

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 34 - número 67 - março 2025

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

I|U
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. 34 • N.º 67 • março de 2025

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_67

<i>Nota Editorial</i>	5
<i>Artigos</i>	
Fernanda Bernardo – <i>Desafios da Fraternidade O pressuposto antropofalocêntrico em questão Repensando o humano e o humanismo com Levinas e Derrida</i> <i>Fraternity challenges Anthro-po-phallo-logo-centric assumption in question Rethinking human and humanism with Lévinas and Derrida</i>	11
Gabriel Marini – <i>Max Horkheimer e Eric Voegelin: uma exposição e contraposição crítica</i> <i>Max Horkheimer and Eric Voegelin: a presentation and critical counterposition</i>	55
Michael Naas – <i>Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a Questão da Hospitalidade</i> <i>Threshold Phenomena: Jacques Derrida and the Question of Hospitality</i>	93
Inês Peixoto e Carlos Morais – <i>Condições de Significação da Obra de Arte: uma leitura de Xavier Rubert de Ventós</i> <i>The Conditions of Signification of the Artwork: a reading of Xavier Rubert de Ventós</i>	133
Henrique Jales Ribeiro – <i>“O mito do enquadramento”, de Popper, reenquadrado</i> <i>Popper’s “The Myth of the framework” reframed</i>	153
Benedito João Simone – <i>A ideia de uma vida boa em Aristóteles e Rothbard</i> <i>The idea of a good life in Aristotle and Rothbard</i>	179

Estudo

- Gonçalo M. Abreu e Santos – *Melodia da vida: O espaço da música e o vivido da psique patológica, sob a batuta de Eugène Minkowski*
Melody of life: the space of music and the lived of the pathological psyche, under the baton of Eugène Minkowski..... 201

Documento

- António Castro Caeiro – *Notes on The History of the Hylomorphism: From Aristotle to Descartes* (Oxford: OUP, 2023)..... 229

Recensões

- Luís António Umbelino – *Spiritualisme et phénoménologie. Le cas Maine de Biran*..... 277
- Mário Santiago de Carvalho – *O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém. Edição crítica com estudos introdutórios* 280
- Mário Santiago de Carvalho – *Contributos para a História dos Seguros em Portugal*..... 280
- Pedro Lisboa – *Antologia de Textos para o Estudo da Filosofia em Portugal. Da Patrística à Contrarreforma*..... 286

NOTA EDITORIAL

Com o presente número, iniciamos a publicação do trigésimo quarto volume da Revista Filosófica de Coimbra. Com o compromisso que semestralmente renovamos com os nossos leitores, também nesta ocasião apresentamos ao público interessado no horizonte dos estudos filosóficos um conjunto de trabalhos que, estamos convictos, não deixará de convidar à reflexão. De um modo necessariamente breve, apresentamos a seguir as quatro secções – *Artigos, Estudo, Documento, Recensões* – que compõem o presente número.

A sessão de *Artigos* abre com um trabalho de Fernanda Bernardo, intitulado “Desafios da Fraternidade. O pressuposto *antropo-falocêntrico* em questão. Repensando o humano e o *humanismo* com Lévinas e Derrida”. É um privilégio incluir este trabalho, em jeito de celebração de uma carreira académica longa e marcante de uma das mais reconhecidas especialistas do pensamento dos autores destacados no título mencionado. O artigo – profundo, elegante e atual – organiza-se em três grandes momentos – (a) *Desafios da fraternidade*; (b) *Os desafios da fraternidade ética de E. Lévinas*; (c) *A hipérbole feminista ou o feminino para além da diferença sexual e § 4 Feminizar a Fraternidade* – e nos derradeiros parágrafos somos convocados pelas seguintes linhas, que resumem bem o escopo científico do ensaio, bem como o contexto intelectual que mobiliza: “(...) só a pluralidade destas *diferenças sexuais* (fem. - «masc.»/«fem.» = n+n+n...) lembra e reafirma a denegada, recalçada, exorcizada e esquecida *feminidade* da *différance sexual*, impede os *-ismos* – isto é, impede as hipotecas ideológicas de índole ontológica, sociológica ou antropológica essencializantes – e configura a promessa de um outro feminismo, de uma outra fraternidade, de um outro humano, de um outro humanismo e, mesmo, de outros Direitos Humanos”.

Seguindo a ordem alfabética do último nome dos autores, encontraremos a seguir a contribuição de Gabriel Marino, do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Nesta ocasião, escreve o autor sobre Max Horkheimer e Eric Voegelin. Mais precisamente trata-se de apresentar “uma exposição e contraposição crítica” de aspetos fundamentais da obra dos dois conhecidos pensadores. O texto guarda evidente atualidade

e interesse e poderia ser apresentado com as seguintes linhas retiradas do *resumo*: pretende-se apresentar “aproximações possíveis – provavelmente mais agudas do que o esperado, quando comparamos autores marxistas e intelectuais abraçados pelo movimento político conservador – e divergências patentes entre [Max Horkheimer e Eric Voegelin], norteadas pelos estilos, métodos e pressupostos de cada um”.

Apraz-nos assinalar igualmente a publicação na nossa Revista Filosófica de Coimbra de um trabalho de Michael Naas, reputado investigador da DePaul University, de Chicago, que aqui se divulga em tradução portuguesa da autoria de André Mendes, Bruno Padilha e Hugo Amaral. Pensador contemporâneo de inquestionável prestígio, com ampla e marcante obra filosófica publicada, Michael Naas honra as páginas da nossa Revista com «Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a Questão da Hospitalidade». Como refere o autor, trata-se de estudar “o pensamento de Jacques Derrida sobre a hospitalidade, à luz do seu seminário de dois anos, de meados da década de 90, recentemente publicado, sobre a temática”.

O quarto texto da secção que costumeiramente abre cada um dos números da nossa Revista é da autoria conjunta de Inês Guimarães Peixoto e de Carlos Bizarro Morais. Trata-se de uma importante investigação dedicada às “condições de significação da obra de arte” no contexto da obra de um filósofo contemporâneo recentemente falecido: Xavier Rubert de Ventós. De entre os vários méritos do trabalho em apreço, certamente se deverá apontar o de dar a conhecer um autor ainda pouco estudado, ao mesmo tempo que lança luz sobre propostas e caminhos inexplorados do horizonte da filosofia contemporânea.

Segue-se um artigo da autoria de Henrique Jales Ribeiro, nome que dispensa apresentações por ser autor reconhecido e colaborador assíduo da nossa Revista. Nesta ocasião, temos o grato privilégio de publicar “O mito do enquadramento, de Popper, reenquadrado”. O título, escolhido com mestria, seria certamente suficiente para despertar o interesse dos leitores competentes de filosofia. Mas, ainda assim, atrevemo-nos a destacar estas linhas iniciais do quinto e derradeiro ponto em que o artigo se subdivide: “(...) a problemática do relativismo, que está na base de *The Myth of the Framework*, antes de ser um assunto, mais ou menos fundamental, das filosofias da época em que esse ensaio foi elaborado, designadamente das filosofias da ciência, começa por ser um assunto do próprio racionalismo crítico. Mas as duas coisas (relativismo dentro e fora da filosofia de Popper) estão estreitamente ligadas”.

A secção de *Artigos* do presente número encerra-se com um trabalho de Benedito João Simone, da Universidade São Tomás de Moçambique. O artigo intitula-se “A ideia de vida boa em Aristóteles e Rothbard”. Acreditamos que este texto encontrará no público da Revista Filosofia de Coimbra muitos leitores interessados. O autor resume de modo claro, nos momentos iniciais do artigo, o objetivo central do seu escrito. Reproduzimos as suas palavras: “o presente artigo não visa fazer a reconstrução histórica do reafirmar do pensamento ético de Aristóteles até aos nossos dias, mas, ao invés, e sem fugir à essência dessa questão, confrontar Aristóteles

e Murray Newton Rothbard, no que tange especificamente à questão da ideia de uma vida boa ou da melhor forma de vida, o objeto de toda filosofia prática”.

Encerrada a secção de *Artigos*, os nossos leitores encontrarão um *Estudo* da autoria de Gonçalo M. Abreu e Santos, que recebeu o seguinte título: “Melodia da Vida: o espaço da música e o vivido da psique patológica, sob a batuta de Eugène Minkowski”. Investigador cujos trabalhos auspiciam promissores resultados, Gonçalo Santos desenvolve atualmente as suas pesquisas na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Nesta ocasião, publica um trabalho que se situa nos férteis lugares de fronteira entre a psiquiatria contemporânea e a fenomenologia. Trata-se de pensar a relação entre corpo e música como ponto de partida de uma análise fenomenológica do “espaço vivido”, projetando possíveis repercussões deste conceito sobre a análise de estados psíquicos patológicos.

Não podemos deixar de dar justo destaque ao texto que se publica na secção de *Documentos*. Na verdade, este apartado da nossa Revista Filosófica de Coimbra anima-se neste número precisamente para dar o adequado relevo ao texto de António Castro Caeiro que, com júbilo, acolhemos nestas páginas. Pensador contemporâneo com amplo, sedimentado e inquestionável reconhecimento nacional e internacional, autor original e vigoroso, António Castro Caeiro apresenta-nos “Hylomorphism: Aristotle’s snub nose, Descartes’s wax, Kant’s plate and dog, Husserl’s brown bottle of beer. Notes on The History of the Hylomorphism: From Aristotle to Descartes”. Os pontos de interesse filosófico do referido trabalho são muitos e variados. Em lugar de os enumerar – deixaremos ao leitor o prazer de percorrer as linhas do texto –, limitamo-nos a chamar a atenção para o modo como o pensamento filosófico aqui se fortalece num diálogo erudito. O que terá começado com projeto de apresentação de uma obra relevante, transforma-se num diálogo profundo e vivo, no qual se percebe que o ato de filosofar é sempre o *encadeamento de um texto novo num texto já escrito*.

Não poderíamos encerrar esta *Nota Editorial* sem mencionar o facto de, uma vez mais, podermos “abrir” a nossa secção de *Recensões*, para nela receber contribuições assinaláveis. Assi, estamos certos, se encerra do melhor modo mais um número da nossa Revista Filosófica de Coimbra.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_67_0

ARTIGOS

DESAFIOS DA FRATERNIDADE O PRESSUPOSTO *ANTROPO-FALLOGOCÊNTRICO* EM QUESTÃO REPENSANDO O HUMANO E O *HUMANISMO* COM LÉVINAS E DERRIDA

FRATERNITY CHALLENGES
ANTHROPO-PHALLO-LOGO-CENTRIC ASSUMPTION IN QUESTION
RETHINKING HUMAN AND *HUMANISM* WITH LÉVINAS AND DERRIDA

FERNANDA BERNARDO¹

Abstract: Aware that the greatest challenge today posed to the responsibility of (philosophical) thought is to rethink the assumptions of (*carno-phallo-logo-centric*) western civilization, *Desafios da fraternidade* seeks, at first (*cf.* § 1 *Challenges of fraternity*), to highlight the risks and challenges of the, nevertheless, beautiful dream of *fraternity*: it does so by stressing the *anthropocentric-humanist* or, more precisely, *anthropo-phallo-logo-centric* assumption: an assumption established by the (self-) proclamation sovereignty of the human-man and, *ipso facto*, in the dual (and hierarchical) opposition man-woman and man-animal – a dual opposition from which some of the most pressing concerns that are on the order of the day emerge: from the so-called gender equality to environmental issues, from animal life to those of tele-technologies and globalization.

