record or instrument of it, orally or in writing, if one is to hold oneself bound to an already existing civil constitution. It is instead *only an idea* of reason, which, however, has its undoubted practical reality [...]¹³

¹¹ Pedro M. S. Alves presents this same argument in “Moral e Política em Kant”, in Leonel Ribeiro dos Santos and José Gomes André (Eds.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007), 176-178.

¹² Kant, “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice”, 8:289 (290).

¹³ Kant, “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice”, 8:297 (296).

2. Three *a priori* principles: an outline of the republican constitution

Having understood how the foundation of the civil state finds different legitimizing sources in Kant and Hobbes, we are now able to continue following the path proposed by Kant in his 1793 essay. What Kant will propose next are three *a priori* principles that, not only limit, but also guide the sovereign's action. These principles constitute what Kant, in the 1795 essay *Toward Perpetual Peace*, will call a *republican constitution*¹⁴. Before continuing, we must clear up a misunderstanding that could then arise when talking about republicanism: in Kant, the republican constitution describes, not as one might think, the actual distribution of sovereignty, but *the way in which the sovereign should govern*¹⁵ – that's why these are three non-written principles with, however, great practical relevance. For Kant, these *a priori* principles define a sound governance that aspires to stability and durability. They allow for the coordination of three constitutive dimensions of the civil state: that of the sovereign's *power*, that of the force and applicability of the *law*, and that of the fundamental *freedom* of the subjects. Kant proposes these principles, which we will in the following pages analyze, as follows:

Thus, the civil condition, regarded merely as a rightful condition, is based *a priori* on the following principles:

1. The *freedom* of every member of the society as a human being.
2. His *equality* with every other as a *subject*.
3. The *independence* of every member of a commonwealth as a *citizen*.

¹⁴ Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace", in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 8:349-350 (322). In *Toward Perpetual Peace*, however, Kant will give different names to these three principles, keeping them, however, associated with the same dimensions of man. Thus, the principle of freedom as a *human being* remains the same, but the principle of equality as a *subject* becomes the principle of dependence, and the principle of independence as a *citizen* becomes the principle of equality. What we will study next will allow us to clarify it better, but the change of the names in no way compromises the ideas that in general cover Kant's republican theory; rather, it allows us to comprehend the different valences and the interdependence of the principles: the subject is ultimately *dependent* on the sovereign, but, by being so, assumes a position of *equality* in regard to the other subjects; and the citizen is *equal* to other men insofar as he assumes an active role in society that belongs to subjects, but, by doing so, he is at the same time *independent* because he can, through the public use of reason, think beyond the frame of the state's rules and, moreover, publicly suggest amendments to the law.

¹⁵ Kant, "Toward Perpetual Peace", 8:352 (324).

These principles are not so much laws given by a state already established as rather principles in accordance with which alone the establishment of a state is possible in conformity with pure rational principles of external human right.¹⁶

2.1. Freedom as a *human being*

The principle of freedom aims to preserve the individuals' dignity as *human beings*, insofar as they are free and this freedom cannot be, as we saw earlier, usurped. The state must, therefore, act in such a way as to prevent conflicts between individuals. With this end, it creates a set of positive laws that define private property and promote a stable coexistence between all. However, with regard to the personal life projects and conceptions of good that each one assumes, and with the exception of those cases in which the achievement of these projects violates the possibility of others doing the same, the state can never intervene or promote a totalizing conception of good, to which everyone is obliged to adhere¹⁷. The duty of the sovereign is, therefore, composed of two simultaneous functions: that of thinking the community and the way in which it can interact without internal conflicts, and that of creating a space of private autonomy for each individual, in which there are no limitations regarding the attainment of their life projects. The government that thinks the community in such way is called a *patriotic government*; on the contrary, the government that limits the private life of individuals is a *paternal government*, to which Kant vehemently opposes:

Not a *paternalistic* but a *patriotic* government (*imperium non paternale, sed patrioticum*) is the only one that can be thought for human beings, who are capable of rights, and also with reference to the benevolence of the ruler. In a *patriotic* way of thinking everyone in a state (its head not excepted) regards the commonwealth as the maternal womb, or the country as the paternal land, from which and on which he has arisen and which he must also leave behind as a cherished pledge, only so as to consider himself authorized to protect its rights by laws of the common will but not to subject the use of it to his unconditional discretion.¹⁸

¹⁶ Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:290 (291).

¹⁷ Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:290 (291).

¹⁸ Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:291 (291-292).

Let us compare Kant's position with that of Hobbes, in particular, with the way in which the latter conceives the restriction of individuals' religious freedom. According to the author of the *Leviathan*, religious power must be unified with civil power in order to guarantee greater consonance and homogeneity within the community¹⁹. The existence of two sovereign powers would create a distinction between two types of rules to be followed, which would in turn trigger the always imminent risk of dissent and conflict within the political community – something that Hobbes precisely wants to avoid. Kant would disagree. Speaking enthusiastically of Frederik II, Kant advocates in the essay *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) the sovereign's non-interference in the religious freedom of his subjects and sustains that such freedom must be based, not on simple tolerance, which presupposes the assumption of a posture of superiority in relation to those who the sovereign *chooses to tolerate*, but on the *full acceptance* of the choices regarding the private life of each one:

A prince who does not find it beneath himself to say that he considers it his *duty* not to prescribe anything to human beings in religious matters but to leave them complete freedom, who thus even declines the arrogant name of *tolerance*, is himself enlightened and deserves to be praised by a grateful world and by posterity as the one who first released the human race from minority, at least from the side of government, and left each free to make use of his own reason in all matters of conscience.²⁰

2.2. Equality as a *subject*

Let us now turn to the principle of equality. According to such principle, each man is equal to the other as a *subject*. The same is to say that the law applies to everyone equally. If, as we have seen, law is born from the need to preserve the individuals' freedom, the principle of equality now shows how this freedom cannot be usurped, neither by the sovereign (something we saw with the rule of freedom), *nor* by the individual himself. Therefore, he is not allowed to create an “extra-judicial” rule through which he withdraws from his freedom and becomes, for example, a slave²¹. But the rule of equality also intends to highlight the way in which the social ascension of individuals

¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XXIX, 218.

²⁰ Immanuel Kant, “An answer to the question: What is Enlightenment?”, in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 8:40 (21).

²¹ Kant, “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice”, 8:293 (294).

must be based, according to Kant, on merit. Inasmuch as all are governed by equal laws, no one can claim for himself, for example, hereditary rights that give him special advantages. Thus, the social ascension of each one will depend solely on “his talent, his industry and his luck”²².

However, a point of great convergence between Kant and Hobbes can be drawn from this principle, namely, the duty of unconditional obedience that it entails. In fact, if the law is equal for all, obedience to it must also be absolute. Kant is quite explicit on this point when he states:

From this it follows that any resistance to the supreme legislative power, any incitement to have the subjects’ dissatisfaction become active, any insurrection that breaks out in rebellion, is the highest and most punishable crime within a commonwealth, because it destroys its foundation.²³

Note how the Kantian argument against disobedience is indebted to the Hobbesian logic about the creation of the civil state, according to which the sovereign is the actor of the actions of which the subjects are authors²⁴. For Kant, to the extent that the State is legitimized *a priori* and its creation is the result of a commandment of reason, recognized by all rational beings, disobeying the sovereign would be equivalent to disobeying ourselves. Thus, breaking this pact for any empirical or circumstantial considerations would destroy a formally justified state. Furthermore, since the emergence of the civil state is born out of the mutual recognition of the need for a common coercive power able to judge impartially, disobedience would go against this logic: it would imply transferring sovereignty to the subjects, who would now claim for themselves the capacity to judge. This would raise the so-called *problem of the third-judge*: once the subject has argued that the sovereign’s actions are incorrect, a third judge would be needed to evaluate the two parties’ arguments and choose which one is correct; however, in doing so, the third judge would ultimately become the sovereign who decides what is right and wrong²⁵. Kant’s conclusion is, therefore, the following: once instituted, the sovereign claims for himself an inviolable and non-transferable coercive power; and, since it was authorized by the subjects, there is no room for disobedience.

Also for Hobbes, insofar as the civil state is born from a civil pact where each person agrees with each person to abandon the state of nature and

²² Kant, “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice”, 8:292 (293).

²³ Kant, “On the common saying”, 8:299 (298).

²⁴ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVII, 114.

²⁵ Kant, “On the common saying”, 8: 300 (298-299).

submit to a common authority, each individual is the legitimizing source of the sovereign's actions. To disobey the sovereign amounts to a breach of the covenant to which all have agreed²⁶. For this reason, Hobbes explicitly calls for an absolute and unconditional obedience of the subjects. After all, only through their total cooperation and submission to the sovereign's power can the state remain stable and unified:

For the prosperity of a people ruled by an aristocratical, or democratical assembly, cometh not from aristocracy, nor from democracy, but from the obedience, and concord of the subjects: nor do the people flourish in a monarchy, because one man has the right to rule them, but because they obey him. Take away in any kind of state, the obedience, (and consequently the concord of the people) and they shall not only not flourish, but in short time be dissolved.²⁷

2.3. Independence as a *citizen*

Finally, the principle of independence. The principle of independence preserves the dignity of individuals as *citizens* – and to be a citizen means, in Kant's words, to be a *co-legislator* of the law²⁸. For Kant, and as we have been confirming, the law is not born of an autonomous will, qualified to autocratically define the set of positive laws for its state, but of a common will, or rather, a *general will*²⁹. While obedience to the law is strict, the laws that individuals obey must be those that each person gives himself. Now, how is this possible? After all, although the State is legitimized *a priori*, this does not guarantee that, once instituted, the sovereign does not assume a despotic way of governing. How, then, can the subject be a co-legislator of the law to which he must unconditionally obey? The answer is given in more detail in Kant's 1784 essay *What is Enlightenment?*. There, Kant makes the famous distinction between public and private use of reason³⁰. He tells us:

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVIII, 116.

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XXX, 224-225.

²⁸ Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:294 (294).

²⁹ Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:295 (295).

³⁰ On the theme of the public use of reason and its relevance to Kant's political philosophy, see: Leonel Ribeiro dos Santos, "Kant e o exercício da filosofia como criação do espaço público", in *A razão bem temperada: do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022), 413-446.

For this enlightenment, however, nothing is required but *freedom*, and indeed the least harmful of anything that could even be called freedom: namely, freedom to make *public use* of one's reason in all matters. [...] The *public* use of one's reason must always be free, and it alone can bring about enlightenment among human beings; the *private use* of one's reason may, however, often be very narrowly restricted without this particularly hindering the progress of enlightenment. But by the public use of one's own reason I understand that use which someone makes of it *as a scholar* before the entire public of the *world of readers*. What I call the private use of reason is that which one may make of it in a certain *civil* post or office with which he is entrusted.³¹

The private use of reason corresponds to that use in which each individual, as a member of the community to whom a public office has been assigned, zealously obeys the rules that characterize his function. The private use of reason thus guarantees the effectiveness and stability of life in society. However, each one must also make public use of his reason. Apart from the specific requirements of their position, each individual should have the right to debate on matters related to the political community that, in their opinion, should be publicly discussed in order to promote relevant changes or clarifications.

That is why Kant argues that, strictly speaking, not all subjects can be, due to their circumstances, active citizens. Kant restricts citizenship to men who own property and are not dependent on others for livelihood. Men who are not self-sufficient are, in Kant's view, in an inevitable condition of subservience and constraint. Due to their situation, they are not on an equal footing with the rest and therefore cannot play an active role in the public discussion of the law³².

Moreover, for a public discussion about the law to be possible, it is necessary to guarantee its accessibility to the subjects, that is, its *publicity*. The law is always a *public law*, insofar as it depends on a mutual recognition of it by all individuals who will then obey to it. As Kant states in *Toward Perpetual Peace*, publicity is one of the most essential qualities of law. A law that the sovereign chooses to hide from his subjects is a law that may jeopardize the freedom or equality of individuals – therefore, it becomes suspicious and cannot be acceptable³³.

To be a co-legislator means, therefore, to publicly discuss, to request for clarifications or even to suggest relevant changes in the law. In a sum, it means to intervene in the constant surveillance of the decisions of the state

³¹ Kant, "An answer to the question: What is Enlightenment?", 8:36-37 (18).

³² Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", 8:295-296.

³³ Kant, "Toward Perpetual Peace", 8:331-332 (347-348).

in order to guarantee that they are legitimately grounded. Kant's position in the 1793 essay thus reiterates what in 1784 had already been suggested. There, by associating the phenomenon of Frederick II's growing openness to the freedom of expression of his subjects to a clear mark of the progress that the period of Enlightenment was promoting, Kant thinks the political community in a way that contrasts with that of the philosophical tradition of his time. Now, the subject is also and always a citizen, that is, he must assume an active role of discussion of the law – and it is the duty of the sovereign to allow and create such a public space for discussion:

But the frame of mind of a head of state who favors the first [the matters of religion] goes still further and sees that even with respect to his *legislation* there is no danger in allowing his subjects to make *public* use of their own reason and to publish to the world their thoughts about a better way of formulating it, even with candid criticism of that already given; we have a shining example of this, in which no monarch has yet surpassed the one whom we honor.³⁴

In line with some of the aspects that we have already seen, the principle of independence will also distance itself from the assumptions on which Hobbes' proposal is based. Indeed, Hobbes is clearly in favor of limiting freedom of expression. According to the author of the *Leviathan*, the promotion of ideas contrary to those of the sovereign can attract opponents to the state, putting its stability at risk. Therefore, all books must be, before publication, carefully analyzed. Only those doctrines that promote peace and which are in line with the sovereign's governance should be accepted. All others can be censored or even banned:

[...] it is annexed to the sovereignty, to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing to peace; and consequently, on what occasions, how far, and what, men are to be trusted withal, in speaking to multitudes of people; and who shall examine the doctrines of all books before they be published. For the actions of men proceed from their opinions; and in the well-governing of opinions, consisteth the well-governing of men's actions, in order to their peace, and concord.³⁵

³⁴ Kant, "An answer to the question: What is Enlightenment?", 8:41 (21).

³⁵ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVIII, 118.

3. Kant's critique of Hobbes

Finally, we arrive at the moment where Kant presents his critique of Hobbes. The fact that we previously studied the three dimensions that, according to Kant, coexist within the subject after entering the civil state now allows us to show the opposition of the Prussian author to certain aspects of the Hobbesian philosophy. We found that Kant's political theory safeguards not only strict obedience to the sovereign, but also the freedom of individuals and the way in which the state is born with the aim of preserving it. Moreover, Kant adds to this formula the ingredient of citizenship, through which each one does not passively surrender to the sovereign, but rather actively participates in the discussion of the law. Being a citizen implies, therefore, a commitment to the political community.

Although short, Kant's critique will highlight some of the limitations of the Hobbesian theory, namely, the way in which it constantly emphasizes the view of the individual as a subject *only*, and the way in which it sees governance as a closed matter, which does not require any subsequent and successive corrections. To do this, Kant's critique of Hobbes is built around the defense of the principle of independence. Let's see how. Let us begin by quoting his words:

Hobbes is of the opposite opinion. According to him (*De Cive*, Chap.7, §14), a head of state has no obligation to the people by the contract and cannot do a citizen any wrong (he may make what arrangements he wants about him). This proposition would be quite correct if a wrong were taken to mean an injury that gives the injured party a *coercive right* against the one who wronged him; but stated so generally, the proposition is appalling.³⁶

Let's start at the point where Kant seems to be in full agreement with Hobbes. Kant claims that it is true that there is no injustice that the sovereign can commit against his subjects that would ever legitimize a coercive right of these against their head of state. Kant is clearly calling for the denial of any right of disobedience. As we saw earlier, subjects can never transfer to themselves, once they recognize the need for a common external authority, the coercive power that was legitimately given to the sovereign. However, he also tells us that thinking that the sovereign has no obligations towards his subjects and that he cannot commit injustices is terrifying. Let's see why, in the light of what we have been considering about Kant's political theory.

The main aspect that Kant wants to highlight from his criticism of Hobbes is the idea that the sovereign cannot commit any injustice against his

³⁶ Kant, "On the common saying", 8:303-304 (302).

subjects. We know why Hobbes takes this perspective in the *Leviathan*. According to the author, the notion of justice and injustice does not exist in the state of nature: it is born with civil power and with the creation of laws that follows with it. Once the civil state is instituted, the sovereign's actions, however, cannot be unjust. The emergence of the sovereign's action is the result of a common agreement of all people with all people; therefore, the true authors of the sovereign's action are the subjects. If someone accuses the sovereign of injustice, he is, in fact, accusing himself, as the author of an action that the sovereign only represents in his name – which makes no sense³⁷. Responding to this perspective, Kant begins by agreeing with Hobbes, when he states: “A nonrecalcitrant subject must be able to assume that his ruler does not *want* to do him any wrong.”³⁸. Indeed, for Kant too, insofar as the sovereign's action is legitimized *a priori*, a vote of confidence is required from the subjects. However, right afterwards, Kant states: “For, to assume that the head of state could never err or be ignorant of something would be to represent him as favored with divine inspiration and raised above humanity.”³⁹. Kant's suggestion seems to be that the sovereign may, after all, though he does not intend to, commit injustices. The sovereign is not an *artificial man*⁴⁰; he does not have at all times all the relevant information that would allow him to make the best decisions – therefore, he might be wrong. Already in the *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, Kant had shown to be aware of the challenge involved in handing over the governance of a state to an individual who, like the rest, is flawed and experiences internal conflicts (i.e. those related with his moral character):

[...] where does he find such a master? In no place other than in the human species. But such a master is just as much an animal in need of a master. He may thus begin in whatever way he likes, yet it is not at all evident how he is to find a supreme authority of public justice that is itself just, whether he seeks such a supreme authority in an individual person or in a group of people chosen for this purpose. [...] The supreme authority must be just *in itself* but also a *human being*. This task is thus the most difficult of all. Indeed, its perfect solution is impossible: nothing entirely straight can be fashioned from the crooked wood of which humankind is made. Nature has charged us only with approximating this idea.⁴¹

³⁷ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVIII, 117-118.

³⁸ Kant, “On the common saying”, 8:304 (302).

³⁹ Kant, “On the common saying”, 8:304 (302).

⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, “Introduction”, 7.

⁴¹ Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”, 8:23 (9).

Kant recognizes the difficulty surrounding the possibility of the state having a perfect sovereign at its head. In fact, in the 1784 essay, he goes further and reveals that it is impossible to ever effectively conquer such ambition. Still, he appeals to its deeply guiding value, which fosters in each new generation the quest for a political improvement. Meanwhile, in the 1793 essay, Kant shows how it is possible to put into practice the task of seeking an improvement in state governance. The solution lies, precisely, in creating and promoting a public space for debate, where each individual intervenes in the discussion of the law, and where, therefore, the sovereign is placed before renewed perspectives, capable of perhaps alerting him to new possibilities of action. After all, it will be the sovereign himself who will benefit from a public discussion of the law, in order to carry out his function in the best possible way. Here is the praise that Kant makes of the principle of independence:

[...] a citizen must have, with the approval of the ruler himself, the authorization to make known publicly his opinions about what it is in the ruler's arrangements that seems to him to be a wrong against the commonwealth. [...] Thus *freedom of the pen* – kept within the limits of esteem and love for the constitution within which one lives by the subjects' liberal way of thinking, which the constitution itself instills in them (and pens themselves also keep one another within these limits, so that they do not lose their freedom) – is the sole palladium of the people's rights.⁴²

This means, on the other hand, that the statement according to which «a head of state has no obligation to the people by the contract» is also not in line with Kant's political theory. The sovereign *has* obligations towards his subjects: first, the obligation to think the law in favor of the community and, therefore, to legislate in accordance with the principles of freedom and equality; but also the obligation to promote and respect their freedom of speech, and to live harmoniously with the idea of being questioned when necessary⁴³. Moreover, Kant sees in the tendency not to allow the people to know and discuss the law a favorable condition to arouse mistrust and eventually trigger movements of disobedience and revolt⁴⁴.

Kant's critique is basically directed at the Hobbesian view according to which the individual transfers *all* his rights once he enters the civil sta-

⁴² Kant, "On the common saying", 8:304 (302).

⁴³ Timo Airaksinen and Arto Siitonen see in Kant's critique this same aim, namely, that of highlighting the possibility of preserving the subjects' freedom of expression without compromising the stability of the state: Timo Airaksinen and Arto Siitonen, "Kant on Hobbes, peace, and obedience", *History of European Ideas* 30, no. 3 (2004), 322-327.

⁴⁴ Kant, "On the common saying", 8:304 (302).

te⁴⁵. For Hobbes, the civil pact that is established between each man with each man determines that the unrestricted freedom of the state of nature is transferred to the sovereign, who will act on behalf of each of the subjects. However, note that Hobbes states in Chapter XXI of the *Leviathan* that there is *one* right that remains intact: the right to self-preservation⁴⁶. According to him, the entry into the civil state takes place to the extent that each individual intends to guarantee his safety and therefore agrees to transfer his rights to a sovereign, capable of better carrying out such a task:

Whensoever a man transferreth his right, or renounceth it; it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself; or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act: and of the voluntary acts of every man, the object is some *good to himself*. And therefore there be some rights, which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned, or transferred. [...] the motive, and end for which this renouncing, and transferring of right is introduced, is nothing else but the security of a man's person, in his life, and in the means of so preserving life, as not to be weary of it.⁴⁷

If it is under the assumption of seeking and guaranteeing self-preservation that individuals enter the civil state, it will also be under this assumption that they will be able, once under the command of a sovereign, to continue to defend themselves against any threats. From the moment his life is put at risk, the subject can legitimately defend himself and ensure his protection, even if disobeying the sovereign.

What Kant intends, however, to show is that it is not enough to ensure only the minimum of rights for individuals. The individual becomes a subject but does not agree to do so under *any* conditions. Indeed, his freedom must be at the heart of the sovereign's mode of governance; and his freedom to express himself before the community must also be secured. That's why Kant ends his critique against Hobbes by arguing, once again, that strict obedience to the sovereign can be reconciled with a frank freedom of expression of the citizen:

In every commonwealth there must be *obedience* under the mechanism of the state constitution to coercive laws (applying to the whole), but there must also be a *spirit of freedom*, since each, in what has to do with universal human duties, requires to be convinced by reason that this coercion is in conformity with right, lest he fall into contradiction with himself.⁴⁸

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVII, 114.

⁴⁶ Hobbes, *Leviathan*, 144.

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIV, 88-89.

⁴⁸ Kant, "On the common saying", 8:305 (303).

4. Venturing beyond: Kant and Hobbes on disobedience

We would like to end our essay by proposing an alternative view on the issue of disobedience. Indeed, the reading we previously proposed on the matter is frequently defended; what we would like to do from now on is to suggest a different interpretation and, therefore, understand whether there seems to be any room for disobedience within the theories of the two authors⁴⁹.

Let's start with Hobbes. As we have seen, the Hobbesian theory seeks to show how the state can be unconditionally preserved and, hence, peace and security assured. Although external threats are unpredictable, internal conflicts can certainly be reduced – it is in this direction that Hobbes' theory moves, while seeking, therefore, the greatest degree of consonance within the commonwealth. What follows from this is that we do not find a justification whatsoever for disobedience. However, there is a passage from the *Leviathan* that we would like to quote and analyze: “It is true that they that have sovereign power, may commit iniquity; but not injustice, or injury in the proper signification.”⁵⁰ We have already seen why, according to the theory proposed by Hobbes, the sovereign never commits injustices: insofar as he does nothing more than represent what the subjects have agreed among themselves as authors, his action is constantly legitimized. However, Hobbes then speaks of *iniquity*. What seems to be at stake here is not so much the question of the legitimacy of the sovereign's action, but the possibility of making a moral assessment of it. It is difficult to confirm this perspective, as Hobbes does not delve into it. However, we seem to be given a clue when, later on, he discusses the functions of the sovereign:

The office of the sovereign, (be it a monarch or an assembly) consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the *safety of the people*; to which he is obliged by the law of nature, and to render an account thereof to God, the author of that law, and to none but him. But by safety here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself.⁵¹

⁴⁹ Studies on the subject of disobedience, although scarce, have been increasingly developed in recent years. We highlight two, on which we based our study; as for Hobbes, we highlight the essay by Glen Burgess (“On Hobbesian Resistance Theory”, *Political Studies* XLII, (1994), 62-83); as for Kant, we highlight Reidar Maliks' book on Kant and the French Revolution (*Kant and the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022), particularly Chapter 4.

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XVIII, 118.

⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, Chapter XXX, 222.

Although Hobbes rarely mentions it, the sovereign's function does not consist exclusively in guaranteeing the preservation of the lives of individuals, but also in guaranteeing a certain level of welfare and well-being. Where do these two passages lead us? They certainly do not lead us to a Hobbesian theory of revolution, but they perhaps allow us to trace a little-recognized aspect of his theory. Although there is no room for disobedience, this does not mean that, in Hobbes, there is no concern about *how* the sovereign should govern⁵². If subjects cannot rebel, it is also certain that there are conditions more and less conducive to it. One way to reduce the possibility of internal conflicts is precisely to ensure that the sovereign takes into account the way in which he governs and how he guarantees his subjects a certain degree of well-being. What is at issue here, then, is Hobbes' recognition of certain requirements that must be met in order to more effectively guarantee the goal of his theory, namely, the stability of the state. On the other hand, it shows us how Hobbes thinks, although he rarely chooses to direct the reader's attention to it, some of the aspects that can lead the individual to disobey.

Let us now look at Kant. The problem of disobedience, in the context of Kantian philosophy, is related to the difficulty in giving an *a priori* justification to a right that jeopardizes the civil state (this, indeed, justified *a priori*). There seems to be no Kantian theory of revolution; still, and contrary to what happens with Hobbes, Kant reflects on the question concerning disobedience in greater detail, pondering not only its negative, but also positive aspects. Although *Theory and Practice* does not mention it directly, Kant was living at the time of its writing in a moment of enormous relevance for the European social and political context: the French Revolution. Now, in the 1793 essay, Kant's position is bluntly unfavorable to disobedience. We can think of this posture based on some of the events surrounding the French Revolution. In fact, at the beginning, the Revolution seemed to follow an orderly course; however, until 1793, tempers flared more and more, which culminated with the assassination of King Louis XVI. Thus, if the 1789 project to put an end to the *Ancien Régime* and the creation of the "Declaration of the Rights of Men and of Citizens" was clearly in tune with many of the ideals of his political philosophy, the fact that the Revolution later became successively more radical and chaotic was something that displeased Kant.

Even if his stance in 1793 on the question of disobedience is categorical, it is still possible to find other essays where Kant's position is no longer so pragmatically unfavorable to the idea of revolution. One of these texts dates from 1798 and bears the title *The Conflict of the Faculties (Der Streit der*

⁵² Peter J. Steinberger argues for this same interpretation by showing how we can find in Hobbes the suggestion of a prudential advice to govern well. See Peter. J. Steinberger, "Hobbesian Resistance", *American Journal of Political Science* 46, no. 4, (2002), 862.

Fakultäten). Here, Kant thinks about the French Revolution in terms of his philosophy of history. Before dedicating ourselves to some passages from this text, it is relevant to return to one of the most fundamental aspects of the Kantian philosophy of history that is presented in the *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, namely, the conception of progress as a non-linear course of human history. According to Kant, the history of humanity sets in motion a concealed plan of Nature, which teleologically guides the course of events. However, progress cannot be viewed in a linear fashion; in fact, it is fed, as we had the opportunity to mention before, from the unsociability and discord of men:

Humans desire harmony, but nature knows better what is good for their species: it wills discord. Humans wish to live leisurely and enjoy themselves, but nature wills that human beings abandon their sloth and passive contentment and thrust themselves into work and hardship, only to find means, in turn, to cleverly escape the latter. The natural motivating forces for this, the sources of unsociability and continual resistance from which so many ills arise, but which also drive one to the renewed exertion of one's energies, and hence to the further development of the natural predispositions, thus reveal the plan of a wise creator [...].⁵³

Thus, a successive improvement in the civilizational and cultural conditions of humanity depends on everything that we could perhaps consider as obstacles to progress. It is in this sense that Kant seems to see the French Revolution. If, for the Prussian author, any revolution entails risks which cannot be formally justified, it is also true that it can represent a tipping-point that determines a new moment in history, which, although cannot be understood from an individual point of view, will still be relevant to humankind. The conflict of which the French Revolution is a manifestation may, therefore, very well be a propeller of progress. Namely, what Kant values in the French Revolution, now according to *The Conflict of the Faculties*, is the enthusiasm that the non-participants had been showing. The fact that not only the intellectual elites, but also a large part of the population showed interest in the Revolution demonstrated how humanity successively adhered to the values that, in essence, were those of Kantian republicanism⁵⁴:

⁵³ Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”, 8:21-22 (7-8).

⁵⁴ Immanuel Kant, “The Conflict of the Faculties”, in *Immanuel Kant, Religion and Rational Theology*, translated by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 7:85 (302).

[...] first, that of the *right*, that a nation must not be hindered in providing itself with a civil constitution, which appears good to the people themselves; and second, that of the *end* (which is, at the same time, a duty), that that same national constitution alone be *just* and morally good in itself, created in such a way as to avoid, by its very nature, principles permitting offensive war.⁵⁵

What Kant favors in the 1798 essay is not the very value and legitimacy of the revolution, but the possibilities it brings with it and the *moral disposition* it reveals in individuals to, even through conflict, seek something better – in this case, the pursuit of the ideals of a republican constitution. Therefore, it is not surprising that Kant, still speaking of the French Revolution, states that, even if it had failed, it would still continue to have great value, insofar as it constitutes one of the essential moments in the trajectory of the political progress of humankind. For this reason, the value of this event could not be considered in isolation, but in terms of a broader whole that corresponds to the history of humanity. The French Revolution constitutes, hence, an essential part of the economy of events that feed progress; and even if it had failed, the ideals to which it aspired would later be recaptured, so that the quest for their realization would never cease:

But even if the end viewed in connection with this occurrence should not now be attained, even if the revolution or reform of a national constitution should finally miscarry, or, after some time had elapsed, everything should relapse into its former rut (as politicians now predict), that philosophical prophecy still would lose nothing of its force. – For that occurrence is too important, too much interwoven with the interest of humanity, and its influence too widely propagated in all areas of the world to not be recalled on any favorable occasion by the nations which would then be roused to a repetition of new efforts of this kind; because then, in an affair so important for the human race, the intended constitution, at a certain time, must finally attain that constancy which instruction by repeated experience suffices to establish in the minds of all.⁵⁶

Final remarks

Having reached the end of the path we set out to take, let us list the main conclusions we reached during the course of our study. We first showed how the foundation of the Hobbesian and Kantian political theories find different roots: while for Hobbes it is based on an anthropological theory, Kant shows

⁵⁵ Kant, “The Conflict of the Faculties”, 7:85 (302).

⁵⁶ Kant, “The Conflict of the Faculties”, 7:88 (304).

the need for a civil state based on an *a priori* justification. We also showed how Kant describes three essential dimensions of the individual that must be, not only preserved, but also promoted, once within the civil state: namely, his *freedom as a human being*, his *equality as a subject*, and his *independence as a citizen*. From this tripartite scheme, we saw how Kant's critique of Hobbes moves with the main intention of defending the principle of independence. Meanwhile, we found a fundamental point of convergence between the authors: the defense of a duty of absolute obedience, in accordance with the Hobbesian logic of author/actor. It was with the issue of disobedience that we ended our essay, looking for an interpretation that perhaps contradicted the conclusion we had reached. We saw how, although in both Kant and Hobbes there is no theory of revolution, Hobbes seems to show how the sovereign's mode of governance influences the possibility of subjects disobeying, and Kant seems to show a prudent openness to revolution, when taken from a teleological point of view.

Kant's critique of Hobbes, although perhaps too general, nevertheless reveals a concern that is always latent in his political thought. This concern has to do with the difficulty surrounding the achievement of a healthy and stable government that respects the three principles which constitute a republican constitution. Quite in line with the spirit of the Enlightenment, the principle of independence proposed by Kant assumes, therefore, a fundamental space in his political theory. In a community oriented towards peace and the dissolution of war – be it war waged against an external enemy or against discordant factions within the same society –, only the promotion of an open space of discussion will allow for the successive correction of the sovereign's action and an improvement in the political community. Thus, neither the citizen is passive, nor is the sovereign so far above individuals that he acts despotically: on the contrary, subject and sovereign act in such a way as to preserve the three rules of governance, while always aspiring to a just state.

Bibliography

Sources

Kant, Immanuel. "An answer to the question: What is Enlightenment?", in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 11-22.

_____. "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 273-309.

_____. "Toward Perpetual Peace", in *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 311-351.

- _____. "The Conflict of the Faculties", in *Immanuel Kant, Religion and Rational Theology*, translated by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 233-327.
- _____. "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", in *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, edited and introduction by Pauline Kleingeld, translated by David L. Colclasure, Yale University Press, 2006, 3-16.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, edited and introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Studies

- Alves, Pedro M. S. "Moral e Política em Kant", in Leonel Ribeiro dos Santos and José Gomes André (Eds.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 173-182.
- Airaksinen, Timo and Arto Siitonen. "Kant on Hobbes, peace, and obedience", *History of European Ideas* 30, no. 3, (2004), 315-328. DOI: 10.1016/j.histeuroide-as.2004.06.002
- André, José Gomes. "O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant", *TRANS/Form/AÇÃO: Revista de Filosofia* 35, n.º. 2, (2012), 31-50. DOI: 10.1590/S0101-31732012000200003
- Burgess, Glenn. "On Hobbesian Resistance Theory", *Political Studies* XLII, (1994), 62-83. DOI: 10.1111/j.1467-9248.1994.tb01674.x
- Hartman, Mark. "Hobbes's Concept of Political Revolution", *Journal of the History of Ideas* 47, no. 3, (1986), 487-495. DOI: 10.2307/2709665
- Maliks, Reidar. *Kant and the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Pavão, Aguinaldo. "A Crítica de Kant a Hobbes em *Teoria e Prática*", *Philosophica* 31, (2008), 91-101. DOI: 10.5840/philosophica200816317
- Ribeiro dos Santos, Leonel. "Kant e o exercício da filosofia como criação do espaço público", in *A razão bem temperada: do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022, 413-446.
- Ryan, Alan. "Hobbes's Political Philosophy", in Tom Sorell (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 208-245.
- Sousa, Hugo Estevam Moraes de. "A influência de Hobbes e Rousseau no contratualismo de Kant", *Ítaca* 25, (2014), 216-233.
- Steinberger, Peter. J. "Hobbesian Resistance", *American Journal of Political Science* 46, no. 4, (2002), 856-865. DOI: 10.2307/3088438

FILOSOFIA DA MENTE.*
JOHN SEARLE E EDMUND HUSSERL: ASSIM TÃO DISTANTES?

PHILOSOPHY OF MIND. JOHN SEARL AND EDMUND HUSSERL:
ARE THEY SO DISTANT AT ALL?

JOSÉ AVELINO SILVA COSTA¹

Abstract: The main goal of this article is to compare an important figure of contemporary philosophy, who we may consider somehow distant from us (Edmund Husserl, 1859-1938) with a living author (John Searle, b. 1932-). Starting from an overview of John Searle's philosophy of mind, including conceptions of intentionality and philosophy of language, we explore relations with Husserl. Although we also consider issues regarding consciousness and the role of the subject in the process of knowing, the key for such relations is the reality of intentionality and its criticism. The article finishes with a comparison between Husserl's and Searle's theories of knowledge.

Keywords: intentionality, consciousness, perception, introspection, language, idealism, realism.

Resumo: O principal objectivo deste artigo é comparar uma figura da história da filosofia contemporânea que poderíamos considerar relativamente distante de nós – Edmund Husserl (1859-1938) – com um autor vivo – John Searle (1932-). Parte-se da filosofia da mente de John Searle, nomeadamente no que diz respeito à intencionalidade e à filosofia da linguagem que está subordinada à filosofia da mente, e explora-se a possível relação com Husserl, tendo

Resumen: El objetivo principal de este artículo es comparar una figura de la historia de la filosofía contemporánea que podríamos considerar relativamente lejana a nosotros – Edmund Husserl (1859-1938) – con un autor vivo – John Searle (1932-). Se parte de la filosofía de la mente de John Searle, concretamente en lo que se refiere a la intencionalidad y a la filosofía del lenguaje subordinada a la filosofía de la mente, y se explora la posible relación con Husserl, teniendo

* Este autor opta por não seguir o Acordo Ortográfico em vigor.

¹ Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: avelinoc80@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6924-9758

por chave o fenómeno da intencionalidade e a crítica do mesmo. Outros aspectos analisados são a consciência, a crítica que lhe é feita e o papel do sujeito no acto de conhecer. No final procede-se a uma comparação das teorias do conhecimento dos dois filósofos.

Palavras-chave: intencionalidade, consciência, percepção, introspecção, linguagem, idealismo, realismo.

como clave el fenómeno de la intencionalidad y su crítica. Otros aspectos analizados son la conciencia, su crítica y el papel del sujeto en el acto de conocer. El artículo termina con una comparación de las teorías del conocimiento de ambos filósofos.

Palabras clave: intencionalidad, conciencia, percepción, introspección, lenguaje, idealismo, realismo.

Introdução

Pretende-se com este artigo procurar uma relação, mais ou menos directa, entre algumas ideias de um filósofo contemporâneo oriundo da corrente filosófica dita analítica, John Searle (1932-), e Edmund Husserl (1859-1938), pai da fenomenologia, corrente filosófica que tem na Europa continental a sua área de referência – o que não quer dizer que não se trabalhe em fenomenologia fora da Europa Continental.

Sobre a aproximação entre a filosofia de Searle e de Husserl, tida por muitos como nítida, pelo menos no que concerne a intencionalidade, John Searle respondera a um filósofo, no final de uma palestra dada no início dos anos oitenta, que o interpelara sobre as semelhanças com Edmund Husserl da seguinte forma: “It doesn’t smell like it...”. No entanto, podemos considerar relevante a influência de Husserl sobre Searle. Pensamos que a história da filosofia mais recente confirmou tal afirmação.

Em relação a esta aproximação, John Searle considera que fenomenólogos como Husserl detectaram a existência de conexões entre as experiências e a importância de uma primeira pessoa, o que para Searle não era estranho, pois a noção de sujeito não o repugna. Falharam, no entanto, em perceber a relevância da causalidade, porque a sua concepção do carácter abstracto dos conteúdos intencionais conduziu-os a pressupor, tacitamente, que a causalidade é sempre uma relação natural e não-intencional. Também não podemos esquecer que Searle apelida o seu realismo de causal.

As ideias emanadas destes dois filósofos, que procuraremos comparar, nelas detectando aproximações e divergências, giram em torno, em primeiro lugar e por ordem de importância, do tema da intencionalidade, em segundo lugar, do problema da consciência e, em último lugar, do problema da linguagem e da procura do sentido, sabendo que em Husserl não existe aquilo a que chamaríamos uma filosofia da linguagem nos moldes mais técnicos adoptados posteriormente por aquela que viria a ser denominada como filosofia analítica,

ao contrário do que acontece com John Searle. Por fim, abordaremos as suas teorias do conhecimento e não deixaremos de dar a devida importância ao papel do sujeito na agência ou acção em Searle e ao papel do *Ego* transcendental na filosofia daquele que é designado como o Husserl tardio.

Em relação à questão da intencionalidade que é, em Searle, um termo usado com maiúsculas (Intencionalidade), para se distinguir da concepção mais vulgar de intenção, há a sublinhar que o próprio autor sempre negou a importância da influência que sobre ele tiveram a este respeito filósofos como Husserl e, sobretudo, Franz Brentano, como convém também referir.

O que é facto é que esta influência, mais ou menos declarada, realmente existiu, por isso tentaremos socorrer-nos do artigo (entre outros) da autoria de Wilhelm Baumgartner e de Jörg Klawitter, inserido na obra *Speech Acts, Meaning and Intentions*, para justificar esta tese. Segundo aqueles, Searle herda de Brentano e de Husserl a noção de (in)existência intencional de um objecto, sendo que para Searle é necessário distinguir entre o conteúdo de um estado Intencional e o objecto de um estado Intencional que não está lá. Aproveitaremos para sublinhar que a ideia de direccionalidade presente em Searle mitiga o excesso do ponto de vista destes intérpretes de Searle, porque não há em Searle qualquer forma de representacionalismo ou fenomenalismo, havendo, pelo contrário, um realismo directo, causal e externo.

John Searle considera o fenómeno da consciência como o fenómeno mental central e para ele não é, tanto quanto se conhece, um fenómeno completamente redutível a processos neurofisiológicos de um ponto de vista estrito, embora seja, claro está, um fenómeno de nível superior do cérebro. Em Husserl, a consciência é tida como doadora de sentido. Exploraremos as marcas que os aproximam e os separam no que concerne à consciência, na certeza de que este tema desempenha um papel preponderante na explicação que ambos dão do mental e da relação deste com o mundo. Procuraremos concluir, no entanto, que ambos deram uma importância filosófica desmesurada a tal fenómeno, embora seja evidente que, de um ponto de vista filosófico, o tema da consciência extravasa, naturalmente, o fenómeno empírico do nosso estado de vigília.

Biologizar a consciência – contra o projecto cartesiano da *res cogitans* – é um dos intuitos de John Searle. Edmund Husserl, por seu turno, também parece atribuir excessiva importância à consciência filosófica quando a vê como procurando e doando o sentido, que corresponderia quase a uma entidade etérea, porque indefinível. A crítica que fazemos ao domínio do fenómeno da intencionalidade em Searle e Husserl também nos ocupa e ocupará, nomeadamente ressaltando a influência que sobre Searle tiveram Husserl e também Franz Brentano a este respeito. Para além da análise do pensamento dos dois filósofos nesta matéria e noutros temas, estas críticas serão os fios condutores do presente artigo.

No que concerne ao problema da linguagem, há em Searle uma visão pragmática da mesma, vertida nos actos de fala que acompanhariam sempre os actos Intencionais dirigidos ao mundo, porque para este filósofo norte-americano a consciência é sempre consciência de alguma coisa, tal como o fora em Husserl, inicialmente. Em Husserl não existe uma filosofia da linguagem no sentido mais técnico e depurado da filosofia analítica, que lhe sucedeu no tempo, mas mais noutras paragens. A consciência em Husserl percorre sempre o labirinto da procura do sentido e do que é também manifestamente humano no nosso pensamento linguístico, daí a importância da intencionalidade, mas que não coincide, nestes termos, com a concepção mais técnica da linguagem em Searle.

Searle não se inibe de fazer uso do termo e da noção de sujeito, ao contrário da esmagadora maioria dos filósofos analíticos, quando afirma, por exemplo, que só um sujeito é capaz de agência ou acção, ou seja, e em termos mais prosaicos, só um sujeito é capaz de exprimir e levar a cabo crenças, desejos ou inferências, entre outros. Por seu lado, para o Husserl tardio o Ego transcendental (o Ego das *Meditações Cartesianas*, por exemplo) assume um protagonismo crucial na explicação fenomenológica da corrente das vivências.

Procuraremos concluir este artigo com uma crítica à noção husserliana de sentido ou da consciência como doadora de sentido, baseando-nos na proposta de Searle que limita a intencionalidade às fronteiras dos actos de fala, ou seja, aos limites da linguagem, que é também a crítica de Jocelyn Benoist (filósofo em que também nos apoiaremos na crítica a este aspecto da filosofia de Husserl). A visão, que podemos considerar pragmática, da linguagem, através dos actos de fala e da nossa relação consciente com o mundo, liga imediatamente Searle ao Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e, por conseguinte, ao Wittgenstein do predomínio do uso e da acção em questões de linguagem.

1. O Estado da Arte

Começaremos por analisar o Estado da Arte no que à temática da relação entre os pensamentos de Searle e Husserl diz respeito. Muitos autores especularam sobre a influência de Edmund Husserl e também de Franz Brentano sobre a obra de John Searle, nomeadamente no que diz respeito ao problema da Intencionalidade e ao problema que envolve muito do que tem que ver com a consciência.

Toda e qualquer expressão enuncia qualquer coisa, mas sobretudo afirma algo sobre qualquer coisa, e esta é a marca da Intencionalidade presente em Searle, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ideia reiterada e explorada em quase todas as obras de John Searle, incluindo *Intencionalidade*.²

² John Searle, *Intencionalidade Um Ensaio de Filosofia da Mente* (Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1999), 23.

Dagfinn Føllesdal afirma, de modo claro, que a ideia central da fenomenologia é a intencionalidade, ou seja, o facto de a consciência ser sempre consciência de alguma coisa, tal como podemos dizer que o mesmo se passa em Searle.³ De Husserl e Brentano herdou Searle a noção de intencionalidade de um objecto, ou seja, da (in)existência real de um objecto, como já sublinhámos de resto. O que é apreendido é o conteúdo de um objecto e não o objecto real, o que não compromete de modo algum Searle com qualquer forma de representacionalismo ou fenomenalismo e o que ocorre em Searle é, mais bem notado, o seu contrário: apesar da sua atenção ao conteúdo do objecto, Searle defende, antes do mais, um realismo directo e causal. Apesar desta forte suspeita, não foram assim tantos os autores que se debruçaram sobre esta temática, embora ela seja inultrapassável.

Assim, no artigo intitulado “Intentionality of Perception An Inquiry concerning J. R. Searle’s Conception of Intentionality with Special Reference to Husserl”, da autoria de Wilhelm Baumgartner e Jörg Klawitter,⁴ aponta-se o que foi anteriormente mencionado: em Searle é essencial distinguir entre o conteúdo ou a proposição de um estado Intencional e o estado Intencional que se dirige ao objecto mas que não o possui. Em Husserl e também, de forma muito mais mitigada, em Searle, não há duas coisas isoladas, o objecto a que nos dirigimos e o acto mental ou intencional dessa experiência e só há uma coisa: a vivência intencional.

Num outro ensaio da mesma obra, Frank W. Liedtke⁵ defende que há em Searle uma distinção entre o conteúdo e o modo psicológico de um estado Intencional, como o medo ou a crença, por exemplo. Esta distinção também é cara a alguns fenomenólogos, como em Husserl, na sua *V Investigação Lógica*, onde se destaca a separação entre *Qualität und Materie eines psychischen Aktes* (qualidade e matéria de um acto psíquico).

Jocelyn Benoist, por seu lado, assinala que o significado é considerado como dotado de intencionalidade, ou seja, é considerado na sua relação com o objecto, como acontece, em termos gerais, na Primeira Investigação das *Investigações Lógicas* de Husserl, nas quais a abordagem da intencionalidade é um recurso habitual, e tal como é defendido por Searle na sua teoria dos actos de fala.

Benoist esclarece também que, na teoria da intencionalidade dos actos de fala de Searle, a intencionalidade linguística procede sempre da inten-

³ Dagfinn Føllesdal, “Husserl’s Notion of Noema” in *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (London, England: The Mit Press, 1984), 73.

⁴ W. Baumgartner e Jörg Klawitter, *Speech Acts, Meaning and Intentions Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle* (Berlin, New York: edited by Armin Burkhardt, Walter de Gruyter, 1990), 210-225.

⁵ Baumgartner e Klawitter, *Speech Acts*, 194-209.

cionalidade mental, no que constitui uma relação recíproca e intrincada. Em *Entre Acte et Sens*, Jocelyn Benoist, por seu lado, assinala que o significado é considerado como dotado de intencionalidade, ou seja, é considerado como em relação com o objecto, como acontece, em termos gerais, na Primeira Investigação das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, nas quais a abordagem da intencionalidade é um recurso habitual, tal como é defendido por Searle na sua teoria dos actos de fala. Benoist esclarece também que, na sua teoria da intencionalidade dos actos de fala, a intencionalidade linguística procede da intencionalidade mental, no que constitui uma relação recíproca e intrincada, o que se verifica – poderíamos acrescentar – também em John Searle. Benoist acrescenta ainda que a intencionalidade, em Husserl, é uma relação autêntica a uma referência ou, pelo menos, a uma referência real ou irreal, que é, deste modo, visada. Em Husserl, segundo o autor, os actos intencionais não seriam actividades do mundo psíquico, mas sim vivências intencionais e dá-se uma despsicologização daqueles porque eles teriam apenas a marcá-los a intencionalidade.

Na mesma obra, o filósofo francês reitera que, em Husserl, através da intencionalidade, surge o objecto da representação ou do conhecimento como indistinguível, ao contrário do que acontece em Searle, em que o objecto não depende do acto de conhecer. Todavia, também acontece em Husserl, e nomeadamente na sua *Quinta Investigação Lógica*, uma fusão entre o acto de significar e o acto de conhecer, e aqui parece não haver dúvidas em rotular esta ideia como uma marca idealista do pensamento husserliano, embora, por vezes, seja ténue a linha que separa o idealismo do realismo, sobretudo nas *Investigações Lógicas*.

A fenomenologia – e não só a de Husserl – não se fixa na representação, sai da representação para ir ao encontro do mundo ou das coisas mesmas, diz-nos Benoist. E Searle com o seu realismo directo, não ingénuo e causal, também rejeita qualquer tipo de representação e, como se trata de uma relação directa com as coisas, podemos falar de uma relação de apresentação das coisas à mente.

Este detalhe anti-representacionista presente em Husserl e nos seus herdeiros vai contra o uso da filosofia dita analítica da representação, que daria lugar à intencionalidade, no entanto, esta substituiria sempre aquela, ou seja, a representação. É este esquema conceptual que Benoist combate, ou seja, a intencionalidade considerada como representação do objecto. A intencionalidade dá-nos acesso ao objecto, o que colocaria a posição de Benoist mais do lado de John Searle e menos do lado de Edmund Husserl ou Franz Brentano, que declaram, em determinados momentos, a (in)existência real do objecto na representação.

Hubert Dreyfus, leitor e intérprete de Husserl, defende vigorosamente que o Husserl tardio adopta a fenomenologia como transcendental, ou seja,

uma teoria que consagra os objectos como intencionados (intended) e não como eles são representados, o que vai contra, naturalmente, a ideia-chave de Franz Brentano que declara a (in)existência real do objecto intencionado.⁶

Para terminar esta parte do artigo, convém referir que a consciência em Husserl é sempre considerada na vivência intencional e a vivência intencional representa o objecto, mas julga também acerca dele, e daí a saída da mera representação porque a consciência visa sempre o objecto, podendo ele ser ficcional, no entanto. Isto quer dizer que Husserl pode ser considerado um idealista – e ele próprio o declarou à Humanidade na sua fase mais madura – mas nunca deixou de procurar a objectividade e a apreensão das coisas *em carne e osso*.

2. A Intencionalidade

Como bem salienta Jocelyn Benoist na principal conclusão da sua obra *Les Limites de l'Intentionnalité*,⁷ a procura do sentido em Edmund Husserl através, nomeadamente, do suporte da intencionalidade da consciência, não consegue extravasar os limites da linguagem, deste modo, faz Benoist uma crítica da demanda do sentido e a crítica das filosofias do sentido e, de entre elas, a crítica da fenomenologia. Para ele a intenção não basta, é preciso sempre considerar o mundo e critica também a necessidade de uma relação interna, a que daríamos o nome de intencionalidade, entre o acto mental e o seu objecto.

Após este pequeno introito, convém referir que o fenómeno da intencionalidade, ou Intencionalidade em Searle, merece, como já vimos, um especial destaque em filósofos como Bolzano, Brentano, Husserl e, finalmente, em Searle, cada um, naturalmente, adoptando a sua perspectiva sobre esta característica do mental.

Searle leva a cabo uma teoria da intencionalidade, ou seja, uma teoria de como a mente se relaciona com os objectos do mundo. Nele surge, a par das capacidades biológicas como o mental e a linguagem, e nesta os actos de fala como formas de acção humana, a intencionalidade que lhes fornece os seus fundamentos filosóficos. O que caracteriza a intencionalidade é dizer que os estados mentais são acerca de qualquer coisa e, por isso mesmo, têm um conteúdo e um modo psicológico (desejo, crença ou intenção). A crença, por exemplo, pode ser vista em Searle como portadora de uma representação,

⁶ Hubert L. Dreyfus, “Husserl’s Perceptual Noema”, *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (London, England: The MIT Press, 1984), 108.

⁷ J. Benoist, *Les Limites de l'Intentionnalité* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005).

mas é Intencional (a intencionalidade é sempre referida com maiúsculas em Searle), tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico, e tem uma direcção de ajustamento mundo-mente. Em Husserl, por sua vez, a consciência é sempre consciência de alguma coisa e a proximidade dos dois filósofos na defesa deste aspecto da intencionalidade é patente.

A intencionalidade é, assim, vista como direcionalidade. Há, no entanto, fenómenos psíquicos como algumas formas de nervosismo e euforia, por exemplo, que não são direccionadas e que não são Intencionais. Também para Husserl fenómenos como a dor não são intencionais, como podemos constatar nas *Investigações Lógicas*: que nem todas as vivências sejam intencionais, mostram-nos as sensações e os complexos de sensações.⁸ Ainda em Searle, a ansiedade, por exemplo, é algo de que a minha experiência corresponde à sua experiência e aqui o *de* não tem o sentido de direcionalidade ou de Intencionalidade.

Não há, para Husserl, duas coisas distintas no estado mental: não há a coisa experienciada, por um lado, e o acto intencional que se dirige a essa coisa. Só há uma única coisa: a vivência intencional. Para o filósofo norte-americano, por outro lado, também não existe o acto intencional separado do objecto da Intenção. Desta forma, e só desta forma, podemos também falar de uma única experiência intencional em Searle e esta é uma marca do seu realismo directo e externo. Para nós, tal como para Jocelyn Benoist, é esta forma de realismo que nos interessa. Assim, Searle e Husserl (nomeadamente em certas Partes das *Investigações Lógicas*) não desdenhariam afirmar que nós e as nossas experiências intencionais fazemos uma unidade com a coisa ou o objecto da nossa intenção ou percepção porque estamos, primeiro que tudo, ligados a uma realidade que nos circunda e absorve.

Os desejos e as intenções, tal como a crença, têm uma direcção de ajustamento mundo-mente. Trata-se de manifestar como gostaríamos que o mundo fosse (desejo) ou pretenderíamos que fosse (intenção). Quando o desejo ou a intenção falham é o mundo que não corresponde às nossas expectativas. O simples acto de intencionar, por exemplo, é apenas um tipo de estado intencional, de entre outros, como o desejo, a crença, o medo ou a esperança.

O famoso problema de Wittgenstein sobre a intenção – O que resta quando levanto o meu braço para além do facto de que o meu braço se ergue? – tem uma abordagem não-ontológica por Searle: o que resta é um conteúdo representativo inserido num determinado modo psicológico, que Searle designa como o modo intencional.⁹ Em Searle quando tenho uma intenção tenho um conjunto de crenças e desejos e um conjunto de capacida-

⁸ Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte I (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005-2007), 404.

⁹ Searle, *Intencionalidade*, 38.

des de Plano de Fundo e em Husserl o desejo também pode ser intencional. A descrição das ideias de Searle em termos de Rede (Network), ou seja, em termos de contexto ou em termos de outros estados intencionais, ou em termos de Plano de Fundo (Background), ou seja, em termos de capacidades pré-intencionais, poderiam facilmente ser relacionados com as tradições de Brentano e de Husserl.

Quanto às experiências visuais e quanto à experiência de vermelhidão, por exemplo, o *de* é Intencional, isto é, dirige-se ao mundo. As experiências visuais têm conteúdo e, por isso, Intencionalidade. O perceber ou a experiência perceptiva e o fazer ou a acção têm, por sua vez, a sua causação Intencional nas suas condições de verdade ou nas suas condições de satisfação. Em Husserl, também e por sua vez, a intencionalidade torna-se quase uma doutrina, tal é a sua importância na sua obra e a consciência está sempre e na sua totalidade virada para fora, arrastando a percepção e o desejo.

Intencionalizar a causalidade, naturalizar a intencionalidade e, por sua vez, biologizar a consciência fizeram sempre parte do projecto searleano. Este projecto anti-cartesiano e contra a existência de algo como a *res cogitans*, vista como alguma coisa de etérea e misteriosa, corresponde, em Searle, a um exacerbar do fenómeno da consciência como fenómeno mental central. Husserl também recorre ao exacerbar do fenómeno da consciência para erigir o edifício do seu pensamento, quando afirma que a nossa consciência é sempre doadora de sentido e está sempre virada para fora. E tal como em Searle, a intencionalidade está directamente associada à consciência.

Falar de Intencionalidade em Searle é falar de causação mental como uma característica da consciência e tal implica reconhecer nos nossos pensamentos e sentimentos algum efeito causal sobre o mundo e a natureza. Em Husserl as experiências intencionais (*Erlebnissen*) têm não só uma relação com os objectos, mas também com elas mesmas, daí a legitimidade de pensamentos sobre pensamentos em Husserl, sem serem, no entanto, objectos no sentido de coisas, enquanto em Searle é completamente desvalorizada a introspecção. A intencionalidade corresponde ao acto de significar e corresponde também ao modo de visar o objecto respectivo, a intenção confunde-se com o sentido e esta também é a base de uma boa parte do pensamento husserliano.

A intencionalidade em Husserl diz directamente respeito à apreensão dos objectos, tal como em Searle. O Husserl da maturidade defende o que alguns consideram um idealismo fenomenológico, em que os objectos seriam intencionados e não dados. Que o objecto não seja dado, mas intencionado, sob a roupagem de sentido ou qualquer outra, repugna a alguns filósofos como Jocelyn Benoist, para quem o mundo independe do nosso conhecimento ou vontade, embora vivamos em constante comunhão com ele.¹⁰

¹⁰ Benoist, *Les Limites de l'Intentionnalité Recherches*, 244-255.

Para ser intencional, um estado deve ser pensável e, para ser pensável, esse estado deve ter uma determinada forma aspectual. Searle propugna também, como passos sucessivos de um aprofundamento filosófico, a acção, a intencionalidade, a subjectividade e, finalmente, a consciência. Por outro lado, no Husserl maduro e nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, aquilo que alguns nomeiam por idealismo fenomenológico não é mais do que a transcendência marcada pela intencionalidade. Esta transcendência parece esquecer a coisa *em carne e osso*, mas em Husserl a objectividade nunca é realmente esquecida – ousamos aqui uma interpretação mais pessoal –, que se nos impõe e que caracteriza de fora mais nítida algumas obras mais precoces deste grande filósofo.

A fenomenologia critica a representação e sai dela para ir ao encontro do mundo, ou seja, para ir ao encontro das coisas mesmas, através da intencionalidade. Mas a crítica que fazemos, baseando-nos em Jocelyn Benoist, é que a intenção não é suficiente, temos de considerar directamente o mundo. Este filósofo aponta ainda o erro, como já vimos, de considerar a existência de uma relação interna entre o acto mental e o objecto, e a esta relação dar-se-ia o nome de intencionalidade. Convém referir que este é o cerne da crítica de Benoist a este tipo de filosofias e a intencionalidade não pode ser considerada uma entidade misteriosa que nos permitiria entrar em contacto com o mundo, porque nós já estamos, desde logo, inseridos no mundo.

O objecto em Husserl não é meramente visado, mas logo que é visado, é posto em unidade com o visar, dado em sentido rigoroso. A percepção, como apresentação, capta de tal modo o conteúdo a apresentar que, com ele e nele, o objecto aparece como dado ele mesmo. O conteúdo de uma percepção dado como apresentação também não é alheio ao realismo de Searle. Para este, quando, por exemplo, deparo com uma carrinha amarela à minha frente na rua é óbvio que o objecto aparece tal qual ele é. Tal como é tão real o relógio para o qual dirijo a atenção no meu pulso.

Husserl realça que o facto de volvermos a atenção para um pensamento (o que será isto se não uma forma de introspecção?), para uma sensação, para um sentimento de mal-estar, e por aí adiante, torna essas vivências objectos da percepção interna, sem que, com isso, se tornem objectos no sentido de coisas. A percepção interna também é uma forma de relação, mas só estou em condições de perceber o eu empírico e a sua relação empírica com os objectos externos e esta é uma forma não declarada de realismo patente em inúmeras passagens do Segundo Volume das *Investigações Lógicas*.

Em jeito de conclusão desta parte do artigo, abordaremos o fenómeno da apercepção em Searle e Husserl. Em Searle, ela ocupa todo o campo de um acto intencional com as capacidades de Plano de Fundo, semelhante à unidade transcendental da apercepção em Kant. Para Searle, existe uma unidade vertical da consciência, ou seja, um conhecimento imediato simultâneo de

todas as características de qualquer estado consciente, facto que em neurofisiologia é conhecido pelo problema da ligação e que, em Kant, e como já vimos acima, leva o nome de unidade transcendental da apercepção.

Em Husserl, por seu lado, a apercepção não é nem um raciocínio nem um acto de pensamento. Antes de mais, cada apercepção contém uma intencionalidade que remete para uma criação primeira, na qual o objecto de um sentido idêntico foi constituído pela primeira vez. Podemos, por último, constatar isto quando a criança, que já sabe ver (perceber) as coisas, compreende pela primeira vez, por exemplo, o sentido final de um simples objecto como uma tesoura.¹¹

3. A consciência

A consciência é para Searle o fenómeno mental central e para ele não podemos separar a intencionalidade da consciência. O que caracteriza a consciência são os estados mentais subjectivos (estados mentais conscientes ou inconscientes), os quais, como o próprio nome indica, são fenómenos sempre na primeira pessoa.

Dito assim, a consciência corresponderia a um número limitado de modalidades ou faculdades: a propriocepção, os cinco sentidos e a corrente do pensamento, correspondendo esta última *mutatis mutandis* à corrente da consciência ou à corrente das vivências (*Erlebnisstrom*) em Husserl.

Os *qualia*, por sua vez, como sensações subjectivas e qualitativas, pertencem à ordem da consciência. Os *qualia* têm ainda uma subjectividade não-epistémica e o modo de existência da sensação é subjectivo ou de primeira pessoa. Husserl, nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, não põe de lado esta definição, embora o seu chamado idealismo fenomenológico não admita considerar a subjectividade, enquanto consciência, como não-epistémica, dado o papel fundador que assumem a subjectividade e a intersubjectividade no seu pensamento.

A corroborar o facto de a evidência da consciência e dos dados conscientes e inconscientes serem potencialmente conscientes, está a obra de David Chalmers de 1996, intitulada *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, em que o filósofo defende, como ideia central, o facto de que estamos mais certos da experiência consciente do que qualquer outra coisa no mundo e conhecemo-la mais directamente do que qualquer outra coisa do nosso mundo. Daí que a “prova” ou a demonstração da existência da consciência seja um desperdício das nossas energias.

¹¹ Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas Introdução à Fenomenologia* (Porto: Rés Editora), 142.

Fora da consciência, para Husserl, só existe o objecto mediato de um acto e isto porque o objecto imediato de um acto é parte do não consciente. Tudo o que é verdadeiramente objecto é objecto mediato de uma consciência. Noutras obras suas a consciência está, no entanto, toda virada para fora e o seu preenchimento cumpre-se na visão da evidência do objecto *em carne e osso*.

Agora em Searle, as experiências conscientes são experiências perspectivadas a partir dos diferentes pontos de vista singulares, contudo, os objectos em si não têm ponto de vista. As disposições penetram em todas as nossas experiências conscientes. A semelhança com Husserl é evidente, quando este fala nas disposições (*Gesinnungen*) da consciência. Searle não nega também a importância da auto-consciência que nos permite desviar a atenção para os nossos estados conscientes, desvalorizando, no entanto, a introspecção como fonte indubitável de conhecimento.

Estes dois eminentes filósofos aproximam-se também quando excedem os limites da importância que um fenómeno como a consciência pode ter. Em Searle, a tentativa de biologizar a consciência e, deste modo, minar o projecto cartesiano, levou-o a considerar o fenómeno da consciência como o fenómeno mental central, exagerando a sua importância, enquanto fenómeno biológico. Debalde, porque não conseguiu fugir às acusações de defender um naturalismo dualista. Husserl, por seu lado, ao considerar a consciência como doadora de sentido, extravasou a importância daquela porque a confundiu com o fenómeno mais complexo do pensamento e do raciocínio, que nos permite, em primeira e última instâncias, conferir um sentido às coisas e à sua experiência.

O que os aproxima também, e finalmente, é a importância atribuída à corrente do pensamento como característica ou modalidade (Searle) da consciência.

4. A linguagem

Enquanto em John Searle deparamos com uma filosofia da linguagem consistente e elaborada pelo menos durante duas décadas, ou não fosse ele um ilustre representante da filosofia dita analítica, em Husserl não poderemos vislumbrar uma filosofia da linguagem estrita e nos termos mais técnicos que a filosofia analítica posterior consagrou. É claro, no entanto, que existe uma filosofia da linguagem em Husserl, mormente nas *Investigações Lógicas*, mas ele não pode ser considerado um precursor da filosofia da linguagem nos termos em que o foi o seu contemporâneo Gottlob Frege. E é óbvio que não poderíamos exigir tal ao fundador da fenomenologia, embora a sua obra primordial, as *Investigações Lógicas*, tenham um cariz de funda-

ção da lógica – as palavras são de Husserl – e uma filosofia da linguagem concomitante.

Searle pode ser considerado um internalista em termos de filosofia da linguagem e, por maioria de razão, em termos de filosofia da mente, dada a relação de dependência que a filosofia da linguagem mantém em relação àquela. A perspectiva internalista implica afirmar que é em virtude de algum estado mental na cabeça de um falante e de um ouvinte, isto é, de um estado mental de apreensão de um conteúdo intencional ou de uma entidade abstracta, que falante e ouvinte podem compreender referências linguísticas.

A filosofia da linguagem resume-se em Searle, entre outros aspectos, à eficácia dos actos de fala. Uma teoria da linguagem insere-se numa teoria mais geral que seria a teoria da acção. Para alguns intérpretes de Searle, este insere-se numa tendência filosófica intitulada *linguistic turn*, ou seja, a viragem linguística, que deslocou a filosofia da análise sintáctica da linguagem e da epistemologia para as dimensões intencional e semântica da linguagem. A linguagem passou, deste modo, a ser vista menos como representação de objectos e mais como uma forma de direcionalidade às coisas, ou seja, é a intencionalidade o suporte filosófico de qualquer teoria da linguagem, estando esta, por sua vez, numa posição secundária em relação à filosofia da mente, como já fomos adiantando.

Para Searle, se adoptarmos apenas o modo ilocutório como a noção básica a partir da qual poderemos classificar os usos da linguagem, então há apenas um número bastante limitado de coisas elementares que poderemos fazer com a linguagem: podemos dizer às pessoas como é que as coisas são, tentamos convencê-las a fazer determinadas coisas, comprometemo-nos a fazer coisas, exprimimos os nossos sentimentos e atitudes e mudamos alguns estados de coisas através das nossas verbalizações. Na maioria das vezes, fazemos mais do que uma destas acções de uma só vez na mesma emissão ou verbalização.

O que é original na filosofia da linguagem de Searle é a consideração da eficácia dos actos de fala como condição de representação do mundo. Aos actos de fala equivalem os estados intencionais e importa referir que estes equivalem àqueles, porque ambos têm um conteúdo proposicional e uma relação com o falante, e essa relação toma a forma, respectivamente, de modo psicológico e força ilocutória. Ambos (estado intencional e acto de fala) têm uma direcção de adequação mente-mundo. No acto ilocutório, que constitui parte do acto de fala, o conteúdo é a proposição e a função corresponde à força ilocutória da proposição.

Um estado intencional representa uma condição de sinceridade para um determinado tipo de actos de fala. O acto de fala e o estado psicológico revelado apresentam as mesmas condições de satisfação. Os actos de fala são em Searle uma forma de acção humana, confundem-se e são o resultado do

fenómeno da intencionalidade. A intencionalidade permite a representação directa do mundo e, em Husserl, por seu lado, corresponde a uma relação interna que faz a mediação com o mundo. Convém, por isso, desmistificar a relevância da intencionalidade, tal como faz Jocelyn Benoist a respeito, mormente de Husserl, e também de Searle. Existe, segundo Benoist, para cada um de nós, uma relação directa e uma comunhão com o mundo.¹²

Para Searle, entidades como os universais não pertencem ao mundo, mas ao nosso modo de o representar, ou seja, pertencem à linguagem, e é um erro metafísico considerar conclusões de natureza ontológica a partir de teses linguísticas.

Para Husserl – nomeadamente para o Husserl das *Investigações Lógicas* – todos os usos da linguagem são usos com um referente. As expressões estão associadas a actos nominais que se dirigem a objectos, em sentido estrito, ou estão associadas a juízos ou a actos do juízo que, por sua vez, se dirigem a estados de coisas.

Tendo o anterior em linha de conta, podemos inferir que Husserl pode retirar consequências ontológicas de teses linguísticas, coisa que Searle não faz, e a relação interna entre o acto e o seu objecto, ou seja, a intencionalidade, permaneceria como algo a considerar. Em termos de filosofia da linguagem em Husserl, o anterior equivale a dizer, segundo Jocelyn Benoist, que um discurso pode fazer sentido sem qualquer intuição correspondente e a dizer que é preciso dissociar a função de significação da experiência directa do real.

Ainda para Benoist, em Husserl a significação corresponde a uma modalidade autónoma da vida da consciência e para o filósofo das *Investigações Lógicas* todo o julgar implica um representar. Embora a noção de representação seja vaga, aplicada à linguagem abarca não só a referência, mas também a predicação e outras condições de verdade ou de satisfação. O significar, também para Husserl, corresponde às estruturas de derivação de sentido que correspondem por sua vez à estrutura das línguas naturais com as suas especificidades históricas e culturais. Os actos ou as atitudes proposicionais visam estados de coisas e os seus *Sinne* (significados) noemáticos, ou seja, a sua estrutura de significação, é proposicional.

Por fim, os actos que preenchem a significação são os actos que se fundem na unidade de preenchimento com os actos de significação, estes são os actos que visam as coisas ou a realidade *em carne e osso*, aos quais não admira que um certo modo de estar realista em Searle pudesse aderir. Deste modo, Searle talvez não aceite a fenomenologia como concepção do sentido porque, como bem salienta Jocelyn Benoist, embora indirectamente, os

¹² Jocelyn Benoist, *Entre Acte et Sens Recherches sur la Théorie Phénoménologique de la Signification* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002), 14.

limites da intencionalidade seriam os limites da linguagem e o sentido estaria a mais no indivíduo sempre em comunhão e transacção com a realidade envolvente.

5. O sujeito e o conhecimento

Esta será a última parte deste artigo e antecede naturalmente a conclusão. Nela abordaremos, seguindo a linha de raciocínio do pequeno resumo que antecede o artigo, o problema do sujeito ou do Eu, quer em Searle e quer em Husserl, e o problema do conhecimento ou daquilo que podemos conhecer, tanto em Searle quanto em Husserl.

Em Husserl, a percepção interna acompanha as vivências realmente presentes, seja no geral, seja em determinadas classes de casos, o que é mais ou menos dizer, em termos kantianos, que o eu penso ou o eu percepciono acompanha todas as minhas representações e o mesmo é destacar o papel que desempenha, embora de forma muito menos pronunciada, a corrente do pensamento também em Searle. Aquela pode ser considerada uma marca idealista em Husserl e, nas *Ideas*, ele vai mais longe no idealismo e afirma que a aparência constitui o pleno sentido da percepção. Todavia, em Searle, nunca podemos falar em aparências dado o seu realismo causal e, muito embora destacada por Searle, a corrente do pensamento não é anterior nem se sobrepõe à intimidade com a realidade, naquilo que poderíamos chamar conhecimento por *acquaintance*.

Searle advoga que, em ordem a ser um eu, a entidade que actua como um agente – passe a redundância – deve ser também capaz de argumentação consciente em relação às suas acções. Deve ser uma entidade capaz de percepção, memória, crença, desejo, pensamento, inferência e cognição, entre outras coisas. A agência não é suficiente para levar a cabo uma acção racional, o agente tem de ser um eu. Em relação a Husserl, não podemos deixar de constatar algumas semelhanças entre as faculdades do eu-sujeito searleano e as faculdades do cogito husserliano das *Meditações Cartesianas*, dotado de imaginação, percepção, entre outras.

Na visão biologista do ser humano de Searle, a intencionalidade e a consciência são parte da biologia humana. Biologizar a consciência é o que pretende Searle, contra o projecto cartesiano, mas Searle não consegue, contudo, escapar às acusações dos seus pares, de defender um naturalismo dualista, quando considera o mental como não redutível a meros processos neurofisiológicos.

Segundo aquele, os teóricos dos dados dos sentidos (representacionistas, ou ainda, fenomenalistas) falharam ao considerar o conteúdo da percepção como objecto da percepção, enquanto os realistas ingénuos, por seu lado,

falharam ao não reconhecerem o papel das experiências e da Intencionalidade na situação perceptiva. Ao rejeitarem experiências visuais em favor de objectos materiais, filósofos como Austin, por exemplo, rejeitariam a existência de experiências visuais *tout court*. Esta última posição de Searle pode ser facilmente rebatida, alegando que Austin nega a existência dos *sense data* mas não nega a existência de experiências visuais.

Ainda segundo Searle, fenomenólogos como Husserl viram – segundo ele, bem – a relação entre as experiências e a explicação na primeira pessoa. Falharam, no entanto, ao não perceberem a relevância da causalidade devido à sua concepção abstracta dos conteúdos Intencionais. Para Husserl a causalidade seria, ainda segundo Searle, uma relação natural e não-Intencional.

Searle é um realista – como fomos adiantando ao longo deste artigo, mais ou menos directamente – e o realismo de Searle é compatível com o seu relativismo causal e este, por sua vez, é coerente com qualquer tipo de realismo ingénuo. O realismo de Searle, embora não propriamente ingénuo, afirma que o modo como as coisas são em si mesmas é relativo à nossa capacidade de receber *inputs* causais do mundo exterior e o mundo, por seu turno, existe independentemente da forma como o representamos. O compromisso de Searle com o realismo é exibido na forma como cada um de nós vive, tal não quer dizer que o realismo seja uma hipótese verdadeira; ele pode não ser sequer uma hipótese e ser tão-somente a pré-condição para se terem hipóteses.¹³

Harrison Hall, num artigo agora sobre Husserl,¹⁴ afirma que o seu realismo é pré-filosófico e o seu idealismo é não metafísico. Husserl optaria por uma neutralidade radical em questões metafísicas e haveria nele uma recusa filosófica de resposta a uma questão metafísica como é a questão sobre a opção pelo idealismo ou o realismo, que seria, para ele, uma questão infundada ou ilegítima.

É claro que podemos refutar o seu idealismo e o idealismo de todas as filosofias do sentido, tendo por base a crítica da *relação interna* supostamente existente entre o acto mental e o seu objecto. A esta relação chamaríamos intencionalidade, e toda esta crítica é levada a cabo por Jocelyn Benoist, que não esquece também que a consciência é considerada como doadora de sentido. Segundo esta forma de idealismo – crítica patente numa das obras de Benoist já citadas – passa a não haver distinção entre o conhecimento ou a representação e o objecto.¹⁵

Pondo de lado algumas críticas mais ou menos contundentes ao rumo que a filosofia analítica tomou nas últimas décadas, Searle não deixa de ser menos

¹³ Searle, *Intencionalidade*, 204.

¹⁴ Harrison Hall, “Was Husserl a Realist or an Idealist?” in *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, London, MIT Press, 1984), 186.

¹⁵ Benoist, *Entre Acte et Sens*, 200.

realista por isso, antes pelo contrário. Considera o argumentário de toda a filosofia do séc. XVII irrelevante, o que não quer dizer que as nossas inferências acerca do mundo estejam sempre erradas e não se pode, por isso, concluir que não podemos ter qualquer conhecimento directo dos objectos do mundo. Argumentos em sentido contrário poderíamos encontrar em Descartes e em Hume. Apesar das nossas percepções serem sempre mediadas por processos cerebrais e sermos vítimas de ilusões de vários tipos, daí não se segue que nunca percepcionemos o mundo real. Quando olho para o meu relógio – e repetimos o exemplo de Searle – certamente que vejo o relógio real.

A crítica a Husserl e ao seu suposto idealismo geraram diferentes movimentos na filosofia dita continental a que aderiram, por exemplo, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. Este último, segundo Husserl, nunca entendeu, apesar de ser um dos seus discípulos, verdadeiramente a essência da filosofia husserliana, com as consequências pessoais e profissionais para o próprio Husserl, dada a ligação de Heidegger ao Terceiro Reich e as origens judaicas de Husserl, embora convertido ao protestantismo.