Secondly (*cf.* § 2 *The challenges of E. Lévinas' ethical fraternity*), it will be shown how, in the course of its long history, whose emergence and whose anthropo-onto-theo-logical profile is very briefly recalled (*cf.* § 1), the idea of fraternity may not necessarily be linked to natural, biological, literal, genetically or sexually determined fraternity - beyond its dominant scheme, and therefore already in a certain rupture of tradition (but still) in the patriarchal tradition, fraternity can also have a spiritual, symbolic, universalist connotation, and merge with humanity itself. Denoting “a humanization of man reflected in fraternity”, the history of fraternity thus merges with the history of humanity itself – so to meditate on the meaning of fraternity is implicitly to meditate on the meaning and un-condition of the human himself. This is, for example, what Emmanuel Lévinas (1906-1995) does in contemporary, albeit *meta*-ethically, rethinking both ethics and fraternity itself – beyond the strict anthropo-biological consanguinity, therefore –, he thinks them in terms of (*meta*-) ethical responsibility and takes them as synonymous of «humanity».

¹ Professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de J. Derrida, J.-L. Nancy, E. Levinas, M. Blanchot e H. Cixous; Email: fernandabern@gmail.com; ORCID: 000-0003-0238-7969

Finally (cf. 3 *Feminist hyperbole or the feminine beyond sexual difference* and § 4 *Feminizing Fraternity*), it will be shown how, despite operating a significant rupture – an ethical-metaphysical rupture – with this tradition of the history of fraternity, though not without ambiguity, Levinas re-edits it: he still re-edits it in the anthropo-andro-centric register of his *humanism of the other man* which, however, paradoxically, the philosopher's own work and thought also allow us to rethink and transcend through his *hyperbole of the feminine* (Derrida). A hyperbole that, as we try to show, embodies a kind of «*avant la lettre feminism*» in order to think a (sexed) human before and beyond gender and, therefore, before and beyond *sexual difference* itself (thought in dual and, therefore, hierarchical terms), thus fighting both indifferent neutrality as well as the essentialism of the one identity and the ideologism of any and all “*ism*”: it is an ageless, untimely feminism, bearer of the dream of «the multiplicity of sexually marked voices» and as liberating and emancipating of women as of men.

It is this thought and this struggle that, in our view, create the *condition of possibility* and the *promise* of a singular *feminization* of the *phallo-patriarchal fraternity* with an onto-bio-logical nature and, consequently, of the human, as, for Lévinas, the history of fraternity is confused with that of humanity itself (*ethics*) – *a humanity unconditionally hospitable and caring for the other*.

Keywords: fraternity, fratricide, feminine, feminicide, ethics, responsibility, sexual-difference, Lévinas, Derrida.

Résumé: Conscient que le plus grand défi auquel est actuellement confrontée la responsabilité de la pensée (philosophique) est celui de repenser les présupposés de la (*carno-phallo-logo-centrique*) civilisation occidentale, cet essai, *Défis de la fraternité*, cherche, dans un premier moment (cf. §1 *Les défis de la fraternité*), à mettre en évidence les risques et les défis du beau rêve de la *fraternité* : il le fait en relevant son *présupposé anthropocentrique-humaniste* ou, plus précisément, *anthropo-phallo-logo-centrique*: un présupposé fondé sur l’(auto)proclamation de la souveraineté de l’*humain-homme* et, *ipso facto*, sur la double (et hiérarchique) opposition homme-femme et homme-animal – une opposition duelle d’où émergent certaines des préoccupations les plus pressantes à l’ordre du jour : de la soi-disante

Resumo: Cientes de que o maior desafio hoje em dia lançado à responsabilidade do pensamento (filosófico) é o de re-pensar os pressupostos da (*carno-falo-logo-cêntrica*) civilização ocidental, *Desafios da fraternidade* procura, num primeiro momento (cf. § 1 *Desafios da fraternidade*), salientar os riscos e os desafios do, no entanto, belo sonho da *fraternidade*: fá-lo salientando o seu *pressuposto antropocêntrico-humanista* ou, mais precisamente, *antropo-falo-logo-cêntrico*: um pressuposto firmado na (auto-)proclamação da soberania do *humano-homem* e, *ipso facto*, na oposição dual (e hierárquica) homem-mulher e homem-animal – oposição dual da qual emergem algumas das mais prementes inquietações que estão na ordem do dia: da dita igualdade de género às questões ambientais, das questões da

égalité de genre aux questions environnementales, des questions relatives à la vie animale aux télé-technologies et à ladite mondialisation.

Dans un *second moment* (cf. §2 *Les enjeux de la fraternité éthique d'E. Lévinas*), nous montrerons comment, au cours de sa longue histoire, dont nous avons très brièvement tenté de rappeler l'émergence et le profil anthropo-onto-théo-logique (cf. § 1), l'idée de *fraternité* peut ne pas être nécessairement liée à une *fraternité* naturelle, biologique, littérale, génétique ou sexuellement déterminée – au-delà de son *schéma dominant*, et donc déjà dans une certaine rupture de *la tradition patriarcale* (*mais encore dans cette tradition*), la *fraternité* peut avoir aussi une connotation *spirituelle, symbolique, universaliste* et se confondre avec *l'humanité elle-même*. Dénotant «une humanisation de l'homme qui se reflète dans *la fraternisation*», l'histoire de *la fraternité se confond ainsi avec l'histoire de l'humanité elle-même* – de telle sorte que, méditer le sens de *la fraternité*, c'est implicitement méditer le sens et l'in-condition de l'humain. C'est, par exemple, ce qu'Emmanuel Lévinas (1906-1995) fait dans la contemporanéité: bien que repensant *méta-éthiquement* autant l'éthique que la fraternité elle-même – au-delà donc de la stricte consanguinité anthropo-biologique –, il les pense en termes de responsabilité (*méta-éthique*) et les prend pour synonymes d'«humanité».

Dans un *dernier moment* (cf. 3 *L'hyperbole féministe ou le féminin au-delà de la différence sexuelle* et § 4 *Féminiser la fraternité*), nous montrerons comment, tout en opérant une rupture significative – une rupture éthico-métaphysique – avec cette tradition de l'histoire de la fraternité, bien que non

vida animal às das tele-tecnologias e da mundialização.

Num segundo momento (cf. § 2 *Os desafios da fraternidade ética de E. Lévinas*), mostrar-se-á como, no decurso da sua longa história, cuja emergência e cujo perfil antropo-onto-teo-lógico muito sumariamente se tenta recordar (cf. § 1), a ideia de *fraternidade* pode não estar *necessariamente* ligada à *fraternidade* natural, biológica, literal, genética ou sexualmente determinada – para além do seu *esquema dominante*, e portanto já numa certa ruptura da tradição (*mas ainda*) *na tradição patriarcal*, a *fraternidade* também pode ter uma conotação *espiritual, simbólica, universalista* e confundir-se com a própria *humanidade*. Denotando «uma humanização do homem reflectida em *fraternização*», a *história da fraternidade confunde-se assim com a história da própria humanidade* – pelo que, meditar o sentido da *fraternidade*, é implicitamente meditar o sentido e a in-condição do humano. É, por exemplo, o que na contemporaneidade faz Emmanuel Lévinas (1906-1995) que, re-pensando embora *meta-eticamente* tanto a ética como a própria *fraternidade* – para além da estrita consanguinidade antropo-bio-lógica, portanto –, as pensa em termos de responsabilidade (*meta-ética*) e as toma por sinónimas de «humanidade».

Num derradeiro momento (cf. 3 *A hipérbole feminista ou o feminino para além da diferença sexual* e § 4 *Feminizar a Fraternidade*) mostrar-se-á como, operando embora uma significativa ruptura – uma ruptura ético-metafísica – com esta tradição da história da fraternidade, embora não sem ambiguidade, Levinas a reedita ainda: a reedita ainda no registo *antropo-andro-cêntrico* do seu *humanismo do outro homem* que, no

sans ambiguïté, Levinas la réédite encore : Il la réédite encore dans le registre *anthropo-andro-centrique* de son *humanisme de l'autre homme* que pourtant, paradoxalement, l'œuvre et la pensée même du philosophe nous permettent aussi de re-penser et de transcender à travers son *hyperbole du féminin* (Derrida). Une hyperbole qui, comme nous tentons de le montrer, incarne une sorte de «*féminisme avant la lettre*» pour penser un humain (sexué) avant et au-delà du genre et, donc, avant et au-delà de la différence sexuelle elle-même (pensée en termes duels et donc hiérarchiques), combattant ainsi aussi bien la neutralité indifférente que l'essentialisme d'une identité une et l'idéologisme de tous les «ismes» : il s'agit d'un *féminisme* sans âge, intempestive, porteur du rêve «de la multiplicité des voix sexuellement marquées» et aussi libérateur et émancipateur de la femme que de l'homme.

C'est cette pensée et ce combat qui, à notre avis, tracent *la condition de possibilité* et *la promesse* d'une singulière *féminisation* de la *fraternité phallo-patriarcale* de nature *onto-bio-logique* et, donc, de l'*humain*, puisque, pour Lévinas, *l'histoire de la fraternité* se confond avec celle de l'*humanité (éthique)* – une *humanité inconditionnellement hospitalière* et *en souci* de l'autre.

Mots-clés: fraternité, fratricide, féminin, féminicide, éthique, responsabilité, différence sexuelle, Lévinas, Derrida.

entanto, paradoxalmente, a própria obra e o próprio pensamento do filósofo nos permitem *também* repensar e transcender através da sua *hipérbole do feminino* (Derrida). Uma hipérbole que, como tentamos mostrar, consubstancia uma espécie de «*feminismo avant la lettre*» para pensar um humano (sexuado) antes e para além do género e, portanto, antes e para além da própria diferença sexual (pensada em termos duais e, portanto, hierárquicos), *assim combatendo tanto a neutralidade indiferente como o essencialismo da identidade una e o ideologismo de todo e qualquer «ismo»*: trata-se de um *feminismo* sem idade, intempestivo, portador do sonho «da multiplicidade de vozes sexualmente marcadas» e tão libertador e emancipador da mulher quanto do homem.

É este pensamento e este combate que, em nosso entender, lavram a condição de possibilidade e a promessa de uma singular *feminização* da *fraternidade* falo-patriarcal de *índole onto-biológica* e, por conseguinte, do *humano*, uma vez que, para Lévinas, a *história da fraternidade* se confunde com a da própria *humanidade (ética)* – *uma humanidade inconditionalmente hospitaleira e em cuidado pelo outro*.

Palavras-chave: fraternidade, fratricídio, feminino, feminicídio, ética, responsabilidade, diferença-sexual, Lévinas, Derrida.

1. Desafios da *fraternidade*

«Sou, porventura, guarda do meu irmão?»

(*Gen.* 4, 9)

«O mundo está aí para que a ordem ética tenha a chance de se realizar.»

E. Lévinas, QLT, p. 90

«Sou, porventura, guarda do meu irmão?» (*Gen.* 4, 9), eis a interrogação que de longe, de muito longe, em boa verdade dos primórdios da civilização ocidental, nos traz o sobressalto do sentido, dos riscos e dos desafios do, no entanto, belo sonho da *fraternidade* – com efeito, desde o *Génesis*, mais precisamente desde o episódio bíblico protagonizado por Caim e Abel, não só a *fraternidade* – a *bio-fraternidade*, mais precisamente – nos chega dramaticamente assombrada pelo escândalo da violência do *fratricídio*, como, a uma certa escuta filosófica – a minha aqui –, sugere e enuncia já também o pressuposto *antropocêntrico-humanista* de índole onto-teológica² que, para o bem e para o mal, *determinantemente* fundamentará e cinzelará a civilização ocidental no seu todo: um pressuposto firmado na proclamação ou, mais precisamente, na auto-proclamação da soberania do *humano-homem*, na virilidade do seu poder³ e do seu poder de poder, e, *ipso facto*, na oposição binária e hierárquica *homem-animal* que se reflecte igualmente no pressuposto *androcêntrico-falocrático* firmado na mesma oposição dual e hierárquica entre o *homem* e a *mulher*, assim insinuando também, à luz da mesma lógica binária, uma concepção da *diferença sexual* pensada em termos de dualidade oposicional e, por conseguinte, em termos de *guerra dos sexos*⁴. Isto porque, onde há lógica o-posicional, há bipolaridade oposicional – homem/animal, homem/mulher, razão/sensibilidade, sensível/inteligível, passividade/atividade, etc. –, e onde há bipolaridade oposicional há sempre hierarquia. Há sempre hierarquia de um dos polos relativamente ao outro – e há, por con-

² «Deus disse: «*Que a terra produza seres vivos, segundo as suas espécies*, animais domésticos, répteis e animais ferozes, *segundo as suas espécies*.» E assim aconteceu. [...] Depois, Deus disse: “*Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança*, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. *Deus criou o ser humano à sua imagem*», *Gen.* 1, 24-27. Itálicos nossos para salientar o pressuposto *antropocêntrico-humanista* de índole *onto-teológica* que inspira, estrutura e edifica a civilização ocidental.

³ Lembremos o *zoon logon ekhon* de Aristóteles – o homem é o *animal que tem o poder do logos*, e que é também o *logos* como poder.

⁴ Veja-se Claude Lévesque, *Par delà le masculin et le féminin* (Paris: Aubier, 2002), 10.

seguinte, assim sempre violência, em razão da sujeição subserviente de um dos polos ao outro.

É este pressuposto *antropocêntrico-humanista* – ou, mais precisamente, *antropo-falo-logo-cêntrico* – de índole onto-teológica que muito sumariamente aqui desejo salientar e questionar no contexto de uma reflexão sobre o sentido, as exigências, os riscos e perigos da *fraternidade* hoje – é este pressuposto que, no meu entender, no essencial, concentra a inquietude das questões críticas a lançar ao desafiante élan da *fraternidade*: em que medida pressupõe e reproduz um tal élan este pressuposto *antropocêntrico-humanista*? Questões críticas que estão na ordem do nosso dia-a-dia – da dita igualdade de género às questões ambientais, da digitalização, da vida animal e da dita mundialização.

E desafios que, hoje em dia, se lançam também, e sobretudo, à responsabilidade do próprio pensamento, desafiando a filosofia, enquanto área específica do saber, a pensar e a re-pensar-se, re-pensando quer os seus próprios pressupostos, quer os da (*carno-falo-logo-cêntrica*) cultura e civilização ocidentais, *a fim de se lograr vir a pensar, a cultivar e a vivenciar, em nome da incondicionalidade da ética, da paz, da justiça e do próprio futuro/porvir*, uma outra «fraternidade» – talvez uma «*fraternidade ética*», «*feminizada*» ou *des-soberanizada* – para uma outra humanidade e uma outra racionalidade, outras humanidades, um outro «*modus vivendi*» e, no limite, uma outra civilização. Nada mais, nada menos! E nada mais nada menos, porque é do que, com toda a urgência, precisamos – de uma civilização, enfim, ditada e cinzelada pelas coordenadas da responsabilidade (meta-ética), da dignidade, da paz e da justiça e não pela soberba falaciosa do *uno* ou do *próprio*, da *propriedade* e de uma insaciável avidez e sede de proventos.

Assim, neste pressuposto e nesta intenção, lembremos, para começar, essa passagem bíblica que nos traz *a cena originária da fraternidade de índole onto-bio-lógica* – trata-se, como sabemos, da passagem bíblica que se segue imediatamente à oferenda a Deus dos «frutos da terra», por Caim – o agricultor e, portanto, o sedentário –, e à oferenda a Deus dos «primogénitos do seu rebanho e as suas gorduras», por Abel, o pastor e o nómada: oferenda animal do nómada Abel que, lembremo-lo também, terá colhido a preferência de Deus e desencadeado, por isso, o ciúme, a tristeza e a fúria de Caim que o terão levado a assassinar Abel, seu irmão, seu *único* irmão – lembremos, pois: é *Génesis* 4, 8-12:

«O Senhor disse a Caim: «Onde está o teu irmão Abel? Caim respondeu: «Não sei dele. Sou, porventura, guarda do meu irmão?» O Senhor replicou: «Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim. De futuro, serás amaldiçoado pela terra, que, por causa de ti, abriu a boca para beber o sangue do teu irmão. [...] Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra.»

«*Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra*» – difícil é também não escutar neste veredicto relativo à criatura o ressoar de Levítico 25-23 acerca da condição ou, em linguagem levinasiana, da *incondição*⁵ do humano-irmão, a saber, a sua finitude, a sua mortalidade e, portanto, a vulnerabilidade da sua *condição originária de passante, de estrangeiro e de hóspede incondicional e anarquicamente obrigado ou responsabilizado*. A sua *incondição de guarda da vida*. Da vida em geral, diria eu, e não apenas da vida humana!

«Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes.» (Lev., 25-23)

E, muito sumariamente, lembremos também ainda, não mais do que de passagem, evidentemente, que o escândalo da mesma tentação (do *fratricídio*) nos chega igualmente pela via dos outros dois idiomas matriciais da ocidentalidade filosófico-cultural, ou seja, tanto pela via da tragédia grega⁶ – protagonizada nomeadamente entre Etéocles e Polínicos (Cf. Ésquilo, *Os sete contra Tebas*) –, como pela via do mito da fundação de Roma, protagonizada por Rómulo e Remo.

A verdade é que, na sua respectiva singularidade, a rivalidade feroz entre todos estes protagonistas [Abel e Caim, Etéocles e Polínicos, Rómulo e Remo] redige o corolário que, nos primórdios da tradição bíblico-abraâmica e greco-romana da civilização ocidental, conjuga a *fraternidade*, a *bio-fraternidade*, com a violência extrema do *fratricídio*.

Mas não é também só o temor do *fratricídio* que, em sede bíblica e em sede helénico-romana, envolve a *fraternidade*, este ténue laço de bondade compassiva que, no dizer de Emmanuel Lévinas, a própria «depravação humana não seria capaz de apagar»⁷ – à luz da ideia bíblica de *criação ex-nihilo*, a *fraternidade* é igualmente portadora da ideia de *amor*, de *responsabilidade*, de *partilha*, de *cuidado*, de *cumplicidade*, de *confiança*, de *paz* e, talvez, de *esperança*: com efeito, já no Antigo Testamento, em sede bíblico-judaica portanto, desligada da consanguinidade, *fraternidade* designava a pertença a uma mesma família: a (família) *humana* – como o atesta, por exemplo, a palavra que Abrão (e ainda não Abraão) endereça a Lot:

«Peço-te que entre nós e os nossos pastores não haja conflitos, pois somos irmãos.» (Gen. 13, 8)

⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 135.

⁶ Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990).

⁷ E. Lévinas, *Altérité et Transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 181.

Será, no entanto, sobretudo nos evangelhos, no Novo Testamento, que a *fraternidade* implicava e envolvia todos aqueles que, *na partilha do mesmo Pai, mas no alheamento do parentesco consanguíneo*, comungavam a fé cristã – como o indica, por exemplo, a palavra de Jesus no evangelho de Mateus (12, 48-50): o irmão é agora o *irmão universal*, o *irmão em humanidade*, o *irmão na fé*:

«Jesus respondeu ao que lhe falara: «Quem é a minha mãe e quem são os meus irmãos?»

E, indicando com a mão os discípulos, acrescentou: “Aí estão minha mãe e meus irmãos; pois, todo aquele que fizer a vontade de meu Pai que está no Céu, esse é que é meu irmão, minha irmã e minha mãe.»

Não se estranhará assim ver também emergir a tonalidade política da ideia e do conceito de *fraternidade* já no Novo Testamento – esta tonalidade remonta sobretudo à tradição cristã-paulina⁸ (*Efésios*, 2, 19-20) que faz do *homem*, do humano-homem, o «cidadão do mundo» [*polites*] pensado como uma *comunidade fraterna*⁹ de *homens filhos do mesmo Deus*, unidos na expiação do pecado original e no seu destino mortal, assim também relançando e politizando já as primeiras injunções da religião abraâmica, nomeadamente o «abri as portas» de Isaías (26, 1-6) que, a par, também proclamou «a cidade forte», a «cidade fortificada» (25, 2-4) e (26, 1-6).

E, ainda que com um destaque essencial no âmbito da teologia bíblico-cristã (S. Paulo, *Efésios* 2, 19-20), o esquema da *fraternidade* está igualmente omnipresente no momento filosófico grego – em Platão, nomeadamente no *Menéxeno* (239 a), que alia a *fraternidade grega* a si mesma tanto no *polemos* como na *stasis*¹⁰ –, bem como nos momentos medieval

⁸ «Não sois mais estrangeiros nem metecos, mas concidadãos dos homens consagrados e da casa do senhor» (S. Paulo, *Efésios* 2, 19-20. Veja-se também J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 156.

⁹ Para a desconstrução da onto-teologia do antropocentrismo humanista, veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *Geschlecht III* (Paris: Seuil, 2018); «Onto-theology of national humanism in *Oxford Literary Review*, vol. 14 (1), 1992, 3-23; *Vadios*, 122 ss; *Políticas da Amizade*, 231-309.

¹⁰ «Eis a razão pela qual os pais destes mortos, que são também os nossos, e mesmo estes mortos, alimentados numa liberdade plena e dotados de um bom nascimento, fizeram brilhar aos olhos de todos os humanos [...] tão nobres acções», Platão, *Menéxeno* (239 a b). Veja-se também Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990).

e, sobretudo, moderno¹¹ e contemporâneo¹² da ocidentalidade filosófico-cultural. De facto, fundada na universalidade da *paternidade divina*, a ideia de *fraternidade* da nossa «espiritualidade judaico-cristã»¹³ (cf. Lévinas) ou «judaico-islâmico-cristã» (cf. Massignon¹⁴) assumirá na modernidade a sua tonalidade filosófica e político-jurídica – embora não sem ambiguidade¹⁵, isto é, não sem revelar igualmente a sua sempre possível pervertibilidade e a sua abstracção generalizante, a par da sua fragilidade, da sua insuficiência e da sua necessidade: atesta-o a divisa republicana francesa¹⁶ (Liberdade, Igualdade, Fraternidade) que, na pegada longínqua tanto do *Decálogo* bíblico como do Direito Natural (*Jus naturale*)¹⁷, insuflará o *espírito* que virá a inspirar as diversas *Declarações dos Direitos do Homem* com a assumida pretensão de transformarem o mundo, o homem, a sua vida e a sua história: da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* (10 Dez. 1948) e, mais recentemente, à *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* (datada de 7 Dez. 2000), todas elas pugnam pela existência de direitos individuais fundamentais na velha tradição do espírito *fraternitário* (Baudelaire¹⁸).