Husserl é acusado de defender uma forma de idealismo, mormente em algumas das obras da maturidade, como as *Ideas* e as *Meditações Cartesianas*. Nas *Ideas* (obra posterior em mais de uma década às *Investigações Lógicas*, sendo estas últimas do início do séc. XX), criticaram-no também pela consequente redução transcendental, limitada aos conteúdos da consciência, isto é, à vida da consciência. O idealismo em Husserl a que Lévinas, por exemplo, faz referência, poderá ser considerado um idealismo de tipo fenomenológico, tal como Husserl admite implicitamente nas suas *Meditações Cartesianas*, precisamente pela atenção e estrita sujeição aos conteúdos da consciência através da *epoché* ou suspensão do juízo. Passa a haver uma unidade entre o acto de conhecer e o acto de significar.

Na Introdução às *Investigações Lógicas*,¹⁶ Husserl parece resumir toda a sua filosofia quando destaca que a sua defesa do idealismo não corresponde à defesa de uma doutrina metafísica, mas trata-se apenas da defesa de uma teoria do conhecimento que reconhece o ideal como condição de possibilidade do conhecimento objectivo.

Convém referir que o Husserl das *Investigações Lógicas* não é propriamente um idealista, como já fomos referindo, e está perto de uma forma de realismo quando não deixa de destacar que o preenchimento da intenção significativa se dá através da intuição e que a forma acabada desse preenchimento está na evidência.

Em relação à questão gnosiológica do ceticismo, Husserl assume que, num ou noutro caso, é possível a dúvida em face das vivências sensíveis, mas a evidência acaba sempre por surgir. Esta conclusão reaparece na *VI Investi-*

¹⁶ Husserl, *Investigações*, 132.

gação Lógica, quando Husserl advoga que o acto da percepção constitui uma unidade homogénea em que o objecto se dá de forma imediata.¹⁷ Searle, por seu lado, também advoga uma forma de realismo directo quando declara, prosaicamente, que não há dúvidas que o relógio que está no meu pulso é real e está longe, com uma afirmação desta índole, de defender qualquer forma de cepticismo. Com aquilo a que muitos chamam idealismo fenomenológico, presente também nas *Ideas*, Husserl não nega a existência do mundo real e mormente da natureza. O mundo real tem, assim, uma relatividade à subjectividade transcendental.¹⁸

Na sedutora obra de Emmanuel Lévinas intitulada *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* é-nos dito que, na linha das deambulações de Husserl entre idealismo e realismo, o idealismo é a compreensão total e o realismo recusar-se-á à compreensão.¹⁹ Na mesma obra e do ponto de vista de Lévinas, Husserl lançou, no entanto, as bases do realismo contemporâneo sempre que não esqueceu as relações com a realidade concreta.²⁰ Ainda para Lévinas e para melhor entender Husserl, devemos apontar que a razão não se deve colocar acima do dado e à experiência do seu objecto.²¹

No que Searle e Husserl convergem, entre outras coisas, é no sublinhar que não precisamos de nenhuma evidência especial para saber o que os estados intencionais pretendem mostrar e para saber o que queremos dizer com os nossos actos de fala. Da mesma forma, Husserl assume que a redução fenomenológica nos dá evidência apodíctica dos nossos estados mentais quando eles são intencionais. Jocelyn Benoist, no entanto, vai ao arrepio destes dois filósofos e vê neles a afirmação de que existe uma *relação interna* específica que tomaria o nome de *intencionalidade* e que seria uma marca de todas as filosofias do sentido e de algumas formas de idealismo. Como já afirmámos, a crítica de Benoist dirige-se especialmente a Husserl e a todas as filosofias do sentido, mas nos estilhaços acaba por atingir Searle, com alguma justiça, podemos acrescentar.

Nas *Ideas*, uma obra de Husserl de pendor idealista, editada em 1913 (12 anos após o Segundo Volume das *Investigações Lógicas*) e já em ruptura com o realismo marcantes de algumas partes das *Investigações Lógicas*, ele defende, ainda assim, um retorno às coisas mesmas. Também no epílogo daquela obra, Husserl dá a entender que aquela maneira de perguntar pelas

¹⁷ Husserl, *Investigações*, 151.

¹⁸ Edmund Husserl, *Ideas* (México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962), 386-87.

¹⁹ E. Lévinas, *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), 131.

²⁰ Lévinas, *Descobrimdo*, 13-14.

²¹ Lévinas, *Descobrimdo*, 183.

coisas mesmas conduz, antes do mais, ao ser e à vida universal que, enquanto pré-científica, torna-se um pressuposto de toda a teoria, e a partir daquela vida subjectiva alcançamos a subjectividade transcendental como fonte de sentido e de correspondência ao ser em forma de vivências puras e evidentes. Em relação à atitude natural, em oposição à redução transcendental, a fonte última dela é apenas a experiência sensível.

Nas *Meditações Cartesianas* – e é sempre bom lembrar a distância de muitas décadas que medeia entre as primeiras obras de Husserl e as últimas obras de Searle –, Husserl classifica as *Meditações* de Descartes como o protótipo do retorno filosófico sobre si mesmo. Aquela obra já é, no entanto, das obras finais de Husserl, quando as águas já estavam separadas entre o neo-positivismo e a fenomenologia, um pouco contra o espírito implícito na filosofia deste. Husserl critica também o empirismo. Nas *Ideias*, por seu lado, Edmund Husserl também salienta que a experiência directa só resulta em coisas e casos singulares, à evidência essencial não pode apelar. O complexo de raciocínios indirectos que são característicos da indução e que conduzem a proposições gerais são, neste contexto, não inteiramente credíveis. A ciência empírica é uma ciência de factos e todo o facto tem um conteúdo essencial formal e material. Husserl manifesta-se também contra o realismo das Ideias platónico, que qualifica depreciativamente como uma forma de hipostasiação, porque confunde objectos do pensamento com realidades exteriores ao pensamento.

Tal como Husserl defende que o mundo real existe sem dúvida, embora em relação com a subjectividade transcendental, se formos realistas causais como Searle se intitula, causa nomeia uma relação actual no mundo real. No entanto, a afirmação que essa relação actual existe numa instância particular não implica, por si só, uma correlação universal de instâncias semelhantes, coisa que em Husserl é aceitável nalguns casos.

A verdadeira aproximação entre Searle e Husserl, como fomos adiantando indirectamente ao longo do artigo no que concerne a epistemologia, é considerar a realidade com a sua boa dose de independência face à investigação empírica, quer ela resulte da aplicação do realismo causal (Searle) às coisas e ao seu ordenamento mais ou menos coerente, ou quer ela resulte da saída do Eu da redução e da relação transcendentais (Husserl) para se envolver na realidade que o submerge.

Uma outra aproximação possível entre Searle e Husserl pode ser feita ao compararmos o tipo de realismo defendido por Searle e o realismo encontrado – e consensualmente aceite – em algumas partes das *Investigações Lógicas*. Como já fomos adiantando, Searle rejeita algo como uma teoria representativa da percepção e o mesmo é dizer que a experiência visual é directa, o que vai ao arrepio do idealismo fenomenológico proposto por Husserl nas *Meditações Cartesianas* e nas *Ideias*, mas que vai de algum

modo ao encontro do realismo presente em algumas partes das *Investigações Lógicas*.

Uma outra semelhança que podemos vislumbrar nas obras dos dois filósofos é o facto de ambos nunca terem adoptado uma postura céptica do ponto de vista gnosiológico. Husserl fez inclusive da luta contra o cepticismo gnosiológico uma das suas bandeiras. Searle por seu lado é um realista que não dá aso a nenhuma forma de cepticismo quando afirma taxativamente que o relógio que tenho no meu pulso é real e que o posso ver tal como ele é ou tal como ele se me apresenta. Husserl admite a dúvida em alguns casos singulares face ao fluir das vivências sensíveis ou psíquicas, mas ela não é possível em todos os casos e anula desta forma quaisquer veleidades ao céptico. Contra o espírito do céptico, um indivíduo pode, em diferentes momentos, ou vários indivíduos podem, em diferentes momentos ou no mesmo momento, ter a mesma representação, recordação, expectativa, ter a mesma percepção, exprimir a mesma asserção, acalentar o mesmo desejo, e por aí adiante, segundo Edmund Husserl. Searle dificilmente reconheceria que dois indivíduos possam ter a mesma percepção ou representação, quer simultânea quer separadamente.

Uma convergência final que podemos vislumbrar entre os dois filósofos é constatar que Searle recupera a ideia de sujeito para a filosofia analítica: não podemos imaginar um acto sem um sujeito da acção mas em ordem a ser um eu a entidade que actua deve ser uma entidade capaz de percepção, memória, crença, desejo e pensamento, entre outras coisas. A agência não é suficiente para levar a cabo uma acção racional, o agente tem de ser um eu. São razoáveis as semelhanças com o ego husserliano das *Meditações Cartesianas* e das *Ideias* com o seu carácter transcendental e o seu universo das formas possíveis de experiência que passam obviamente pelo pensamento, percepção ou memória, entre outras, na relação com os objectos.

Por último, em relação à concepção de verdade em Husserl, que está de acordo com a teoria do conhecimento patente nas *Investigações Lógicas*, ela não é mais do que a plena concordância entre o visado e o dado. Esta concepção, que tem por base a sua concepção de intencionalidade, também está presente em John Searle e no seu realismo causal e externo. Husserl contrapõe à doutrina pura das formas das significações a doutrina pura da validade das significações, que a pressupõe. Rejeita todos os reparos cépticos contra a intuição e a fenomenologia; assim como toda a filosofia, para Husserl, ensina que a presença imediata junto das coisas não compreende ainda, no entanto, o sentido das coisas e, por isso, não se substitui à verdade, coisa que em Searle não é assumida deste modo porque, para ele, a presença imediata das coisas pode conduzir à verdade ou a vislumbres da verdade, o que está de acordo com o seu realismo causal.

Conclusão

Foi nossa intenção ao longo deste artigo e depois, como seria óbvio, de descrevermos uma parte das filosofias de Searle e de Husserl, constatar em que é que estas filosofias aparentemente tão díspares se poderão aproximar ou se se aproximam mesmo, nomeadamente no que à importância da intencionalidade e da consciência diz respeito, assim como em relação a alguns aspectos das suas teorias do conhecimento.

Segundo Husserl, tão depressa como dirigimos a atenção para a vida que flui, na sua presença real, tão depressa não posso deixar de dizer existo, esta vida existe, vivo, cogito. A presença do *cogito* na filosofia husserliana não invalida, no entanto, que consideremos que, por vezes, a disputa idealismo/realismo se torna espúria, nomeadamente quando, neste caso, comparamos algumas posições de Husserl e Searle, e constatamos que Husserl não estará, em determinadas alturas, longe de uma posição realista. Todavia, este tipo de discussões, embora, por vezes, inadequado, ainda não terminou e é quase tão antigo como a filosofia.

No que respeita a John Searle, este realça que o nosso comprometimento com o realismo se mostra pelo facto de vivermos da maneira que vivemos, conduzirmos o nosso carro da forma como o fazemos, bebermos uma bebida à nossa escolha e da forma que mais nos apraz, etc. Isto não quer dizer que o realismo seja uma hipótese verdadeira (a expressão é de Searle), ele não é sequer uma hipótese, mas é a pré-condição para se terem quaisquer tipos de hipótese, como já vimos. Actualmente, no entanto, a disputa entre o idealismo e o realismo não é assim tão determinante em termos filosóficos e a discussão, apesar de tudo, ainda não terminou, convém realçar novamente. Na nossa perspectiva, eles (idealismo e realismo) poderão ser alvo de uma síntese, se for diluída na incursão objectiva pelos verdadeiros problemas filosóficos, mas também não podemos esquecer que o realismo de Searle, tal como o acabámos de apresentar, é inultrapassável, sob pena de corrermos o risco de paralisar.

Devemos sublinhar que acompanhamos e adoptamos, ao longo do artigo, a crítica de Jocelyn Benoist às filosofias do sentido, como é a de Husserl. Esta crítica faz para nós todo o sentido e sempre manifestamos concordância com Benoist quando este condena o exacerbar dos fenómenos da intencionalidade e da consciência por Husserl e também por Searle, mas mormente e em primeiro lugar, o fenómeno da intencionalidade.

Começando pela crítica de Benoist a Searle – que tem também para nós toda a pertinência – temos que a sua teoria da intencionalidade, tendo por base os actos de fala, permite considerar a intencionalidade linguística como resultado da intencionalidade mental, só que esta relação, embora sendo recíproca ou biunívoca, é também circular, e acaba por não exceder os limites da

intencionalidade. A crítica de Benoist a Husserl, e *a fortiori* a Searle, reside no facto de Benoist considerar insuficiente a intenção ou a intencionalidade na compreensão da forma como nos encontramos no mundo. Deste modo, é para Benoist essencial considerar em primeiro lugar o mundo porque a nossa relação com o mundo é imediata e não tem a mediá-la nenhuma característica específica do nosso pensamento, como é a intencionalidade.

É claro que esta posição de Jocelyn Benoist pode ser tida como uma refutação de algumas formas de idealismo. Como já estamos desde logo inseridos no mundo, é para ele inconcebível a existência de uma relação interna entre o acto mental e o objecto, e a esta relação chamaríamos intencionalidade. A intencionalidade não seria mais do que uma característica ou uma entidade *ad hoc* e abstracta que Searle e Husserl juntariam ao acto de conhecer, supondo, erradamente, que tal explicaria melhor as suas posições epistemológicas. Convém acrescentar que Benoist visa em primeiro lugar o idealismo de Husserl e todas as filosofias do sentido, embora os estilhaços do esboroar da importância da intencionalidade apanhem Searle irremediavelmente. Segundo Benoist o idealismo transcendental ou fenomenológico corresponde a uma doutrina que traça uma fronteira entre o acto e o objecto. Essa fronteira não tem para Benoist razão de ser e leva o nome de sentido. A verdadeira fronteira ou limite que esta forma de idealismo encontra, segundo o filósofo francês, é a realidade, realidade em que estamos inseridos em integração com o objecto percebido.

Em jeito de remate deste artigo, convém referir que a disputa entre idealismo por um lado e realismo por outro, nunca foi um assunto que motivasse grandemente os filósofos, e para nós trata-se apenas de uma distinção prática que tem por objectivo saber do que estamos a falar quando falamos de teoria do conhecimento ou epistemologia. Assim, parece-nos incontestável a existência de um eu ou sujeito que está numa posição anterior no acto de conhecer, mas esse ‘eu’ não resultará de uma redução fenomenológica à maneira de Husserl, naquilo que consubstanciaria o que os seus intérpretes chamam idealismo fenomenológico. Esta posição do eu, embora com algumas estruturas *a priori*, é meramente funcional ou esquemática porque o ser humano está de tal modo envolvido pelo mundo, em comunhão com o mundo, citando Jocelyn Benoist, que uma posição realista em termos pré-filosóficos se nos afigura como perfeitamente aceitável. Só que à medida que escavamos filosoficamente nas fundações do sujeito e do objecto, desponta inevitavelmente uma relação entre os mesmos. Segue-se por fim que discordamos de Benoist quando este nega a existência de uma relação quando consideramos os objectos. Não duvidamos, com Benoist, que a existência de uma relação interna como a intencionalidade seja inadequada para explicar a nossa relação com o mundo, todavia tal não invalida a existência de uma relação entre nós e o mundo, quando os consideramos de um modo filosófico ou formal.

Bibliografia

- Baumgartner, Wilhelm e Klawitter, Jörg. *Speech Acts, Meaning and Intentions Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*. Edited by Armin Burkhardt. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.
- Benoist, Jocelyn. *Entre Acte et Sens Recherches sur la Théorie Phénoménologique de la Signification*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- _____. *Les Limites de L’Intentionnalité. Recherches Phénoménologiques et Analytiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- Dreyfus, Herbert L. e Hall, Harrison (eds.). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. London, England: the MIT Press, 1984.
- Husserl, Edmund. *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte I, trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. *Investigações Lógicas*, Segundo Volume, Parte II, trad. de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. *Meditações Cartesianas*, trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés Editora, s. d.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología*, trad. do alemão para o espanhol de José Gaos. México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Lévinas, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- Morujão, Alexandre Fradique. *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl Das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas*, Dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, 1955.
- Rey, Georges. *Contemporary Philosophy of Mind*. Malden, Massachusetts, USA: Blackwell Publishers Inc., 1997.
- Searle, John. *A Redescoberta da Mente*, trad. de Ana André. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *Intencionalidade*, trad. de Madalena Poole da Costa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1999.
- _____. *Mente, Cérebro e Ciência*, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *O Mistério da Consciência*, trad. de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- _____. *Os Actos de Fala*, trad. de Carlos Vogt (caps. 1 e 2), Ana Cecília Maleronka (caps. 3 e 4), Balthazar Barbosa Filho (cap. 5), Maria Stela Gonçalves (caps. 6 e 7) e Adail Ubirajara Sobral (cap. 8), tradução revista em Portugal. Coimbra: Almedina, 1984.
- _____. *Expression and Meaning*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- _____. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. *Rationality in Action*. London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.
- _____. “Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality”, *Philosophical Issues*, Vol. 1, Consciousness, 1991, 45-66.

NDONGUTI, O FILÓSOFO AFRICANO

NDONGUTI, THE AFRICAN PHILOSOPHER

PATRÍCIO BATSÍKAMA²

Abstract: The discussion about the existence or not of African Philosophy, linked to the rejection of the right to Philosophy crossed six decades: 1940-2000. The necessity to erase the spectrum that Western (European) representations attribute to Africa was, in a certain way, responded with several publications. This article aims to show that there were also individual thinkers in Africa, precisely in the ancient Kôngo.

Keywords: African philosophy, Kôngo, Cheikh Anta Diop, Bantu philosophy

Resumo: A discussão sobre a existência ou não da Filosofia Africana, associada à negação do direito à Filosofia atravessou seis décadas: 1940-2000. A necessidade de apagar o espectro que as representações ocidentais (europeias) atribuem à África foi, de certa forma, respondida com várias publicações. O presente artigo pretende mostrar que existiram, também, pensadores individuais, precisamente no antigo Kôngo.

Palavras-chave: filosofia africana, Kôngo, Cheikh Anta Diop, filosofia bantu.

Résumé: Le débat sur l'existence ou non de la philosophie africaine, associé à la négation du droit à la philosophie, a caractérisé six décennies: 1940-2000. La nécessité d'effacer le spectre que les représentations occidentales (européennes) attribuent à l'Afrique a été, d'une certaine manière, répondue par plusieurs publications. Cet article vise à montrer qu'il y avait aussi des penseurs individuels en Afrique, notamment au Kôngo.

Mots-clé: philosophie africaine, Kôngo, Cheikh Anta Diop, philosophie bantu.

¹ Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada do Instituto Superior Politécnico Tocoista. Departamento de História da Universidade Agostinho Neto. email: pcipriano@oapr.gov.ao ORCID: 0000-0002-2860-8283

Introdução

O presente artigo discute a questão da existência ou não da Filosofia em África, negando os pressupostos “racistas” que aparentemente recusaram o direito de Filosofia aos africanos. A discussão sobre a Filosofia Africana – entenda-se a expressão no plural – é densa. Escolhemos aqui o caso dos Kôngo que, muito antes da chegada dos europeus em 1482, já trabalhavam a Filosofia. Escolhemos apresentar cinco filósofos kôngo, com as suas linhas de pensamento específicas: Ñgîndi ya Ndûnda, Mpyângu Nsyâla Muzêmbe, Nkwa Ngângu Nsûmbu, Ntûdi Nzayu Ñlôndi, Na Ñtona. Com isso, encaminhamos a discussão, que nasceu a partir do livro *Filosofia Bantu* de Placid Tempels publicado na primeira metade do século XX. Também fazemos menção às contribuições de Cheikh Anta Diop (1923-†1986), pensador menos conhecido entre os autores que usam a língua portuguesa.

1. Breve discussão sobre Filosofia africana

O ganense Anton Wilhelm Amo (1703-†1759) tinha iniciado a questão do “Direito à Filosofia dos Africanos” já em 1729.² Em 1758, o activista François Makandal foi queimado vivo no Cabo-Francês, Saint Domingues, por se revoltar contra o poderio francês. Oriundo do antigo reino do Kôngo, Makandal foi o primeiro a levantar a questão dos “Direitos inalienáveis do Homem” em um discurso filosófico com uma intelectualidade que marcou toda Haiti na época.³

No século XIX, um pensador político chamado Rainilaiarivony (1828-†1896) terá impulsionado o “Iluminismo” madagascarense quer com a publicação da revista científica *Antananarivo Annual* (em inglês), quer com a abertura extensa à *escola* (mistura de protestantismo e *gnose* local), tendo a invasão francesa em Madagáscar no ano de 1895 possivelmente comprometido o desenvolvimento social endógeno malgaxe.⁴ Em Angola, Cordeiro da Matta publicou, em 1891, a *Filosofia popular em provérbios angolenses*, trabalho com 187 páginas.

² O título original da tese, defendida enquanto estudante de Direito, no Colégio de Filosofia da Universidade de Hales era: *Dissertatio Inauguralis De Jure Maurorum in Europa*. Infelizmente, este trabalho desapareceu. Em português, traduzir-se-ia por *Dissertação Inaugural sobre o direito dos Mauros na Europa*.

³ Raphaël Batsíkama, *Voici les Jagas. Un peuple parricide bien malgré lui* (Kinsâsa: ONRD, 1971), 36-37.

⁴ George-Sully Chapus e Gustave Mondain, *Rainilaiarivony – Un homme d’État* (Paris: Éditions Diloutrem, 1953).

Quando se trata de “Filosofia africana” no singular, há duas ideias que importa ressaltar. A primeira, que é a principal, consiste no discurso endógeno produzido por filósofos, académicos e estudiosos nos campos da metafísica, epistemologia, ontologia, filosofia política, etc.⁵ Sobre esse assunto, Kwasi Wiredu (1931-†2022) editou um livro constituído por 47 capítulos, que contou com a colaboração de vários pesquisadores de filosofia, nomeadamente Théophile Obenga, D.A. Masolo, Souleymane Bachir Diagne, Pieter Bole Van Hensbroek, Lucius T. Outlaw Jr., Barry Hallen, Mabogo Pere, Mourad Wahba, Claude Sumner, Teodros Kiros, Tsenay Serequeberhan, Liboire Kagabo, Olúfemi Táíwò, Kibujio M. Kalumba, Victor Ocaya, Segun Gbadegesin, Didier Njirayamanda Kaphagawani, Safro Kwame, Samule O. Imbo, Godfrey Tangwa, John Ayotunde Bewaji, Kofi Agawu, etc.⁶

A segunda ideia a reter no debate sobre “Filosofia africana” é a sua expressão plural que identifica de forma objectiva a existência pré-colonial de espaços de Filosofia em África, numa configuração de sistemas filosóficos de diferentes regiões. Também existem críticas interessantes sobre essa matéria. Nesse tema, apenas alguns nomes distinguem-se: Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Placide Temples, Alexis Kagame, Marcien Towa, Kwasi Wiredu, Tshiamalenga Ntumba, Henry Odera Orika, Eboussi Boulaga, John Mbiti, Paulin Hountondji, Jean-Godefroy Bidima, Severino Ngoenha, etc.⁷ Quer no primeiro, quer no segundo ponto apresentados, a Filosofia Africana – no singular – sintetiza a tomada de posição assumida. Retomamos essa opção sem, no entanto, ignorar as diversas e distintas características que existem para a pensar no plural.

Foi no século XX que a discussão tomou novos contornos, com a publicação do livro do padre belga Placide Tempels sobre a *Filosofia Bantu*, em 1948, na base de um estudo de caso na sociedade Luba. Surgirão o tempelsismo e diversos seguidores do tempelsismo, tanto para expandir sua tese original quanto para disseminar essa filosofia em outros contextos Bantu (além da comunidade Luba) e não-Bantu.

Em 1954, George James (1893-†1956) publicou um texto académico que provocou uma importante polémica.⁸ Ele afirmava que a Filosofia grega era uma Filosofia ‘copiada’ a partir da Filosofia egípcia (2780-1590 a.C.).

⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles* (Paris: Karthala, 2011); Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: P.U.F., 1995).

⁶ Kwasi Wiredu, *Companion to African Philosophy* (Malden: Blackwell Publishing, 2005).

⁷ Cf. a bibliografia final, onde se elencam alguns textos destes filósofos.

⁸ George James, *Stolen legacy. How the Wisdom of Ancient Egypt was transformed into the Greek Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1954).

Cheikh Anta Diop demonstrou, nessa mesma linha, que o povoamento do Egito antigo,⁹ que deu origem à Filosofia, influenciou os primeiros filósofos gregos, que a absorveram¹⁰ antes de desenvolvê-la com brilhantismo e originalidade, de acordo com a cultura grega da época. Essa filosofia evoluiu ao longo do tempo, alcançando o espaço romano, europeu e, graças às bulas papais, à colonização e à globalização, foi difundida de maneira profundamente modificada por todo o mundo.

Atualmente, a Filosofia Africana pressupõe toda a produção de acadêmicos, não-acadêmicos e articula a maior parte das correntes dessa discussão, sem menosprezo pela *sua* validade. Alexis Kagame (1912-†1981) publicou *La philosophie bantu-rwandaisie de l'Être* em 1955, traduzida numa prática de antropologia filosófica fundamentada na cultura regional.¹¹ Com relação à obra *A Filosofia bantu comparada* de Alexis Kagame, Alfons Smet aponta a ausência de nomes dos *pensadores* locais.¹²

Fabien Eboussi Boulaga criticou severamente a abordagem de Tempels (1948/1949), lamentando a ênfase dada aos seguidores do missionário belga em detrimento da tecnologia e das ciências, enquanto Marcien Towa (1981) foi ainda mais contundente. A tecnologia e as ciências determinam o desenvolvimento, ao passo que o tempelsismo levou ao marasmo e à distração. Paulin Hountoundji apela a revisão da biblioteca colonial, em busca de uma construção identitária virada para o progresso científico. Apesar disso, o autor reconhece na obra de Tempels e na dos tempelsianos um importante tributo para discussão em matéria de Filosofia.¹³ O professor Benoît Okonda Okolo defende uma posição ligeiramente diferente, abordando a Filosofia funcional.¹⁴ A filosofia é prática, dizia ele, na sala de aula.

Por outro lado, Ngangura Kasole propõe uma base epistemológica para melhor aproveitamento.¹⁵ As posições filosóficas abriram novas leituras,

⁹ Cheikh Anta Diop, “Origem dos antigos Egípcios”, *História Geral da África*. Vol. 2, (Paris: UNESCO, 1980), 39-70.

¹⁰ Marila Fultre Pinheiro, “A atração pelo Egito na literatura grega”, *Hvmanitas*, XLVIII (1995), 441-468.

¹¹ Phambu Ngoma-Binda, «L'Abbé Alexis Kagame: de la force au *ntu*», *Revue philosophique de Kinshasa* 2, (1983), 23-31.

¹² Afons Jozef Smet, «Une philosophie sans philosophe? À propos de “La philosophie Bantu comparée” d'Alexis Kagame», *Cahiers de religions africaines* 19 (1976), 125-137.

¹³ Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles* (Paris: Karthala, 2011).

¹⁴ Okonda Benoît Okolo, “Philosophie fonctionnelle en Afrique: une arme pour le développement”, *Cahiers philosophiques africains* 9, (1981), 16, 18.

¹⁵ Kasole Ngangura, «Fondation épistémologique et prospective de l'impact de la techno-science en Afrique», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, (1983), 45-62.

para promover uma compreensão dialógica.¹⁶ A diversidade filosófica dessas contribuições entre 1960 e 1980 serviu como um chamado para adotar uma abordagem metodológica com o objetivo de integrar a África no cenário filosófico global.

Nas suas aulas, o professor Tshiamalenga Ntumba optou por um discurso não-local para criticar as presunções e elogios da Filosofia africana,¹⁷ tendo feito uma revisão metodológica das diversas tendências não-científicas que surgiram durante esse debate, independentemente de seus resultados nas sociedades e na comunidade filosófica.

Théophile Obenga apresentou novas evidências históricas em sua extensa obra publicada em 1990. No prefácio, o professor Ignace Tshiamalenga Ntumba observou que, com esse livro, era possível dizer “adeus” a Tempels e aos seus seguidores, já que Obenga iniciou uma nova revisão com rigor metodológico na filosofia. Nessa obra de Obenga, o autor reproduz vários hieróglifos egípcios que traduz e compara com textos de Platão, Aristóteles, entre outros filósofos. Da mesma forma, Obenga destaca o teorema atribuído a Tales de Mileto (650-546 a.C.) ou o teorema de Pitágoras (570-496 a.C.) sobre o triângulo presente nas ilustrações nº 53 do papiro Rhind (Egito antigo), datado de 1650 a.C.

2. Ideia de Filosofia

De forma geral, a ideia de Filosofia leva, talvez, a três perguntas concomitantes: (1) que atividades seriam exclusivamente filosóficas; (2) qual seria o conteúdo da própria Filosofia; (3) qual seria o perfil do filósofo.¹⁸ Com as respostas a essas perguntas, poder-se-á ter uma ideia básica de Filosofia no antigo Kôngo, como uma resposta ao movimento intelectual que advogava a existência da Filosofia Africana. O Professor Ignace Tshiamalenga Ntumba realçou a pertinente questão metodológica em matéria da Filosofia Africana,¹⁹ ao passo que Afons Jozef Smet levantava a inquietação de não existirem *filósofos* pré-coloniais com obras concretas.²⁰ Já no século passado, Holman Bentley apresentava como indicador da *filosofia* ser uma “pro-

¹⁶ Phambu Ngoma-Binda, “Trois ouvrages, trois positions philosophiques: Lalèyê, 1977; Hountondji, 1977; Eboussi Boulaga, 1977”, *Zaire Afrique*, 127 (1977), 437-441.

¹⁷ Tshiamalenga, «L’univers luba», *Bulletin de théologie africaine* 13 (1985), 155-161.

¹⁸ Jérôme Grynpas, *La philosophie* (Paris: Marabout Université 1967), 16.

¹⁹ Ignace Tshiamalenga Ntumba, “Problèmes de méthode en philosophie africaine”, In: A. Dimer (ed.), *L’Afrique et le problème de son identité* (Frankfurt: Lang, 1985), 155-161.

²⁰ Alfons Jozef Smet, “Une philosophie sans philosophe? À propos de ‘La philosophie Bantu comparée’ d’Alexis Kagame”, *Cahiers de religions africaines* 19 (1976), 125-137.

fissão” no antigo reino do Kôngo, ao traduzir “ndonguti” por “meditação filosófica”.²¹ Karl Laman traduz *ndônguti* por filósofo e, simultaneamente, por “aquele que faz investigações”²² para achar objectos e perguntar o que eles representam, seu conceito, sua história semântica, etc. Ndonguti pressupõe: (a) octeto do *muñtu* como “ser conhecedor”²³; (b) objecto que se conhece através de uma investigação;²⁴ (c) construção do conceito a partir da relação sujeito-objecto.²⁵ São as três principais fases do “filosofar” vividas pelo ‘*ndonguti*’ (filósofo), o que é universal.

Este artigo explora os nomes que possivelmente existiram antes da chegada dos europeus em Angola, reconhecendo também a influência que a religião católica pode ter exercido entre 1491 e 1706. Além disso, revisitamos o conceito de *philo-sophia* não com o intuito de homogeneizar ou agrupar todos sob uma mesma categoria. Nossa intenção é abordar três aspectos distintos: (1) identificar os nomes de diversos pensadores africanos que tenham desenvolvido ideias fundamentadas na razão; (2) reconhecer um ou mais sistemas filosóficos antigos no Kôngo como uma resposta a certas críticas ainda presentes na Filosofia Africana; (3) compreender as escolas que promoviam a Filosofia no antigo Kôngo, considerando que, conforme observado por Georges Balandier, no século XVII muitos cidadãos do Kôngo viajavam para a Europa, onde ensinavam as humanidades.

Destacaram-se cinco grandes pensadores kôngo antes da chegada dos Europeus no reino do Kôngo (1482), e será na base das suas contribuições que iremos traçar a ideia de Filosofia, respondendo à tripla pergunta de Jérôme Grynpas. Começaremos por fazer uma sinopse das particularidades de cada um destes pensadores, tal como vem a seguir.

²¹ Holman Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*, (London: British Missionary Society 1895), 882.

²² Karl Laman, *Dictionnaire Kikongo-Français*, (Bruxelles: Institut Royale Colonial Belge, 1936), 673.

²³ Kimbwandende Fu-kyawu, *African Cosmology and the Bantu-Kongo. Principles of life and living*, (New York: Athelia Henrietta Press 2001), 133-135; Nseka Ngimbi, «La dynamique de l’être: force, action, acte», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1 (1983), 63-71.

²⁴ Mwamba-Nzambi Ngandu, «La philosophie du nom», *Afrique et philosophie*, 3 (1979), 98.

²⁵ Bibaki Nzuzi, “Le ‘je’ (la personne) dans la relation clanique des Bayombe vu à la lumière du ‘je’ de la relation ‘je-tu’ chez Buber”, *Raison ardente* 4 (1978), 51.

ÑGÎNDI YA NDÛNDA	
Características da sua Filosofia	Contribuição
<ul style="list-style-type: none"> • Revisão de conceitos filosóficos em geral; • Espírito de dúvida como método; • Diferença entre o domínio religioso e o domínio filosófico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Dúvida das causas (razão de fundo); • Revisão de dogmas e crenças; • Análise comparativa e sistemas da razão.

MPYÂNGU NSYÂLA MUZÊMBA	
Características da sua Filosofia	Contribuição
<ul style="list-style-type: none"> • Espírito racional; • Virtudes políticas; • Reflexão. 	<ul style="list-style-type: none"> • Conceção da deidade: hagiografia; • Filósofo-dirigente (perfil); • Probabilidades no argumento.

NKWA NGÂNGU NSÛMBU	
Características da sua Filosofia	Contribuição
<ul style="list-style-type: none"> • Universalidade da razão; • Reflexão sobre o argumento; • Filosofia do Direito. 	<ul style="list-style-type: none"> • Transversalidade da Filosofia; • Estudo das causas; • Remodelou o sistema judiciário.

NTÛDI NZAYU ÑLÔNDI (- †1256) ²⁶	
Características da sua Filosofia	Contribuição
<ul style="list-style-type: none"> • Lógica matemática; • Meditação; • Iniciação ao saber prático. 	<ul style="list-style-type: none"> • Validade das operações e Economia; • Estudo da razão e construção da Tese; • Escola da Filosofia.

NA ÑTONA (?-†1504)	
Características da sua Filosofia	Contribuição
<ul style="list-style-type: none"> • Carácter racional e lógico-crítico; • Carácter analítico e sistemático; • Experiência vs. Reflexão; • Conhecimento filosófico: <ol style="list-style-type: none"> i. Filosofia (Doutrina da Filosofia) ii. Teologia; iii. Política. 	<ul style="list-style-type: none"> • Investigação filosófica; • Meditações filosóficas; • Diferença entre Matemática e Filosofia; • Escola da Filosofia: <ol style="list-style-type: none"> i. Deontologia do filósofo; ii. Lógica tópica; iii. Ética e virtudes políticas.

²⁶ Associa-se a Ntûdi Nzayu Ñlôndi o ensino das virtudes políticas na Escola da Filosofia, simbolizado pelo vaso *bûngwa* ou *kinzo*. Bentley, cf. *Dictionary*, 808, 821. O arqueólogo Igor Matonda datou um modelo deste vaso de 1256 da nossa era. Por outro, Ntûdi Nzayu Ñlôndi foi o criador da Escola de Filosofia Kiñtona, onde se formou Na Ñtona (o sábio, pensador metódico). Este último faleceu na batalha de 1504, em Mbânza Kôngo, entre portugueses que apoiavam Dom Manuel I contra Ne Mpânzu'a Lûmbu, do Exército kôngo.

Para responder às três perguntas colocadas anteriormente, os aportes dos cinco filósofos referidos resumem as atividades filosóficas e permitem ter a ideia de Filosofia e de quem pode ser considerado filósofo, tal como os Kôngo o entendiam. Desenvolveu-se, quer com Na N̄tona quer com a escola filosófica *nzo n̄tonono*, o uso racional das teorias e o uso teórico da razão. No primeiro, redesenhou-se a cosmologia, a hagiografia no espaço religioso; no segundo, a razão foi teorizada e aplicada em diferentes domínios (medicina, política, economia).

Quando o candidato passa do exame com êxito, o resultado é pronunciado assim: *mbakala dyo mu toma. Didi ndwéngi*.²⁷ Segundo Kimbwandende kya Bunseki Fukyawu,

Na Filosofia Bakongo-Kôngo, **Vee...** é um ser [*kadi/ser*] que se posiciona verticalmente, ou seja, **pensa-raciocina-pondera**, antes de caminhar e agir para enfrentar **horizontalmente** os desafios do **mundo instintivo**; este é o mundo horizontal, que é a base principal para todas as aprendizagens.²⁸

Carece explicar aqui ainda a relação entre *pensar-raciocinar-ponderar* e o *mundo horizontal*, partindo da releitura da cognoscibilidade da coisa-em-si na concepção de Schopenhauer,²⁹ a partir da qual ele desenvolveu a razão-prática, razão-teórica, razão ética-mística,³⁰ ou ainda da razão suficiente,³¹ da vontade irracional que configura, de alguma forma, a razão.

A capacidade de raciocínio, conhecida como *nyîndu*, implica habilidade e rapidez na interpretação, além da capacidade e inteligência para discernir. Essa habilidade se diferencia da noção de *mabânza*, que representa um conjunto de ideias dogmáticas usadas como base para a interpretação ou reflexão sobre algo. Em geral, *mabânza* é uma opinião, *lubânzulu*, pois está ligada aos desejos e às memórias que definem a personalidade.³²

No *nzo n̄tonono*, a razão-raciocínio é chamada de *mfundu* que consiste em “fazer compreender de outra maneira, sem usar a palavra”.³³ Usa-se,

²⁷ Traduzimos a frase da seguinte forma: “este rapaz é belo: comeu, isto é, nutriu o seu cérebro de inteligência”.

²⁸ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 133.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica* (São Paulo: Editora da UniCamp 2019); Karl Jaspers, *Raison et dérision de notre temps* (Paris: Desclée de Brouver, 1953).

³⁰ Vilmar Debona, *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico* (São Paulo: Annablume 2010).

³¹ Cleber Lizardo de Assis, «A Razão Suficiente de A. Schopenhauer como base epistemológica da pesquisa em Psicanálise», *Analytica*, 3 (2013), 83-100.