¹¹ Kant que, no tocante à sua ideia cosmopolítica da virtude digna do nome, declara muito explicitamente na *Doutrina da Virtude (Metafísica dos costumes*, II, § 46-47): «Representam-se aqui todos os homens como *irmãos* submetidos a um pai universal que quer a felicidade de todos». I. Kant, *Doctrine de la vertu (Métaphysique des mœurs)*, tr. fr. A. Philonenko (Paris: Vrin, 1985), 151.

¹² Pensamos aqui em Jean-Luc Nancy para quem a *fraternidade* «não é a relação daqueles que une uma mesma família, mas daqueles cujo *Pai*, ou a substância comum, *desapareceu*, abandonando-os à sua liberdade e à igualdade desta liberdade. [...] A fraternidade é a igualdade na partilha do incomensurável.», Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988), 97.

¹³ E. Lévinas, «La trace» in *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 69.

¹⁴ Louis Massignon, *L'hospitalité sacrée / La parole donnée* (Paris: Seuil, 1983).

¹⁵ M. Ozouf, «Liberté, Égalité, Fraternité», in *Les lieux de mémoire*, s/d P. Nora (Paris: Gallimard, Quarto, 1997), 4364; J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), 454-456; J. P. Sartre, prefácio a Franz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: Maspéro, 1968). Uma ambiguidade igualmente detectável na tensão existente na *fraternidade maçónica* entre elitismo de eleitos, singularidade e universalidade.

¹⁶ M. David, *Fraternité et Révolution française (1789-1799)* (Paris: Aubier, 1987).

¹⁷ É no cap. XIV do *Leviatã* (1651) de Hobbes que, pela primeira vez, se define o «direito do homem» – «o direito natural do homem» (*jus naturale*): «The right of nature which writers commonly call Jus natural eis the Liberty each man hath to use of his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature, that is to say of his own Life, and consequently of doing anything which in his own Judgement and Reason he shall conceive to be the aptest means thereunto.»

¹⁸ Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, XXIII in *Œuvres Complètes*, tome 1 (Paris: Gallimard/biblio de la Pléiade, 1975), 314.

Espírito que, como muito justamente o refere Michel Villey¹⁹, apesar do seu formalismo, se pretende portador de um remédio contra as insuficiências, a esclerose e a inumanidade da's política's e de um Direito que, demasiado amiúde, rompem as suas amarras com a justiça. Um *espírito* – o próprio *espírito da dignidade, da paz e da justiça* – animado pelo «reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da *família humana* [eu sublinho] e dos seus direitos iguais e inalienáveis» tidos pelo «fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo»²⁰, como o proclama o «Preâmbulo» à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1948).

Um *espírito*, notemo-lo também, todavia em manifesta contradição com o prevalecente *princípio de soberania* crática dos Estados-nações – o que revela que o cerne da questão é sempre, em última instância, não só o modo de pensar o social, o político e o jurídico, como o de pensar individualidade e universalidade e a sua respectiva articulação. Por outras palavras, o cerne da questão é sempre o de questionar a falaciosidade e a soberba da autonomia/egologia e da autoctonia e, por conseguinte, da soberania (individual, cidadã, política) de índole onto-lógica ou, mesmo, onto-teológica, a fonte de todos os *inter-esses* e de todos os males²¹...

Vemos assim que no decurso da sua longa história, cuja emergência e cujo perfil antropto-onto-teo-lógico muito sumariamente procurámos aqui recordar, a ideia de *fraternidade* pode não estar *necessariamente* ligada à *fraternidade* natural, biológica, literal, genética ou sexualmente determinada – para além do seu *esquema dominante*, e portanto já numa certa ruptura da tradição – (*mas ainda*) na *tradição patriarcal* –, a *fraternidade* também pode ter uma conotação *espiritual, simbólica, universalista*, e confundir-se com a própria *humanidade*. Denotando «uma humanização do homem reflectida em *fraternização*», a *história da fraternidade confunde-se assim com a história da própria humanidade* – pelo que, meditar o sentido da *fraternidade* é implicitamente meditar o sentido e a in-condição do humano, do's humanismo's e dos próprios Direitos Humanos. É, por exemplo, o que na contemporaneidade acontece com um filósofo como Emmanuel Lévinas (1906-1995) que, re-pensando embora *meta*²²-eticamente tanto a ética como a própria *fraterni-*

¹⁹ Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme* (Paris: Quadrigue/PUF, 1983), 9.

²⁰ Preâmbulo à *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*.

²¹ Para Lévinas o ser é o mal, cf., nomeadamente, E. Lévinas, «Transcendance et Mal» in Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Albin Michel, 1999), 143-163.

²² O termo «meta» significa primeiramente, de forma tópica e técnica, *depois, atrás, para além*, mas, como Heidegger o observa em *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* (Paris: Gallimard, 1992, 68), o termo designa também a transitividade de um movimento, uma viragem sempre em curso: *meta*-ética visa, assim, designar a transitividade de um movimento simultaneamente *antes* e um *para além* da ética, enquanto

dade – para *além* da estrita consanguinidade antro-pio-lógica, portanto –, as pensa em termos de responsabilidade (meta-)ética e as toma por sinónimas de «humanidade». De exigente humanidade! Escutemo-lo:

«O próprio estatuto do humano», diz o filósofo em *Totalidade e Infinito* (1961), «implica a fraternidade do género humano»²³.

E, mais tarde, em «Les droits de l’homme et les droits d’autrui» (1985), o filósofo reitera esta ideia, conjugando já muito explicitamente aí a *fraternidade humana*, tanto para além e diferentemente da *fraternidade cainesca* ou *antropo-biológica* como da *fraternidade simbólica*, com a *fraternidade ética* em termos de *responsabilidade ética* – uma responsabilidade an-árquica, incondicional, obsidiante e infinita do eu ou do sujeito/humano eleito *dian*te do outro (homem) e *pe*lo outro (homem).

«Na responsabilidade que, como tal, é irrecusável e intransferível, eu sou instaurado como não-intermutável: sou eleito como único e incomparável. A minha liberdade e os meus direitos antes de se mostrarem na minha contestação da liberdade e dos direitos do outro homem mostrar-se-ão precisamente em jeito de responsabilidade na fraternidade humana. Responsabilidade inescotável porque nunca se consegue estar quite para com outrem.»²⁴

Tendo (muito telegraficamente) em conta que, para Emmanuel Lévinas, a ética é, não um saber de bem-fazer, como acontece nas éticas filosóficas ou sistemáticas – normativas e moralistas²⁵ –, mas antes um repensar do «humano enquanto humano»²⁶; e tendo também em conta que Lévinas repensa a ética em termos de meta-ética (isto é, num registo meta-ontológico, meta-gnosiológico e meta-teológico) como sendo «o reconhecimento da “santidade”»²⁷ (*kadosh*), isto é, o reconhecimento da prioridade do outro homem e, nesse reconhecimento, a vocação e a incondição da humanidade do

considerada uma área específica do *corpus* filosófico. É a um tal «em movimento» que Lévinas faz corresponder o estilo enfático – a exasperação enfática.

²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini* (La Haye : Nijhoff, 1961), 189.

²⁴ E. Lévinas, «Les droits de l’homme et les droits d’autrui» in *Hors Sujet*, 187.

²⁵ «A moral tem, de facto, tido má reputação. Confunde-se-a com moralismo. O que há de essencial na ética perde-se frequentemente neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares.», E. Lévinas, «De l’utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l’histoire*, 200-201.

²⁶ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.», E. Lévinas, «Philosophie, justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), 127.

²⁷ E. Lévinas, «De l’utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l’histoire*, 201.

próprio «eu»²⁸; e tendo também ainda em conta que a responsabilidade é, para Lévinas, não um predicado do «eu», do indivíduo ou da consciência, mas «uma individuação, um princípio de individuação»²⁹, pois o filósofo defende a experiência da individuação não pela intencionalidade mas «pela responsabilidade pelo outro»³⁰; e tanto no pressuposto da sinonímia existente entre *fraternidade e humanidade* como no do alheamento tanto da abstracção da *fraternidade simbólica* como da consanguinidade antro-po-bio-lógica; tendo, pois, todos estes pressupostos filosóficos em conta, Lévinas apresenta muito explicitamente a *fraternidade*, ou a sua possibilidade, como a própria «*espiritualidade do espiritual*» – o humano humano, o espiritual, é agora sinónimo de fraterno, e sinónimo de fraterno é agora o humano anárquica e incondicionalmente responsável *pelo* outro (homem): *pelo* outro, isto é, graças ao outro e para com o outro. Único no seu género e, assim, diferente da comunidade fraterna de todos os outros, a *espiritualidade do humano* é agora a sua não-indiferença, a sua inquietude, o seu *respondere* de *responsabilidade* ao outro (homem) e pelo outro (homem).

«A possibilidade de uma existência fraternal [...]», diz Lévinas em *Difficile Liberté*, «é talvez a provaçãõ decisiva da *espiritualidade do espiritual*. Acaso a igualdade dos homens repousa apenas na ideia abstracta e geral de homem – ou na pertença à espécie biológica de animal racional? *Como se a fraternidade [...] não definisse, antes de todas as coisas, o género humano.*»³¹

Eu sublinho: «*Como se a fraternidade [...] não definisse, antes de todas as coisas, o género humano*» – precedendo a comunidade de género ou de espécie, a *fraternidade* é, assim, sinónimo de *humanidade*, e *humano* é, para Lévinas, sinónimo de «*sim, eis-me aqui*» («*me voici*», «*hinneni*»), ou seja, *humano* é agora sentir-se acusado ou chamado, concernido e/ou eleito pelo «*outro homem*» a quem e por quem responsavelmente se responde – *resposta responsável* que não é a essência, a natureza ou a condição do humano, mas antes a sua *incondição*, pois nunca o humano está à altura da desmesura de uma tal responsabilidade.

²⁸ E. Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'histoire*, 201: A ética «é o reconhecimento da "santidade". Explico-me: [...] é no humano a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado por outrem levando a melhor sobre o cuidado por si. É a isso que eu chamo "santidade". A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro.»

²⁹ Lévinas, «De l'utilité des insomnies», 126.

³⁰ Lévinas, «De l'utilité des insomnies», 127.

³¹ E. Lévinas, «La poésie et l'impossible» in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1972), 201-202.

«É preciso pensar o homem a partir da responsabilidade mais antiga do que o *conatus* da substância ou do que a identificação interior,», advoga *Humanisme de l'autre homme* (1972), «a partir da responsabilidade que, apelando sempre para fora, perturba precisamente esta interioridade.»³²

Nestes termos, notemo-lo já, à *gênese conjunta do humano e da responsabilidade alia-se a fraternidade* – humano = responsabilidade = fraternidade –, a que poderia acrescentar-se já também: a atenção, no sentido de «pura oração da alma» (Malebranche), o cuidado e a hospitalidade. Na insubstituível singularidade da sua unicidade de eleito pela sua resposta ao outro (homem) para a sua resposta responsável pelo outro (homem), *todo o homem é um irmão*. Fraterno não é apenas mais um simples atributo de humano – é o próprio humano! E isto, em Lévinas, como que num duplo registo: no sentido em que a *responsabilidade ética ou fraterna* começa por descrever a sujeição (sem alienação nem destituição) e a relação do «eu» ao outro, ao rosto do outro homem, para logo depois descrever também a sua relação com o «terceiro» (*testis, testis*) – testemunho de todos os outros – que *imediatamente* se revela também no rosto do outro: relação ao «terceiro» que, sendo o nascimento latente da onto-fenomenalidade e do instituído por sob a inspiração anárquica da responsabilidade/fraternidade ética, é a condição do emergir da igualdade e da liberdade justificadas à luz de uma socialidade e de um direito inspirados, estruturados e vigiados pela ética *ou*³³ pela justiça. O que é dizer – salientemo-lo – que a *fraternidade ética* ou *des-inter-essada* significa, primeiramente, a relação ao outro e, como que depois – ou seja, considerando as suas implicações ou consequências e, portanto, a sua *praxisticidade* ou a sua performatividade, a relação aos outros. A todos os outros – ao mundo inteiro, como Levinas o dirá em *Totalité et Infini*. Imediatamente o inicial *duo* ético, eu-outro/rosto, se revela *trio* (eu-outro/outros)³⁴. Como explicitamente Lévinas o diz em *Autrement qu'être* (1974):

³² E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 99.

³³ Pela ética *ou* pela justiça porque, num primeiro momento, elas são o mesmo para Lévinas – distinta do direito, a justiça é pensada como *relação ao outro*, cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 89.

³⁴ Lembremos e tenhamos bem presente, não só para aperceber o registo contraditório ou aporético da ética levinasiana, mas também as suas imediatas implicações sociais e jurídico-políticas: «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto. A bondade não brilha no anonimato de uma colectividade oferecendo-se panoramicamente para nela se absorver. Concerne um ser que se revela num rosto [...] tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjectiva.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 341.

«Os outros *de antemão* me concernem. A fraternidade precede aqui a comunidade de género. A minha relação com outrem, enquanto próximo, dá o sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas *procedem* do desinteressamento.»³⁵

Assim se vê que, com as coordenadas da an-arquia, da incondicionalidade e da hiperbolicidade, próprias do «*autrement qu'être*» ou do «*au-delà de l'essence*», e, portanto, do *para além* do ser, do princípio e da presença do presente, a *fraternidade ética* ou *des-inter-essada* é, para Lévinas, o meridiano para repensar e reestruturar não só a subjectividade e a racionalidade, mas também o *socius*, o político, o jurídico e o instituído em geral. Como se pode ler em *Autrement qu'être* (1974):

«A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem.»³⁶

Ainda assim, notemo-lo, nem a *fraternidade simbólica* nem a própria *fraternidade (meta-)ética* deixam de, implícita ou subjacentemente, estar ligadas ao *esquema da fraternidade biológica e literal*, que pressupõem – e, nestes termos, para além de ligada ao *parentesco* e à *virilidade do congénere*³⁷, a *fraternidade* também esquece, denega, subalterna ou silencia uma parte significativa desta mesma humanidade: a parte feminina. A própria *fraternidade ética* esquece a sororidade e, portanto, o *feminino*! Daí, a par do seu exigente *humanismo do outro homem*, o seu androcentrismo.

De facto, implicando, *por um lado*, a existência de um liame ou, pelo menos, a *possibilidade* da existência de um liame ao *nascimento, ao sangue, à família, ao semelhante, ao próprio e ao próximo*, logo também *ao solo, à etnia e à nação*, numa palavra, à *autoctonia*; e implicando, *por outro lado*, o silenciamento³⁸, a denegação, o rebaixamento ou o sintomático esquecimento da *mulher-irmã*, e por conseguinte do *feminino*, impossível se torna não reconhecer na *fraternidade* em geral um perfil *androcêntrico* ou, mesmo,

³⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 202.

³⁶ Lévinas, *Autrement qu'être*, 204.

³⁷ Cf. Derrida, *Políticas da Amizade*, 267.

³⁸ Para uma perspectiva histórica deste silenciamento, veja-se Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire* (Paris: Flammarion, 1998). Por sua vez, em *Métaphysique des sexes* (Paris: Seuil, 2005, 7), Sylviane Agacinski afirma: «dizer [...] que a filosofia terá sido masculina não é somente constatar o facto de ela ter sido inventada e escrita por homens, é detectar nela os traços de um *regime de pensamento* centrado no masculino, por outras palavras, *androcentrado*, regime ora explícito, ora implícito.»

*falogocrático (falo-logo-crático)*³⁹, que retrata a virilidade, isto é, o poder e o poder de poder do homem e do seu *λογος* universal e conquistador em estreita correlação com o ideal ou a paixão do «próprio», do «semelhante», do «mesmo», do «um» e do «uno», da união ou da re-união, e portanto no risco (das violências) da totalidade⁴⁰ e do totalitarismo.

Daí os riscos, os perigos e os limites impensados e aparentemente insuspeitos da aparentemente simpática noção de *fraternidade* – inclusive da própria *fraternidade ética*: riscos, perigos e limites reconhecidos e bem assinalados, por exemplo, por Catherine Chalier, reconhecida leitora de Emmanuel Lévinas, que refere:

«Se a fraternidade depende do reconhecimento do “semelhante” em outrem, então ela exclui aqueles e aquelas que, por diversas razões, em particular culturais ou religiosas, étnicas ou raciais, não pertencem a esta “semelhança”. Uma fraternidade em conformidade com o ideal do “mesmo” confessa, reivindica mesmo, os seus limites: excepto se se tornar um semelhante – o que o racismo exclui –, outrem não participa dela [...]. O direito de entrada nesta fraternidade condicional é, além disso, tributário de prerrogativas daquele que toma a iniciativa de dizer: “Meu semelhante, meu irmão”. Anuncia a outrem a boa nova de um reconhecimento sempre à mercê de uma rejeição uma vez que, no seio da semelhança real ou suposta, emergirá uma diferença inassimilável por aquele que fala. *Uma fraternidade que reconhece outrem enquanto se assemelha a mim repousa assim num esquema filosófico que pretende defender o privilégio e a iminência do Um.*»⁴¹

Sublinho: «*Uma fraternidade que reconhece outrem enquanto se assemelha a mim repousa assim num esquema filosófico que pretende defender o privilégio e a iminência do Um.*» É este privilégio do *um/uno*, do *próprio*, do *idêntico*, do *mesmo* e do *semelhante* que urge questionar, repensar e combater, a fim de repensar os riscos, perigos e insuficiências da sonhadora ideia de *fraternidade humana*, seja ela pensada em termos de *fraternidade ética* e, portanto, também em termos de *responsabilidade ética* – no dizer de Lévinas uma «responsabilidade gratuita que se parece com a de um refém e que vai

³⁹ Termo criado por J. Derrida pela junção do *logocentrismo* e do *falocentrismo* para designar a conjunção do poder e da virilidade do *logos* com o poder e a virilidade da simbólica greco-freudiana do *phallus*, de acordo com a qual não existiria senão uma única libido e ela seria de essência masculina. Para Derrida, a desconstrução do *logocentrismo* da metafísica ocidental implicava a desconstrução do *falocentrismo* – daí o termo *falogocentrismo* (a escutar: *falo-logo-centrismo*).

⁴⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, X: «A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.»

⁴¹ C. Châlier, *La fraternité, un espoir en clair-obscur* (Paris : Buchet/Chastel, 2003), 125-126.

até à substituição por outrem, sem exigência de reciprocidade. *Fundamento das noções de fraternidade* e de expiação pelo outro.»⁴² Eu sublinho – a *responsabilidade ética* não é apenas como que o «fundamento» da ideia de fraternidade: é também o seu tempo e o seu modo próprio. Confunde-se com ela. Nestes termos, anterior à *fraternidade biológica* tanto quanto à *fraternidade simbólica*, e equacionada à *responsabilidade ética* repensada em termos de in-finita relação de aproximação do outro homem e de *incondição* do humano humano, a *fraternidade ética* é para Emmanuel Lévinas originária ou, mais precisamente, arqui-originária⁴³: a anterioridade ou a *an-arquia* da eleição – todo o homem é um eleito! – inerente à condição criatural ou finita do humano (atrasado em relação a «si-mesmo», ao outro e ao mundo⁴⁴), dita e comanda a originariedade da relação, da aproximação, do cuidado ou da não-indiferença, da responsabilidade e da fraternidade de timbre ético-metafísico (em sentido levinasiano). O que o filósofo salienta em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), nomeadamente, onde diz:

«A minha responsabilidade – queira-o eu ou não – é a maneira como outrem me incumbe – ou me incomoda – quer dizer, me é próximo [...] A proximidade do próximo é a minha responsabilidade por ele: aproximar é ser guardião do seu irmão, e ser guardião do seu irmão é ser seu refém. [...] A responsabilidade não provém da fraternidade – é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.»⁴⁵

2. Os desafios da *fraternidade ética* de E. Lévinas

«Il fallait ce relâchement sans lâcheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains répudièrent.»

E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 233.

«La responsabilité ne vient pas de la fraternité, c'est la fraternité qui dénomme la responsabilité pour autrui»

E. Lévinas, *De Dieu...*, p. 119.

Pelo dito, aos riscos, limites e perigos da *fraternidade* não podem senão corresponder desafios – desafios vários, sendo talvez o primeiro dos quais

⁴² E. Lévinas, «À propos de Buber: quelques notes» in *Hors Sujet*, 65.

⁴³ Para a questão da *an-arquia*, antes dos princípios e dos *a-priori*, veja-se E. Lévinas, «1º Principe et Anarchie» in *Autrement qu'être*, 125-130.

⁴⁴ Para a questão da razão e da significação do *atraso*, cf. Lévinas, «1º Principe et Anarchie», 157.

⁴⁵ E. Lévinas, «Dieu et la Philosophie» in *De Dieu qui vient à l'idée*, 117-119.

repensar de novo e diferentemente a própria ideia de *fraternidade*. Com efeito, e como muito sumariamente procurámos salientá-lo, apesar das diversas rupturas com a longa tradição da *história da fraternidade*, inclusive com a que a confunde com a *história da própria humanidade*, o *esquema homo-fraternal faló-logo-centrado* persiste e domina ainda – as rupturas desta tradição, com esta tradição, ocorrem ainda nela que, ainda que à sua maneira, reeditam ainda: nelas, a *humanidade* do homem ainda é como que subsumida da figura da virilidade do irmão, do filho-irmão ou da inexistência de pai, ele também um irmão entre irmãos.

Filosoficamente, estamos assim ainda num registo de pensamento predominantemente ontológico, autonómico ou egológico, conceptual e tético, onde reina o egoísmo, a indiferença, a impessoalidade, a neutralidade, o teoretismo, o universalismo abstracto⁴⁶, a violência e a tirania do *conatus essendi* (Spinoza) ou do *inter-esse* (Lévinas) – um registo de pensamento que Emmanuel Lévinas enfática⁴⁷ e veementemente criticou⁴⁸ e repensou meta-eticamente – *meta-eticamente*, isto é, em termos meta-onto-lógicos, meta-fenomeno-lógicos, meta-gnosio-lógicos e meta-onto-teo-lógicos – através da sua atenção à alteridade e através da sua proclamação da ineliminável primazia e irreduzibilidade desta mesma alteridade. Uma alteridade *ab-soluta* (*ab-solus*), ou seja, separada – e significada pela primazia e pela vulnerabilidade do «outro», do «*outro homem*», e destinada a pensar o sentido do humano, do humanismo e dos próprios Direitos Humanos sem os medir pela ontologia, ou seja, pela lógica do *interessamento do ser*⁴⁹.