³² Schopenhauer, *Sobre a quadrúplice*, 317.

³³ Laman, *Dictionaire Kikongo-Français*, 558.

basicamente, a escrita e as fórmulas; ou, ainda, o som de batuque ou das mãos (que é a base de linguagens não-verbais). Na sociedade, os *ndonguti* usavam-na com frequência, e essa razão-raciocínio passou a ser o segredo ou mistério para o restante da sociedade. É assim que os *ndonguti* se distinguem na sociedade, ao ponto de ser considerado de *mfundu za Nzâmbi*. Bentley traduz essa expressão, na sua época, por “todas as criaturas que não têm o dom de falar, pelo que guardam o segredo (sobre inteligência) de Deus, daí a mudez”.³⁴ Isto é, o raciocinar *precede* e *sucedee* o ato de *pensar*.³⁵

A razão-ponderação é *etona* (consciência). Ora, *mfundu + etona* = luz da razão que se diz *yâmbi* é aplicado exclusivamente ao talento da investigação filosófica, por trazer luz. O termo *yâmbi* traduz-se por razão consciencial e está em *Nzâmbi* (Ñyâmbi = Deus). Na dimensão humana, ela reconhece outras possibilidades de razão, no exercício de *butwîdi bwa kani* (diálogo das razões), por exemplo.

O mundo horizontal tem quatro significações: (a) diálogo racional no *Mavwâla* (colégio de sábios); (b) transversalidade da Filosofia e validades da razão em diferentes domínios do saber prático; (c) *mbânda dyâmbi*: teoria sobre a criação do universo que explica *nza ya mbi* (Nzâmbi=Deus) e a *nsema* (Nzâmbi Mbânda=Deus criador), ambos *movidos* pelo *mpûngu*. O espírito da origem é potência que é movimento, sendo a razão que precedeu toda a inteligibilidade humana (*mfûndu*); (d) *ntunguluzi*: convergência das verdades paralelas: [a + (-a)]: n = 9. Quer dizer, se a relação entre a *verdade* (a) e outra-verdade (-a) pode ser perspectivada por um denominador comum (n), a resposta não alterará as suas essências racionais (simbolizado pelo número 9, *vwa*). Importa dizer que o código semântico de o *vwa* (nove) é o fim/início (complementaridade). Como diz Fu-kyawu, este é o mundo horizontal, que é a base principal para todas as aprendizagens.³⁶

É fácil compreender isso, e vamos revisar o código semântico de *vwa* (potência) em relação ao *yâmbi*. Inicialmente, “*yâmbi + vwa*” (inteligência irrefutável) significa *ntunguluzi*, que é a “prova verdadeira ou evidência que estabelece algo de forma incontestável”.³⁷ Isso resulta das operações das verdades paralelas.

Com isso, é possível compreender a ideia de Filosofia que abrange desde uma ontogênese da consciência (*homo-ideia*, *homo-vontade* e *homo-corpo*) até a cosmologia (origem do universo). Essa metafísica é abrangente, tanto pelas teorias quanto pela crítica da razão, de modo a promover a teologia e a espiritualidade como campos distintos, embora compartilhem um denomina-

³⁴ Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo*, 871.

³⁵ Schopenhauer, *Sobre a quadrúlice*, 97.

³⁶ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 133.

³⁷ Laman, *Dictionaire*, 803.

dor comum (crença, religião), permitindo uma análise objetiva do perfil do filósofo e da plausibilidade da apriorística.

O perfil do filósofo está sintetizado nos cinco filósofos aqui citados, pois todos apresentam quatro características em convergência e, pensamos ser a forma objetiva de como os Kôngo terão criado o perfil de filósofo:

1. Amor à verdade pelas causas;³⁸
2. Capacidade de problematizar a realidade e sistematizar a razão;
3. Crítica à razão pelo método e pensamento racional;
4. Meditações na base das virtudes de espírito.³⁹

Esse perfil coincide com a tríade pensar-raciocinar-ponderar tal como o faz Fu-kyawu, autor acima citado. Trata-se do filosofar que determina a base da meditação filosófica, amplamente atestado pelo pensamento simbólico da língua kikôngo.

3. Linguagem filosófica

O pensamento simbólico da língua kikôngo explica, por si, diferentes teorias. Os números, para exemplificar, detêm quatro códigos: (a) semântico; (b) simbólico; (c) numérico; (d) filosófico. O primeiro e o terceiro são do domínio de qualquer iniciado, ao passo que o segundo e o terceiro são códigos exclusivamente usados no *nkîsi lêmbe* (escola da elite política) e no *nzo ñtonono*. Os códigos simbólico e filosófico dos números são para os egrégios e pensadores, pois o código linguístico é sintético.⁴⁰

Nesses espaços iniciáticos, a linguagem filosófica caracteriza-se por três aspectos, a saber: (a) o discurso crítico alimenta a discussão pelos argumentos contrários e complementários, mas nunca é conclusivo. Diz o princípio, *têngasana ka lukuzi ko* (cuja tradução é: “argumentar não é sinónimo de desdenhar o outro”)⁴¹; (b) o código proverbial pressupõe que o provérbio comprime, de princípio, três máximas⁴²; (c) analogia – explícita e implícita

³⁸ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 99, 102, 148.

³⁹ Patrício Batsíkama, *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*, (Recife: UDUPE, 2023), 189.

⁴⁰ Ivon Struyf, *Les Bakongo dans leurs legendes...*, (Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936).

⁴¹ Oscar Stenström, *Proverbes des Bakongo* (Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999), 108.

⁴² A primeira máxima é o enunciado-tese; a segunda é explicação-antítese; a terceira é a síntese. Em caso de haver apenas dois provérbios, o primeiro é sempre a reunião das duas primeiras máximas.

– nas proporções deve tornar elegante o conteúdo e evitar toda conclusão possível, pois não pode haver conclusão irrevogável ainda que seja *ñtũnguzi* (prova irrevogável).

Entendemos que a linguagem filosófica traduz a beleza poética. Outra, ela era *cantada* com concurso de som de algum instrumento, palavras e linguagem gestual corporal. De modo simultâneo, ela encantava o *espírito* pela pureza das intenções, pela destreza metódica e pela crítica do conteúdo que expunha. O *ndôki*, inicialmente, era um tipo de integrante de *mwala* (colégio de sábios), possuidor de inteligência que expõe e convence facilmente pelo encanto poético. Hoje, *ndôki* se limitou a assumir o papel de feiticeiro, mas guarda ainda o seu sentido de “alguém que fala e encanta pelas suas piadas”.⁴³ O termo *nlokusi* significa ‘piadas’. Em tese, o que é hoje piada era encanto, palavras belas que seduzem. Tal como *ñtũngulusi* que significa prova irrevogável, existe algo em comum: o código a partir do sufixo *si*. Um instrutor é *ñlôngi*, mas um professor com múltiplo conhecimento é *ñlôngisi*. Podemos citar também *ñsôngi*, que é aquele que indica o caminho, o guia; mas *ñsôngisi* é aquele que instrui os guias, quem dá instrução aos indicadores. O termo *ñtãngi* significa estudante, ao passo que *ñtãngisi* é instrutor. *Ntwidi* é aquele que *apenas* cuida dos animais (pastor); *ntwidisi* é criador e vendedor de animais (gado). *Ndonguti* é variante de *ndôngusi* para dizer produtor do conhecimento-sabedoria.

Vamos fazer referência ao livro de Ivon Struyf intitulado *Les Bakôngo dans leurs legendes* publicado em 1936. O autor apresenta dezasseis fábulas, seis contos populares, sete histórias dos loucos, quatro histórias de moral, seis crenças supersticiosas, oito histórias dos morto-vivos e cinco histórias locais. Nesses relatos, nota-se a presença de três elementos em comum: (a) a *prosa didática* que se submete à estrutura e à métrica; (b) o *pensamento racional e analítico*, com timbre da dialética; (c) a *apologia à razão heroica*, inteligência sensível, entusiasmo poético da verdade. Como podemos notar, a sabedoria veiculada nas cinquenta e duas narrações que Struyf recolheu possibilitam uma linguagem proverbial e filosófica. Além de quatro lendas *ngîndicas*, as quatro histórias de moral lembram-nos dois filósofos kôngo: Nkwa Ngangu Nsumbu e Na Ñtona. A ideia de morto-vivo traz dois temas de escatologia abordada por Ñkisi Ngîndi (cosmologia) e Na Ñtona (teologia). Desta forma, entendemos existir uma originalidade da linguagem filosófica.

⁴³ Laman, *Dictionaire*, 671.

4. Deontologia do filósofo

Os pontos anteriores evidenciam que a Filosofia no antigo Kôngo terá sido uma profissão caracterizada pela razão prática, liberdade nos profissionais que se distinguiam pelo amor à verdade de causas, crítica da razão pelo método, virtudes primordiais de espírito, meditações etc. A questão é: qual seria a deontologia de *ndônguti*?

A ética profissional dos *ndônguti* fundamenta-se nas virtudes primordiais: *songa* (pudor), *mawete* (cortesia), *ñlûngu* (integridade), *vîmpi* (vigor), *lulêndo* (honra), *mpyângu* (prudência), *ndwênga* (talento), *bungûdi* (ternura), *zâyû* (inteligência praxica), *nkônzo* (força), *lusâmbu* (espírito de sacrifício) e *kitômi* (abstinência).⁴⁴ Contudo, essas virtudes eram reapreciadas pelo comportamento e procedimento do filósofo, tal como passamos a ilustrar:

Virtudes primordiais	Comportamento	Procedimento
<i>Mawete</i>	Respeitar a personalidade.	Liberdade do espírito
<i>Sônga</i>	Argumentar com elegância.	Verdades contrárias
<i>Vîmpi</i>	Evitar comer em público.	Dieta (comida-remédio)
<i>Lusâmbu</i>	Expor bondade e beleza.	Exclusão da maldade
<i>Lônda</i>	Decidir com consciência.	Perenidade do <i>bem</i>
<i>Lûnga-lûnga</i>	Ter clarividência ao expor-se.	Dialética-hermenêutica
<i>Mayûmbana</i>	Ter elegância no contraditório.	Sátira humorosa

Salvo os quatro primeiros grupos, que são virtudes, as duas últimas constituem o pilar deontológico do filósofo kôngo. Com relação a *lônda*, trata-se de uma razão essencial que, de princípio, evita repetir as premissas. O princípio está claro: *Tubukuna mpidi, mboma ñla*.⁴⁵ O filósofo limita-se a dizer *vônda mpîdi; mboma ñla* (seja curto). No que diz respeito *lûnga-lûnga*, trata-se da clareza e simplicidade que caracterizam as suas ideias expostas. *Mayûmbana* é uma sátira humorosa – tido como injúria dialética, no Direito: *matu na yûmbana* – que pode, por um lado, desdramatizar uma situação com elegância. Por outro, *mayûmbana* é usado não para julgar com sarcasmo, mas para criticar exclusivamente as instituições e nunca as pessoas individualmente, com graciosidade.

⁴⁴ Batsíkama, *Filosofia da arte*, 189.

⁴⁵ Tradução: “a história é longa, como a víbora”.

5. Lugar do filósofo na sociedade

O elogio à vida intelectual no espaço Kôngo era desejado por todos, mas poucos o alcançavam, devido às exigências formativas e à capacidade e inteligência de cada um. Os jovens que terminavam *nzo ñtonono* (escola de Filosofia) constituíam uma esperança da classe de sábios na sociedade. Ao terminar a escola de sábios, o formado *ñtoni* via o seu prestígio pessoal aumentado, visto que, dali em diante, lhe seria permitido assistir ao Conselho dos sábios. Cedo, aprendia a deontologia dos *ndônguti*, filósofos, ou seja, manter-se cismático⁴⁶ e tolerante.

O *ndônguti* esperançava a sociedade em três aspetos, entre outros. O primeiro era a presença deles em toda a cadeia da educação, desde *nzô lusânsa* (escola primária) até *nzo nzikudi* (escola de adultos). Eles influenciavam o período de transformação de criança para adolescente. Logo, os jovens faziam elogio à inteligência olhando nela a base de todo o prestígio social. O segundo aspeto era o Conselho de sábios que cada aldeia possuía. Entre as várias tarefas, essa instituição de sábios era guardiã da integridade social. As diferenças, querelas, dificuldades no seio de qualquer aldeia eram resolvidas pelo Conselho de sábios. Ora, todos eles eram *ndônguti*, isto é, filósofos. O terceiro aspeto tem a ver com a administração pública, desde o município até a realeza, pois todo líder é filósofo, diz o adágio: *kimfûmu kiñtona*. Ou, *bumpati, buzayi*. Ou ainda, *ñtudi'a wantu ndwêngi*. Aqui temos uma proximidade muito intensa com Platão, quando este aborda a necessidade do rei filósofo em sua obra intitulada *A República*. Neste diálogo, Platão descreve sua visão ideal de uma sociedade justa e ideal, na qual os governantes devem ser filósofos, possuindo conhecimento e sabedoria para liderar de forma justa e benevolente. O rei filósofo é aquele que possui a verdadeira compreensão do bem e da justiça, e sua função é governar visando o bem-estar de todos os cidadãos. Dito isso, temos nas canções do *nzo ñtonono*, a musicalidade e as rimas ajudam a memorizar o conteúdo semântico. «*Kimfûmu kiñtona*» significa «ao chefe, exige-se sabedoria metódica e virtudes», ao passo que «*Bumpati, buzayi*» é especificamente um espaço político: para ser político, melhor armar-se de consciência, erudição e conhecimentos sólidos. Finalmente, *ñtudi'a wantu, ndwêngi*. Quer dizer, todo líder é filósofo. Apenas os iniciados na Filosofia podem garantir a coesão de qualquer sociedade, assim pensavam os Kôngo.

A Tradição histórica oral ressaltou a linhagem com nome de Tona cujo *ndûmbululu* (narração histórica) diz o seguinte: *Mazînga ma Tona watona*

⁴⁶ Quer dizer, manter-se aberto em aceitar novas ideias ou pensamentos novos desde que sejam racionais.

*makanda mawôngo; wakabula mpûngu makanda mawônso.*⁴⁷ Tradução: Mazînga ma Tona – que é director da escola – educa e conduz todos os clãs e ilumina os chefes de terras (líderes de terras). O refrão de um cântico-invocação a Nzâmbi Kalûnga diz o seguinte⁴⁸:

<i>Kota ñsutu, vayika muntu</i>	Entramos virgens, saímos virtuosos
<i>Kunda ndwêngi, Ya Mwinyâdi;</i>	Honramos sabedoria de Ya Mwinyâdi;
<i>Mpûngu Kalûnga, Na Tona</i>	Poder dos ancestrais veio de Na Tona
<i>Wûti Tônta, yâdika ndônguti.</i>	Maternidade de sábios para meditações.

O que nos chama aqui a atenção é *mwini yadi* ou ***mwinyâdi*** a que Karl Laman dá a morfologia de **mw-iadi** para traduzir por ‘monarca’, ‘soberano’.⁴⁹ No *nzo nzikudi*, há duas figuras: Ntêmoni e Mwîni Yadi. A primeira ensina as virtudes com o objetivo de acender a luz interna da pessoa e torná-la inteligente. Já a segunda tem duas funções: (a) os saberes práticos da luz interna; (b) o uso de virtudes no exercício do Poder. Literalmente, *mwini yâdi* quer dizer: luz do Poder. É metáfora para dizer «Poder na base de virtudes». Os antigos exerceram com brilho o poder; eles aprenderam essa arte de governar com virtudes graças ao pensador chamado *Na Tona* (ou *Mazînga Tona*). Com relação a *Wûti Tônta*, referenciado no fim do cântico-invocação, tudo indica que seria *Yûti ñtônta*, que era um tipo de Ordem de Filósofos, para salvaguardar a deontologia.

Com isso, notamos que ser filósofo neste território era prestígio máximo, visto que interfere em quase todos os domínios para garantir conhecimento, sabedoria, virtudes, entre outros.

6. Direito à Filosofia em África e Cheikh Anta Diop

Olhemos finalmente a questão do direito à filosofia na África independente em função de uma *ratio cognoscendi* (identidade do conceito), *ratio fiendi* (oposição no predicado), *ratio essendi* (analogia do juízo), *ratio agendi* (semelhança na percepção) para perceber o olhar diferente atribuído ao longo dos tempos.⁵⁰ Talvez assim se perceba o projeto científico de Cheikh Anta Diop nessa questão.

⁴⁷ Jean Cuvelier, *Nkutama mvila za makanda mu nsi'a Kôngo* (Matadi: Tumba 1934), 107.

⁴⁸ Recolha de junho de 1995. Nos registos, não há menção do dia.

⁴⁹ Laman, *Dictionaire*, 649.

⁵⁰ Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* (Lisboa: Relógio d'Água, 2000), 419.

A *filosofia* não é um direito grego “doador” à humanidade.⁵¹ Tal pensamento precisa ser evitado. Diferentes pensadores escreveram consideráveis contribuições sobre África. Discutiram, de forma notável, a epistemologia da independência filosófica da África e os tópicos relacionados com o tema foram esclarecidos. Atualmente, a exclusão da filosofia africana é frequentemente repetida como um eco do legado colonial.

Que utilidade teria tal discussão sobre a independência filosófica em África? Na sua tese, Arminda Filipe refletiu sobre a democracia em África à luz dos paradigmas endógenos.⁵² É interessante, visto que a democracia foi “validada” pela filosofia (Sócrates, Platão, Aristóteles). A autora esforçou-se de sistematizar o *ondjango*, de tal sorte que, face a perda de sensibilidade na “modernidade líquida”,⁵³ inspira duas possibilidades. Primeira: explorar a realidade interna da África, se for possível, aquilo que a colonização não “colonizou”. Segundo, visitar a etnografia colonial e, na base de revisões necessárias, trazer novas interpretações à discussão. Ela optou pela segunda.

Ainda assim, a questão permaneceu não solucionada devido ao grau de influência da educação (o centro), onde esses saberes endógenos africanos (periferia) não se integram.⁵⁴ Nem são incluídos no sistema de Ensino na maior parte dos países africanos.⁵⁵ A Faculdade das Humanidades da Universidade Agostinho Neto tem feito grandes esforços nesse aspecto, com fim de estimular a consciência social dentro das diferenças sociais. Ainda assim, nota-se ainda certo desinteresse conjectural da permissibilidade de qualquer diálogo, por razões económicas: o que aportaria a filosofia na modernidade e, pior ainda, uma filosofia africana mal conhecida e muito contestada? A Lei 10.639 de 10 de janeiro de 2003 no Brasil estimula a História e Culturas de África no ensino. Ainda assim, é preciso mais bolsas de pesquisa que se debrucem sobre esse aspecto. A sofisticação do neoliberalismo, tal como já o notavam Foucault e Bourdieu, redefiniu o *ser* e o *social* na metamorfose das sociedades capitalistas. Ora, nas sociedades outrora oprimidas – como é o caso das sociedades africanas – a redefinição requer (re)mapear o pensar prático (filosofia intervencionista) a partir dos saberes locais. Nessa senda, o antigo decano da Faculdade de Ciências Sociais, professor Victor Kajibanga,

⁵¹ Batsikama, *Filosofia da arte*, 29-98.

⁵² Arminda Filipe, *Ondjango. Filosofia social e política africana* (Luanda: Publicações ECO 7, 2018), 107-111.

⁵³ Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida* (Rio de Janeiro: Zahar 2021).

⁵⁴ Nkolo Foé, “The Multiple Politics of Philosophy in Africa: Emancipation, Post-colonialisms, Hermeneutics and Governance”, *Diogenes* 235-236, (2011), 184.

⁵⁵ Nadya Yala Kisukidi, “Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique”, *Présence Africaine*, 192 (2015), 89.

realça saberes locais na problemática da Filosofia africana⁵⁶. Passar-se-á na deselitização do conhecimento por via da afirmação cultural.⁵⁷ Talvez seja a via menos dramática de perceber o direito à filosofia a todo ser pensante.

Entendemos que a influência da elite educada na base de pressupostos ocidentais⁵⁸ predefiniu uma certa filosofia africana, que se encostou na ortodoxia ocidental e olhou a África com duas lentes: (a) uma de fora; (b) outra de dentro. Talvez se situe aqui a base das dificuldades verificadas no início da edificação da independência filosófica, que tanto os filósofos africanos esforçaram-se provar. Foi pena que essa elite intelectual africana não tenha percebido quão a diversidade sustentável é uma potência simbólica. Era preciso associar a *démarche* de legitimação da filosofia a um projeto de defesa da soberania⁵⁹ e implantação em África das economias fortes. É necessário saciar as necessidades fisiológicas, para pensar melhor, tal como se diz em kikôngo: *bânza fwa nzala, luvûnga*.⁶⁰ É preciso rigor e vigor para produzir o conhecimento. Quer dizer, era inconcebível desempregar o filósofo profissional. Em maio de 2006, desembarquei no aeroporto Humberto Delgado, em Lisboa; o polícia de imigração que verificou a minha profissão e meu passaporte perguntou-me amigavelmente o seguinte: “por acaso, é rentável empregar filósofo em Angola?”. Respondi, amigavelmente: “sim, mas não por muito tempo”.

A colonização foi fortalecida pelas ciências sociais e humanidades, o que parece não ter sido mera coincidência. A sociologia do colonizado desenvolveu uma prisão psicológica estratégica, capaz de alienar o oprimido de sua própria identidade, levando-o a adotar a fé alheia e a desinteressar-se de suas próprias riquezas.⁶¹ O Presidente Sékou Touré era de opinião que a descolonização consiste em eliminar “todas as más consequências morais, intelectuais e culturais do regime colonial”.⁶² Concordamos, parcialmente. Não obstante, é preciso identificá-las (*ratio cognosciendi*), reapreciá-las (*ratio fiendi*), confrontá-las com outras opções (*ratio essiendi*) com fim de recons-

⁵⁶ Victor Kakibanga, «Notas sobre a “problemática” da filosofia africana», In: Carlos Serra, *O que é a filosofia africanas – Cadernos de Ciências Sociais* (Lisboa: Escola Editora 2015), 11-38.

⁵⁷ Maqhudeni Ivy Goduka, *African/indigenous Philosophies: Legitimizing Spirituality centred Wisdoms within the Academy* (Central Michigan University, 2000), 55.

⁵⁸ Peter Cutt Lloyd, *African in Social change. Changing Traditional Societies in the Modern World*, (Londres: Penguin Books 1969), 125-153.

⁵⁹ Philippe Mottu, *Révolutions politiques et révolution de l’homme*, (Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1967), 163.

⁶⁰ Tradução: «Pensar com fome, é fazer uma ciência superficial».

⁶¹ Franz Fanon, *Escritos políticos e psiquiátricos* (Lisboa: BookBuilderes, 2021).

⁶² Sékou Touré, *La Guinée et l’émancipation africaine* (Paris: Présence Africaine, 1959), 163.

truir a África diversificada e competitiva face aos desafios atuais. O sistema da Educação foi minado; sendo preciso desminá-lo através da filosofia como forma de libertar as estruturas ontológicas do legado colonial.⁶³

Na sua *História do ensino em Angola*, publicada em 1970, Martins dos Santos fornece-nos três leituras diferentes. Uma tem a ver com o ensino como espaço do poder da elite estrangeira cuja divulgação tende a remodelar os costumes endógenos. Victor Kajibanga questiona a descolonização e desdogmatização nesse processo.⁶⁴ Outra leva-nos a perceber que as tentativas de uniformizar o capital cultural não objetivou quebrar as assimetrias. A última resume-se nos efeitos do ensino, entre os quais a luta de libertação que conduziu à independência. Duas perguntas permanecem por responder: qual era a filosofia pedagógica? Qual foi o lugar dos saberes endógenos no desenvolvimento do ensino de África, especialmente em Angola?

Agostinho Neto terá dado uma resposta parcial, no seu discurso datado de 7 de fevereiro de 1974, na Universidade de Dar ès Salam (Tanzânia) ao dissertar sobre os três aspectos supracitados.⁶⁵ Primeiro: a *liberdade* é uma autorealização vital de todo ser, de tal sorte que os angolanos tomaram consciência dela e predispueram-se em conquistar a sua independência: “vitória ou morte” era o slogan dos independentistas do MPLA.⁶⁶ O segundo: o direito à liberdade prefigura a inteligência abstrata de qualquer ser pensante. O terceiro: *direito ao pensamento*, este é inalienável e configura a dignidade vital desde *Homo faber*. António Agostinho Neto abre-nos aqui uma brecha para entender quanto a invalidação da Filosofia Africana é uma quimera neocolonial. Porém, no seu poema *Comboio africano*, Manguxi⁶⁷ observou o seguinte: «um comboio subindo de difícil vale africano?»; «muitas vidas ensoparam a terra onde assentam os rails e se esmagam sob o peso da máquina e no barulho da terceira classe». Depois, ele concluiu: «lento, caricato e cruel: comboio africano».⁶⁸ Está quase tudo dito.

Era necessário, portanto, descolonizar o sistema educacional através de uma política cultural que promovesse o orgulho ontológico, com uma filosofia pedagógica voltada para os conhecimentos endógenos.⁶⁹ O professor

⁶³ Nadya Kisukidi, “Décoloniser la philosophie”, 88-89.

⁶⁴ Victor Kajibanga, “Notas sobre a ‘problemática’ da filosofia africana”, 18, 21.

⁶⁵ Cf. o arquivo: < <https://www.tchiweka.org/documento-textual/0270004002> >, consultado no dia 19 de janeiro de 2024.

⁶⁶ MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola.

⁶⁷ Trata-se de alcunha de António Agostinho Neto.

⁶⁸ Cf. < <https://www.marxists.org/portugues/neto/ano/mes/comboio.htm> >. Consultado no dia 20 de janeiro de 2024.

⁶⁹ Victor Kajibanga, «Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento”: Reflexões sobre o Papel do Ensino Superior em Angola», *Africana Studia* 3 (2000), 37-152.

Horace Campbell apreciou a *filosofia de libertação* de Agostinho Neto. Por sua vez, o professor Wamba dya Wamba escreve o seguinte:

Obenga aliou-se a Diop para militar a favor de que a Filosofia nasceu em África. As evidências históricas são-nos irrecusáveis. Apenas receio que, com isso, os intelectuais africanos caíam no erro de afro-filosofismo. Concorro com a anterioridade da “Filosofia clássica” no Egipto pois não se pode esquecer que o modelo socrático era estrangeiro na própria Grécia. Então, devia vir de algum sítio. Eu acho que todo povo produz símbolos e dispõe de língua ou conjunto de sistemas de pensar. Logo, esse povo expõe capacidade de filosofar. A Filosofia nasceu onde o *ser* a pensou.⁷⁰

Os estudiosos lusófonos citam, geralmente, o moçambicano Severino Ngoenha e (depois de várias traduções) o camaronês Achille Mbembe. A obra do filósofo ganense Kwame Appiah foi traduzida, também. O professor moçambicano fez perceber que o conceito de *capital humano* passou a ser *coisa, instrumento* com todas as condições de ser explorado.⁷¹ Concernente a filosofia africana, Ngoenha debateu sobre interculturalidade que fomenta a filosofia, desde que não fixe as diferenças culturais. Evitar-se-á as particularidades (filosofia africana, etnofilosofia) em benefício da universalidade da filosofia. Essa forma ajuda a evitar um certo relativismo ou antropologismo que foram as dificuldades de afirmação da filosofia africana. Na mesma proporção, embora um pouco diferente, temos o professor Nkolo Foé. No seu artigo, ele expõe as diferentes etapas da evolução da Filosofia africana como uma força emancipatória face ao colonialismo.⁷² Por um lado, “reprova” a negritude face as imposições capitalistas e neoliberais. Por outro, percebeu quão é a disceptação (ou falta de concordância) entre as sinergias descolonizadoras da Filosofia Africana perante as obstruções impostas pela colonialidade e cujo padrão do poder herdado mantém os saberes endógenos em África sob alçada da dominação simbólica ocidental. Atenas, Paris, Londres e Roma continuam a ser, para os pensadores descolonizadores africanos, os “lugares sagrados”. A subalternização das nações africanas – sempre reduzidas em etnias: etnofilosofia – armadilha-nos na articulação da Filosofia Africana. O pós-colonialismo reforça o dogma pós-moderno do complexo

⁷⁰ O professor Wamba dya Wamba fazia uma crítica sobre a recepção exagerada do livro que Théophile Obenga tinha publicado, em 1990. Foi em 2007, em Kansas University, que mantivemos essa conversa ao lado de Wyatt MacGaffey, Antonio Tomas Ana e outros intelectuais africanos, americanos e europeus.

⁷¹ Severino Ngoenha, *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva de uma filosofia-africana do problema ecológico* (Porto: Edições Salesianas, 1994), 67.

⁷² Nkolo Foé, “The Multiple Politics of Philosophy in Africa”, 174-191.

que aceita que a realidade do mundo é opaca e inacessível à razão.⁷³ Kwame Appiah faz críticas consideráveis à Filosofia africana, colocando acento tónico no intencionismo que moldou os argumentos.⁷⁴ Melefi Asante chamou-o de anti-africano.⁷⁵

O professor Mogobe Ramose publicou, entre outros, dois textos interessantes. O primeiro discutiu a legitimidade da Filosofia Africana, e o segundo realçou o exemplo de *Ubuntu* como um modelo de Filosofia Africana. Para ele, os preconceitos lavrados em um período de dominação, substanciam o fio lógico que constrói a negação do homem africano. A Filosofia Africana tornou-se a *démarche* para ilustrar a racionalidade do africano em busca de honradez ontológica de ser homem. Fundada no epistemicídio⁷⁶, a Filosofia Africana perde o tempo em provar a sua essência numa plataforma onde está, a partida, excluída pela ideologia da força simbólica não-africana. Daí, *Ubuntu* nada deve à ortodoxia filosófica ocidental. O *ubuntu* alicerça-se na interpretação lógica e construção epistemológica válida sobre o ser pensante.⁷⁷ Isto é, o *Ubuntu* é manifestamente prova da *validade* da filosofia africana, pelo que não é necessário nem obrigatório que essa legitimação passe pela ortodoxia ocidental. Nessa linha, Ivy Goduka é tida como profícua pensadora sul-africana, em busca da legitimação da Filosofia local.⁷⁸

Outra filósofa é Nadya Yala Kisukidi que traz duas ideias: (a) *descolonizar a disciplina de Filosofia* que é, por princípio, a revisão da genealogia anticolonial a partir da configuração de outros espaços epistemológicos não-europeus; (b) *direito à Filosofia a todos os povos* que retoma a reflexão em torno da possível hegemonia de uma Filosofia ocidental face aos saberes não-ocidentais.⁷⁹ Podemos, do modo igual, citar Séverine Kodjo-Grandvaux que publicou *Philosophies africaines*. Para ela, as filosofias africanas desmontam o discurso hegemónico colonial, como sequência à luta de libertação: descolonização conceptual. As três plataformas desta luta são: (a) ser para si; (b) ser no epicentro da cidade; (c) ser como produtor do conhecimento.⁸⁰ Logo, a Europa já não é a farmácia do mundo, tanto é que o mundo

⁷³ Nkolo Foé, “The Multiple”, 176.

⁷⁴ APPIAH, Kwame, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, (Nova Iorque: Oxford University Press 1992).

⁷⁵ Cf. <https://web.archive.org/web/19991011035935/http://www.asante.net/articles/Appiah-fallacies.html> consultado no dia 27 de janeiro de 2024.

⁷⁶ Entendemos aqui por epistemicídio o assassinato das fontes na construção do conhecimento.

⁷⁷ Mogobe Ramose, “Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana”, *Ensaios filosóficos* 4 (2011), 10-11.

⁷⁸ Goduka, *African/indigenous Philosophies*, 27.

⁷⁹ Yala Kisukidi, “Décoloniser la philosophie”, 83-98.

⁸⁰ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines* (Paris: Présence Africaine, 2013), 220-221.

já não tem uma farmácia única. A própria Europa precisa de subsídios de outras farmácias do mundo.⁸¹

A África independente foi, no início da época pós-colonial, o objecto de reflexões. Os objetivos não variaram tanto. Quer ontem, quer hoje, a «valoração da África» no prestígio simbólico continua a ser o principal objetivo visto que desde a alta antiguidade, África foi “pintada” de Inferno e o africano aceitou inconscientemente pelo imperativo da educação veiculada na linguagem do ex-colonizador. Piorou no século XIX⁸². O Ocidente decretou que África não tinha *Filosofia* e garantiu a reprodução da opressão simbólica para “libertar” o espírito africano.⁸³ Será que África deve absolutamente depender do exterior para afirmar ou legitimar as suas filosofias?

Ao tomar consciência da luta, o africano ergueu uma afirmação identitária que o valora a partir de uma reapropriação simbólica da sua cultura associada ao algoritmo do patriotismo e sentimento de regozijo cultural⁸⁴. Kwame Nkrumah o entendeu que deverá pelo consciencialismo, cuja parte dele tratar-se de identidade de linguagem, patriotismo para fortalecer a superestrutura cultural.⁸⁵ Mas a questão é tão complexa que, no individualismo moderno, remove-se os corpos que sejam eles racializados (neoliberalismo) ou etnicidades corporizadas (pluri-universalismo). Achille Mbembe sublinha o seguinte:

As antigas metafísicas africanas podem considerar-se metafísicas do devir e não da substância. As tecnologias informáticas que agora capturam o mundo inteiro permitem-nos, melhor do que as filosofias ocidentais sobre o sujeito, pensar a identidade enquanto movimento contínuo, nunca igual, sempre aberta ao devir, que cessa de se sintetizar de novo, ao encontro de outros fluxos de energia.⁸⁶

Vamos terminar com o professor Tshiamalenga Ntumba, criador do conceito *bisoïté* (*bisonidade*: “biso-na-biso”, em lingala). Ele apresentava-nos esse conceito de duas maneiras: (a) *um* que se torna múltiplo; (b) a unidade de “*nós* unificador” em construção. Há semelhança de base com *Ubuntu*, comparando o argumento e os pilares epistémicos: *eu* e *nós*. O suporte on-

⁸¹ Achille Mbembe, *Políticas da inimizade* (Lisboa: Antígona, 2017), 249.

⁸² Valentin-Yves Mudimbe, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et l'ordre de la connaissance* (Paris: Présence Africaine, 2021).

⁸³ Severino Ngoenha, *Filosofia africana: das independências às liberdades*, 91.

⁸⁴ Patrício Batsíkama, *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola* (Luanda: Mayamba, 2016), 382-396.

⁸⁵ Kwama Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization* (Londres: PANAFA, 2001).

⁸⁶ Achille Mbembe, *Brutalismo* (Lisboa: Antígona, 2021), 105.

tológico de *ngayi* (*eu*, em lingala) realiza funcionalidade e estrutura epistémicas de *biso* (*nós*, em lingala). É anti-ética e anormal falar-se de *eu*, na realização das coisas. Daí, o «*um* múltiplo» (*biso*) resolveria o dualismo ontológico. Em 1994, após a nossa formação no *ndonguta*, sugerimos uma revisão de “*nós* unificador” em construção comparando-os com o fenómeno de octeto em química. Em língua *ciluba tetu* tem dois aportes (*te* e *tu*), como em língua kikôngo (*ye* e *to*), que fazem com que o *nós* seja uma unidade múltipla que evoluiu em três dimensões complementares: (a) espaço integracional; (b) indivisibilidade personalística; (c) marcha heterotópica. Esta última foi a novidade, na época (1994). Na compreensão iniciática de *tetu* ou *yeto* há dois entendimentos caso decomposmos *te-tu* e *ye-to*: (a) *te* ou *ye*; (b) *tu* ou *to*. O primeiro (*te/ye*) é uma dimensão atemporal, ao passo que *tu/to* pressupõe inteligência, criação. O “velho” Tshamalenga Ntumba sugeriu-nos incluir a *estrutura* (cabeça) e articulá-la na sua diversidade semântica e unicidade estrutural.

O tempo, segundo os Bantu, é sol. Símbolo primitivo de Ñzâmbi, uma entidade atemporal. O *te* ou *ye* é tudo que nos precede, tudo que existe antes da existência. Por isso a antropomorfização de Ñzâmbi é: **Te, Ta** ou **Ye** ou **Ya**. Quer dizer, Pai, Sumo, Extraordinário, Superior. Daí, ao associar «*te/ye*» e «*tu/to*» delimitamos o nosso “antes” e prevenimos o nosso “futuro”. Isso não pode ser possível com *ngayi/eu*. Só é possível com *biso/nós*. O *eu* morre, ao passo que o *nós* sobrevive. Mas para sobreviver esse *biso* (*nós*) existe em mesmo tempo e em vários lugares (heterotopia), dentro do princípio do movimento: *marcha*. Essa marcha começa pela organização/estrutura (sugestão do velho Tshiamalenga Ntumba com a *estrutura*⁸⁷), passa pela produção séria (na ciência, economia, política, arte, etc.) e não termina devido a garantia da transferência geracional regular de competências. Nas sociedades de tradição oral, a memória articula o tempo e o *eu* com relação a duração e matéria.⁸⁸ Mas, o *nós/biso* simboliza a estrutura permanente.

Na nossa aceção, a *bisonidade* (*bisoïté*) é uma articulação de visão endógena de filosofia prática que recusa vergar-se perante a hierarquia da colonialidade. Ela pressupõe que o ser humano existe em função de toda realização do *nós* como fundo. Porém, o investimento simbólico de *nós* na forja do indivíduo como parte integrante de *nós* define a *sua* inquebrabilidade social. O elemento *to|tu* (no *yeto* = nós | no *tatu*) enquanto estrutura refere-se à terra, domínio dos ancestrais. Não é possível quebrar o *nós/biso* e a filosofia da *bisoïté* erguer-se na contramão da colonialidade. E face ao brutalismo, a *bisoïté* pode ser vista como uma das opções por armar-se, uma memória reivindi-

⁸⁷ Um egrégio de muita humildade, Tshiamalenga Ntumba não nos contrariou e optou por despertar-nos mais.

⁸⁸ Joël Candau, *Antropologia da memória* (Lisboa: Instituto Piaget, 2013), 39, 48-55.

cada.⁸⁹ A escola filosófica de *Kinsâsa* tem honrado Tshiamalenga Ntumba pela sua *bisoité*. Na realidade, o filósofo congolês atualizou apenas uma das correntes da Filosofia luba dentro do contexto da autenticidade unitarista naquele país e naquela época.