⁴⁶ G. Gusdorf (in «Mythe et Philosophie», RMM, 1951, 182) declara: «A razão nada sabe da diferença entre o homem e a mulher. Toda a filosofia do Ocidente é assexuada, ou antes, masculina.»

⁴⁷ A pretensão de (bem) pensar uma alteridade «*autrement qu'être*» requer um certo estilo e uma certa enunciação – Lévinas designou-a de enfática: «A enfase significa ao mesmo tempo uma figura de retórica, um excesso de expressão, uma maneira de exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipóboles em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia!», E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 143.

⁴⁸ «A filosofia ocidental foi o mais das vezes uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo por intermédio de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. [...] Filosofia do poder, a ontologia [...] é uma filosofia da injustiça.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 33-34, 37-38.

⁴⁹ «*Esse é interesse*. A essência é interessamento. [...] O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, juntos. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 4-5.

«É a partir da existência do outro que a minha se coloca como humana.», advoga Lévinas em *Totalité et Infini*. «Eu tento imaginar», acrescenta, «uma antropologia um pouco diferente daquela que parte do *conatus essendi* [...] Quanto à ontologia, eu perguntei-me por vezes se, para revelar o humano que se esforça de nela operar uma ruptura, ela deve ser fundada ou minada.»⁵⁰

E tal é a dificuldade, e tal é a questão – a saber, sendo o pensamento de Emmanuel Lévinas um pensamento da transcendência ou da alteridade *ab-soluta*, meta-onto-fenomeno-lógica e meta-gnosio-lógica, *quem* figura e *quem* nomeia esta alteridade? Por outras palavras: *quem* é o outro da ética levinasiana? Como se revela a transcendência da alteridade?

Pois bem, o outro da ética levinasiana é o *outro homem* – escute-se e entenda-se, é o *outro como humano* (antropocentrismo e humanismo – exigente *humanismo do outro homem*⁵¹) e é o *humano como homem* (androcen-trismo).

Vejamos por isso agora, muito telegraficamente também, como um filósofo como Emmanuel Lévinas (1906-1995), operando embora uma significativa ruptura – uma ruptura ético-metafísica – com esta tradição da história da fraternidade (e que o filósofo pensa em termos de *fraternidade ética*), não sem ambiguidade, a reedita ainda: a reedita ainda no registo *antropo-andro-cêntrico* do seu *humanismo do outro homem* que no entanto, paradoxalmente, a própria obra e o próprio pensamento do filósofo nos permitem *também* repensar e transcender através da *hipérbole do feminino*. Uma hipóbole que, como veremos adiante, consubstancia uma espécie de «*feminismo avant la lettre*» *para pensar um humano (sexuado) antes e para além do género e, portanto, antes e para além da própria diferença sexual (pensada em termos duais e oposicionais), assim combatendo tanto a neutralidade indiferente como o essencialismo da identidade una e o ideologismo de todo e qualquer «ismo»*. É este pensamento e este combate que, em nosso entender, lavram a condição de possibilidade e a promessa de uma singular *femininização* da

⁵⁰ E. Lévinas, «Le philosophe et la mort» (1982) in *Altérité et Transcendance*, 170-171.

⁵¹ O Humanismo ético de Lévinas não só re-pensa criticamente o's Humanismo's – em razão de não terem estado à altura do «humano» – como o's próprio's anti-humanismo's: em Lévinas, tal como em Derrida, não está em questão proclamar o fim ou a morte do homem ou do sujeito como, de um modo geral, fez o Estruturalismo (cf. Foucault) – está antes em questão *re-pensar* o humano e/ou o sujeito, conceitos tradicionalmente modernos: «A grandeza do anti-humanismo moderno [...] consiste em dar claramente um lugar à subjectividade de refém, assim varrendo a noção de pessoa. O anti-humanismo tem razão, na medida em que o humanismo não é suficientemente humano. De facto, só é humano o humanismo do *outro homem*.», E. Lévinas, *Deus, a morte e o tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 198.

fraternidade e, por conseguinte, do *humano*, uma vez que, para Lévinas, a *história da fraternidade* se confunde com a da própria *humanidade*.

E Emmanuel Lévinas opera uma significativa ruptura com a tradição na tradição, ou seja, *ainda na tradição*, ao romper tanto com a tradição da *fraternidade antropo-bio-lógica* – que designará de *cainesca* – como com a tradição da *fraternidade simbólico-universal* – fá-lo pensando *meta-eticamente a fraternidade* e, por conseguinte, também o *humano*, dada a sinonímia existente no pensamento e na obra do filósofo entre *fraternidade e humanidade*: a *fraternidade* é o paradigma do *humano*.

O filósofo da «eticidade da ética» e da ética como *prima philosophia*⁵² começa por romper com o registo onto-teológico da tradição bíblica da *fraternidade fraticida*, advogando a necessidade e a urgência de se re-pensar a *fraternidade* a partir do que designa por *escândalo do assassinato de Abel*, ou seja, advogando a necessidade de pensar a *fraternidade* tanto *para além do biológico* como *para além da antropo-ontologia* em termos de *fraternidade ética*:

«Caim», diz o filósofo em diálogo com François Poirié, «não é o irmão de Abel! A verdadeira “fraternidade” deve fundar-se depois do escândalo deste assassinato, que é um assassinato de estrangeiro.

[...] A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo facto de o outro me dizer respeito – é enquanto ele é estrangeiro que ele é meu irmão.»⁵³

O que é dizer – notemo-lo – que a *fraternidade*, «a verdadeira fraternidade», nas palavras de Lévinas, não se explica mais pela consanguinidade nem pelo parâmetro da «semelhança» e, portanto, do idêntico, da «mesmidade», da identidade una ou própria e da igualdade, mas, sim, pelo parâmetro da diferença, da estranheza e da «aproximação» da alteridade – de uma alteridade *ab-soluta*, ou seja, separada, que o filósofo pensa e nos dá a pensar através do filosofema *rosto (visage)* na sua condição de *rastro (trace)* da transcendência⁵⁴, do infinito ou da *eleidade*⁵⁵. *Rosto* que não é Deus ou um Deus, mas

⁵² «A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 340.

⁵³ E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), 109.

⁵⁴ «O rosto é o único a traduzir a transcendência. Não a fornecer a prova da existência de Deus, mas a circunstância incontornável da significação desta palavra, do seu primeiro enunciado. Transcendência inseparável das circunstâncias éticas da responsabilidade por outrem onde se pensa o pensamento do desigual», E. Lévinas, «De la signification du sens» in *Hors Sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), 142.

⁵⁵ «É no profetismo que o infinito escapa à objectivação da tematização e do diálogo e significa como *eleidade [illéité]*, na terceira pessoa [...] O infinito ordena-me o “próximo”

que é, no mundo, o (não-)lugar onde Deus, o Deus das religiões positivas, se revela ou «vem à ideia»⁵⁶ e significa⁵⁷.

E, *rastro* do infinito⁵⁸ ou da transcendência da alteridade, o *rosto* é a *expressão* ou, mais precisamente, a *auto-expressão* (*kath'auto*) não de uma soberania, mas da mais nua e extrema *vulnerabilidade*, da *altura* e da *enigmaticidade* – *expressão* que, eco longínquo do «Não matarás» na miríade das suas manifestações – não me abandonarás, não me perseguirás, não me farás sofrer, cuidar-me-ás, deixar-me-ás viver, etc. ... –, é um apelo lançado à sujeição apologética⁵⁹ e à obrigação da resposta responsável do «eu» que, nesta *relação heteronómico-dissimétrica de face-a-face* na qual o outro detém a primazia e ele se vê no acusativo, se vê *eleito pela responsabilidade para a responsabilidade*: uma responsabilidade heteronómica, isto é, anárquica, incondicional, hiperbólica e infinita. Uma *responsabilidade de refém* ou de *substituição* no agudo dizer de *Autrement qu'être*⁶⁰ (1974) – o que quer dizer que o «eu» não é primeiro – uma identidade una, uma consciência, uma intencionalidade –, vindo depois a ser responsável: neste caso, a responsabilidade seria um predicado da (boa) consciência. Agora, independentemente do seu ser e do seu querer, antes mesmo do seu ser e do seu querer, o «eu» é anárquica e incondicionalmente responsável – a desmesura da responsabilidade é a sua *incondição*. Nunca o sujeito ético ou «para-outrem» está à altura de uma tal responsabilidade que, por isso, se conjuga sempre com irresponsabilidade e com culpabilidade sem falta.

como rosto sem se expor a mim», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 191.

⁵⁶ Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986).

⁵⁷ «[...] que um outro absoluto possa despertar o sentimento; que por-cima do peso do próximo em ser ou em nada, sem ontologia, a fraternidade possa revestir uma importância excessiva pela qual toma imediatamente sentido o Deus que «abre os meus lábios» (Salmo, 51,17), tal é a grande novidade de um modo de pensar em que a palavra Deus deixa de orientar a vida dizendo o fundamento incondicionado do mundo e da cosmologia para revelar, no rosto do outro homem, o segredo da sua semântica.», E. Lévinas, *Altérité et transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 107.

⁵⁸ «A ideia importante quando eu evoco o rosto de outrem, o *rastro* do infinito, ou a Palavra de Deus, é a de uma significância de sentido que, originalmente, não é tema, não é objecto de um saber, não é ser de um ente, não é representação. Um Deus que me concerne por uma palavra exprimida em jeito de rosto do outro homem é uma transcendência que não se torna nunca imanência. O rosto de outrem é a sua maneira de significar.», E. Lévinas, *Altérité et transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), 172.

⁵⁹ Por sujeição apologética deve entender-se a sujeição do «eu» diante do outro que é simultaneamente uma afirmação e uma justificação da sua unicidade insubstituível – a sujeição é, ao mesmo tempo, uma afirmação da unicidade/singularidade: «A apologia, em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina diante do transcendente, está na essência do discurso.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 29.

⁶⁰ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

«A transcendência», escreve Lévinas em «De la signification du sens» (1980), «significaria na minha responsabilidade pelo outro homem, de antemão, meu próximo ou meu irmão. Sentido ético da minha relação a outrem, respondendo, em jeito de responsabilidade, diante do rosto, ao *invisível* que *me demanda*; respondendo a uma demanda que me põe em questão [...] Responsabilidade por outrem, «meu semelhante, meu irmão», que me é no entanto suficientemente *outro* para que eu ouça ainda em mim a recusa cainesca de ser seu guardião. Fraternidade no humano, mas já condição – ou incondição – de refém [...] Responsabilidade que nenhuma experiência, nenhum aparecer, nenhum saber vem fundar; [...] mas onde, diante do rosto, eu me encontro exposto a uma acusação que o alibi da minha alteridade não conseguiria anular.»⁶¹

E, sintoma da criaturalidade ou da finitude, é precisamente esta *eleição pela responsabilidade para a responsabilidade* que, notemo-lo, configurando a cena da *individuação meta-ética* nesta *relação heteronómico-dissimétrica de face a face* entre duas singularidades absolutas, isto é, únicas e separadas, em in-finita aproximação, desenha para Lévinas a *originariedade da fraternidade* – uma *fraternidade ética*, meta-ética, que se confunde com a própria *experiência da individuação ética*. Nestes termos, antes e diferentemente da própria *fraternidade cainesca*, antes e diferentemente do universalismo neutro ou abstracto da *fraternidade simbólica*, a *fraternidade humana* é *responsabilidade incondicional* – é sinónimo de *responsabilidade incondicional* diante do outro (homem) e pelo outro (homem) *seja ele quem for*.

«Que todos os homens sejam irmãos», escreve Lévinas em *Totalité et Infini*, «não se explica pela sua semelhança – nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito [...] A paternidade não se resume a uma causalidade à qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um efeito não menos misterioso, um fenómeno de solidariedade. *É a minha responsabilidade diante de um rosto olhando-me como absolutamente estrangeiro* – e a epifania do rosto coincide com estes dois momentos – *que constitui o facto original da fraternidade.*»⁶² Eu sublinho.

O «facto original da fraternidade», isto é, a fraternidade original é, *deve ser*, para Lévinas, a *fraternidade ética* – uma fraternidade de índole meta-ontológica e, obviamente, meta-biológica.

E esta *fraternidade ética* – pela qual e segundo a qual o «eu» acolhe outrem (independentemente dos seus traços e dos seus predicados), diante do qual e pelo qual é incondicional e infinitamente responsável – não se

⁶¹ E. Lévinas, «De la signification du sens» in *Hors Sujet*, 130.

⁶² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 235.

opõe também apenas à *bio-fraternidade* cainésca de origem bíblica: opõe-se também ao mito grego da origem da humanidade⁶³, de acordo com o qual a humanidade teria nascido das pedras atiradas para trás das costas por Deucalião. Agora, para Lévinas, *o humano, o humano digno do nome, o humano fraterno*, nasce da não-indiferença e da *obrigação* e como a não-indiferença e a *obrigação* da sua resposta responsável ao apelo do outro (homem) seja ele quem for. Nasce, mais precisamente, da incondicionalidade da resposta responsável dada ao apelo do rosto do outro homem – resposta responsável, «socialidade-bondade original»⁶⁴, paz ou amor. Mas *amor sem Eros*⁶⁵ ou *sem concupiscência* – isto, não só porque o amor é uma palavra demasiado usada e delapidada, mas também porque o amor é um sentimento electivo do próprio «eu»: diferentemente, no *amor sem Eros* ou *sem concupiscência* o «eu» não escolhe outrem. Outrem, no dizer levinasiano, é o não-desejado por excelência. A máxima cristã – de traçado autonómico ou egológico onde prima a reciprocidade – «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (S. Marcos, 12, 31) é interpretada por Lévinas nos seguintes termos para significar o estatuto do humano: «amarás o teu próximo, esse amor és tu mesmo.» Esse amor, essa responsabilidade, essa não-indiferença, esse cuidado, essa bondade original, essa *fraternidade*, és tu mesmo – és tu mesmo na tua condição de guardião do outro homem teu próximo nunca próprio ou nunca a-propriadado.

Lévinas di-lo assim em *Totalité et Infini* (1961):

«O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do género humano. Ela opõe-se radicalmente à concepção da humanidade unida pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas saídas de pedras atiradas por Deucalião para trás das suas costas e que, pela luta dos egoísmos desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto – implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num género; a sua singularidade consiste em referir-se cada uma a si mesma [...] É implica por outro lado a comunidade do pai [...] É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para ser à medida da rectidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa este parentesco humano, esta ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade por si e por outrem.»⁶⁶

⁶³ Um mito que ecoa na *Geworfenheit* de Heidegger e que Lévinas também critica através do acolhimento do «eu» pelo *feminino* – pelo *rosto feminino*, cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

⁶⁴ E. Lévinas, «Les Droits de l'autre homme» in *Hors Sujet*, 186.

⁶⁵ «[...] sob a alteridade erótica, a alteridade do um-para-o-outro: a responsabilidade antes de eros.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 113.

⁶⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 236.

E o filósofo reitera-o em «Les Droits de l'autre homme» (1985), precisando o sentido da originalidade da *fraternidade ética* em termos de «bondade original», de «não-indiferença» ou de responsabilidade incondicional e hiperbólica pelo outro.

«Na humanidade, de indivíduo a indivíduo, estabelece-se uma *proximidade* que não ganha sentido através da metáfora espacial da extensão de um conceito. De imediato, um e o outro, é um *em face* do outro. É eu *para* o outro. A essência do ser razoável no homem [...] designa também a aptidão do indivíduo destacando-se, à primeira vista, à extensão de um conceito – do género homem – a posicionar-se como *único no seu género* e, assim, como absolutamente diferente de todos os outros, mas, nesta diferença [...] ser não-in-diferente ao outro. Não in-diferença ou socialidade-bondade original; paz ou voto de paz, bênção [...] evento inicial do encontro. Diferença – não-indiferença em que o outro [...] me olha e me concerne; não para me aperceber, mas «concernindo-me», «importando-me como alguém por quem tenho de responder. O outro que – neste sentido – me «olha» e me «concerne» é rosto. [...] Não haverá que reconhecer a fraternidade [...] nesta prévia não-indiferença de um pelo outro, nesta bondade original [...]?»⁶⁷

Sim, haverá, responde Lévinas! Sim, é preciso – é preciso «reconhecer a fraternidade [...] nesta prévia não-indiferença de um pelo outro, nesta bondade original», nesta aproximação. Assim repensa Lévinas tanto a *fraternidade* biológica como a (fraternidade) simbólica em termos meta-éticos e, por conseguinte, em termos meta-onto-teo-lógicos – a *fraternidade* sinaliza agora o trauma da sujeição electiva ou individuante, da aproximação e da responsabilidade⁶⁸ an-árquica, incondicional e in-finita pelo *outro homem* também dito «o próximo».

«O próximo», diz Lévinas em *Autrement qu'être*, «concerne-me antes de toda a assumpção, antes de todo o engajamento consentido ou recusado. Estou ligado a ele – que, no entanto, é o primeiro chegado [*premier venu*], sem sinalização, desemparelhado, antes de toda a ligação contraída. Ele ordena-me antes de ser reconhecido. Relação de parentesco fora de toda a biologia, “contra toda a lógica”. Não é por o próximo ser reconhecido como pertencendo ao mesmo género que eu que ele me concerne. Ele é precisamente outro. A comunidade com ele começa na minha obrigação a seu respeito. O próximo é irmão. Fraternidade irrevogável, convocação irrecusável, a proximidade é uma impossibilidade de se afastar sem a torção do complexo [...] insónia ou psiquismo.»⁶⁹

⁶⁷ Lévinas, *Totalité et Infini*, 186-187.

⁶⁸ «A responsabilidade pelo próximo é precisamente o que vai para além do legal e obriga para além do contrato, ela vem-me de aquém da minha liberdade, de um não presente, de um imemorial.», E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 117.

⁶⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 109-110.

Assim responde também Lévinas à interrogação bíblica com que iniciámos a nossa comunicação: «*Sou, porventura, guarda do meu irmão?*» Sim, és, responde o filósofo – és anárquica e incondicionalmente responsável: isto é, és responsável antes mesmo de seres (um eu uno, um ego, um cogito, uma consciência, um *em-si* ou *para-si*) – a tua ossatura é a passividade e a responsabilidade⁷⁰. *Fraterno* é agora sinónimo de ser o *guardião do outro homem* – é agora o *humano de-posto (da sua soberania ou do seu próprio), exposto e obrigado a responder diante do outro e pelo outro*. Questionando a liberdade, a igualdade e a responsabilidade de índole autonómicas ou *inter-essadas*, e implicitamente assim questionando também o *acolhimento condicional ou contratual* próprio da *fraternidade simbólica*⁷¹, eis como Lévinas o diz em «*Dieu et la Philosophie*» (1975) salientando, ao mesmo tempo, quer a sua proclamação da «an-arquia essencial do humano»⁷², tão necessária ao repensar dos princípios basilares da civilização ocidental, quer o seu repensar do humano em termos de incondicional responsabilidade hiperbólica por outrem :

«A fraternidade biológica humana – pensada com a sóbria frieza cainesca – não é uma razão suficiente para que eu seja responsável de um ser separado – a sóbria frieza cainesca consiste em pensar a responsabilidade a partir da liberdade ou segundo um contrato. A responsabilidade pelo outro vem de aquém da minha liberdade. [...] Não me deixa constituir em eu penso, substancial como uma pedra, ou como um coração de pedra, em si e para si. Ela vai até à substituição pelo outro, até à condição – ou até à incondição – de refém. [...] diante do próximo eu compareço mais do que apareço. Respondo de antemão a uma convocação. [...] A minha responsabilidade – queira-o eu ou não – é a maneira como outrem me incumbe – ou me incomoda – quer dizer, me é próximo [...] A proximidade do próximo é a minha responsabilidade por ele: aproximar é ser guardião do seu irmão, e ser guardião do seu irmão é ser seu refém. [...] A responsabilidade não provém da fraternidade – é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.»⁷³

⁷⁰ Cf. Lévinas, *Autrement qu'être*, 125 ss.

⁷¹ Esta a razão pela qual um filósofo do político leitor atento de E. Lévinas, como Miguel Abensour, advoga (in *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain* (Paris: Hermann, 2012, 114)) que a justa ordenação da divisa republicana francesa deveria antes ser *fraternidade, liberdade, igualdade*.

⁷² Miguel Abensour, *Lévinas* (Paris: Sens & Tonka, 2021), 260.

⁷³ E. Lévinas, «*Dieu et la Philosophie*» in *De Dieu qui vient à l'idée*, 117-119.

Mas...

Mas, ainda que meta-eticamente pensada⁷⁴, e correspondendo ao exigente *humanismo do outro homem*, a *fraternidade ética* não deixa de inscrever ainda o ousado e inovador pensamento de Emmanuel Lévinas na veia predominantemente «*androcêntrica*» da tradição bíblico-helénica – isto, porque o rosto do outro, na sua condição de (não-)lugar da revelação do infinito⁷⁵, da alteridade ou da exterioridade⁷⁶, é o *rosto do outro homem*, isto é, é o rosto do outro como humano e do humano como homem: em *Totalité et Infini* (1961), nomeadamente, Lévinas faz, de facto, uma distinção entre o *rosto masculino*, dito o rosto do *Vós*, do Mestre ou do Senhor⁷⁷, e significando a epifania da transcendência da alteridade, e o *rosto feminino* tido pelo rosto do *Tu*, do íntimo. Distinção que deixa aperceber no pensamento do filósofo a coexistência de uma subtil *hipérbole feminina ou feminista* a par de uma *hipérbole androcêntrica*. Coexistência que revela que, como antes advogámos, a ruptura (meta-ética) levinasiana com a tradição da história da fraternidade se faz ainda num certo espírito dessa mesma tradição – uma coexistência, onde, não obstante, prevalecem ainda os traços do androcentrismo, que se revelam a 3 níveis totalmente imbricados, e que mais não podemos do que enunciar telegraficamente aqui – a saber:

1) – Ao nível da *ambiguidade* lexical e conceptual que, como sabemos, nunca é inocente nem inócua⁷⁸: Lévinas enuncia o Ele [*illéité*] antes de

⁷⁴ «É numa *responsabilidade que não se justifica por nenhum compromisso prévio* – na responsabilidade por outrem – numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde a consciência sempre se reapossa de si e comanda. Paixão absoluta pelo facto de ser impressionante sem nenhum a-priori.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 129-130.