Antes de concluir essa secção, importa-nos olhar algumas contribuições de Cheikh Anta Diop. Ele nasceu no dia 29 de Dezembro de 1923 e faleceu no dia 7 de fevereiro de 1986. Estudou química e física em Paris, tanto como Egíptologia e História. Sob orientação de Marcel Griaule, defendeu a sua tese em 1960 provando que o Egípto antigo era povoado pelos povos africanos (negros). A mesma tese foi apresentada – com alguns contra-argumentos que foram respondidos – no Colóquio Internacional de Cairo em 1974, organizado pela UNESCO, onde Diop afirmou que o “Egípto antigo era africano (dentro da África) quer na sua cultura quer na sua maneira de pensar”.⁹⁰ Cheikh Anta Diop montou o Laboratório do Radiocarbono (C¹⁴), no IFAN (Instituto Fundamental da África Negra), na Universidade de Dakar. É uma figura contestada, mas a sua obra densa determinou o Renascimento Africano e constituiu ainda base de discussões.

Cheikh Anta Diop tentou mostrar que era possível alcançar a liberdade através da ciência. Sem ser racista, ele questionou toda a racialidade que legitimou as teses sobre a inferioridade do negro africano. O processo da escravatura foi decisivo. Importa dizer que a expressão negro-africano em Diop tem dois sentidos: (a) o *colonizado* que a Europa estigmatizou de ser bárbaro, selvagem e não-civilizado⁹¹; (b) conjunto de povos da África com parentesco fundiário aos egípcios que criaram civilizações⁹². Isto é, não um discurso racista, mas uma categorização que optou devido a classificação de Lucien Levy-Bruhl, na Sociedade Francesa de Filosofia⁹³. Também, África negra não significa que a tez de todos africanos seria negra, mas sim na diversidade existente com relação a melanina os egípcios se identificavam em *kala* (preto, castanho) e seu país de *Kemet* (terra dos pretos, castanhos). Ele deixa várias questões explícitas⁹⁴, tal como Théophile Obenga nos expõe, na sua dissertação proferida no dia 2 de Outubro de 2018⁹⁵:

⁸⁹ Candau, *Antropologia da memória...*, 99-103.

⁹⁰ Ludovic Boris Pountougnigni Njuh, “L’arme archéologique dans les discursos des africanistes au XXe siècle: la rupture du Colloque du Caire de 1974”, *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin* 46 (2017), 113-117.

⁹¹ Ver o seu artigo na *História Geral de África publicada* pela UNESCO acima referido.

⁹² Cheikh Anta Diop, *Anteriorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique?* (Paris: Présence Africaine, 1993).

⁹³ Ver o *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XXIII-2 (1923), 17- 48.

⁹⁴ Anta Diop, *Anteriorité des civilisations nègres: Mythe ou réalité historique* (Paris: Présence Africaine, 1967), 231-289.

⁹⁵ “Colloque International de Brazzaville”, realizado pela Universidade Marien-Ngouabi.

Dire que Cheikh [Anta] Diop était raciste, c'est n'importe quoi... Vous savez, em 1974, au Colloque du Caire,... il a démontré que l'Égypte ancienne était d'abord peuplée de noirs de l'Afrique, bien avant que d'autres peuples n'y immigrerent et ne s'y naturalisent, par la suite... Dans les années 1960, Cheikh Anta Diop avait précisé des catégories de *noir*, *blanc* et la *race*. Claude Lévi-Strauss ne l'a pas contredit. Diop a démontré dans son laboratoire, à l'IFAN⁹⁶, que l'eumelanine des pharaons n'était pas un pigment *brun foncé* (*brown*), mais très noir (*black*)... C'est pour dire que Kemet a lancé les bases de la Philosophie que les grecs Anaximandre de Milet, Pythagore, Socrate, Platon ont emprunté pour les réflexions, comme je l'ai exposé dans mon livre.⁹⁷

Ao defender a tese segundo a qual o povoamento do Egipto antigo era negro africano, sem negar os aportes orientais, o egrégio professor senegalês construiu o âmagô da filosofia crítica da História que se associava à Filosofia africana. O professor Molefi Kete Asante retomou a questão para averiguar os alicerces teóricos do afrocentrismo.⁹⁸ Com isso, Cheikh Anta Diop influenciou o pós-modernismo africano e subsidiou a pós-crítica da descolonialidade. Ao falar da unidade cultural da África, que na verdade é oriunda de uma diversidade histórica e da pluralidade identitária, ele tentou afirmar na ciência a inquestionabilidade histórica da União Africana: Eis um plano político!

Mas para isso, havia necessidade das autenticidades, e delas sobressaiu o racismo científico que era preciso descolonizar a partir dos modelos das universidades em África.⁹⁹ Cheikh Anta Diop considerou a raça como construção fenotípica e sociocultural que foi estigmatizada enquanto negra, de tal sorte que a ciência seria remédio para descolonizar os conceitos impostos aos africanos durante a longa colonização. O pensamento racional de Diop foi retomado na Escola de Filosofia de Kinsâsa, nos anos 1991-1995, para responder a três questões:

1. Filosofia Africana: mito ou realidade?
2. Descolonização: científica ou ideológica?
3. Unidade cultura africana: como reforçar OUA/UA ou países?

A negação da História e da Filosofia à África, especialmente ao território negro-africano, parece ser infundada. As evidências da existência de Filoso-

⁹⁶ Institut Fondamental de l'Afrique Noire.

⁹⁷ Ele está a se referir ao seu livro publicado em 1990, pela editora L'Harmattan. Cf. a bibliografia final.

⁹⁸ Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea* (Filadelfia: Temple University Press, 1998), 21, 33.

⁹⁹ Asante, *The Afrocentric Idea*, 107, 111.

fia são abundantes. Desde o Egito antigo até as nações que se estendem do Senegal à Etiópia, do Sahara ao Kalahari, desde a região dos grandes lagos até o Atlântico, encontramos vestígios de pensamentos e sagacidades locais. A palavra *philo-sophia* pode ter sido emprestada da Grécia, mas seu exercício era uma realidade no Egito desde 2.700 a.C. e em muitas partes da África antes da chegada colonial. Théophile Obenga vai além, demonstrando os empréstimos que a Grécia fez, traduzindo hieróglifos cujos símbolos ainda caracterizam inúmeros aspetos dessa região africana, do Sahara ao Kalahari. Importa realçar que com relação à Filosofia, o Egito está em África tal como a Grécia está na Europa¹⁰⁰, assim observou o físico senegalês.

Entre 1983 e 1996, a *Revue Philosophique de Kinshasa* da Faculdade de Teologia Católica publicou vários números com artigos de qualidade, com elevado rigor e uma lógica notória. Esses artigos foram de consumo obrigatório aos estudantes na disciplina de Filosofia Africana, onde foram amplamente criticados nas salas de aulas visto que seus autores eram professores. Nessas discussões, a *legitimidade* da Filosofia Africana não se fez sentir, por ser uma questão ultrapassada. Esse tema foi abandonado no fim de 1991. Quais seriam as razões para o abandono desse debate de *legitimação*? Vamos repertoriar as fases principais dessa discussão para se perceber essa renúncia do debate.

No final do século XVIII na Europa, a universalidade da razão de Descartes assumiu o papel de hegemonia no Ocidente graças às grandes revoluções francesa, americana e inglesa. Isso levou Voltaire a classificar os povos com base em seu nível de razão, atribuindo estupidez e imbecilidade aos africanos, enquanto a Europa (e América) desfrutava(m) de uma razão aprimorada.¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau lamentou a desigualdade do século XVIII e que o africano tenha sido limitado aos relatos dos aventureiros e mercadores negreiros.¹⁰² Já Hegel associou a filosofia à liberdade, de sorte que o africano escravizado não terá alcançado a razão, nem a História¹⁰³. Quem desenvolveu isso é Georg Gusdorf que, ao olhar o africano bárbaro, advogou que este último se limitou apenas no *instinto* de sorte que é modelo perfeito de *homo mythicus*¹⁰⁴. Logo, deve se excluir o africano do domínio da razão

¹⁰⁰ Diop, *Antériorité des civilisations nègres*, 417-418; Cheikh Anta Diop, «Origem dos antigos Egípcios», In *História Geral da África* 2 (Paris: UNESCO 1980), 48-56; Théophile Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine* (Paris: L'Harmattan, 1993), 309, 329, 363, 511.

¹⁰¹ Ver, por exemplo, *Le Candide*, onde o iluminista francês fala do negro de Surinam.

¹⁰² *Revue Dix-Huitième Siècle*, n.º 44, de 2012, tem como tema “África”.

¹⁰³ Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, 1830.

¹⁰⁴ Georg Gusdorf, *Mythe et métaphysique – Introduction à la Philosophie* (Paris: Flammarion, 1983).

e da humanidade. Daí, Martin Heidegger acha que a filosofia foi um acidente ocidental na sua essência, uma vez que falar de Filosofia Ocidental seria uma tautologia.¹⁰⁵ No início, nos debates dos pensadores africanos misturavam-se críticas e controversas, às vezes paixão ao alento racista e descolonização filosófica.¹⁰⁶ O discurso de Patrice Lumumba sobre a independência no Congo-Kinsâsa é uma marca de mistura de ideologia política, ressentimentos e consciência histórica.¹⁰⁷ Jean-Marie Van Parys, outrora professor na Universidade de Lubumbashi, fez uma consideração sobre as contribuições concernente a Filosofia Africana entre os anos 1960 e 1973:¹⁰⁸

Celui qui voulait présenter la *philosophie africaine* s'est heurté jusqu'il y a peu et se heurte encore en bien des cas à l'affirmation d'une fausse évidence: «il n'y a pas de philosophie africaine... Les mots *Philosophie africaine* ne peuvent évoquer que la pensée de l'Afrique Noire traditionnelle et précoloniale.¹⁰⁹

Entendemos que a leitura de Jean-Marie Parys não nos parece de rigor metodológico, além deste ilustre professor ter provavelmente extrapolado o conceito de filosofia africana, pois herdou de Georg Gusdoef e deu primazia à noção de *homo mythicus*. Jean-Godefroy Bidima e Ernest Wamba-dya-Wamba desapropriam a história da escravidão do africano e assumem todo o compromisso da aceitabilidade do *homo philosophicus*. Por um lado, Bidima mostra que as evidências da filosofia negro-africana, no plural, ultrapassam a ideia de pré-colonial.¹¹⁰ Kwasi Wiredu articulou esse debate no caso dos Akan, completando a aceção de Bidima.¹¹¹ Por outro, Wamba-dya-Wamba ilustra quão é irracional negar a qualquer ser humano a arte de filosofar e expõe os desafios que os filósofos africanos têm¹¹². Paulin Hountondji cri-

¹⁰⁵ Antoine-Dever Ossongo-Lukadi, *Heidegger et l'Afrique* (Paris: L'Harmattan, 2001).

¹⁰⁶ Nadya Yala Kisukidi, "Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique", *Présence Africaine*, (Paris, n.º 192, 2015), 83-98.

¹⁰⁷ Jean-Paul Sartre, «La pensée politique de Patrice Lumumba», *Présence Africaine*, (n.º XLVII, Paris 1963), 18-58.

¹⁰⁸ Jean-Marie Van Parys, *Une approche simple de la philosophie africaine* (Kinshasa, Éditions Loyola, 1993), 7.

¹⁰⁹ Tradução: Aquele que queria apresentar a filosofia africana se deparou, até recentemente, e ainda enfrenta em muitos casos, com a afirmação de uma falsa evidência: não há filosofia africana... As palavras 'filosofia africana' só podem evocar o pensamento da África Negra tradicional e pré-colonial.

¹¹⁰ Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: P.U.F., 1995).

¹¹¹ Kwasi Wiredu, «African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan», *The Philosophical Forum*, XXIV, 1-3, (1992/1993), 41, 44.

¹¹² Wamba Dya Wamba e Bazunini Ernest, "La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe", In: A. Schwarz (ed.), *Les faux profetes de l'Afrique ou Africanisme*, (Québec: Les Presses Universitaires, 1980), 225-244.

tica a etnofilosofia que dilui o conceito ocidental de Filosofia para dar-lhe uma dose cultural, sem esquecer o espaço político para o desenvolvimento intelectual e do social.¹¹³ Isto é, será necessário que os *militantes* da Filosofia Africana desenvolvessem a universalidade da filosofia, associando esse exercício à afirmação cultural, política, social nos espaços académicos. Kwame Appiah fez uma síntese dessa trajetória, com uma releitura interessante.¹¹⁴ Em Angola, o professor Luís Kandjimbo publicou um texto que sintetiza as linhas gerais deste debate, de forma pedagógica.¹¹⁵ Recomendo a leitura desse livro aos leitores de língua portuguesa por tratar de um texto atualizado no que diz respeito à discussão sobre o “direito à Filosofia em África” (publicado em 2023).

A etnofilosofia terá legalizado o dogmatismo, como se a filosofia fosse atividade coletiva e inconsciente, sob cobertura da razão local e da regionalização da lógica. Era preciso manter a dialéctica entre a universalidade da razão e a especificidade cultural. Essas polémicas diversificaram o debate metodológico. Paulin Hountondji considera a Filosofia africana um conjunto de textos escritos pelos africanos e qualificados pelos seus autores de filósofos. Para ele, só há filósofo onde existem escritos como base de reflexão e de debate.¹¹⁶ O professor Tshiamalenga Ntumba faz uma revisão nesse aspeto, ao diferenciar a metodologia na filosofia face ao ativismo filosófico que conduziu a História da Filosofia em África, cuja génese pode se enquadrar relativamente à etnofilosofia. Por outro, realçar a importância de alguns rituais iniciáticos (aspectos culturais locais) que preservam de forma nítida dois aspetos: (a) textos; (b) seus autores. Lá se encontraria o novo ponto de partida para discussão atualizada sobre a Filosofia Africana.

Considerações Finais

O nosso artigo apresentou de forma breve cinco pensadores, com as suas contribuições. A publicação do livro de Théophile Obenga em 1991 apresenta aspetos técnicos, com um pendor metodológico, para provar os empréstimos egípcios no início da acidentalidade ocidental da Filosofia. Por outro, revoga a ideia do dogmatismo e regionalização da lógica falando de etnofilo-

¹¹³ Paulin Hountondji, *The struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*, (Athens: Ohio University Press, 2002)

¹¹⁴ Kwame Appiah, *In my Father's House*, 73-84, 97-119.

¹¹⁵ Luís Kandjimbo, *Filosofemas africanos. Ensaio sobre a efectividade do Direito à Filosofia*, (Maputo: Ethale, 2023).

¹¹⁶ Paulin Hountondji, *Sur la “Philosophie Africaine” – Critique de l’ethnophilosophie*, (Paris: 1977, Maspero), 37, 39.

sofia, fase inicial que, na base de metodologia, proporciona ponto de partida na discussão. A discussão deixou de centralizar-se sobre a legitimação da Filosofia africana, visto que terão sido respondidas as questões levantadas por Descartes, Voltaire, Hegel, Gusdorf, Heidegger, Levy-Bruhl, com relação a África. Uma nova fase da discussão nasceu, com uma pluralidade impressionante de temas. O nosso interesse aqui foi concernente aos nomes de pensadores africanos e seus pensamentos. A antiga escola de Ciências Políticas, para os funcionários públicos, testemunha a dinâmica da Filosofia no antigo Kôngo.¹¹⁷ Nota-se que o objetivo era formar um líder-pensador, semelhante à visão de Platão concernente rei-filósofo. O líder-pensador kôngo é, *a priori*, um educador-mobilizador dos seus seguidores (aqueles que partilha sua visão), estando sujeito à crítica.¹¹⁸ Paralelamente, o poder é vertical devido ao sagrado inquebrável que faz concorrer virtudes e hierarquia.

A discussão sobre a legitimidade da Filosofia Africana – iniciada com a Filosofia Bantu em 1948-1949 – ficou imbuída no pré-conceito de selvagem, bárbaro e civilizado ou ainda de pobre, não-pobre-nem-rico e rico. Isso estigmatizou, sobremaneira, a produção de pensamentos sobre a descolonização filosófica. Cabe à filosofia africana redefinir o espectro ambiental, cultural, económico, político, etc. para fazer face à complexidade dos desafios atuais. Para isso, é preciso dignificar a profissão do filósofo com o propósito de prevenir qualquer não-legitimação da Filosofia Africana que venha a traumatizar as gerações vindouras e comprometer todo o futuro. Isto é, filosofar sim; mas, paralelamente, deve se olhar as ciências exatas, tecnologias, medicina, etc.

A partir de pesquisas específicas, fica nítida a necessidade de intervir para melhorar a situação – tal como o tentamos fazer aqui com *ndonguti*. O presente artigo identificou pensadores antigos de origem africana e as suas contribuições na filosofia, o que poderá ampliar os conteúdos que se ensinam na Filosofia Africana espalhados em diferentes Departamentos de Filosofia de várias universidades no mundo.

Bibliografia

- Appiah, Kwame. *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Assante, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Filadelfia: Temple University Press, 1998.
- Assis, Cleber Lizardo de. «A Razão Suficiente de A. Schopenhauer como base epistemológica da pesquisa em Psicanálise», *Analytica*, São Paulo del Rei, vol. 2, n.º 3, Julho/Dezembro de 2013, 83-100.

¹¹⁷ Patrício Batsíkama, “Mbôngi’a ñgîndu. Escola das Ciências Políticas no antigo Kôngo”, *Revista TransVersos* 15 (2018), 478-502.

¹¹⁸ Batsíkama, *Sistema político no antigo Kôngo*, 123-124, 211-213.

- Balandier, George. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette, 1965.
- Batsíkama, Patrício. *Sistema político no antigo Kongo*. Recife: EDUPE, 2022.
- _____. *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*. Recife: EDUPE, 2023.
- _____. “Mbôngi’a ñgîndu. Escola das Ciências Políticas no antigo Kôngo”, *Revista TransVersos*, Universidade Estadual de Rio de Janeiro, n.º15 (2018), 478-502.
- Batsíkama, Raphaël. *Voici les Jagas. UN peuple parricide bien malgré lui*. Kinsâsa: ONRD, 1971.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- Bentley, Holman. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*. London: British Missionary Society, 1895.
- Bidima, Jean-Godofrey. *La philosophie négro-africaine*. Paris: P.U.F., 1995.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *L’affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles*. Paris: Karthala, 2011.
- Candau, Joël. *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.
- Chapus, George-Sully e Mondain, Gustave. *Rainilaiarivony – Un homme d’État*. Paris: Éditions Diloutremer, 1953.
- Cuvelier, Jean. *Nkutama mvila za makanda mu nsi’a Kôngo*. Tumba, 1934.
- Debona, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo, Annablume, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio d’Agua, 2000.
- Diop, Anta. *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou réalité historique*. Paris: Présence Africaine, 1967.
- Diop, Cheikh Anta. “Origem dos antigos Egípcios”, In: *História Geral da África*. Paris: UNESCO, 1980, 39-70.
- Fanon, Franz. *Escritos políticos e psiquiátricos*. Lisboa: BookBuilderes, 2021.
- Filipe, Arminda. *Ondjango. Filosofia social e política africana*. Luanda: Publicações ECO 7, 2018.
- FOÉ, Nkolo. “The Multiple Politics of Philosophy in Africa: Emancipation, Post-colonialisms, Hermeneutics and Governance”, *Diogène*, Vol. n.º 235-236, Issue # 3-4 (2011), 174-191.
- Fu-Kiawu, Kimbwandende. *African Cosmology and the Bantu-Kongo. Principles of life and living*. Athelia Henrietta Press, 2001.
- Goduka, Maqhudeni Ivy. *African/indigenous Philosophies: Legitimizing Spirituality centred Wisdoms within the Academy*. Central Michigan University, 2000.
- Grynepas, Jérôme. *La philosophie*. Paris: Marabout Université, 1967.
- Hountondji, Paulin. *Sur la “Philosophie Africaine” – Critique de l’ethnophilosophie*. Paris: Maspero, 1977.
- _____. *The struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2002.
- James, George. *Stolen legacy. How the Wisdom of Ancient Egypt was transformed into the Greek Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1954.
- Jaspers, Karl. *Raison et déraison de notre temps*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.
- Kajibanga, Victor. «Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento: Reflexões sobre o Papel do Ensino Superior em Angola», *Africana Studia* (3), 2000,137-152.

- _____. «Notas sobre a “problemática” da filosofia africana», In: Carlos Serra, *O que é a filosofia africanas – Cadernos de Ciências Sociais*. Lisboa: Escola Editora, 2015, [Capítulo 1], 11-38.
- Kandjimbo, Luís. *Filosofemas africanos. Ensaio sobre a efectividade do Direito à Filosofia*. Maputo: Ethale, 2023.
- Kisukidi, Nadya Yala. “Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique”, *Présence Africaine*, Paris, n.º 192 (2015), 83-98.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. *Philosophies africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013.
- Laman, Karl. *Dictionnaire Kikongo-Français*. Bruxelles: Institut Royale Colonial Belge, 1936.
- Lloyd, Peter Cutt, *African in Social change. Changing Traditional Societies in the Modern World*. London: Penguin Books, 1969.
- Mbembe, Achille, *Brutalismo*, trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2021.
- _____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- Mottu, Philippe. *Révolutions politiques et révolution de l’homme*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1967.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *L’invention de l’Afrique. Gnose, philosophie et l’ordre de la connaissance*. Paris: Présence Africaine, 2021.
- Ngandu, Mwamba-Nzambi. «La philosophie du nom», *Afrique et philosophie*, n.º 3 (1979), 96-108.
- Ngangura, Kasole. «Fondation épistémologique et prospective de l’impact de la techno-science en Afrique», In: *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, n.º1, 1983, 45-62.
- Ngimbi, Nseka. «La dynamique de l’être: force, action, acte», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, n.º1 (1983), 63-71.
- Ngoenha, Severino Elias. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Edições Paulistas, 1993.
- _____. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva de uma filosofia-africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salesianas, 1994.
- Ngoma-Binda, Phambu. «Trois ouvrages, trois positions philosophiques: Lalèyê, 1977; Hountondji, 1977; Eboussi Boulaga, 1977», *Zaire Afrique*, n.º127, 1977, 437-441.
- _____. «L’Abbé Alexis Kagame: de la force au *ntu*», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, ‘n.º 2 (1983), 23-31.
- Njuh, Ludovic Boris Pountounigni. «L’arme archéologique dans les discursos des africanistes au XXe siècle: la rupture du Colloque du Caire de 1974», *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin*, n.º 46, Automne, 2017, 107-121.
- Nzuzi, Bibaki. «Le “je” (la personne) dans la relation clanique des Bayombe vu à la lumière du “je” de la relation “je-tu” chez Buber», In: *Raison ardente*, n.º 4, 1978, 47-54.
- Obenga, Théophile. *Origine commune de l’égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*. Paris: L’Harmattan, 1993.
- Okolo, Okonda Benoît. «Philosophie fonctionnelle en Afrique: une arme pour le développement», *Cahiers philosophiques africains*, n.º 9 (1981), 11-38.
- Osongo-Lukadi, Antoine-Dever. *Heidegger et l’Afrique*. Paris: L’Harmattan, 2001.

- Pinheiro, Marília Pelquério Fultre. “A atração pelo Egipto na literatura grega”, *Hvmanitas*, vol. XLV VIII (1995), 41-468.
- Ramose, Mogobe. “Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana”, In: *Ensaio filosóficos*, V.4, 2011, 6-23.
- Sartre, Jean-Paul, «La pensée politique de Patrice Lumumba», *Présence Africaine*, n.º XLVII, 1963, 18-58.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. tradução e prefácio à edição brasileira de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva, São Paulo: Editora da UniCamp, 2019.
- Smet, Afons Jozef, «Une philosophie sans philosophe? À propos de “La philosophie Bantu comparée” d’Alexis Kagame», *Cahiers de religions africaines*, #10, n.º 19, 1976, 125-137.
- Stenström, Oscar, *Proverbes des Bakongo*. Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999.
- Struyf, Ivon, *Les Bakongo dans leurs legendes...* Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- Touré, Sékou. *La Guinée et l’émancipation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1959.
- Towa, Marcien. *Essai sur la problématique dans l’Afrique actuel*. Yaoundé: Editions CLE, 1981.
- Tshiamalenga Ntumba, Ignace. «L’univers luba», *Bulletin de théologie africaine*, n.º 13, 1985, 155-161.
- Tshiamalenga Ntumba, Ignace. «Problèmes de méthode en philosophie africaine», In: A. Diemer (ed.), *L’Afrique et le problème de son identité*. Frankfurt: Lang, 1985, 155-161.
- Van Parys, Jean-Marie. *Une approche simple de la philosophie africaine*. Kinshasa: Éditions Loyola, 1993.
- Wamba Dya Wamba, Bazunini Ernest. «La philosophie en Afrique ou les défis de l’Africain philosophe», In: A. Schwarz (ed.), *Les faux profetes de l’Afrique ou Africanisme*. Québec: Les Presses Universitaires Laval, 1980, 225-244.
- Wiredu, Kwasi. «African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan», *The Philosophical Forum*, Vol. XXIV, n.º. 1-3, Fall-Spring, 1992/1993, 41-44.
- _____. *Companion to African Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

ESTUDOS

ECOLOGÍA CORPORAL Y PERTENENCIA¹

BODY ECOLOGY AND BELONGING

ANDREA MARTÍNEZ MORALES²

Abstract: The original phenomenon of belonging makes explicit one of the fundamental problems of the continental philosophical tradition: the body-world relationship. This relationship has traditionally been constructed based on the subject's own selfhood (*I*) or corporeality, affirming that it is because I have a body that I can say that I belong to a world. Faced with this problem, a phenomenology of belonging proposed by R. Barbaras arises, which expresses the need to rethink the conception of subjectivity, as well as the need for an inversion in the body-world relationship based on the subject's own belonging to the world. This is where the true meaning and ontological scope of the experience of the body appears, since having a body means nothing other than belonging, and appearance can only occur from within the world, from our inscription in it. Thus, bodily ecology will constitute a specific example that shows the scope of this inversion and will make explicit the ontological kinship between the body and the world.

Keywords: belonging, body ecology, Renaud Barbaras, world, body.

Resumen: El fenómeno originario de la *pertenencia* explicita uno de los problemas fundamentales de la tradición filosófica continental: la relación cuerpo-mundo. Dicha relación se ha construido tradicionalmente a partir de la propia mismidad del sujeto (*Yo*) o de su corporalidad, afirmando que es porque *tengo* un cuerpo que puedo decir que pertenezco a

Resumo: O fenómeno originário da pertença expressa um dos problemas fundamentais da tradição filosófica continental: a relação corpo-mundo. Tal relação constrói-se tradicionalmente a partir da própria mesmidade do sujeito (Eu) ou da sua corporalidade, pela afirmação de que *tenho* um corpo, logo posso dizer que pertenço ao mundo. Diante

¹ Este artículo es resultado de la línea de trabajo sobre Fenomenología y Epistemología del Grupo de Investigación USB-USAL-USACH (GID-76) y de una estancia de investigación en la Universidad de Coimbra. Agradezco al profesor Luís António Umbelino por sus comentarios y observaciones.

² Universidad de Salamanca. Email: andrea94@usal.es. ORCID: 0000-0003-0363-3746

un mundo. Ante esta problemática se alza una fenomenología de la pertenencia propuesta por R. Barbaras, la cual expresa la necesidad de re-pensar la concepción de la subjetividad, así como la necesidad de una inversión en la relación cuerpo-mundo a partir de la pertenencia al mundo del propio sujeto. Ahí es donde aparece el verdadero sentido y alcance ontológico de la experiencia del cuerpo puesto que tener un cuerpo no significa otra cosa más que *pertenecer* y la aparición sólo podrá darse desde dentro del mundo, a partir de nuestra inscripción en él. Así, la ecología corporal constituirá un ejemplo específico que muestra el alcance de dicha inversión y explicitará el *parentesco ontológico* entre el cuerpo y el mundo.

Palabras clave: pertenencia, ecología corporal, Renaud Barbaras, mundo, cuerpo.

desta problemática chega-se a uma fenomenologia da pertença, proposta por R. Barbaras, que expressa a necessidade de re-pensar a conceção da subjetividade, bem como a necessidade de inversão da relação corpo-mundo, a partir da pertença ao mundo do próprio sujeito. Daí decorre o verdadeiro sentido e alcance ontológico da experiência do corpo, uma vez que ter um corpo significa pertencer. E a aparição só pode dar-se dentro do mundo, a partir da nossa inscrição nele. Assim, a ecologia corporal constituirá um exemplo específico que mostra o alcance da dita inversão e explicita o parentesco ontológico existente entre corpo e alma.

Palavras-chave: pertença, ecologia corporal, Renaud Barbaras, mundo, corpo.

Introducción

La idea principal que vertebra este artículo se centra en explicitar cómo la corporalidad no se toma como una cuestión a la que hay que dar una respuesta satisfactoria, sino como respuesta a una pregunta que en verdad aún no se ha formulado, esto es, como aquella determinación de un problema que oculta su problematicidad. Por lo que es necesario arrojar luz bajo el concepto de *cuerpo*, el cual es un ser y, desde ahí, tratar de saber a qué modo de existencia o a qué experiencia fundamental se refiere. Para poder lograr dicha intención se toma como pivote su relación con el mundo. Dicha experiencia fundamental es la del *pertenecimiento*: tener un cuerpo significa exactamente pertenecer a un mundo. De ahí que no se tome a ambos términos —cuerpo y mundo— desde una confrontación terminológica, sino a partir de una *participación* del cuerpo en el mundo y a través de ella poder comprender el modo de ser del primero de ellos. A partir de ahí, el recurso a la encarnación, para poder pensar el cuerpo, recobra sentido puesto que encarnarse es venir al mundo, sólo que en el mundo ya estamos. El cuerpo es ese *en y por qué* pertenezco al mundo, de tal forma que la experiencia del cuerpo nos lleva de manera indefectible a la de la *pertenencia*. La explicita-

ción de esta experiencia se propone como base teórica y *suelo* de una *ecología corporal*, la cual es comprendida como aquella disciplina que describe cómo las prácticas sensoriales y corporales pueden producir cambios en la situación del sujeto en el mundo.

En primer lugar, se tratara de explicar cómo el cuerpo *aparece*, cómo ocupa un nuevo lugar en relación con el mundo que le circunda y del que participa. Dicha relación será tratada no desde un tratamiento analítico, sino ontológico, tomando a ambos como modos de ser que no son distintos. Aquí la subjetividad no será tomada como aquella identidad solamente vista y tratada desde el punto de vista formal, es decir, como $A=A$, sino que $A=A$ será o, incluirá también $A=\neg A$, tal y como ya indicaba Hegel.³ Por lo tanto, se pondrá de manifiesto un nuevo contexto de la primera persona que hace que la comunidad ontológica que formamos no sea concebida ni como una armonía prestablecida que el propio *Yo* construye y constituye ni tampoco desde una separación radical entre sujetos, y entre ellos y el mundo. Al contrario, lo que hay que intentar subrayar y explicitar es el modo en cómo puede haber una superación de este tipo de planteamientos a través de una explicitación del cuerpo y de su *aparecer*. Para ello hace falta caracterizar y describir qué es aquello que llamamos *cuerpo* y el modo de ser que propiamente lo caracteriza.

1. Un cuerpo en interacción

La cuestión acerca de aquello que denominamos *cuerpo* (*corps*) o, mejor, *cuerpo propio* se desenvuelve en nuestra asimilación a la traducción de la palabra alemana *Leib* que es aquella que designa aquel cuerpo vivo que es correlativo del *Leben*, esto es, «del cuerpo en cuanto es indistintamente vivo y vivido».⁴ Por ello, de entrada, preguntarse acerca de la singularidad ontológica de dicha corporalidad signifique poder descubrir un modo de ser

³ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, (Madrid: Alianza, 1999), 214: «El principio de identidad suena “*Todo es idéntico consigo*”; $A=A$ y en forma negativa “*A no puede ser al mismo tiempo A y no-A*”. Esta proposición (...) no es más que la ley del *entendimiento abstracto*. Ya la *forma de la proposición* la contradice, pues una proposición también promete una distinción entre sujeto y predicado, y esta proposición no ofrece lo que su forma exige». Por lo tanto, como indica R. Franco, «desde el contexto esencial-lógico (*wesenslogisch*) de la lógica especulativa de Hegel la negatividad autorreferencial (o determinada) suprime la distinción entre lo que ella niega y lo que afirma, justamente por ser ella ambas cosas» (Reynner Franco, “Contingencia, necesidad y acción recíproca. Contexto esencial-lógico para una libertad operativa en Hegel”, *Ágora* 24/2 (2005), 231.

⁴ Renaud Barbaras, “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, XXV (2) (2019), 117.

que contenga en sí la relación indistinta entre lo que denomina R. Barbaras «el vivir intransitivo y el vivir transitivo, *leben* y *erleben*, la vida orgánica y la experiencia».⁵ Dicha relación se muestra en la prueba que los propios sujetos hacemos de nosotros mismos como siendo o teniendo un cuerpo, la cual demuestra la expresión o vestigio de una existencia que se da al mismo tiempo en la exterioridad y en la interioridad, perteneciendo a una relación de posesión. Difuminando cualquier límite entre estas dos *esferas*, la de uno mismo y la de ser otro. Esta misma situación es la que recupera Merleau-Ponty con su explicación de la experiencia reversible del tacto puesto que, como apunta R. Barbaras, «si cualquier parte del cuerpo que es tocada puede revelarse como tocante, tocando la misma parte que la tocaba, debemos concluir que el cuerpo no es nunca un simple objeto puesto que siempre puede sentir».⁶ Tampoco será un simple sujeto porque esa sensación se colapsaría o chocaría de manera necesaria en un fragmento de materia. Por lo tanto, todo esto desemboca en una situación ambigua que Merleau-Ponty designó bajo el término de *carne*, la cual según Barbaras, debe ahora entenderse bajo el modo singular del «vivir». *Vivir* significaría movimiento, aquello que denota tanto estar vivo dado que nos inscribimos en la propia exterioridad como ponerse a prueba con ella. En otras palabras, contiene un sentido original neutral respecto a la distinción realizada entre *Leben* y *Erleben*.⁷ De ahí que aquello que denominamos *cuerpo* equivalga o derive en una comprensión de lo que significa *vivir*; por lo que se hace necesario el traslado de una fenomenología de la carne a una fenomenología y ontología de la vida, subordinando la primera a esta última.

Este cuerpo (*Leib*) no será meramente designado y aprehendido como un cuerpo físico (*Körper*) puesto que, aunque este cuerpo sea como todos los demás, se nos escapa en el mismo punto donde creemos encontrarlo, alejándonos de todas las categorías y divisiones que dominaron la ontología moderna. Pues es cierto que la experiencia del cuerpo se refiere a la vida tal y como la experimentamos, al «ser-en-vida, pero hay que decir que no hay lugar para esta vida en la partición metafísica que ha dominado desde la era moderna».⁸ Por lo tanto, la clave está en que este cuerpo aún no es mi cuerpo, no puedo denominarlo como tal. El acceso a él se hace a través de una refor-

⁵ Barbaras, “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, 117.

⁶ R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* (Leuven: Peeters, 2019), 2.

⁷ Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, 2: “La experiencia de cuerpo es la de una vida que, actuando en el mundo, se muestra al mismo tiempo como este mundo y que se capta a sí mismo en su intercambio efectivo con y dentro de la exterioridad”.

⁸ Barbaras, *L'appartenance*, 3.

ma ontológica radical que supera la ontología de la muerte, donde podamos liberarnos de la dominación de esta última disociando la muerte empírica, esto es, la muerte como ausencia o cese de una vida. Esto se debe a que la muerte no es propiamente una experiencia, no significa un retorno a lo inerte, sino un retorno a lo indiferenciado donde el cuerpo vivo es su testigo ontológico, una modalidad privilegiada. Esto es lo que plantea Merleau-Ponty al tratar al *cuerpo*, en su relación con el mundo, como una especie de muestra y testigo ontológico de un ser más universal que denominará *carne*. En definitiva, todo lo que sucede es como si mi cuerpo pudiese escaparse de la conciencia a condición de hundirse más profundamente en el mundo que las propias cosas, de modo que su propio modo de ser se encuentre prefigurado en el mundo, más exactamente, en la *carne del mundo*.

No obstante, en el planteamiento merleau-pontyano, la *carne del cuerpo* sólo es designada como una modalidad ontológica por lo que se hace necesario comprender y exponer la univocidad que hay entre el cuerpo y el mundo, en la cual no debe comprometerse la indudable diferencia entre mi cuerpo como cuerpo sintiente y el mundo en el que está inserto, el cual es el reino de la exterioridad. Pero verdaderamente ¿podemos recorrer el camino contrario, esto es, podemos volver a mi carne desde la del mundo? A pesar de la afirmación merleau-pontyana de que sí es posible dar un paso desde mi carne a la del mundo, este cuerpo como cuerpo sintiente inmerso en la espesura y textura mundana, hace imposible el ascenso del mundo a mi carne puesto que el devenir-mundo tiene como única contrapartida su propia fenomenicidad. Por lo tanto, el descenso de mi carne al mundo no cumple el mismo recorrido que el ascenso puesto que la mundaneidad de mi cuerpo no puede tener como contrapartida un devenir-ser mundo. De modo que aquí se muestra la univocidad del concepto de *carne* puesto que, por un lado, designa el *sentir* y, por otro, la posibilidad de ser sentido, es decir, la fenomenicidad del mundo. Por lo que, a pesar de lo expresado por Merleau-Ponty, los dos movimientos que recorren direcciones opuestas no coinciden: «el punto de partida de uno, el sentir, no puede ser el punto de llegada del otro, la inmersión de mi carne a la fenomenicidad, nunca a la subjetividad».⁹

Por todo ello, podemos observar que Merleau-Ponty no nos proporciona los medios para poder dar cuenta de tal situación y, por ello, siguiendo el planteamiento de Renaud Barbaras, debemos re-elaborar el concepto de *carne* para así poder aprehender la pertenencia a la *carne del mundo* que condiciona efectivamente la emergencia de la propia subjetividad. Debemos mostrar cómo «el devenir-mundo de mi carne es el reverso de un devenir-sujeto del mundo»¹⁰ y poder explicitar cómo podemos sobrepasar los

⁹ Barbaras, *L'appartenance*, 11.

¹⁰ Barbaras, *L'appartenance*, 11.

límites del *quiasmo*, tal y como lo anunciaba Merleau-Ponty, puesto que no es suficiente sólo la indicación de la relación dialéctica entre la *carne del cuerpo* como anverso y reverso de la *carne del mundo*. Hace falta indicar la especificidad de la *carne del cuerpo* y eso sólo será posible a través de la expresión de su *pertenencia* a la *carne del mundo*, donde el *aparecer* está supeditado a la *pertenencia*.

2. El sentido del aparecer

Comprender que el mundo sólo puede *sentirse* en la medida en que él es escenario que se presta a ser sentido, caracterizado por una sensibilidad intrínseca (*sensible en soi*) indica la diferencia irrefutable en el planteamiento unívoco de la *carne* por parte de Merleau-Ponty puesto que no es porque veamos la cosa que ésta se hace visible, sino que ella es en sí misma visible y por ello es probable que la veamos. En este sentido, el sentir se prefigura a sí mismo y «la carne del mundo no se siente como mi carne —es sensible y no se siente—, sin embargo, la llamo carne para decir que es la *pregnancia* de posibilidades, *Weltmöglichkeit*».¹¹ Dicha *pregnancia* se refiere, en este contexto, al término acuñado por la *Gestalt* que indica aquella cualidad de las formas visuales que logran captar la atención del sujeto perceptor, lo cual significa reconocer que la percepción nunca saca de la nada un ser *en sí*: hay una identidad constitutiva entre ser y fenomenalidad. Por lo que la fenomenalización sería el sentido último, afirmando que el mundo no es aquello que es únicamente desplegado por el sujeto, sino que es ante todo una *Weltmöglichkeit*, una posibilidad de Ser.

Esto nos acerca a la explicitación de los dos modos de ser del sentir: un sentir que forma parte del mundo y un mundo que se presta a lo sentido, en el que aparece lo percibido *en filigrana*. Aunque no superamos la dualidad puesto que, al hablar de la *carne del mundo*, Merleau-Ponty sólo subraya la inscripción del sujeto al mundo, cómo mi cuerpo está en continuidad con este último, no indicando la naturaleza de tal continuidad ni la modalidad de la inscripción. Pues hablar de una inscripción en el mundo sea igual que trazar una diferencia con él, que no debe reducirse a dos dimensiones internas del sujeto, tales como el *yo empírico* y el *yo trascendental*. En último término, la cuestión es cómo el cuerpo es a la vez mío y del mundo y cómo este último es a la vez mundo y carne. Esta cuestión sólo ha sido indicada por Merleau-Ponty, él nos ha dado las coordenadas, pero no la solución real a este problema.

Por lo tanto, el cuerpo no es la pregunta, sino la respuesta que trae consigo unas coordenadas de una determinada ontología, respuesta a una pregunta

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 304.

que desde ese lugar nunca se ha formulado. Hemos atrapado al cuerpo en una aneji3n indefectible al modo basado en una determinada configuraci3n te3rica perteneciente a una ontolog3a de la muerte: lo hemos encubierto. Tenemos que ir m3s all3 de esta evidencia para poder replantear en otros t3rminos y correctamente el problema. Para ello es necesario llevar a cabo una *epoch3* de esta ontolog3a. Se necesita suspender el mundo – correlativo a la actitud natural que ha sedimentado en dicha ontolog3a – para poder encontrar una experiencia fundamental: la de *pertenencia*, la cual «no designa un modo fundamental de ser, sino s3lo lo que le sucede a un determinado sujeto». ¹² La inversi3n, entonces, est3 en que la verdad del cuerpo expresa que no es ajeno a un mundo, su modo de ser fundamental es la de *pertenecer* como tal. No es porque tenga un cuerpo que pertenezco a un mundo, sino en la medida en que pertenezco a un mundo puedo afirmar que tengo un cuerpo y tener un cuerpo no es otra cosa que pertenecer. Este parentesco ontol3gico es lo que intenta R. Barbaras al introducir el concepto de *pertenencia* como fen3meno originario que conmociona a toda la ontolog3a moderna.

3. La experiencia fundamental del pertenecimiento

Aunque puede parecer evidente que porque tengo un cuerpo pertenezco a un mundo, esa proposici3n est3 repleta de presupuestos: envuelve un sentido del cuerpo como extensi3n, del *pertenecimiento* como inclusi3n objetiva, esto es, la ocupaci3n de un lugar y, por 3ltimo, del mundo tomado como espacio objetivo. Lo que intentamos expresar es lo contrario, pues es en la medida en que pertenecemos a un mundo que tenemos un cuerpo. Donde la *pertenencia*, seg3n Barbaras, es tomada como un «hecho primitivo», siguiendo la estela de Louis Lavelle, «el hecho primitivo es que no puedo poner el ser independiente del yo que lo aprehende, ni poner el yo independientemente del ser en el que se inscribe. El 3nico t3rmino en cuya presencia me encuentro es mi propia inserci3n en el mundo» ¹³. Captarla como un hecho primitivo es no comprenderla como relaci3n entre dos realidades previas (cuerpo y mundo), sino como el modo de ser originario que ordena la naturaleza de lo que pertenece y de aquello a lo que pertenece. Entonces, si la *pertenencia* implica dos t3rminos: indivisibilidad y ordenaci3n, cabe afirmar que la dualidad desaparece, se desvanece en beneficio de un parentesco que podemos denominar ontol3gico entre lo que pertenece y aquello a lo que pertenece. Ambos, a trav3s del movimiento de la *pertenencia*, se pueden tomar como

¹² Barbaras, *L'appartenance*, 13.

¹³ Louis Lavelle, *De l'acte: la dialectique de l'3ternel present* (Paris: Aubier/Montaigne, 1946), 15.

recíprocos. No obstante, se tiene que subrayar que el *pertenecimiento* no se reduce a la determinación lógica de la especie al género o al hecho de ser una unidad en un grupo, sino a un movimiento que envuelve una forma de reciprocidad: el movimiento se constituye por los mismos que le pertenecen del mismo modo que también les pertenece.

Por lo que el *pertenecimiento* tiene un sentido ontológico de una participación pues decir que pertenezco a un mundo equivale a decir que estoy en él o incluso que soy él, sin disolverme en él. De modo que es en el pertenecer a él que yo me pertenezco a mí mismo, de ahí que no haya alternativa entre lo mismo y lo otro, entre ser yo mismo y ser otra cosa distinta de mí mismo puesto que al ser el mundo soy lo que soy. El cuerpo sigue siendo él a expensas de estar inserto o desplegado en un mundo: se actualiza en el mundo. Por lo tanto, se puede afirmar que pertenecer no es formar parte de un todo, sino ser uno mismo, abriéndose más allá de él, ser uno y otro a la vez. La *pertenencia* se comprende como una condición de *ipseidad* más que como situación puesto que nos indica la procedencia del sujeto, no lo que le sucede a éste. No se trata de lo que le sucede a una conciencia a través de su cuerpo ni tampoco si la conciencia le pertenece realmente, sino de lo que se trata de subrayar es que «la pertenencia tiene una conciencia, se hace conciencia»¹⁴. Por tanto, no debemos decir que el cuerpo tenga una conciencia o que los cuerpos sean conscientes, sino que hay una *pertenencia* que se nos da como conciencia o, más bien, llamamos conciencia como tal que expresa lo que hay *entre* la relación cuerpo-mundo. De ahí que la *pertenencia* sea decisiva aquí, ella nos permite discriminar entre el régimen de la *autonomía* – seres que sólo pertenecen y se refieren a sí mismos – y el de la *heteronomía* – seres que están fuera de sí mismos y son dependientes de otros –. Si la tomamos – a la pertenencia – como punto de partida tendremos que admitir que lo que hemos denominado *mundo* contiene todo ser en virtud de aquello a lo que pertenece: «el mundo, como fundamento de la pertenencia, no puede reducirse a la suma de los seres ni siquiera al medio que despliegan (...) traza un plano de univocidad y en este sentido es sinónimo de Ser. Ser significa pertenecer al mundo».¹⁵

Así, nadie puede ser extraño al mundo puesto que el mundo es omni-englobante y universal. *Ser* es siempre *ser del mundo* o estar en el mundo por lo que hay que reconocer que todo ente le pertenece y que la diferencia entre los propios entes sólo puede consistir en su modalidad de *pertenecer*. La diferencia se hace entre varias maneras de pertenecer al mundo ya que todo lo que existe, existe en él. Por lo que no es el ser el que se dice de varias maneras como en Aristóteles, sino el *pertenecimiento* el que se dice en

¹⁴ Barbaras, *L'appartenance*, 16.

¹⁵ Barbaras, *L'appartenance*, 17-18.

varios sentidos. De ahí que la cuestión fundamental que se establece aquí sea en qué sentido del mundo estas diferencias de grado no son sólo pensables, sino que, además, permitan dar cuenta de la diversidad descriptiva de los propios seres. R. Barbaras responde introduciendo un principio transversal de diferenciación en relación con lo que prevalece en la filosofía clásica: la supuesta diferencia entre conciencia y cuerpo se convierte en la diferencia entre el afuera y el dentro del mundo que se refiere a la diferencia entre cuerpos dentro del mundo (afirmación que es tautológica), es decir, entre modos de pertenencia. Ser una conciencia es pertenecer de un modo singular que se aprehende a través del *cuerpo propio* y, en este sentido, ser consciente significaría tener un cuerpo. Ser una cosa también es pertenecer al mundo, pero de otro modo, de hecho, de varios modos puesto que hay varias clases de cosas.

Si la propia *pertenencia* envuelve una reciprocidad, la cual es *participación*, si la mismidad y la alteridad no constituyen una alternativa y si un ser sólo puede ser sí mismo en el propio exceso de sí mismo a través del despliegue de su propio suelo, cabe preguntarse y sospechar que la inscripción en el mundo y la propia *ipseidad* varían en el mismo sentido y que la profundidad de la *pertenencia* se mide por el grado de *fenomenalización*. Por ello, *pertenecer* nos compromete a una univocidad fundamental dado que *existir* en un *lugar* significa *pertenecer*, sino que estas mismas modalidades sólo se refieren a diferencias de grado. Ya se trate de una piedra, un animal o una conciencia, en todos esos casos se trata de una misma modalidad de ser, la de *pertenecer*, en la que sólo difieren en que la conciencia pertenece de manera más profunda al mundo que la piedra o el animal. Según, R. Barbaras «esta pertenencia es el reverso y la condena de una fenomenalización, el ser del mundo es sinónimo de tener un mundo y el enraizamiento sinónimo de una cosmofanía»¹⁶.

4. Colapso del suelo primordial: una ontología del espacio

De entre los tres sentidos de la *pertenencia* que ofrece R. Barbaras (*ser en el mundo*, *ser del mundo* y *ser al mundo*) en nuestra explicación subrayaremos el segundo de ellos: *être dans le monde*. Dicho sentido hace referencia al sentido ontológico de «suelo» (*sol*) primordial en el cual el mundo no será aquello sobre lo que reposa el ente, donde se sitúa, sino aquel suelo del que se nutre, de donde proviene, el cual es el sentido último de la *participación*. El suelo, tal y como lo describe Barbaras, es la recuperación de la *Tierra* tal y como la trata Husserl que no es la Tierra como se concebía por el pensamiento moderno (Descartes, Copérnico) como cuerpo (*Körper*) celeste ubi-

¹⁶ Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, 19.

cado en el espacio infinito. Esta *Tierra es boden, sol* de las propias acciones humanas pues, tal y como apunta Merleau-Ponty, «hace falta admitir que este mundo no es aparente en relación con las puras cosas, sino al contrario él es el mundo de las puras cosas».¹⁷

La Tierra no es primordialmente un objeto para los seres vivos encarnados, no se puede describir como finita o infinita, sino que ella es desde donde se generan los objetos. En otras palabras, será aquel suelo originario de pertenencia que opera de manera pre-teórica sobre cualquier modo de habitar un lugar. Más concretamente, como expresa L. Umbelino, «la Tierra sigue siendo la referencia inmóvil primordial por la que el movimiento y el reposo pueden tener sentido para el sujeto encarnado»¹⁸. Aunque podamos distinguir en ella distintos elementos, movimientos o estados siempre estará por debajo de todos ellos, es aquella capa preobjetiva que sustenta cualquier conocimiento sobre la realidad.

En este sentido, nuestra relación con la Tierra no es fortuita, sino fundacional, es aquella relación topológica que envuelve toda nuestra existencia, es aquella que está detrás de cada acto o movimiento y que subtiende nuestra vida intencional. Por ello, no es la Tierra, sino *nuestra* Tierra pues estamos vinculados en ella y reconocemos que nuestro modo de ser cuerpo forma parte de ese estar participando de ella. Se trata de reconocer que ningún otro astro puede desempeñar las funciones de nuestra Tierra, de nuestro suelo «como suelo de cualquier referencia, como una capa de pertenencia connivente—de la que el arraigo corpóreo en nuestro propio modo de ser-en-el-mundo sigue siendo el simbolismo más primitivo—que está más allá del en-sí del naturalismo»¹⁹. Para poder comprender mejor este acercamiento podemos traer al frente la diferencia entre la apertura del mundo a su entorno y el mundo en la infinitud que el pensamiento pone, es decir, cómo el mundo existe en la idealidad de la infinitud. La apertura al mundo siempre se realiza en horizonte, un horizonte que no se ha concebido completamente porque ya se ha formado implícitamente; en cambio, en la idealidad de la infinitud sería aquella representación que hace de ella el pensamiento moderno expresándola como Naturaleza entera, como aquel astro cuyo espacio euclidiano es cuantitativo y objetivable.

Por ello, en esta nueva caracterización del mundo como *suelo* nos encontramos con que el movimiento y el reposo pierden su carácter absoluto, pues este *suelo* se convierte en cuerpo dentro de una multiplicidad de cuerpos que le circundan, que le pertenecen. Es aquella «patria e historicidad de sujetos

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995), 311.

¹⁸ Luís António Umbelino, *Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)*, (Ilhéus: BA Editus, 2019), 213.

¹⁹ Umbelino, *Memorabilia*, 213.

carnales que todavía no son observadores desembarazados»²⁰ que hace que haya un parentesco entre dicho suelo y mi cuerpo (*Leib*). Ambos son la referencia original desde la que puedo experimentar el resto de las cosas: el mundo sería aquella arca que lleva a todo ser vivo y a los pensamientos por encima del diluvio. De ahí que podamos afirmar que es la presencia originaria (*Urpräsenz*) presente al principio de todo sujeto.

La univocidad del concepto de *carne* encuentra aquí su lugar explicativo, pues lejos de que mi carne se sienta en contraste con la del mundo, como Merleau-Ponty persiste en concebirlo, es en la medida en que soy del mundo que puedo sentirla. Mi carne, como carne sintiente, está en continuidad con la del mundo dado que estoy situado en el nivel más profundo para hacerla aparecer como lo que es: mundo. Hay una desposesión por el mundo y, simultáneamente, una posesión por él por lo que la encarnación y percepción se nos aparecen como equivalentes. Las dos direcciones se convierten en una única, pero esto sólo ocurre con los sujetos humanos puesto que la piedra que está situada al otro extremo de la cadena de los seres es incapaz de relacionarse con el mundo en mismo grado intencional: ella sólo se sitúa en la superficie mundana, no en su profundidad. La piedra no pertenece del mismo modo al mundo que el ser humano, ésta sólo ocuparía un fragmento de extensión.

De todo ello se deduce que la espacialidad sea constitutiva del ser de cualquier ser puesto que al afirmar la *pertenencia* como una experiencia fundamental y modo originario de ser del ser equivalga a reconocer que, para cualquier ser, *ser* significa necesariamente estar *ahí*. *Pertenecer* al mundo es estar situado en él, ocupar un lugar. Según R. Barbaras, la pregunta *dónde* pone en juego la realidad de lo que se interroga, tiene un alcance ontológico y su sentido viene determinado por el contexto ontológico en el cual se inscribe. Se refiere a un modo de *pertenencia* y la cuestión concierne a un modo de ocupación, a un *cómo* pertenece. Donde la espacialidad objetiva dentro de la cual el *ser* ocupa un lugar circunscrito no es más que una modalidad entre otras de espacialidad, a saber, la que corresponde a la mera cosa, la que define su modo de ser.

Por lo tanto, este sentido se complementa con el arriba indicado puesto que el *suelo primordial* sería aquel suelo del que se nutra el *ser*, de donde proviene su sentido último de *participación*. Sin embargo, este *suelo* no debe confundirse con mundo puesto que éste último es aquello que nace, que aparece a partir de un movimiento de fenomenalización. En cambio, *suelo* es el que se convierto en mundo gracias al estar situado. Por lo que la intención última de R. Barbaras sea subordinar la intencionalidad a una pertenencia

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Resumés de Cours. Collège de France 1952-1960* (Paris: Galimard, 1982), 116.

más radical, mostrando que cualquier ser puede ser definido por su intento de coincidir con el *suelo*, con su propia textura ontológica. Este movimiento es un movimiento de *deseo*.

Tener un *lugar* en el mundo, *pertenecer* a él, de forma fenomenológica, se lleva a cabo a través de la vida intencional que, en este caso, es expresada a través del movimiento del Deseo. Dicho movimiento supera la noción de *carne* merleau-pontyana al proponer al sujeto y a la correlación en su efectividad, donde la proximidad no será alternativa ni el reverso de la proximidad. El Deseo es vida, es su sentido de ser puesto que no hay un ser constituido del mundo, sino que se nos aparece como omni-abarcante. Su movimiento denota un intento de superar la constitución propia de la esencia del vivir, así como la introducción de una neutralidad que hace imposible enmarcarlo dentro de un intercambio en términos dualistas y que tiene como emblema la insatisfacción. Es un concepto con una naturaleza elusiva, pues no poseemos al deseo, él nos posee y estamos aquí a través de él.

5. Una ecología corporal

Un posible ejemplo ilustrativo que reúne todo lo expuesto anteriormente es la *ecología corporal* comprendida como aquella disciplina que engloba diferentes técnicas corporales, interacciones fundamentales entre el cuerpo y los entornos, medios naturales o sociales que producen cambios en la *situacionalidad* del sujeto. En otras palabras, es aquella que no se distancia ni idolatra el medio natural puesto que la naturaleza no puede describirse como buena ni mala, al contrario, lo que hace es cuestionarse de manera continua acerca de nuestras interacciones físicas con la naturaleza, con nuestro propio *suelo* a través de los límites de nuestros cuerpos. No se puede separar la ecología corporal de un entorno móvil sostenible a través de la búsqueda del yo interior o del desarrollo personal, pues «dicha búsqueda descubre que la profundidad de los cuerpos es infinita, pero nunca aislable de los entornos que atraviesa». ²¹

Dichas prácticas o técnicas corporales enfatizan y describen la presencia de un *yo ecológico*, tal y como es expuesto por Gibson y recogido por Shaun Gallagher y Dan Zahavi. ²² Dicha mismidad, dicho *yo* implica la idea de que la información que recibo sobre el mundo incluye, implícitamente, la información sobre mi propio *yo* (sobre la perspectiva egocéntrica y la corpo-

²¹ Bernard Andrieu e Olivier Sirost, “Introduction à l’écologie corporelle”, *Sociétés* 125 (2014), 6.

²² Cf. Shaun Gallagher e Dan Zahavi, *La mente fenomenológica* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 307.

ralidad espacial). Donde, en último término, «toda percepción implicaría una co-experiencia del yo y el medio ambiente – información sobre la relación entre el perceptor y lo percibido».²³ La experiencia ecológica así situada proporciona un sentido pre-reflexivo del *yo* como presencia espacial y un conjunto de capacidades corporizadas.

Las prácticas que proponemos exponer aquí son, por un lado, las técnicas somáticas utilizadas en danza contemporánea y, por otro lado, el método Feldenkrais. La primera de ellas – técnicas somáticas en danza – busca una aproximación al cuerpo sensible para buscar un equilibrio entre el sistema simpático y parasimpático y la calidad de vida. Este modelo de cuerpo lo transmiten las técnicas usadas por la danza contemporánea, en ejercicios de improvisación por contacto en la que el centro del cuerpo está en todas partes y es móvil. Dichas técnicas solicitan el cuerpo del sujeto como un cuerpo-sujeto (*Leib*) en el corazón de su propia inteligencia puesto que sus propios fundamentos giran en torno al torso como foco motor de los movimientos realizados por el bailarín; las extremidades como dotadoras de sentido y expresividad de dichos movimientos y, por último, la cabeza que puede convertirse en cuerpo a través de muecas o una mímica muy acentuada. Con todos estos rasgos, el cuerpo del bailarín se pone en relación con el mundo a través del movimiento corporal, a través del cual integra esa materia corporal dentro de una conciencia general, pues ser bailarín es elegir el cuerpo y el movimiento como campo de relación y de *pertenencia* al mundo.²⁴

Lo que nos encontramos en estas técnicas es el fomento de la presencia y la observación sin prejuicios a través de la observación fina de sensaciones profundas, la cual hace que el sujeto evolucione hacia la conciencia relacionada con su equilibrio, con su postura, con la secuencialidad de su movimiento, en definitiva, con su relación con el espacio. Como consecuencia de ello, el conjunto de la relación de cada uno con el mundo es lo que se pone en juego, se reproduce y se reconstruye de acuerdo con sus elecciones. Por lo tanto, abordan el *Leib* en el mundo desde un enfoque psicofenomenológico puesto que se dirigen a un sujeto en un contexto que es el suyo en un momento dado. Proponiendo una autoexploración a través del movimiento,

²³ James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (New York: Psychology Press, 2014), 126.

²⁴ Claudia Galhos, “Unidades de sensación” en: A. Buitrago, J. Sánchez et al. (eds.) *Arquitecturas de la mirada*, (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2009), 144: “La danza es el movimiento suscitado por el pensamiento y por el cuerpo. Inquietud no siempre visible. Deseo y minucioso trabajo de bordado de materias del mundo para crear frágiles unidades de sentido. (...) La danza es un estado de permeabilidad y flujo simultáneamente interior y exterior”.

del tacto y otras herramientas para poder expresar que mi cuerpo soy yo y no mi cuerpo y yo.

Por otro lado, el método Feldenkrais sería también un ejemplo de técnica somática o, mejor, de educación somática puesto que se centra en el aprendizaje sensomotor, así como en el potencial kinestésico y el descubrimiento, a través del movimiento, de mejores opciones estratégicas. Por lo que la educación somática se comprende como un camino que permite a los sujetos descubrirse en su propia percepción de su movimiento, comprendiendo el por qué de sus tareas, generando opciones y eligiendo las más eficientes para su propio desempeño en el mundo. En este método el cuerpo es tomado como *soma* puesto que se encarga del cuerpo tal y como es experimentado desde el interior, privilegiando el *ser consciente* y el movimiento de carácter no mecánico. Se trata en definitiva de poder enseñar lo que es inhabitual²⁵ a partir de la no separación, en sus sesiones, del sujeto y su entorno puesto que el entorno es parte integrante del sujeto. Todo esto explica cómo la construcción de la práctica se hace a través de la constitución de un entorno provisional, el cual es favorable a la reorganización de los hábitos. También se construirá tomando en consideración la contingencia de esa interacción, tanto en una sesión individual como colectiva, una especie de arquitectura de relaciones cambiantes con el suelo, con el espacio, entre las diferentes partes del cuerpo. Por lo que el practicante de Feldenkrais que opera mediante el tacto con su alumno en una sesión individual no trabaja sobre su cuerpo y no tiene ninguna intención de cambiar nada de ese cuerpo. Lo que hace, mediante sus intervenciones verbales o táctiles, es construir una serie de cambios provisionales entre este entorno y el sujeto que dependerá, en último término, de las respuestas e interpretaciones de este último.

Por lo tanto, estos ejemplos nos invitan a encontrar el lugar del *sentir* del sujeto en su propia interacción con el entorno: si el propio alumno se adhiere a la práctica puede estimular una sensibilidad *viviente*, vinculada al medio ambiente y, así, poder desarrollar una *sensibilidad ecológica*. Pues todas ellas nos invitan a descender a nuestro propio estrato corporal para buscar los elementos de nuestra *pertenencia* en la evolución de la *mère Terre*: agua, fuego, fluidos corporales, materiales corporales (huesos, nervios, órganos, ...).

²⁵ El método Feldenkrais nos enseña a explorar lo inhabitual, a tener una mayor conciencia de nosotros mismos, de nuestro medio para poder llevar una vida más confortable. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=Wx457Wewuws> [Consultado: 27/02/2023]

Conclusión

Tomando en consideración la propuesta barbarasiana de la *pertenencia* se puede establecer cómo el modelo corporal y su relación y *participación* en el mundo, que se ha establecido en la filosofía, se encuentra obsoleto puesto que siempre se ha partido de una afirmación o, mejor, de una referencia corporal para poder expresar nuestra *pertenencia* y, posterior, percepción del mundo. R. Barbaras emprende el camino contrario, le da la vuelta a dicha afirmación para expresar que es porque *pertenezco* a un mundo que puedo afirmar que *tengo* o que *soy* un cuerpo. De ahí que la verdadera interrogación desde la que parte el autor sea encontrar el verdadero sentido y alcance ontológico de la experiencia del cuerpo más allá del planteamiento merleau-pontyano a través de la afirmación de que una comunidad ontológica y una diferencia fenomenológica serían las dos caras de la misma moneda. Esto se debe a que *somos* de mundo en un sentido más profundo que los otros seres y, por ello, somos capaces de hacer *aparecer* como ningún otro *ser*, *ente* lo hace. Este sería el verdadero sentido de ser de la *carne* puesto que ella es posesión perceptiva de un mundo que tiene como contrapartida una desposesión carnal por ese mundo.

Por todo ello, podremos proponer como ejemplo explicativo de esta nueva aproximación filosófica una *ecología corporal* como aquella que muestra cómo el modelo sistémico que subyace a estas prácticas o técnicas se pone en práctica en el corazón de los principios ecológicos, invitándonos a pensar, a observar, a sentir la compleja relación entre nuestro interior y nuestro exterior, entre el yo real y el imaginado. Comprender cómo funcionalmente, por ejemplo, un empujón en una parte concreta del cuerpo genera movimiento en otra parte. Ahí se encuentran las leyes sistémicas, una parte del todo está en relación con cada una de las otras partes, incluso sin vínculo directo: el todo es más que la suma de las partes. Observar como actuamos con y sobre el medio ambiente, a través del vínculo con la gravedad, el aire y el cielo, expresa nuestra *pertenencia primordial* al mundo. Aquel mundo que hace que podamos decir que pertenecemos a él, donde el yo queda subordinado a su propio *suelo* del que emerge, del que proviene su propio *ser*.

Bibliografía

- Andrieu, Bernard e Olivier Sirost. “Introduction à l’écologie corporelle”, *Sociétés* 125 (2014), 5-10. DOI: 10.3917/soc.125.0005
- Barbaras, Renaud. *L’appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Leuven: Peeters, 2019.
- _____. “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, *Phenomenological Studies- Revista da Abordagem Gestáltica*, XXV (2) (2019), 313-323.

- Franco, Reynner. “Contingencia, necesidad y acción recíproca. Contexto esencial-lógico para una libertad operativa en Hegel”, *Ágora*, 24/2 (2005), 229-242. ISSN 0211-6642
- Galhos, Claudia, “Unidades de sensación”, in: *Arquitecturas de la mirada*, A. Buitrago J. Sánchez *et al.* (eds.). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2009, 140-152.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi. *La mente fenomenológica*, trad. de Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press, 2014.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999.
- Lavelle, Louis. *De l'acte: la dialectique de l'éternel present*. Paris: Aubier/Montaigne, 1946.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Resumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- Umbelino, Luís António. *Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)*. Ilhéus: BA Editus, 2019.

Recursos web:

- Groupe Feldenkrais [Groupe Feldenkrais]. (2020, 4 de marzo). *El método Feldenkrais, explorar lo inhabitual*. [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wx457Weuwts>

RECENSÕES

Maquiavel, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução, Introdução e Notas de André Santos Campos e Giovanni Damele Lisboa: Edições 70, 2024). ISBN: 978-972-44-2791-1. 428 pp.

É motivo para admiração e regozijo, por parte de todos aqueles interessados no pensamento político europeu da viragem do século XV para o XVI, a publicação da tradução inédita dos *Discorsi sopra la prima deca de Tito Lívio*¹, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), para a língua portuguesa.

A referida edição é fruto do notável e primoroso labor de André Santos Campos² e Giovanni Damele³, responsáveis pela tradução do original em vernáculo italiano. Ambos são ainda responsáveis pela esclarecedora introdução e das substanciais, indispensáveis e não excessivas notas de rodapé, credoras do empenho da equipa editorial das Edições 70, cuja cooperação resultou em uma edição impecável, que alia o bom-gosto e a funcionalidade característicos dos volumes saídos daqueles prelos ao rigor acadêmico daqueles especialistas. Essa edição dos *Discursos* tem a justa medida: admirará ao leitor iniciado e não espantará ao neófito, que encontrará nela o material necessário à sua iniciação ao tema e aos posteriores desenvolvimentos a que se sentirá impelido a realizar.

Dentre as obras de Maquiavel, não foram os *Discursos* que obtiveram a maior difusão, mas *O Príncipe*, cuja forma literária é a de um *espelho de príncipes* (mas um em clave não ortodoxa). Postular-se-á nele, pela primeira vez, a autonomia do político face à moral: interessa a *verità effettuale della cosa*⁴, isto é, uma *praxis* política que se há-de preocupar, única e exclusivamente, com os modos de adquirir e de manter o poder político e não com uma sua conceptualização idealizada, cujo efeito prático seja, muito provavelmente, duvidoso, contraproducente, inútil ou mesmo prejudicial à sua aquisição e manutenção. É nos *Discursos*, obra posterior àquela, no entanto, que se encontra o cerne do pensamento político de Maquiavel e, curiosa e lamentavelmente, no universo editorial português ao menos, obra tão fundamental, de arquissabida relevância, carecia de uma tradução.

A *Introdução* à edição portuguesa dos *Discursos*, desenvolvida ao longo de trinta e cinco páginas, divide-se em seis partes: 1^a: *dentro da história* (≈ 04 páginas); 2^a: *post res perditas: o otium forçado e os Orti Oricellari* (≈ 05 páginas); 3^a: *“segundo o conhecimento das coisas antigas e modernas”* (≈ 06 páginas); 4^a: *“um caminho que não tenha sido ainda percorrido por ninguém”* (≈ 06 páginas); 5^a: *“novos modos e ordens”* (≈ 06 páginas) e 6^a: *“a língua de Maquiavel: do vernáculo italiano ao*

¹ Doravante, *Discursos*.

² André Santos Campos doutorou-se pela Universidade de Lisboa (2009) e é, atualmente, investigador principal na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Dedicar-se à investigação nas áreas da Filosofia Política, Ética, Filosofia do Direito e História Intelectual. É autor, entre outras obras *Discursos de Maquiavel sobre Lívio: Novas Leituras* (Brill 2021).

³ Giovanni Damele doutorou-se pela Università degli Studi di Torino (2006) e é, atualmente, professor Auxiliar na Universidade Nova de Lisboa. Dedicar-se, entre outras áreas, à investigação da Filosofia Política.

⁴ Essa expressão fundamental do pensamento político de Maquiavel está, conforme sinalizam os autores, no início do capítulo XV d’*O Príncipe*. A edição de referência que adotam é: Maquiavel, *Tutte le Opere*, Mario Martelli (ed.), Milão, Bompiani, 2018, e a referência encontra-se na página 859.

português europeu” (≈ 07 páginas). Essa divisão equilibrada enquadra autor e obra (neste caso, a obra entendida organicamente) em uma perspectiva histórico-literária precisa e suficiente, que instrumentaliza e capacita o leitor para interagir com a obra daquele controvertido autor renascentista. Exemplifique-se.

A primeira secção, *Dentro da História*, integra a Maquiavel em um recorte cronológico perspectivado historicamente. Esboça-se nessa parte da introdução mais de um século de história italiana a partir de dois marcos temporais: a *Paz de Lodi* de 1454 e o *Saque de Roma* em 1527. A *Paz de Lodi* compreendida como ponto nevrálgico da crise do equilíbrio político estabelecido entre a república veneziana e o ducado milanês, e refletida, essencialmente, em dois níveis. A nível político, no governo de Lorenzo de Médici, o *Magnífico*, sobre a república florentina. A nível cultural, no apogeu do Renascimento artístico, literário e filosófico que, para além de recuperar os *exempla* dos antigos, estabelece uma nova “consciência do papel do homem na história enquanto elemento de transformação da sociedade e responsável pelo seu próprio destino [...]” (p. 09). O traumático *Saque de Roma*, compreendido num contexto histórico-cultural mais alargado (o da segunda e terceira décadas do século XVI) como consequência da agudização da crise política italiana. Enquanto que a Itália dessas décadas, com a presença de figuras tais como Leonardo, Rafael e Michelangelo, culturalmente divise os assentos olímpicos, politicamente, precipita-se em abismos dantescos. E é no transcurso dessas décadas, marcadas por intensas luzes e abrumadoras trevas, que Maquiavel redigirá *O Príncipe* e os *Discursos*, obras que os tradutores integraram organicamente na referida edição, o que constitui outra mais-valia para o estudioso interessado. A secção *Dentro da História*, é, portanto, uma bem-conseguida e orientadora síntese histórico-cultural, exemplo da sóbria clareza e do rigor que o leitor encontrará nas demais secções da *Introdução*.

Outro aspecto assinalável dessa edição é a amplitude e a qualidade do seu sistema de notas, configurado da seguinte maneira: 78 na *Introdução*; 01 na *Dedicatória a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai*; 247 no *Livro Primeiro*; 151 no *Livro Segundo* e 199 notas no *Livro Terceiro*, contabilizando formidáveis 676 notas. Desse amplo e valiosíssimo aparato crítico, o leitor beneficiar-se-á sobremaneira: a) das pertinentes considerações de carácter filológico, cujo objetivo é o de fundamentar escolhas lexicais mais ou menos complexas exigidas pelo texto original, o que o torna inteligível ao leitor em língua portuguesa; b) da explicitação das relações entre os *Discursos* e a obra *Ab Urbe Condita* de Tito Lívio, e entre os *Discursos* e outras obras fundamentais do florentino, o que permite uma abordagem transversal e orgânica das mais significativas peças do corpus maquiaveliano; c) da copiosa bibliografia especializada generosamente compartilhada, que abrange os principais tópicos relacionados ao pensamento político europeu e que é, indubitavelmente, sólido ponto de partida para qualquer incursão intelectual séria.

Eduardo de Souza Fagundes

Centro de Literatura Portuguesa – FLUC

eduoder@hotmail.com

0000-0001-6689-9512

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_8

Marco Antonio Andreacchio, *Medieval Teachers of Freedom*, New York: Routledge, 2023. ISBN: 978-1-132-52236-4. 124 pp.

A obra de Marco Antonio Andreacchio que aqui se apresenta é uma breve, mas profunda, recuperação do modo como o tópico do livre-arbítrio foi pensado na Idade Média, em particular na sua articulação interna com os temas afins da criação artística e da criação a partir do nada. O desiderato da obra é, como tal, estabelecer um diálogo entre dois horizontes de pensamento separados por vários séculos, mostrando como a recuperação da tradição clássica permite que as questões que afligem a contemporaneidade possam ser perspetivadas por um olhar renovado e criador de novas respostas e soluções.

A obra é constituída por vinte e cinco breves capítulos, antecedidos por um prefácio e por uma introdução que são dignos de idêntica menção. É possível perceber um tema aglutinador que perpassa pelos dez primeiros capítulos da obra, a saber, a defesa dos méritos de uma metafísica de viés platónico quando comparada com as suas alternativas antigas e contemporâneas. Esta tese implica a centralidade das *ideias*, ou seja, do conteúdo inteligível de cada ente como fator estruturador da própria realidade. Os restantes capítulos mostram o modo como esta conceção permite uma clarificação das noções de *criação* (divina e artística) e de *liberdade*.

Ao longo das páginas que constituem o livro, Andreacchio vai estabelecendo um diálogo profícuo com o pensamento de vários pensadores cujas vidas nos antecedem em vários séculos, mas dos quais felizmente a sua voz continua a ressoar no agora da contemporaneidade. De Platão a Gregory Doolan, passando por Aristóteles, Boécio, Pedro Lombardo, São Boaventura, Tomás de Aquino, Dante, Giambattista Vico, Gian Vincenzo Gravina e Pierre Duhem, o nosso autor tem ainda espaço e tempo para em tão breve obra ousar encetar um diálogo crítico com dois cientistas contemporâneos, a saber, Richard Dawkins e Lawrence Krauss.

Toda esta ampla galeria de autores serve de sustentáculo a um percurso interpretativo que leva Marco Antonio Andreacchio a tecer considerações tão fascinantes como aquela segundo a qual o pensamento medieval é incompreensível se não for abordado nos seus próprios termos, em particular se não for apreendido aquele que é o seu *leitmotiv* essencial, a saber, a criação divina (a partir do nada) e o modo como ela se reflete em lugar algum mais plenamente do que na produção (*poiesis*) literária. Esta conclusão, que surge ainda nas páginas iniciais da obra, permite desde logo ao leitor perspetivar o liame entre a criação (ôntica) e a produção artística que o texto procurará sustentar. Uma vez que a reflexão aqui desenvolvida ocorre sempre num horizonte platónico o nosso autor é levado pela própria coerência do seu modelo de pensamento a reconhecer que as ideias são aquilo que os entes particulares em última análise são, nomeadamente formas de inteligibilidade, e não obstáculos nominais que se interpõem entres nós e aqueles. Dado que numa ontologia platónica o domínio do ser é genuinamente constituído pelas ideias, pois são elas que constituem o domínio do ser verdadeiro por serem integralmente inteligíveis, então conclui Andreacchio que a plena perfetibilização da consciência é atingida no momento em que esta reconhece que os constituintes eternos da realidade são as ideias. Desta forma é na poesia que o Autor encontra a possibilidade de uma integridade que é

sinal nesta vida mortal de um tomar parte (i.e., uma participação) no eterno ou, por outras palavras para dizer o mesmo, é pela poesia que o eterno se faz presente e vivo no seio do temporal. Essa revelação sempre parcelar do eterno no temporal implica que a distinção entre criatura e criador não pode ser entendida como afirmando que estes são entes num sentido unívoco que ocupariam uma mesma região ontológica, mas reportando antes para uma *palavra viva* (i.e., um *logos*) através da qual e no seio da qual a criatura e o criador coincidem. Assim o modo como qualquer forma de distinção entre o criador e a criação pode ser reafirmada deverá ser objeto de reavaliação. Ora, é justamente a noção de *liberdade* que se torna o conceito-chave para compreender essa distinção: como Andreacchio afirma, o que é liberdade para nós é necessidade imutável para Deus. O pensamento de Pedro Lombardo serve para o nosso autor ilustrar perfeitamente o modo como as noções de liberdade que atuam no pensamento clássico (i.e., antigo e medieval) se distinguem das que estão presentes nas épocas moderna e contemporânea. Para Lombardo, ser livre é ser capaz de racionalmente poder optar pelo bem, mediante o auxílio da graça (divina). Desta forma, o livre-arbítrio depende da capacidade de ajuizar que, por sua vez, depende da atuação da graça. A pergunta que imediatamente se coloca diz respeito ao porquê da necessidade da influência da graça no processo da escolha de modo a que o *bem* possa ser livremente escolhido. Para lhe dar resposta o que deverá começar por ser percebido é que a graça não é mais do que a presença do ato intelectual mediante o qual a palavra (i.e., o *logos* ou a *ratio*) eterna se torna presente, permitindo que a liberdade se torne efetiva. Ser capaz de escolher aquilo que é bom é, consequentemente, a capacidade de perceber aquela que é a articulação lógica existente entre os entes, o que nos permite, naturalmente, escolher aquilo que é melhor. Desta forma, agir livremente é exercer a nossa natureza racional mediante um ato no qual a liberdade e a necessidade estão intrinsecamente unidas, tal como sucede na arte e na natureza. Aqui encontramos consubstanciada aquela que é a tese principal do texto, uma vez que nela a articulação da produção artística e da ontologia é manifestada na sua plena unidade, resultado alcançado mediante um intenso labor num pano de fundo de uma metafísica de claro pendor platónico.

Chegados ao fim da apresentação desta obra, podemos afirmar sem qualquer espécie de pejo que ela merece ser objeto de atenção por parte de qualquer interessado nos tópicos que ela aborda, em particular a criação e a liberdade, mas também todo aquele que se interessa pela história das ideias e pelo modo como a época moderna se confronta com esse outro momento histórico do qual ela é herdeira, ainda que não poucas vezes não tivesse qualquer reboço em dar mostras de uma profunda ingratidão. Da nossa parte, não temos qualquer dúvida em recomendar a sua leitura, apenas lamentando a dimensão reduzida da obra, o que faz com que a reflexão, aqui e ali, se encontre claramente sumarizada e (quase) interrompida.

José Guilherme B. A. Sutil

Doutorando

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

jose_guilherme@sapo.pt

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_9

Vladimir Jankélévitch e Béatrice Berlowitz, *Em Algum Lugar do Inacabado*, Introdução, tradução e notas de Clóvis Salgado Gontijo, São Paulo: Perspectiva, 2021. ISBN: 978-6555050844

A obra de Vladimir Jankélévitch carece ainda de uma adequada difusão e, por força de razão, de uma recepção crítica cabal. Dar a conhecer este pensamento – profundo, original e multifacetado – é um desígnio que implica, em primeira instância, facultar o acesso aos textos.

Clóvis Gontijo, professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, acometeu esta importante tarefa. Após a valiosa tradução e apresentação ao público lusófono de *La Musique et l'ineffable* (*A Música e o inefável*, ed. Perspectiva, 2018), oferece-nos em língua portuguesa, *Quelque part dans l'inachevé*, entrevista concedida por Jankélévitch a Béatrice Berlowitz, a quem, precisamente, dezassete anos antes, dedicara aquele ensaio de estética musical.

Em algum lugar do inacabado é, sem dúvida, a melhor introdução ao pensamento de Jankélévitch, daí o valor acrescido desta publicação no atual contexto académico e editorial lusófono. No breve ensaio que serve de intróito ao volume agora publicado, *A necessidade do inacabado: uma introdução a Vladimir Jankélévitch*, conduzido com elegância e rigor por Clóvis Gontijo, e de que os neófitos não serão os únicos a tirar proveito, sublinha-se este carácter propedêutico e sinóptico, e procura delinear-se alguns dos traços fundamentais da obra do filósofo e musicólogo de origem russa a partir dos seus objectos de estudo e do seu método. Trata-se de uma filosofia que vive suspensa do seu próprio inacabamento, rapsodicamente relançada por perpétuas retomas e aberta à transfinita declinação dos seus temas de eleição. Foi em Rainer Maria Rilke, que Jankélévitch e Berlowitz colheram o mote e o título do volume: “em algum lugar do inacabado”, num passo d’ *Os Cadernos de Malte Laurids Brigge* em que se evoca, oportunamente, o transporte afectivo e espiritual operado pela experiência musical.

Na introdução, evidencia-se como as noções tradicionais de objecto e método são subvertidas. Visar o “*je-ne-sais-quoi*” do tempo e do “*charme musical*” ou o “*presque-rien*” do instante e da intenção moral, é procurar inteligir tudo o que há de evasivo, imponderável e difluente e, todavia, de mais fulcral. Sendo que uma tal visada, na finura e rigor que exige, é feita de retomas na “*entrevisão*” do “*mistério*” que esses não-objectos constituem, mais do que de aproximações paulatinas por matizes sucessivos. O facto é que *objecto* e *método* são atravessados, na sua mútua definição, pela impossibilidade de conciliar o saber do *quê* (a quididade) e o saber do *que* (a pura efectividade tética de ser): tal é o quiasma do *scio quid / nescio quod* e do *nescio quid / scio quod*, em que uma metafísica meontológica e uma gnoseologia intuicionista se encontram implicadas. Embora este aspecto tenha sido justamente indicado, surpreende-nos que, ao esboçar o “*método*” jankélévichiano, não tenha sido dada relevância à lógica do paradoxo que o anima. Clóvis Gontijo sublinha o trabalho sobre a linguagem, a verve poética e a criação lexical, explorada até aos limites do silêncio místico, onde o catafático se rende ao apofático, bem como salienta o recurso ao discurso oximórico. Na verdade, “o insondável mistério de Deus, o inesgotável mistério do amor” (p. 66) não dão apenas azo à dialéctica da mudez do indizível *versus* verve do inefável, como bem é notado mas também implicam a

tensão das insolúveis contradições. Todavia, o leitor avisado que é Clóvis Gontijo, não deixa de sublinhar, num discurso entrelaçado de poesia e musicalidade, a espiritualidade e o estetismo que atravessam o exercício de finura pascaliana e de abertura extática ao mistério que representam o pensamento do autor do *Tratado das virtudes*, e que configuram, inequivocamente, um exórdio à mística.

O tradutor assinala ainda a fluidez melismática e a harmoniosa composição da entrevista:

uma continuidade, uma espécie de *legato* entre os temas explanados... a morte desemboca no silêncio, o silêncio modula para a música, a música convoca a noite da escuta, a noite converte-se em poesia, e esta conduz novamente à música, que então retorna por um maior número de compassos.¹

Na *Coda* da introdução, é delineado o perfil do homem que foi Jankélévitch. Figura em que a autenticidade foi sendo forjada através de compromissos fortes e duradouros. O “filósofo do inacabado”, como o chama Clóvis Gontijo, o melómano apaixonado, o moralista das vetustas virtudes foi também o resistente dos “anos negros” da Segunda Grande Guerra, que mais tarde militou pela imprescritibilidade dos crimes nazis e pugnou pela perpetuação da memória das vítimas do Holocausto, ou que ainda se juntou, imprevisível e jovial, às reivindicações estudantes nas investidas de maio de 1968

Em Algum lugar do inacabado abre-se-nos o horizonte multifacetado dos temas de Jankélévitch, os seus percursos problematológicos, e somos iniciados na singularidade do seu estilo e na peculiaridade do seu método, feito do duplo ritmo da tensão insolúvel dos contrários e da penetração intuitiva dos mistérios.

O texto nasce de uma fecunda interlocução que, como Béatrice Berlowitz sublinha no prefácio, beneficiou tanto da recolha do *instante* do improviso oral, como da elaboração *durativa* da escrita. Nele podem, assim, revelar-se tanto os matizes impressionistas, quanto o barroco flamejante de um estilo feito, ao mesmo tempo, de poder de sugestão e de incisiva fulgurância. Aí, somos advertidos: onde uns parecem ver a leveza inspirada do improviso fantasioso, Jankélévitch diz existir o esforço obstinado do trabalho meticuloso.

Perante um “género literário hoje explorado de modo indiscriminado” (p. 55) e que é tão em voga entre os filósofos, entrevistado e entrevistadora manifestam uma igual “desconfiança fundamental”. Este é apenas um dos traços em que se manifesta a congenialidade da entrevistadora, que, perspicaz, hábil, e grande conhecedora da obra de Jankélévitch, sabe oportunamente relançar e entrelaçar o fluxo ideativo daquele que fora seu mestre na Sorbonne.

Começando por demarcar-se da deriva narcísica na qual o exercício da “entrevista” poderia conduzir o “detestável eu” a comprazer-se no *já-feito* da obra, e esquecer que todo o mérito reside no *fazendo-se* do obrar, Jankélévitch enceta uma meditação sobre a natureza fundamental da (sua) actividade filosófica. Tudo parece

¹ V. Jankélévitch e Béatrice Berlowitz, *Em Algum Lugar do Inacabado*, introd., trad. e notas de Clóvis Salgado Gontijo (São Paulo: Perspectiva, 2021), 44.

consistir em levar a reflexão do limiar inferior ao limite superior do pensável, onde a linguagem é ela própria um “órgão-obstáculo” em perpétua refundição, pondo em movimento um método onde paradoxo e intuição enfrentam e penetram os “mistérios concretos” da ipseidade humana e do tempo, do fundamento da moral ou da experiência musical.

Abre-se o arco da moralidade, tenso entre a má-consciência do “culpado-inocente” e o “escândalo do puro amor”. A ocorrência fulgurante, mas fugaz, da intenção moral é o único e impermanente guia desta transfiguração. No regime intencionalista e kairológico desta ética, vivida ao ritmo das intermitências da “fada ocasião”, não há progresso, mas perpétua exigência de retoma e recomeço.

O pano de fundo de toda a interrogação é o mistério omnienglobante do tempo, experienciado a partir do duplo *pathos* da irreversibilidade e da irrevogabilidade, e da emergência do instante kairológico propulsando o devir. Cabe à consciência nostálgica penetrar o mais íntimo segredo da temporalidade: a “passadidade” do “ter-sido”, único e irrepetível, chancela paradoxal da irreversível futurição. No fim dos tempos está o indizível da morte como limiar absoluto, o “tornar-se nada”, de que não há experiência nem pensamento possíveis. “Nada há a pensar”, neste desígnio último, condição e impedimento de toda a vida verdadeiramente vivida.

Tais são algumas das imponderáveis tarefas da meontologia do “quase-nada” e da gnosiologia do “não-sei-quê”, recortadas numa metafísica que surge, assim, de uma intuição instantânea que se acende e apaga no ato mesmo de visar “a fina ponta do *quase*”, modo outro de pensar uma “filosofia primeira”.

A isto junta-se a experiência estesiológica do pianista amador que se entrega ao “sério deleite” da decifração e execução de um vasto repertório, em versão original ou em transcrições, onde pontificam a tríade Debussy, Fauré, Ravel, mas também Liszt, Rimsky-Korsakov, Mussórgski, Mompou, e outros mais. É no teclado que se molda a reflexão sobre a inefabilidade do “charme musical”. A “sinfonia dos murmúrios” nasce na “meia-hora encantada” da sinfonia ou da sonata, como prelúdio do silêncio ulterior que o silêncio anterior já tinha anunciado.

A fina exploração destes matizes e o cortante destas intuições exercita-se, agora com horizonte ético, na investigação da condição judaica. O anti-semitismo não deve ser confundido com um “racismo como qualquer outro”, mas antes entendido como o ódio pelo indiscernível e inexpugnável, ante a ambiguidade do “semelhante-dissemelhante”.

Assim evocado, o périplo parece meandroso, obscuro e verboso. Todavia, não se desenvolve desse modo o texto, fluido e harmonioso, já o dissemos, na evolução rapsódica dos seus melismas, nas reiterações barrocas dos seus motivos, ou na sábia elaboração do seu contraponto. Nunca a frescura e a autenticidade se perdem, nem a inspiração melódica se esvanece.

Resultando de um longo convívio com o autor e de uma entrega séria e empolgada, a tradução proposta por Clóvis Gontijo é rigorosa e elegante, bem como manifesta a procura de um compromisso razoável entre a literalidade e a fluência idiomática da língua portuguesa. Não teme em assumir as suas opções ante as dificuldades do idioleto jankélévitchiano: faz escolhas lexicais, encurta períodos e fornece esclarecimentos em nota sempre que necessário. Cauteloso, é por vezes renitente a verter certos neologismos ou termos insólitos. Note-se, por exemplo, o caso de “*passéité*”,

que restitui como “ser passado do passado” ou, ainda, “carácter passado do passado” (p. 108 e 117). Ora, por que não “passadidade”, como já usam alguns especialistas portugueses, de que encontramos analogia no inglês “*pastness*”?

O volume apresenta ainda um índice onomástico de grande utilidade, descriminando as ocorrências por filósofos, músicos, escritores e personagens históricas e de ficção.

José Manuel Beato

Instituto de Estudos Filosóficos – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

jose.beato71@gmail.com

0000-0001-5254-7321

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_10

Francis Wolff, *Le Temps du monde: étude de métaphysique descriptive*. (Paris: Fayard, 2023). ISBN: 978-2-213-72811-7. 272 p.

Professor emérito da École Normale Supérieure (Rue d’Ulm), Francis Wolff começou o seu percurso académico como especialista do pensamento antigo, tendo vindo a desenvolver uma obra original situada na convergência entre as filosofias analítica e continental. *Dire le monde* (1997), *Notre humanité: d’Aristote aux neurosciences* (2010), *Pourquoi la musique* (2015), ou *Plaidoyer pour l’universel* (2019), são trabalhos cuja originalidade meditativa e viço analítico desafiam o hiato epistemológico que entre estas duas tradições se ergueu ao longo do século XX. No livro que ora apresentamos, assistimos a este mesmo derrube de barreiras, tão descomplexado quanto despretenhoso, desta feita, enfrentando o meta-problema do tempo, enigma multiforme e mistério inexaurível, que Wolff aborda num estilo claro e rigoroso, mas cujo propósito e movimento ideativo não deixam, todavia, de ser ousados.

O objectivo e o ponto de partida ficam desde logo claros: trata-se de definir o tempo a partir de uma *metafísica descritiva* que, para além da dualidade do *tempo físico* (quer dizer, do tempo da natureza) e do *tempo da consciência* (ou seja, da temporalidade) abre a possibilidade de uma “terceira via”, aquela que conduz, precisamente, ao “tempo do mundo” (p. 44). Com isto, não se trata de contestar o valor das outras duas, podendo até dizer-se que a posição intermédia da “via do mundo” contribui para o esclarecimento das duas anteriores e para a superação das antinomias em que mutuamente se confinam.

Neste propósito, o autor deixa claro que a filosofia deve reassumir o seu papel no debate em torno do problema do tempo, como que se libertando, acrescentaríamos, do complexo de inferioridade de que tem padecido no contexto epistemológico contemporâneo, nomeadamente, ante a Física (Introdução). Nisto, Francis Wolff apresenta uma posição antagónica, por exemplo, à do físico Étienne Klein que, amiúde, vai conferindo à sua disciplina a legitimidade primeira para teorizar o tempo.

Como no Prólogo se anuncia e como adiante na obra se verá, o que escapa à ciência do tempo, nomeadamente à de Einstein, é o enigma da *agora*. Este sendo, na verdade, nada mais nada menos do que objecto da sua intuição fundamental e a sua realidade primeira.

A abordagem reivindicada é a de uma “metafísica descritiva”, de perfil argumentativo e incidência ontológica, que se debruça sobre o *mundo* enquanto “ordem total e comum” distinta da *realidade*. O *mundo* é um todo unitário, ordenado, denso, subsistindo fora do *eu*, mas existindo para um “nós transcendental”. Pensamo-lo em conjunto e dele podemos falar, mas distingue-se da *realidade* sobre a qual ele se recorta e, que na verdade, quanto a ela, escapa às condições de verdade propriamente *dialógicas*. A *realidade* é aquilo sobre o qual as ciências incidem. A pluralidade das disciplinas e das teorias que nelas se digladiam almeja paradoxalmente a “ciência total” e postula que a realidade por elas fragmentariamente descritas é “como um mundo”. Todavia, um *mundo* é precisamente o que elas parecem incapazes de constituir, a partir da multiplicidade heterogénea do que descrevem:

“A unidade da realidade visada pelas ciências, essa unidade que é como uma ordem total, não pode ser a de uma ordem *comum*. Porque, precisamente, o que elas visam é um mundo sem nós e sem ponto de vista”.²

A metafísica descritiva propõe-se analisar o conceito de tempo, tomando por objecto o “tempo do mundo”, quer dizer, o tempo tal como existe tanto *fora de nós*, como *para nós*. Nisto se reafirma a voz da Filosofia perante a Física. Na verdade, o universo, tal como é descrito pela mecânica quântica ou pela física relativista, pode ser calculado e formalizado, mas, na perspectiva de Wolff, não pode ser compreendido do ponto de vista de uma discursividade *dialógica*, porque tais teorias científicas não permitem a constituição de um *mundo*. Se certas características *reais* do “tempo do universo” fossem realizadas à *nossa* escala, ou seja, no nosso *mundo*, este tornar-se-ia contraditório, e deixaria de ser um *mundo*. Então, Wolff não hesita em afirmar:

“Para nós, o tempo permanece absoluto e independente do espaço, como era o tempo newtoniano. Sem este tempo, o mundo seria absurdo: não poderíamos viver no mesmo mundo se cada um de nós tivesse realmente o seu *tempo próprio*”.³

Assim se deve impor, de modo inequívoco, a voz do filósofo no concerto dos saberes.

O fio condutor do livro consiste em responder à questão “o que é o tempo?” (Capítulo 1). Definir o tempo implicará demonstrar que ele é independente tanto da “dinâmica dos acontecimentos” quanto da temporalidade da consciência, configurando-se assim uma posição *substancialista e realista* no que respeita à sua natureza.

O designio da metafísica descritiva do tempo encontra como primeiro obstáculo o facto de este ser uma “entidade primitiva do mundo” (p. 72). Sendo irredutível a outras entidades, e o seu conceito não derivando de outros mais fundamentais, não se alcançará a sua definição por uma “*análise* conceptual” clássica, mas por “*síntese* conceptual” ou “definição subtractiva”. À definição do tempo não se chegará ascendendo às suas “causas próximas” ou “constituintes próximos”, mas descendendo aos seus “efeitos próximos” e “derivados conceptuais próximos” (p.128). Devemos

² Francis Wolff, *Le Temps du monde*, 41.

³ Wolff, *Le Temps du monde*, 45.

então dirigir a atenção para os conceitos dependentes do tempo, nomeadamente, os de mudança e de permanência. Ambos são derivados do tempo, pois não podemos conceber a mudança nem a permanência sem o tempo, enquanto podemos conceber o tempo sem considerar a permanência ou a mudança do que quer que seja.

Surge neste ponto uma das teses mais importantes de Wolff: subalternizar a noção de *mudança* perante a de *permanência* (Capítulo 2), nisto, abandonando o Estagirita para encontrar Kant⁴, mantendo-se, porém, numa posição de recorte realista. Ainda que admita a percepção da mudança como uma condição epistémica do tempo, é o tempo que constitui a “condição ontológica da mudança” (p. 82). Contrariando o senso comum e contestando uma boa parte da tradição filosófica, o autor procura demonstrar que a mudança não é uma “condição suficiente do tempo”. Na verdade, se nada mudasse no mundo, restaria algo do mundo e algo de temporal: a *permanência*. A *permanência* é um elemento mais primitivo do que a *mudança*, pois, pode conceber-se a permanência sem nada que mude, mas não a mudança sem algo de permanente que seja o sujeito e o referente da transformação ou do movimento. O conceito de mudança é derivado do de permanência e, assim, apenas indirectamente do de tempo. Tal é a tese: “A mudança, portanto, não é um elemento constitutivo do tempo que possa servir para o definir” (p. 117). Notemos que a defesa desta posição implica a refutação da “duração pura” de Bergson, que é “a mudança total em que nada muda”, a mudança sem sujeito nem substrato, erigida a “tempo verdadeiro” (p. 88 e ss.).

Sucede que a *permanência* e a *sucessão* são as duas determinações necessárias e suficientes do conceito de mudança, que delas deriva. Cabe à *permanência* e à *sucessão* serem os “efeitos próximos”, os derivados imediatos a partir dos quais a “definição sintética” do tempo pode ser obtida. Assim, *permanência* e *sucessão* são os dois “efeitos próximos” do tempo, sendo que a simultaneidade se lhes junta, mas na condição de “derivado conceptual” (Capítulo 3).

Wolff procede à crítica de duas concepções antagónicas e mutuamente exclusivas que designa por “tempo-ordem” e “tempo-devir”, bem como das metáforas da flecha e do rio que lhes estão associadas. Estas noções correspondem a intuições legítimas, recobrem ainda, e de modo, mas fundamental, a famosa dualidade das séries A e B de John E. McTaggart, mas, na verdade, excluem-se mutuamente. Mais ainda, elas acabam por negar a própria realidade do tempo (Capítulo 4). O “tempo do mundo”, cuja definição Wolff persegue, deveria fazer justiça ao que há de veraz nestas intuições, participando do *dinamismo* do devir e da *permanência* da ordem, corrigindo, porém, o que nelas conduz a negar a própria temporalidade do tempo.

Por um lado, apresenta-se o tempo como uma ordem de sucessão (dos instantes, dos acontecimentos, dos estados de coisas) do antes para o depois, segundo a imagem da flecha, onde o próprio mundo não muda. É uma concepção estática, pois, a diferença entre passado e presente é uma ilusão e a mudança ou a passagem do tempo são puras aparências. Do tempo, não resta, na verdade, senão a sua negação, ou seja, a atemporalidade, uma forma de eternalismo (p. 33). Pensar o tempo como uma ordem estática é dissolvê-lo na eternidade e, portanto, negá-lo como ordem propriamente temporal.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018), A/183, B/226.

Por outro lado, configura-se o tempo como o devir passado do presente, considera-se a passagem dos instantes, dos acontecimentos, dos estados de coisas segundo a imagem do rio no qual estamos imersos. Tal resulta, na verdade, na perpetuação de um presente sem passado nem futuro, uma forma de presentismo que constitui outra negação do tempo. Perceber o tempo como um puro devir é dissolvê-lo no presente.

Em face destas duas concepções e imagens, ambas destruidoras da própria ideia de tempo, deve procurar pensar-se um devir sem dissolução presentista e uma ordem de sucessão redinamizada. Tal seria o “tempo do mundo”. Um tal desígnio implica repensar a noção de existência à luz do tempo, em especial, o modo particular de existência do passado. Para o autor, pensar o mundo empírico das entidades temporais requer, pelo menos, dois conceitos ou modalidades de existência (Capítulo 5). O que é passado existe *verdadeiramente* (e1) – e não de modo meramente fictício – ou seja: *foi* realmente. Mas o que é passado não existe *presentemente* (e2): já não é mais. Sem esta distinção, o mundo parecer-nos-ia incompreensível. As concepções opostas do tempo-devir e do tempo-ordem apenas reconhecem uma das modalidades: quanto à primeira, somente admite o modo de existência *verdadeiro* sem referência ao presente (e2), pois tende ao *eternalismo*; quanto à segunda, considera apenas o modo de existência *presente* (e1), decorrente do *presentismo* (p. 200-201). Se intuitivamente reconhecemos os dois modos de existência, o rigor conceptual também o exige. O “tempo do mundo” deve pensar um *devir* sem dissolução presentista, onde é reconhecida a existência *veraz* do passado, e uma *ordem* de sucessão liberta da imobilização eternitarista, que salvasse a particularidade da existência *presente*.

Conciliar o tempo-ordem e o tempo-devir, superando o presentismo do segundo e o eternalismo do primeiro, tal parece ser, portanto, um dos propósitos de Wolff. O tempo do “nosso mundo” é aquele em que as coisas presentes se tornam passadas, sendo que a existência do passado (e1) permite superar o presentismo. É o tempo “para nós”, do qual temos consciência, mas que se não limita a ser a “*distentio anima*” de Sto. Agostinho.

Deve agora identificar-se o “o motor do tempo”, ou seja, *o que* ou o modo *como* se opera a própria *temporalização* do tempo, ou seja, a dinamização do *mundo* segundo o tempo (Capítulo 6). Digamo-lo desde já, o motor do tempo é o *agora* no seu processo de constante diferenciação, no seu perpétuo “ser outro”. Chegar a este *agora* implica uma análise do *presente*, nele se diferenciando a dimensão *indexical* e *objectiva*. A “forma permanente do *presente indexical*” implica a relação com uma consciência ou discurso e com uma “totalidade de coisas coexistentes” (p. 214), própria da experiência do devir. O *presente objectivo* corresponde ao “último estado de coisas do mundo”, próprio da sua ordem necessária. Na sua dupla expressão, o presente, que permanece na sua *forma* e muda quanto ao seu *conteúdo*, corresponde ao *nún* aristotélico, onde ambigualmente se reúnem, acrescentaríamos, as noções de *agora* e *instante*.

É no quiasma entre a *forma* e o *conteúdo* do presente, imbricados na sua dupla dimensão *indexical* e *objectiva*, que se joga a determinação do *agora* como “motor do tempo”. O tempo é “aquilo pelo qual o presente se torna outro”, sendo que o *agora* corresponde ao “conteúdo variável do presente objectivo” (pp. 221-222). Na sua diferenciação perpétua, ele é sempre outro que si-mesmo.

Ao *agora* não preside o princípio de identidade, mas um “princípio de alteridade”, segundo o qual “um ser não pode ser aquilo que é, ou é necessariamente outro que si-mesmo” (p. 224). Cabendo à perpétua e necessária diferenciação dinâmica do *agora* constituir o motor do tempo, este último configura-se como a “ordem necessária da alteração do agora” (p. 226), onde se dá a sucessão irreversível de novos estados de coisas do mundo. O *agora* existe como a propriedade do limite entre dois estados do mundo e constitui a força motriz do tempo. A impressão da mudança resulta do efeito da alteridade do *agora* sobre a permanência do mundo, das coisas e do *eu*.

O tempo, definido como “alteração do agora”, assegura tanto o dinamismo do mundo quanto a unidade do presente e do passado. Todavia, e tal é outra tese relevante, ela dispensa qualquer referência ao futuro, considerado como um “absoluto não-ser”(p.226).

Repitamo-lo: o tempo real e contínuo não é subsumível ao eternalismo de uma ordem de sucessão que se limite às relações temporais de anterioridade e posterioridade, nem redutível ao presentismo de um puro devir niilizador do passado. Tudo se joga no enigma do *agora* (Capítulo 7).

O “tempo do mundo” implica a sucessão de estados de coisas em que a existência do seguinte implica a inexistência do anterior, que é sua causa e razão suficiente, mas essa alternância de existências e inexistências é contraditória, pois o estado de coisas anterior faz existir o seguinte fazendo-se inexistir simultaneamente a ele próprio. Esta tensão paradoxal constitui uma ameaça à própria existência do mundo. Na verdade, desde *Dire le monde*, Wolff argumenta em prol do carácter não-contraditório da “ordem do mundo”. Por isso: “É necessário substituir a contradição existir/inexistir pela relação ser o mesmo/ser outro. É necessário que o estado das coisas presente seja necessariamente outro, que seja outro e sempre agora”(p. 191).

Assim, pode o tempo ser definido tanto como a ordem necessária da “alteração do agora”, considerada em si mesma, como o “devir passado do presente”, uma vez que tal é o tempo do nosso mundo, do mundo dos seres conscientes, dotados de memória e de linguagem conceptual. Existem, portanto, dois conceitos legítimos de tempo para um único e mesmo tempo.

Para Wolff, o enigma fundamental do tempo e a charneira da sua compreensão metafísica reside no *agora*, intrinsecamente instável ainda que ordenado, e de cuja existência, sempre diferente de si-própria, depende toda e qualquer existência. Todavia, a primazia do *agora* que, na perpétua alteração de si-mesmo assegura a propulsão do próprio tempo enquanto instância insubsistente de toda a temporalização, em nada se confunde com a afirmação do presentismo e, menos ainda, com uma qualquer concessão ao eternalismo.

Assim se apresenta o *agora*, condição de toda a existência temporal, ou seja, de toda a *existência* e de toda a *temporalidade*, a enigmática instância que espantava Einstein e permanece impensada pela Teoria da Relatividade. Na verdade, “em qualquer ponto do espaço-tempo, há de facto um agora que se altera”, pois, se

“Einstein livrou-nos da miragem da simultaneidade e, portanto, de um presente universal, ele não podia nos livrar, nem se livrar, do *agora*. Ele só podia difractá-lo infinitamente de acordo com todos os ‘tempos próprios’”.⁵

⁵ Wolff, *Le Temps du monde*, 264.

Tal é, pois, o “ponto cego” da Física contemporânea, que a Filosofia de Francis Wolff transforma em fecunda intuição e se converte na noção-chave da sua metafísica descritiva do “tempo do mundo”.

A travessia ora concluída é, claro está, necessariamente sinóptica e excessivamente esquemática, não fazendo justiça a todos os debates em que subtilmente Francis Wolff se implica, nem todos os problemas que valorosamente acomete. Porém deixaríamos, de entre as inúmeras questões suscitadas por uma obra tão instigante, duas notas interrogativas.

Será lícito dizer-se que o tempo-devir conduz necessariamente ao presentismo? Não poderá o devir perspectivar-se, ao invés, como a emergência do futuro, além da mera perpetuação da *forma* do presente e da renovação do seu *conteúdo*? O devir não será, como o pensa, por exemplo, Vladimir Jankélévitch, o advento do futuro, sendo o presente o que é incessantemente evacuado no instante que instancia o vindouro? Não será o devir, sobrevinda do futuro, futurição determinada pela orientação vectorial que a irreversibilidade corrobora e que a flecha metaforiza? Em Wolff, uma vez radicalizado o “não-ser do futuro” e tudo se passando na alteração do *agora*, é claramente o princípio do irreversível que é subalternizado, apenas restando ao devir nutrir um presente sem passado que o integre nem futuro que o expulse.

Wolff analisa com particular atenção a noção de *presente* e a de *agora*, e nisto se aproxima da problemática do *nún* (νῦν) aristotélico e das famosas aporias do Livro IV da *Física*, de que já nos oferecera uma magistral análise⁶. Porém, é curioso notar que escassa atenção seja dada à questão do *instante* que, na verdade e como é sabido, com ele apenas parcialmente coincide. Não teria sido útil explorar e deslindar a trama nocional e terminológica em que instante, agora, momento, presente, *nún* e *exaiphnes* se encontram implicados? Partícula mínima sem duração, ponto ou corte abstracto no curso linear do tempo, passagem laminada entre estados de coisas ou limiar da mudança, pulsão do próprio devir tais são as múltiplas figuras que adquire esta plurívoca noção. Este é um dos temas a merecer mais ampla discussão.

Francis Wolff assume, assim, voz própria, original e timbrada, no aceso debate em que eternalistas, presentistas e não-futuristas se têm digladiado, e fá-lo além da incomensurabilidade dos modos e estilos continental e analítico de filosofar.

José Manuel Beato

Instituto de Estudos Filosóficos – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

jose.beato71@gmail.com

0000-0001-5254-7321

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_11

⁶ Francis Wolff, “Aristote face aux contradiction du temps”, In *Aristote et la pensée du temps: actes du colloque tenu les 23 et 24 juin 1999 à l’Université Paris X-Nanterre*, ed. Jean-François Balaudé et Francis Wolff. Paris: Presses de l’université Paris-X Nanterre, collection « Le temps philosophique », N°11, 2005 (disponível em linha: Aristote-face-aux-contradictions-du-temps.pdf (franciswolff.fr))

Emmanuel Falque, *La Chair de Dieu* (Paris: Cerf, 2023). ISBN: 9782204151801 360 pp.

Na senda da publicação de *Dieu, la chaire et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, centrado em três noções filosófico-teológicas de indiscutível interesse historiográfico, saída sob a chancela da PUF, em 2008, e com importante repercussão no universo académico internacional, o professor Emmanuel Falque deu a lume, no final de 2023, um admirável estudo onde volta a problematizar a questão da “carne” de Deus, ancorando-a num olhar de orientação fenomenológica e hermenêutica que parte do Texto sagrado para dialogar com as noções de corpo próprio e corpo vivido, empatia, intercorporeidade, percepção, matéria, sentidos, entre muitos outros.

Com efeito, sem nos conduzir ostensivamente pelo vasto itinerário da Patrística à escolástica medieval, como havia feito no livro anterior, o professor do Institut Catholique Français guia os leitores escolhendo como epígrafe da obra alguns versos de Charles Péguy que eloquentemente dispõem – num mesmo plano – estruturas dialéticas que atravessam a monografia como o sobrenatural e o terreno, o efêmero e o eterno, a superfície e a espessura. Aliás, esta corda tensa vem a ser recuperada no final da circunstanciada introdução (pp. 51-52), denotando o fascínio pelo neologismo poético – “encharnellement” (incarnamento) – e a importância de regressar aos versos seminais do poeta para fechar de modo oracular o livro (p. 347). Na magia sémica dessa palavra parece residir a promessa da releitura filosófica de um tema que concerne o sujeito, o seu reflexo no outro, num exercício de alteridade que convida depois, inevitavelmente, ao regresso a si e à compreensão da radicalidade do amor e da dádiva.

Embora em *La Chair de Dieu* a reflexão se centre na *Sacra Pagina* e na constelação de autores que pensaram as matérias em torno do vasto campo lexical do corpo e da corporeidade, a paisagem histórico-filosófica está sempre presente, pois St. Ireneu, Tertuliano, os Padres da Igreja (João Damasceno, Gregório de Nazianzo, St. Agostinho) ou os teólogos medievais (S. Boaventura e Tomás de Aquino), bem como os pensadores modernos e contemporâneos (Descartes, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Jean-Luc Marion, Urs von Balthasar, Merleau-Ponty, E. Lévinas, Paul Ricoeur...) são convocados amiúde, a fim se de compreenderem as malhas sensíveis de um problema colocado interdisciplinarmente e assente em desafios linguísticos – da formulação grega dos Evangelhos a partir da fortuna gerada pela expressão *sarksa kai ostea* (“em carne e osso”) aos conceitos filosóficos cunhados em alemão e francês.

Tanto em língua francesa como em língua portuguesa, a afirmação popular de que se é “de carne e osso” assume um tom confessional de proclamação de humanidade, de consciência da fragilidade que, nem sempre estando à vista, se desvela através do verbo, como proclama João 1:14 (*E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade.*)

Porém, sob que prisma toca Emmanuel Falque, ele próprio filho de uma língua neolatina, na corporeidade de Deus, revestindo-se ela de tantas camadas de pele, ou melhor, de tal miríade de tradições teológicas e filosóficas que, não raro, se confunde e matiza? Será possível (perguntamos nós) estabelecer um diálogo efetivo

entre teologia e filosofia e superar a antiga querela da oposição entre corpo e alma, consciência e percepção?

O apóstolo Tomé, cristalizado como o representante trans-histórico da descrença e do ceticismo que embota a fé, dá o mote, quer na capa do livro, quer na nota de abertura, para se perspetivar Deus feito homem, castigado, punido e condenado à morte. Mas, de maneira extremamente hábil, o filósofo francês reabilita o descrente Tomé, investindo-o de instrumentos provindos de um horizonte husserliano e merleau-pontyano para reinterpretar a sua dúvida legítima e refletir sobre o conflito que escancara diante de seres mortais um Cristo que é homem – paciente, dependente e limitado: “La chair de Dieu est bien d’abord celle de l’homme tout court, et donc de son «ordinaire finitude», fût-elle métamorphosée par la réurrection.” (p. 54)

Esse corpo na cruz que se expõe exangue, diante de todos como exemplo do sofrimento e da crueldade não se incompatibiliza (longe disso diria Falque) com o mistério eucarístico e incorpóreo do resgate carnal pela ressurreição. Cristo assume a Sua vulnerabilidade, numa assunção da organicidade que transforma a liturgia numa cirurgia (p. 12), na análise física das feridas humanas que anunciam a Sua divindade. Daí que São Tomé, tocando nesta “carne fenomenológica” (p. 14), que se situa entre *Körper* e *Leib*, não sendo redutível a nenhuma das duas dimensões, expresse o quiasmo de dois corpos próprios que interagem (p. 37) e que se transformam.

Como se depreende, Falque não rememora, no entanto, este episódio fraturante apenas por motivos histórico-literários ou teológicos. Pelo contrário, extrai consequências intemporais do testemunho da experiência vivida por Jesus Cristo, ao infundir no ser humano a certeza de que da perscrutação de Deus incarnado nasce a decifração da verdadeira natureza humana, que antecipa o caminho da transcendência lembrado na comunhão.

Sob o prisma da fenomenologia, de um corpo vivido e de um corpo representado, sujeito a afecções e afetado pelo sofrimento, é nessa expressão de descentramento que os apóstolos e os crentes se reveem no *pathos* de Jesus Cristo, nas marcas palpáveis da Sua dor. Nesse sentido, o autor francês adverte-nos que “En phénoménologie (apparition ou autoaffection) comme en théologie (réurrection), il est plus aisé de traiter de la manière que de la matière, du vécu que de la substance, et donc de la «chair» que du «corps.»” (p. 23) Ora, se, por um lado, o filosofema ‘carne’ é mais operacionalizável no debate instalado, também a teoria tomista do hilomorfismo, segundo Falque, merece ser aplicada nos dias de hoje, em clave fenomenológica (p. 24) para pensar de forma cabal o corpo finito e a condição de simples criaturas (p. 95).

E na hora de avaliar a primazia da percepção sobre a imaginação, as razões evocadas para dar a palma à primeira são óbvias, desde logo porque a realidade percebida se afigura mais rica do que qualquer imagem criada (p. 33) e o espanto de aceder à realidade objetiva do corpo incarnado faz estremecer, isto é, abala. Assim o dissera Merleau-Ponty, na senda de Husserl. Assim o subscreve Emmanuel Falque, arriscando eleger o filho de Deus como o sujeito pensado pelo autor de *Phénoménologie de la Perception*. São Tomé necessita de colocar a mão na chaga de Cristo, para visceralmente entender na presença do Outro a sua própria circunstância.

Mas, a aparição do filho de Deus entre os apóstolos inquieta também pela manifestação física que o jovem Marx lê na sua dimensão material, praxica. Em face dos companheiros, Jesus pede para saciar a fome e a sede (p. 43) – necessidades tão

naturais que quase chocam com o afastamento do *bios* assumido por aqueles que, dias antes, assistiam *in loco* aos últimos estertores do filho de Deus. E é justamente nesse apelo do corpóreo que Deus feito homem semeia a perplexidade junto dos discípulos.

Dividida em três partes – “Du pâtre au passage” (pp. 63-216), “Épaisseur du corps et problème de l’âme” (pp. 217-283) e “La grande traversée” (pp. 286-329) – *La Chair de Dieu* oferece um roteiro fenomenológico da paixão de Cristo, atento à hermenêutica do texto sagrado (Paul Ricoeur) e à sua historicidade interpretativa. A *via crucis* proposta pelo autor apresenta como principal novidade a atenção ao sábado – interpretado como “trauma” ou “descida aos infernos” (p. 65), momento em que os cristãos se deparam com o “cadáver” de Cristo. A liturgia que se celebra desde a quinta-feira até ao domingo de Páscoa expõe assim, segundo o nosso autor, a faceta simultaneamente miserabilista e esplendorosa do corpo (p. 69) – do cordeiro sacrificado (p. 72), que sofre na carne a perturbação de ser para a morte (p. 102), de “corpo indigente e nu” (p. 115) à transubstanciação.

Na conclusão, fiel aos que havia dito a páginas 55, Emmanuel Falque aporta no campo teológico, para robustecer o binómio *chair / cha(i)rité* através da revisitación da *theologia* de São Bernardo e de Ricardo de São Víctor, decifrando o mistério da Trindade pela força do amor – do amor a dois à transferência de afetos que se direciona para envolver uma terceira Pessoa, criando uma comunidade amorosa trinitária. O *pathos* de Cristo, analisado meticulosamente ao longo de vários capítulos em clave fenomenológica culmina assim na partilha de uma mesma afeção – divina e humana (p. 337) por via dos teólogos místicos. Se o sofrimento humaniza Deus através do “encharnement”, “coeur du christianisme comme tel: incarnation, eucharistie, réssurrection” (p. 285) também lembra a cada ser o peso da finitude,

Lamentando apenas que a proposta fenomenológica não mantenha o seu diálogo com a *res theologica* até às derradeiras páginas, acalenta-se, acima de tudo, o vivo desejo de que a obra seja oportuna e brevemente traduzida para português, pois à clareza expositiva e ao minucioso trabalho de hermenêutica interpretativa alia-se um engenho e elegância estilística e literária que apaixonam quem tem a grata experiência de ler *La Chair de Dieu*.

Marisa das Neves Henriques

Centro de Literatura Portuguesa

marisa.henriques@fl.uc.pt

0000-0002-7268-0565

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_12

AA.VV., *Planos de Pormenor. Leituras críticas sobre a experiência da cidade*. Eds. Nélío Conceição & Nuno Fonseca. (Ed. IfilNova/Húmus, 2023). ISBN: 978-989-755-880-1. 333 pp.

Dada à estampa em julho de 2023, a obra *Planos de Pormenor* inscreve-se num campo de ensaios sobre a metrópole moderna – a cidade —, tomada como um espaço provocador de modos de sentir e experienciar e, ao mesmo tempo, como um espaço que convida à experiência estética. Com uma originalidade e vitalidade notáveis, no que diz respeito à investigação e reflexão crítica sobre a metrópole contemporânea, a obra resulta de um ciclo temático de seminários – “Leituras críticas sobre a experiência da cidade” —, ocorrido no período entre Outubro de 2017 e Julho de 2018 no âmbito das actividades do Grupo “Arte, Crítica e Experiência Estética” no IFILNOVA¹ constituído por um corpo de investigadores de excelência.

Como é afirmado logo na Introdução, “a filosofia, que nasceu ela própria no contexto da *pólis* grega, não pode deixar de se interessar, de ser convocada, de reflectir sobre e a partir da experiência da cidade contemporânea” (p. 8). O mote estava, assim, lançado para um trabalho ambicioso e singular no qual a cidade – tomada como um objecto necessariamente instável e que, conseqüentemente, escapa a qualquer tentativa de fixação ou teorização – será interpelada não só pelo movimento de pensamento conceptual, mas também pelo gesto artístico, cruzamento fértil entre filosofia e experiência estética, que nos seduz logo à partida para a sua leitura. Por outro lado, sendo esta uma obra que nasce no seio da comunidade académica, poder-se-ia pensar estar destinada, primordialmente, à comunidade em que se inserem os seus autores principais. Tal seria injusto e redutor, dadas as finas análises sobre cinema e fotografia, história e arquivo, memória e monumento, arquitectura e dança, que nela encontramos. De facto, o conjunto de textos, que se oferecem ao leitor faz confluir à pertinente reflexão sobre a cidade um diálogo aprofundado com o pensamento de filósofos desde Michel de Certeau a Wittgenstein, de Foucault a Hadot, Walter Benjamin, Gilles Deleuze, G. Simmel, Henri Lefebvre, Giuliana Bruno, cruzando obras de artistas como Francis Alÿs, Jeff Wall, Peter Zumthor, Jane e Louise Wilson, André Cepeda e Felipe Russo, Boltansky e Eleonora Fabião, entre outros.

Sublinhe-se, desde logo, o sugestivo título desta obra *Planos de Pormenor*: estes ensaios – tal como os que dizem respeito ao planeamento urbano de uma qualquer área de um território municipal – debruçam-se sobre o modo como a cidade é ocupada, vivenciada, experienciada; dão a ver modos de pensar e agir nela e sobre ela, as relações, as interdependências, que nela se estabelecem, a ambientes e atmosferas, ou seja, os elementos que se subtraem à organização e planificação, tomando a urbe “como o lugar por excelência para contestar a alienação da sociedade moderna capitalista” (Susana Duarte, p.140). Na esteira de Deleuze, trata-se de, pela arte, encontrar os afectos, os ‘devires não humanos do homem’, e os perceptos, ou as “‘paisagens não humanas da natureza’ e ‘isto incluindo a cidade’” (Claudio Rozzoni,

¹ Posteriormente Grupo Estética e Filosofia da Arte do CulturLab— IFILNOVA / Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa. Esta actividade tinha como horizonte um Projecto que viria a obter o patrocínio da FCT – Fragmentação e reconfiguração: A experiência da cidade entre arte e filosofia – PTDC/FER-FIL/32042/2017. <https://experienciadacidade.com>

p.70), para podermos dar conta das práticas que se inscrevem e que constituem a metrópole contemporânea.

Por outro prisma, a própria apresentação dos ensaios – seguindo uma estruturação interna tripartida – obedece a um fio condutor singular, tomando os verbos *reler* e *recomeçar* (Parte I), *caminhar* e *transgredir* (Parte II), *experimental* e *imaginar* (Parte III) como linhas de fuga para uma leitura da cidade, permitindo ligações imprevistas e coerentes entre os vários textos; a título de exemplo, observe-se a multiplicidade de leituras, ecos e afinidades em que o verbo *caminhar* é desdobrado nos ensaios *A cidade habitada* (Maria Filomena Molder, pp.19-42) ou n’*Um caminhar que desconcerta, um jogo que abre espaço* (Nélio Conceição, pp.151-169) ou, ainda, no ensaio *Montagem e Arquitectura* (Susana Viegas, pp.227-241), respectivamente textos da primeira, segunda e terceira partes. A orientar, à vez como trama ou como urdidura, o pensamento de Walter Benjamin é apresentado, explicitado, cruzado com o pensamento de outros filósofos, resultando em leituras tão ricas quanto desafiantes.

Destarte, é sob a égide do *movimento do caminhar* como o seu motivo inaugural, que uma constelação de textos se organiza. Caminhar engendra itinerários, percursos onde o imprevisível acontece mas, de uma forma mais premente, o que é o quotidiano, tomado na sua familiaridade, (re)inventa-se e reconfigura-se. É, pois, em relação ao movimento do caminhar, ao uso dos pés como medida e como fonte de compreensão dos actos da nossa vida, dos nossos medos ou anseios, que encontramos em Maria Filomena Molder —“A cidade habitada: um texto que se escreve sem se poder ler” [Parte I]— uma reflexão assaz extensa e pertinente a partir de Michel de Certeau e de Wittgenstein. De facto, “o estudo dos modos de andar do homem quotidiano talvez nunca esteja em condições de receber o título honorífico de teoria, mas harmoniza-se bem com uma arte de pensar” (Molder, p. 38). O que nos sugere logo uma abertura à condição dos caminhantes da cidade como os que traçam com o seu corpo o texto da *pólis*, numa espontaneidade que não se deixa desenhar, prever, mas também um andar que “assimila o acto de andar ao acto de falar” (Molder, p.28). De facto, a impossibilidade de traçar uma teoria acerca da linguagem ou do caminhar, presente em Wittgenstein e De Certeau, permite pensar a inutilidade de qualquer teoria urbana, pois, forçosamente, operaria por uma impossibilidade de captação do ínfimo e das *petites perceptions* que habitam a cidade, pois à cidade planificada e legível, o filósofo e o artista opõem a cidade transumante— “um mover-se opaco e cego: eis as coordenadas da cidade habitada (...) que nenhum mapa, nenhum diagrama podem representar.”(Molder, p.20). Donde a reflexão acerca da redução crescente do uso dos pés que se traduz num habitar sedentário e enclausurado com todas as consequências para o acto de pensar. Mas também outro enfoque é dado, através da figura do andar delinquente, à cidade que controla e que vigia: se assistimos cada vez mais a uma proliferação de mecanismos de vigilância e controlo, com toda uma miríade de dispositivos panópticos e de auto-vigilância promovidos, a título de exemplo, pelos GPS dos nossos telemóveis, a figura do andar delinquente, que Molder traz à colação como um acto subversivo, como “a matriz de toda a espécie de gestos imprevistos e insubmissos” (Molder, p.30), inscreve a deambulação, o transgredir, como o que escapa à sociedade capitalista, numa crítica certa — pela centelha de esperança que encerra — ao *Surveiller et Punir* de Foucault.

É, a partir deste contexto, que podemos também pensar que o caminhante, ou antes, os caminhantes abrigam uma pulsão de transgressão, tendo em vista uma forma de vida, da sociedade capitalista liberta. Este impulso transgressório irá implicar um outro modo de caminhar – reconhecer— a cidade. Tomando entre mãos o conceito de ‘deriva’ de Debord e a “cartografia psicogeográfica” (a cidade tomada como espaço emocional e já não geográfico, num mapeamento de relações, influências e correspondências entre a psique e o espaço urbano), em conjugação com uma crítica à ideologia do urbanismo (tal como é entendida por Henri Lefebvre), Susana Nascimento Duarte [Parte II] analisa e aponta para aspectos cruciais que nos importam hoje na urbe contemporânea que, ao obedecer a lógicas de requalificação de espaços urbanos, conduz a uma gentrificação, numa transformação do tecido social e político, num empobrecimento vital, ou seja, longe do que Debord preconizava em relação a “uma arquitetura e um urbanismo que [visavam] a construção de ambiências e, através delas a união entre o espaço urbano e a vida quotidiana” (Duarte, p.137). Como não nos perguntarmos sobre o que resta desta utopia? Para Duarte, “o que emerge como condição inescapável do nosso tempo [...] é a fragmentação e a incompletude. Já não se pode falar de um urbanismo do quotidiano universal [...] mas de uma espécie de micro-utopias modestas e de pequena escala contidas num passeio, numa paragem de autocarro, num pequeno parque” (Duarte, p. 140). O diálogo entre os ensaios destas duas autoras dá-nos a ver um modo de reconhecimento da cidade pelo andar que rompe exactamente com a visão global, totalizante, de domínio e implica uma infinidade de pormenores, de restos e excessos, pois o andar “engendra poéticas dispersas, fragmentárias, que levam à invenção do quotidiano” (Molder, p.21).

O motivo do *caminhar* – ritmo, por excelência, da cidade transumante – culmina na segunda parte com “Um caminhar que desconcerta, um jogo que abre espaço: observações a partir de Francis Alÿs”, ensaio da autoria de Nélcio Conceição, que nos introduz na filmografia de Francis Alÿs a partir de vários dos seus filmes como *Reel-Unreel* (2011), a paisagem urbana de Cabul ou *The Collector* (1990-1992) rodado na Cidade do México. Desde logo, aponta Conceição, a narrativa fílmica integra os elementos da infância associados aos elementos do caminhar: o lúdico e a espontaneidade. O percorrer, o caminhar, atravessar, uma colina da cidade afegã de Cabul – a desembocar numa das suas ruas movimentada –, com duas crianças como protagonistas (*Reel-Unreel*) através da transmutação do jogo infantil do arco (aqui uma bobine de filme) e da gancheta (os braços da criança), são o motivo que faz desenvolver e torna notória a noção de gestualidade no contexto urbano. O lúdico toma assim “uma forma de experimentação urbana e social” (Conceição, p. 154) e, concomitantemente, o caminhar é tido, aqui também, como um gesto que escapa à dimensão iconográfica ou semiótica, ao signo. Limites e transgressão implicam-se mutuamente nesta reinvenção do quotidiano, e o que suscita o nosso interesse reside, sem dúvida, no modo com Conceição expõe a ligação deste lado lúdico, próprio da infância, aliado ao lado transgressor do *flâneur*; através da filmografia que Alÿs desenvolve: “da infância ao *flâneur*, Alÿs, retém principalmente as dimensões da liberdade e da imprevisibilidade, incorporando-as num estudo rigoroso e numa construção performativa.” (Conceição, p.163).

Em filigrana, é o motivo do *flâneur* que se nos apresenta nestes ensaios sobre o caminhar e deambular, como uma prática na cidade. Com Nuno Fonseca [Parte II], é uma perspectiva genealógica da *flânerie* e da figura do *flâneur*, que se junta à constelação de ideias acima expostas. O *flâneur*, como o sujeito de uma experiência estética da cidade, detém “[nas] palavras latinas *circuit* e *quarens* [...] uma espécie de definição” (Fonseca, p. 105): caminhar e desejar numa urbe mercantil e consumista, a de Paris do Segundo Império, a da “beleza transitória e fugaz”, a metrópole moderna eletrizante. Caminhar e recolher os fragmentos de tudo que envolve uma urbe em permanente movimento – eis o *flâneur*, que contempla a multidão e nela se inscreve, um próximo distante, oxímoro fértil que Nuno Fonseca nos convida a re-visitatar tendo como pano-de-fundo a obra emblemática de Walter Benjamin sobre as *Passagens parisienses*² – ou não fosse também o próprio Walter Benjamin tido como um *flâneur* na sua “experiência de deambulação na grande metrópole alemã, durante a frenética era de Weimar” (Fonseca, p.125).

Outros motivos nos intimam na primeira parte desta obra, em que *Reler e Recomeçar* constituem o lema. Em “Memória, odeio-te’: a cidade como ‘monumento’”, Claudio Rozzoni revisita a noção deleuziana da obra de arte como um bloco de sensações, um “monumento”. Para delinear este conceito, Rozzoni articula, pertinentemente, a questão das percepções, ideias e afectos para o processo artístico assim como a problemática de uma subjectividade – identidade do artista/autor – na sua relação com a percepção, sentir e viver. A noção de impessoalidade, fulcral para a concepção estilística, tem o seu esteio na noção dos afectos e perceptos imperceptíveis, refere Rozzoni, na esteira de Deleuze, pois é no momento em que “eles são o que se sente em mim, e assim não é que ‘eu’ [o eu do artista], propriamente não esteja lá, mas torno-me um testemunho imperceptível de um evento” (Rozzoni, p.71). Desta forma, somos convidados a entrar na obra do fotógrafo Jeff Wall, o “fotógrafo da vida moderna” (Rozzoni, p.75), a partir de uma análise centrada no modo como a memória pessoal é transformada e o familiar das percepções e afecções empíricas é trabalhado, recriado, efabulado sob o poder da imaginação, faculdade produtora— conceitos estéticos que obram nas fotografias cinematográficas da cidade de Vancouver. Estamos perante o projecto baudelairiano e benjaminiano da experiência da cidade, mas de uma cidade que se torna um *monumento* artístico, permitindo que a singularidade de Vancouver seja não a de um sujeito empírico – a de Jeff Wall – mas de um colectivo: a cada um de nós também a tarefa de efabular, de criar o seu argumento, de exercer a sua potência criadora.

Este *motto* deleuziano, corre igualmente nas entrelinhas do ensaio de Susana Ventura [Parte III] com “A Emergência da Paisagem poética nos vazios informes da cidade. Leitura crítica a partir do ensaio ‘Terrain vague’ de Ignasi de Solà-Morales”. Na criação de uma paisagem poética e visual, um tipo de percepção sensorial toma lugar—a que Ventura refere como a “sensibilidade molecular de Deleuze” (p. 215). O pensamento deleuziano vem, deste modo, à colação com as noções de intuição como percepção de singularidades, de traços de expressão, agora numa relação entre

² Walter Benjamin, *As Passagens de Paris*, tradução de João Barrento, (Lisboa: Assírio e Alvim, 2019). Doravante *Passagens*.

a arte e o território, em que as marcas no território são uma questão de assinatura ou estilo – “a paisagem natural (...) [passa] a ser uma paisagem fabricada, quando as qualidades expressivas da própria paisagem são metamorfoseadas em matérias de expressão da obra de arquitectura” (Ventura, p. 217). A importância deste ensaio prende-se, sem dúvida, com a problemática que a cidade-território enfrenta na nossa contemporaneidade, em que as megalópoles têm como resultado uma dissolução dos lugares simbólicos e, como corolário, a ruína da própria identidade urbana e das relações humanas. Neste contexto, *Terrain vague* de Ignasi de Solà-Morales, na leitura que Ventura nos oferece, conduz-nos aos baldios, aos lugares vazios, marginais, “alheios à normalização, ao aparelho de Estado e às estruturas de poder” (Ventura, p.219) onde também encontramos os sujeitos que prometem um trajecto próprio e incapturável pelas forças repressivas do poder. É na intervenção sensível, a da atenção sensível, nestes espaços baldios, nestes terrenos vagos, que reside a possibilidade de criação de “lugares de habitar, lugares de silêncio” (Ventura, p.221). Ventura conclui este texto evocando a relação, sugerida por Solà-Morales, entre a fotografia e o advento das grandes metrópoles. A fotografia tem, pois, um destaque que não é despiciente quando falamos de cidade: ela tem lugar, ao olhar para o espaço inabitado, o espaço marginal, ao captar o quotidiano tomado na sua estranheza, nos interstícios de uma megalópole que engendra afastamentos, impessoalidades. É, no mesmo sentido, que Humberto Brito [Parte III] nos apresenta os trabalhos de Felipe Russo e André Cepeda no seu ensaio “Monumento e Anti-Monumentos”. As imagens dos fotógrafos têm origem, segundo Brito, no próprio caminhar, exercício e experiência da cidade que apela ao que não foi visto pelo comum, à percepção sensorial, sensível do artista. Não por acaso, o surgimento da fotografia é concomitante com a experiência da *flânerie*, cruza-se com ela, mas numa versão produtora – pois o fotógrafo não é um *flâneur*, como Brito bem nos lembra —em que o olhar regista e transcreve a cidade: “quero que as ruas falem comigo e me ensinem a observar e me digam como agir – o que me guiam são as imagens – descobrir o que nunca vi” (Cepeda, *apud* Brito, p.176). Ao caminhar pela cidade o fotógrafo “fala” com ela, dirige-se a ela e a imagem dirige-se a ele, parafraseando Wittgenstein³. Trata-se de olhar o que não é visto, na sua familiaridade e estranheza, encontro entre corpos, o do fotógrafo e o da cidade. Fotografar assume assim um aspecto valorativo, em que a objectiva do fotógrafo faz corpo com o seu olhar que destaca o familiar ainda não visto, e político, por introduzir no espaço público a atenção crítica.

O pensamento benjaminiano é, inquestionavelmente, decisivo para a compreensão estética e teorias de arte no século XX. De facto, seja pelo estilo aforístico da sua obra, seja pelas análises dedicadas ao que é do domínio do disperso, do fragmento, do frágil, do estranho, ou desse país à vez distante e familiar, que dá pelo nome de infância, em Walter Benjamin encontramos o terreno fértil em que os artistas semeiam os seus projectos. Obras como *Rua de Sentido Único* ou *Infância Berlinesa*⁴ são disso espelho, como nos é dado a ver através da análise da filmografia de Alÿs, neste

³ Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, §523, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996), 441: ““A imagem diz-se a si própria, a mim”.

⁴ *Vide* Walter Benjamin, *Imagens de Pensamento*, tradução de João Barrento, (Lisboa: Assírio e Alvim, 2004).

Planos de Pormenor. Mas é o projecto fragmentário benjaminiano das *Passagens* que tem uma preponderância vital para a compreensão da cidade como metrópole moderna, a Paris do Segundo Império, a cidade da transformação haussmaniana, da “beleza transitória e fugaz” e da melancólica experiência que provoca a evocação de uma Paris antiga e já distante. Em “Citação, Invocação, Montagem”, último ensaio que encerra a primeira parte, Bruno Duarte evidencia a dinâmica deste texto composto de citações, “um texto que é – ou quer ser – acima de tudo uma justaposição de imagens” (Duarte, p. 82). É, justamente, este experimentalismo benjaminiano, em relação à citação, que é glosado criticamente no ensaio de Duarte. A análise é fina, quer em relação ao modo de agir da citação – os ‘ladrões na estrada’ benjaminianos –, quer ao estatuto da citação no *corpus* benjaminiano e, de uma forma aguda, nas *Passagens*, “em que não há nada para dizer, só para mostrar” (Duarte, p. 82). Persegue-se, pois, o fito de uma técnica de montagem que não uniformiza, que permite constantemente à citação “o confronto declarado entre um elemento destrutivo ([...] cortar, separar, alienar, arrancar) e um elemento de preservação (mover, deslocar, transferir [...])” (Duarte, pp. 83-84). A obra das *Passagens* mostra-se, por conseguinte como “a partitura manuscrita de um texto” (Duarte, p. 96) em que a sua reconstituição depende de uma “compreensão instintiva, percepção ou visualização imediatas desse momento em que o texto (o dizer, o sentido, a palavra articulada) se dissolve e se anula a si mesmo na imagem (que se pode apenas mostrar num movimento infundável)” (Duarte, p.97). Ora, mostrar o sentido – ao introduzir a noção de partitura, Duarte remete-nos para o sentido musical – é ínsito ao gesto artístico e é deste modo que a afinidade entre o que é do domínio do conceptual e o que é do domínio da estética se nos apresenta, na noção de citação.

Os verbos que guiam a terceira e última parte desta obra – *Experimentar e imaginar* – estão no cerne dos projectos artísticos e experiências estéticas com que os artistas moldaram o nosso tempo contemporâneo. Particularmente, a experiência estética cinematográfica tem com a cidade uma relação primordial, ou não fossem as suas primeiras imagens as da chegada de um comboio à gare de uma metrópole. Donde o fluxo imparável das imagens cinematográficas, continuamente em movimento, exprimirem de modo exemplar o fluxo da vida moderna e da urbe metropolitana, a sua arquitectura, isto é, os seus edifícios, as suas formas, as suas ruas, mas também o movimento dos seus transeuntes. De facto, a circulação e mobilidade dos que habitam a cidade detêm uma qualidade que é afim das imagens em movimento do cinema. É a partir destas premissas, que Susana Viegas e Graeme Gilloch abordam a modernidade nos seus aspectos de velocidade, deslocações e renovações urbanísticas, em que as imagens em movimento são consideradas como uma prática arquitectónica e em que o cinema se destacará como a forma de arte que melhor poderá captar a realidade de uma cidade.

Destarte, Susana Viegas instaura dentro desta problemática o conceito de mobilidade da arquitecta Giuliana Bruno: “a cultura urbana da mobilidade pauta-se por um ver que não se dissocia de um caminhar: ‘ver é uma actividade, olhar é caminhar’” (Bruno, *apud* Viegas, p. 230). O exemplo da Acrópole de Atenas enuncia a importância do caminhar, do andar a pé, que cria percursos, vivências. Novamente, é a itinerância, o deambular, que são trazidos à colação. Neste sentido, refere

Viegas, Giuliana Bruno “pretende destacar os afectos que se criam pela mobilidade dos corpos que percorrem o espaço sensorial, num percurso simultaneamente físico e imaginário” (Viegas, p.240), em que caminhar, espaço arquitectónico e montagem filmica se entrelaçam inevitavelmente. Por outro lado, se as estações de comboio, como a nova arquitectura da modernidade do século XIX, constituíram as primeiras imagens cinematográficas, a própria arquitectura das salas de cinema terá como modelo visual as experiências dos passageiros dos comboios que olham a paisagem: o mesmo movimento do olhar implicado nas imagens de movimento de um passageiro de comboio, como no olhar de um espectador de uma sala de cinema: “[a] arquitectura e o cinema (...) duas formas de arte que se cruzam e pensam as dimensões afectivas vividas na modernidade” (Viegas, p.231). É com o trabalho de vídeo-instalação das artistas Jane e Louise Wilson que o conceito de Giuliana Bruno de ‘arquitectura mnemónica’ nos intima a tomar o caminhar “como uma forma cinematográfica fora do cinema” (Viegas, p.240), em que à ‘arquitectura mnemónica’ (conceito de Giuliana Bruno) dada no gesto artístico – as memórias em movimento – uma outra ‘projectão’ ocorre: a do movimento das nossas próprias emoções, segundo Viegas (p.235).

Na relação do cinema com a cidade um género cinematográfico se desenvolve desde os primórdios desta arte da imagem em movimento – a ‘sinfonia urbana’. Neste sentido, Graeme Gilloch aborda *London Symphony* de Alex Barret (2017), desenvolvendo uma explicitação dos preceitos paradigmáticos deste género cinematográfico que sobrevive ainda no século XXI. Partindo da obra emblemática de Walter Ruttmann – *Berlim, Sinfonia de uma Grande Cidade* (1927) –, assim como os critérios que o enformam, o género de “sinfonia urbana” permite enquadrar ambos os filmes. Com Ruttmann, a visão da metrópole moderna aparece nos seus aspectos decisivos vivamente desafiados por Gilloch: alienação, aceleração, velocidade, vitalidade, “choque, dissonância, desorientação, agressão sensorial, distração, fragmentação, sinfonia que é uma diafonia, cacofonia” (Gilloch, p. 312). Se em Ruttmann é o fenómeno da urbe moderna que nos aparece de uma forma inaugural, em Barret é a metamorfose de uma cidade metropolitana e multicultural que é retratada. Esta mostração da cidade implicará um questionamento acerca da relação entre o cinema e a política, trazendo Gilloch à colação a pertinência (e actualidade) da crítica de Kracauer⁵ num paralelismo entre ambos os filmes. Desta forma, são colocados em destaque aspectos como a superficialidade e o formalismo: as imagens, seja como inventário de um real, numa exterioridade acrítica ou proporcionando um prazer audiovisual “uma escopofilia na padronização geométrica de linhas, objetos, estruturas, luz e sombra, na sincronia da música com a imagem” (Gilloch, p. 320), exprimem uma ausência de problematicidade do que é dado a ver. A neutralidade, em que ambas as ‘sinfonias’ (Barret e Ruttmann) mergulham, implica em Gilloch um questionamento: “onde estão os conflitos, os problemas, os protestos e os desafios? [...] devemos, de facto, perguntarmo-nos acerca de *London Symphony: será isto realmente Londres?*” (Gilloch, pp. 320-321). E o que dizer acerca de Lisboa? O que será, realmente, Lisboa nas imagens-movimento que sobre ela se projectam? Encontramos uma das respostas em Inês Sapeta Dias e no traçado da cinematografia

⁵ Siegfried Kracauer, *Teoria Crítica*, apud Gilloch, p. 309.

dos anos 90 do século passado, em que uma outra cartografia da cidade de Lisboa nos é dada. Assim, são as imagens dos subúrbios, e os movimentos de deslocação, que condensam “uma fragmentação da vida urbana” (Dias, p. 291). Em filmes como *Mutantes* de Teresa Villaverde ou *Xavier* de Manuel Mozos “a circulação pelo negativo da cidade, por causa da noite, mas também pela paisagem de baldios [...] acompanha a [...] saída do cinema para outros territórios da cidade” (Dias, p. 296). Ora, aqui, a apresentação dos baldios desdobra um outro sentido da visão da cidade, e dos seus territórios, da sua periferia, diferentemente da ‘paisagem poética’, a que já fizemos alusão num passo atrás.

Outros fios temáticos poderiam ter sido desafiados nesta recensão. Deixamos num *aperçu* o fio da ‘ruína’ e da ‘memória’: sob a égide do verbo *recomeçar*, Gianfranco Ferraro (“No lugar da catástrofe: a cidade e as suas heterotopias”) desenvolve, alicerçado nos terramotos de Lisboa e de Messina, a noção de técnica(s) de vida a partir da experiência da catástrofe ou, melhor dizendo, a interrogação acerca da forma de vida possível após uma catástrofe. Em “Memória, Cidade e Arquivo”, João Oliveira Duarte não deixa escapar esse “mundo dificilmente capturável, frágil, sempre à beira do esquecimento, que diz respeito a vidas anónimas, a gestos sem importância” (Oliveira Duarte, p.271). Com uma análise fina das noções de memória e esquecimento, são as vidas anónimas dos que habitam a urbe moderna que dão a ver uma outra cidade, na sua ‘beleza fugaz e transitória’. Serão estes gestos que constituirão a instalação *La Maison Manquante* (1990) de Boltansky que Oliveira Duarte tomará entre mãos no seu texto. A noção de memória terá ainda um outro desenvolvimento com Paulo Catrica em que a história e a historiografia das fotografias dos anos 50 do século passado será criticamente revisitada – os ‘fotógrafos esquecidos’ e o projecto de Victor Palla e Costa Martins serão trazidos à colação “reconhecendo como inequívoca a relevância artística das práticas destes fotógrafos esquecidos, bem como a sua inscrição historiográfica” (Catica, p.205).

Não podemos deixar de notar o ensaio de Ana Mira (“Corpo e Cidade; um estudo sobre o comum e os *Undercommons* nas Ações de Eleonora Fabião”) que nos exemplifica uma reapropriação do corpo da cidade pelo gesto artístico. Tal como o caminhar ‘subversivo’, a que já fizemos alusão, é um outro plano que se estabelece na urbe contemporânea, uma “[ocupação] da cidade de uma maneira diferente daquela do poder vigente sem se submeterem, oporem, ou reagirem a ele [...] antes, as *Ações* de Eleonora Fabião (2008-2015) evadem-se das tentativas de captura e apropriação por parte do poder vigente” (Mira, p. 247). A noção de comunidade que Mira apura, reconduz-nos ao sentido último dos *Planos de Pormenor* como o plano – numa pluralidade – no qual a nossa potência de vida se desenvolve, habitando a cidade, a *pólis*.

Fomos também ‘ladrões na estrada’ ao darmos conta da densidade desta obra, apelativa pelos temas que convoca, pela intensidade e demora nas interpelações, exemplos e mostras das práticas artísticas que envolvem e se realizam na *pólis*. Esta obra, ímpar no panorama filosófico português, impõe-se pela sua riqueza de pensamento e estilo, pelas análises conceptuais dos seus autores, pelas múltiplas abordagens e perspectivas lançadas sobre a cidade, numa trama bem urdida de fios, alguns dos quais foram aqui apresentados, mas que não se esgotam de modo nenhum nesta recensão. *Planos de Pormenor* oferece-se, assim, como uma visão panorâmica,

numa produção de aspectos, do que é – e pode ser – a metrópole contemporânea, do que nos seus interstícios se engendra, das experiências estéticas que nela e por ela, cidade, vivificam. Sem dúvida, uma obra de referência e de leitura obrigatória para todos os que se *interessam* pela cidade – os que *entre* ela caminham, os que no seu *ser* obram, no seu *ser* vivem.

Paula Alexandra Carvalho

IFILNOVA/ Universidade Nova de Lisboa

paula.carvalho.piano@gmail.com

0000-0002-4719-782X

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_13

Mário Santiago de Carvalho, *A Síntese Frágil*. Edição digital publicada pelo Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6345442>.

Sobejamente conhecido de quem lê a *Revista Filosófica de Coimbra* é Mário Santiago de Carvalho, ou não tivesse este sucedido a Miguel Baptista Pereira na direção desta revista, tarefa que o primeiro assumiu ao longo de uma boa dúzia e meia de anos. Coube a Luís António Umbelino, na senda da empreitada cumprida por estes dois professores, a responsabilidade de ocupar o lugar de diretor deste selo editorial filosófico lançado em 1992.

Em nada menos conhecida do que o seu autor, é a obra que aqui recenseamos, já que desde a sua primeira edição em 2002 pelas Edições Colibri tem – a par do *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval* (Lisboa: Edições Colibri 1997), também preparado por Carvalho – servido à generalidade da população estudantil coimbrã, mas também noutros cantos da lusofonia, como porta de embarque para folhear a medievalidade filosófica latina.

Foi por sugestão do artista, filósofo e youtuber brasileiro William Passarini, diretor do projeto Mansarda Acesa e membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), que este instituto publicou, em 2022, *A Síntese Frágil. Uma introdução à filosofia (da patristica aos conimbricenses)* (doravante *A Síntese*) em formato digital, uma parceria com a Equipa Conimbricenses.org e a firma Copiarcos, representada na pessoa de Francisco Parracho.

Pese embora a transição digital represente um salto em frente em termos da difusão desta obra e da Filosofia Medieval em língua portuguesa, do ponto de vista do conteúdo quase tudo ficou inalterado da primeira para a segunda edição d’*A Síntese*.

Aqui, tratou-se sobretudo de facilitar o acesso à obra em prol da comunidade de investigação que cresce em torno do IEF e estudantes de Filosofia Medieval, mas também responder positivamente ao vibrante interesse que tantas pessoas têm em poderem usufruir da riqueza filosófica da nossa língua.

No fundo, esta edição é praticamente apenas uma informatização da primeira, salvo algumas discretas correções efetuadas por indicação do autor (doravante MSC). Assim se entenderá com acuidade que MSC não tenha exigido que a equipa de trabalho subtraísse da obra, depois de vinte anos, o texto da *Epístola* 143 de Agostinho de Hipona que pode ler-se em epígrafe e que transcrevemos aqui:

Confesso que procuro contar-me entre o número dos que escrevem progredindo e que progridem escrevendo. Portanto, se afirmei, por imprudência ou ignorância, uma opinião que merece ser corrigida, não apenas por outros que se possam aperceber dela, mas por mim próprio, na medida em que progrido, isso não há-de causar nem admiração nem pena. Antes é preciso perdoar e alegrar-se, não porque houve erro, mas porque houve correção.

A comunidade de um modo geral poderá agora dispor facilmente do espelho textual de um programa filosófico de história da filosofia assente nas noções de “tempo”, “ser” e “pensar”. Trata-se, aquele que *A Síntese* esculpe, de um programa

vivo que é e tem sido estudado em sala de aula por sucessivas turmas de Filosofia Medieval desde há já mais de vinte anos, mas nem por isso estamos perante um manual universitário que acuse estar datado. Ao invés, este manual de história da filosofia pode e deve ser encarado como uma fonte de iniciação à vida filosófica.

Ainda há-de saber-se, aliás, se é possível retratar fielmente a aventura filosófica em Portugal nas últimas décadas sem passar vagarosamente pel'*A Síntese*. Uma vez que o autor entende a história da filosofia como um fundo pensável, o convite ao leitor, qualquer que seja a sua experiência prévia, é que o estudo d'*A Síntese* se torne uma estadia transformadora no seio de um campo de experiências filosóficas orientadas pelo primeiro Mestre em Filosofia Medieval na história de Portugal, tal como pelos textos e problemas que o mesmo articula a fim de veicular a memória e para benefício da comunidade.

A Síntese é de indiscutível relevância, sobretudo para quem se interessa por questões de filosofia (mais que tudo, antropologia e metafísica), de teologia e de história. Uma vez que é na abertura do horizonte da filosofia medieval latina que nos situamos, não é surpreendente que Deus se revele praticamente omnipresente n'*A Síntese*, ao lado de Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino.

Talvez com exceção das pessoas mais afastadas da filosofia, toda a gente tem algum conhecimento sobre esta obra: é o mais próximo que a historiografia lusófona especializada em Portugal produziu, no nosso século, que se possa chamar de “clássico”. Portanto, certo é que não vale a pena estar a chover no molhado: o documento está disponível em acesso aberto através do site do IEF, do Estudo Geral ou do DOI indicado acima.

Note-se que a finalidade primeira desta brevíssima recensão é tão só ajudar a divulgar o facto d'*A Síntese*, há muito esgotada, poder agora ser consultada e descarregada aberta e comodamente através da World Wide Web. Excelente maneira de celebrar os vinte anos desde a primeira edição d'*A Síntese*; isto é certamente algo que este empreendimento editorial configurou.

Porém, a ausência de elementos a registar parece-nos denotar um defeito – à falta de melhor palavra – que gostaríamos de enfatizar. Estudantes, tal como os demais leitores, terão seguramente estranhado que, passados vinte anos, um estudante de Coimbra, filósofo e teólogo escolástico exímio como João Poinot continue sem ser de todo referido n'*A Síntese*. Podia-se, pelo menos, evocar Poinot, nem que para isso fosse mister reequacionar a cesura histórica que MSC operou (da Patrística ao Curso Jesuíta Conimbricense).

Quiçá fosse oportuno – para além de atualizar a secção autobiodoxográfica – redefinir as balizas da medievalidade, avançando para uma eventual edição revista e aumentada d'*A Síntese* e, por conseguinte, tornando ainda mais interpelativas as aulas de Filosofia Medieval.

Robert Junqueira

Instituto de Estudos Filosóficos

martinsjunqueira@uc.pt

0000-0003-1944-654X

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_65_14

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.

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.

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, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores.

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.

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

ISSN 0872-0851

Ana Raquel Pinto
Andityas Soares Matos
Andrés Mora
Inês Beatriz Ferreira
José Avelino Costa
Patrício Batsíkama

Andrea Martínez Morales