⁷⁵ «O infinito ordena-me o “próximo” como rosto sem se expor a mim.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 191.

⁷⁶ Cf. E. Lévinas, «Section III», «Le visage et l'extériorité» in *Totalité et Infini*, 201 ss; *Autrement qu'être*, 113-118.

⁷⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 104.

⁷⁸ Como lembra J. Derrida, «Toda a linguagem, toda a fábula está marcada pela diferença sexual: é isto que eu tento mostrar dando, por exemplo, a ver em que é que a filosofia porta frequentemente a marca de masculinidade, é assinada pela assinatura de homens. Quer dizer, por assinaturas que tentam neutralizar a diferença sexual para, de acordo com um estratagema clássico, impor a assinatura masculina. [...] toda a palavra está sexualmente marcada, e reciprocamente, a própria diferença sexual é uma interpretação. Se não se a quiser reduzir a caracteres bio-antropológicos, é preciso sublinhar que ela é uma questão de interpretação.», J. Derrida in «Scènes des différences», entretien avec Mireille Calle-Gruber, in revue *Littérature*, *La différence sexuelle en tous genres*, n° 142, juin 2006, 27.

ele/ela; o *filho* antes de filho/filha; o *pai* antes de pai/mãe; o *irmão* antes da irmã/irmão; a paternidade antes da maternidade; o *Outro/outro* antes de *a Outra/outra*, apesar de no tocante a este («*l'autre*»), no idioma de Lévinas, a masculinidade apenas se marcar gramaticalmente, dado «*l'autre*» tanto ser escutável como «*o outro*» ou «*a outras*».

É, precisamente, a masculinidade desta linguagem/conceptualidade meta-ética que não deixa de, subjacentemente, inscrever ainda Lévinas na tradição que meta-eticamente combate – com efeito, a coberto tanto da universalidade como da meta-eticidade, os traços que descrevem o *feminino* revelam ainda uma conotação masculina – o semelhante é o irmão em humanidade. Embora, e como Elisabeth Weber bem o assinala, seja «certo que depois de uma tradição secular da repartição binária entre ser e não-ser, metafísica e física, poder e fraqueza, e todas as dualidades que daí se seguem, não se possa esperar escapar-lhe por um simples acto de vontade. Todo o pensamento que tenta pensar “o de outro modo que ser” deve servir-se dos conceitos transmitidos e não pode tentar deslocá-los senão do interior da arquitectura filosófica.»⁷⁹ É o que até certo ponto acontece com a terminologia levinasiana.

O «pensamento que tenta pensar “o de outro modo que ser”», como o de Emmanuel Lévinas, tem de levar a cabo o exercício de uma *paleonímia* dos nomes ou dos conceitos herdados – *paleonímia* que é uma espécie de *contra-assinatura* desses termos: a meta-eticidade do pensamento de Lévinas fá-lo de todos os «conceitos» herdados, nomeadamente os de «ética», de «metafísica» e de «feminino», que, sobretudo, aqui nos importam. Lembremos que, no exercício da *paleonímia*, são detectáveis três momentos essenciais: 1. o momento do *levantamento* e acolhimento de um velho nome recebido – aqui «feminino» –, 2. o momento da *enxertia* do idioma de pensamento do herdeiro nesse nome e, finalmente, 3. em terceiro lugar, o momento da *extensão* ou do *alongamento* significativo do nome assim (bem) herdado, porque re-inventado⁸⁰. É esta *contra-assinatura ético-metafísica*, esta reinvenção, que ressoa na *hipérbole do feminino* – aliás, tal como no termo «ética», que Lévinas não repensa a partir do «*ethos*» grego, mas, sim, a partir do «*kadosh*» (o «santo» ou o «separado») hebraico. Tal como é esta mesma *contra-assinatura* que, como E. Weber refere, desloca os termos ou os conceitos do interior da arquitectura filosófica dando-lhes um novo significado.

⁷⁹ Elisabeth Weber, «Anamnèse de l’immémorial» in *La différence comme non-indifférence. Éthique et Altérité chez Emmanuel Lévinas*, s/d Arno Münster (Paris: Kimé, 1995), 95-96.

⁸⁰ Para esta questão, veja-se, por exemplo, J. Derrida, *Posições*, tr. M^a. Margarida Barahona (Lisboa: Plátano ed., 1975), 81-82.

2) – Ao nível da conjugação da *fraternidade* com a *paternidade* e a genealogia masculina: conjugação evidente sobretudo numa obra como *Totalité et Infini* (1961) na qual sobressai o fio que, no pensamento e na obra de Emmanuel Lévinas, correlaciona o *pai* e o *irmão* com a *genealogia familiar masculina* – é que, embora com os traços da *passividade* e, portanto, da *vulnerabilidade*, e sendo embora o *pobre* e/ou o *órfão*, a verdade é que, como o *pai*, que é *fecundo* (TI, p. 254), o *filho* é um homem e inscreve-se numa genealogia familiar/consanguínea masculina apesar de meta-eticamente pensada. A filha ou a irmã está ausente. E, tradicionalmente tida como criada a partir do homem (*Gen.* 1, 26-27 e *Gen.* 2, 22), a mulher é, na tradição desta civilização masculina com a qual Lévinas eticamente rompe, mas que, a um certo nível, nem por isso deixa de reiterar, a «casa dos homens»⁸¹.

3) – Ao nível da *ambiguidade* dos traços do próprio *feminino* – centrem-nos nesta *ambiguidade*, pois é nela que é vislumbrável, a par de uma *hipérbole androcêntrica*, uma *hipérbole feminista*. É esta *ambiguidade* que, no tocante ao feminino, nos interessa realçar, pois é ela que consubstancia a nossa hipótese segundo a qual, a par de operar uma efectiva ruptura com a tradição da *história da fraternidade*, o *pensamento da alteridade ético-metafísica* de Emmanuel Lévinas não deixa ainda assim de reiterar o tradicional e dominante *esquema homo-fraternal*.

É sabido, o pensamento levinasiano do *feminino* varia no decurso da sua obra: vai da condição de «alteridade pura»⁸² dos *Carnets de Captivité*, de «outro por excelência»⁸³, de *De l'existence à l'existant* (1947), de «categoria do Ser»⁸⁴ (em *Difficile Liberté* (1976)) e de «posição excepcional na economia do ser [...] a alteridade realiza-se no feminino»⁸⁵ (em *Le temps et l'Autre* (1947)), a «acolhimento hospitaleiro por excelência»⁸⁶ (em *Totalité et Infini* (1961)) e a «passividade mais passiva do que toda a passividade» e a *maternidade* (em *Autrement qu'être* (1974)). *Maternidade*, todavia, pensada, *antes* e *para além* do biológico, como «uma gestação

⁸¹ E. Lévinas, *Du Sacré au saint*, 135. «A casa é a mulher, dir-nos-á o Talmude.», lembra Lévinas em «Le judaïsme et le féminin» in *Difficile Liberté*, 58.

⁸² «O feminino é outrem antes de outrem ser uma outra pessoa. Nova via para a percepção de outrem. Outrem = outro. Alteridade pura.», E. Lévinas, *Carnets de Captivité* (Paris: Grasset / IMEC, 2009), 76.

⁸³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 145.

⁸⁴ E. Lévinas, «Et Dieu créa la femme» in *Difficile Liberté*, 59: «O feminino figura entre as categorias do ser.»

⁸⁵ E. Lévinas, *Le temps et l'Autre* (Paris: PUF, 1985), 78.

⁸⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

do outro no mesmo», «um portar e um suportar por excelência» e como a própria «significância da significação»⁸⁷.

Aqui, deter-nos-emos apenas numa breve análise do *feminino* em *Totalité et Infini*, cuja *ambiguidade* salientaremos a partir do confronto entre o *rosto feminino* e o *rosto masculino* ou *magistral*.

Conotado com o *tu* da *familiaridade/intimidade* e avesso à *altura* e à *responsabilidade* (e portanto à verticalidade da *apologia* e à promessa da *escatologia*) – excluindo assim quer o *vós* quer o *terceiro* –, o *feminino* revela-se a condição de possibilidade da *separação*, e portanto do *ateísmo* da *individuação*, da reafirmação da *ipseidade* ou do *si-mesmo*, da *intimidade* e da *habitabilidade da casa* e, enquanto tal, (o *feminino*) parece configurar a «primeiríssima revelação de outrem», ou seja, parece revelar-se a *condição de possibilidade* quer do «recolhimento do eu» separado, que o mesmo é dizer, da unicidade do «eu» fora de comparação, fora da comunidade, fora do género e fora da forma⁸⁸, quer da revelação da própria alteridade:

«O acolhimento do rosto», escreve Lévinas em *Totalité et Infini* (1961) – «[...] produz-se, de um modo original, na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual habita e, na sua morada, realiza a separação. A habitação e a intimidade da morada, que tornam possível a separação do ser humano, supõem assim uma primeira revelação de Outrem. [...] E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.»⁸⁹

Por outro lado – para além da problemática correlação existente entre *feminino*, *mutismo*, *animalidade*, *infância* e *irresponsabilidade*⁹⁰, que não analisaremos aqui (cf. «La Demeure» e «Phénoménologie de l’Eros») –, a *destituição* ou a *privação*, em relação ao masculino e ao *rosto masculino* (o

⁸⁷ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, 95 e 170.

⁸⁸ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, 9.

⁸⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 161, 165-166.

⁹⁰ «A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha [...] mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, retornada ao nível da infância sem responsabilidade – esta cabeça *coquette*, esta juventude, esta vida «um pouco tonta» - abandonou o seu estatuto de pessoa. O rosto entorpece, e, na sua neutralidade impessoal e inexpressiva, prolonga-se, com ambiguidade, em animalidade. As relações com outrem jogam-se – brinca-se com outrem como com um jovem animal. [...] O rosto, todo rectidão e franqueza, dissimula na sua epifania feminina alusões, sub-entendidos. Ri sob capa da sua própria expressão [...] assinalando o menos do que nada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 295-296.

Vós), caracteriza o *feminino*: o *rosto feminino* ou, muito simplesmente, o *feminino* «não é ainda a transcendência da linguagem»; «não é o vós do rosto»; é «sociedade *sem* linguagem»; é «linguagem *sem* ensino»; é «linguagem silenciosa»; é «entendimento *sem* palavras»; é «refractário à sociedade»; é «expressão no segredo». Eu sublinho, a fim de salientar os traços da *privação* que caracterizam o rosto no *feminino*, todavia tido, notemo-lo, por «uma primeira revelação de outrem».

Eis como *Totalité et Infini* (1961) enuncia esta *destituição/privação* e liga o rosto *feminino* ao «tu» da intimidade, à semelhança do que, segundo Lévinas, ocorre na filosofia dialógica de Buber⁹¹ onde a simetria se conjuga com formalismo:

«Mas a habitação *não é ainda* a transcendência da linguagem. Outrem, que acolhe na intimidade *não é ainda* o vós do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas precisamente o tu da familiaridade: linguagem *sem* ensino, linguagem silenciosa, entendimento *sem* palavras, expressão no segredo. [...] O feminino é o Outro refractário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem.»⁹²

Não é assim difícil aperceber que o *feminino* é, a este nível, caracterizado pelos traços (androcêntricos e, mesmo, falocráticos) que tradicionalmente o descrevem – a saber, pela «casa», pela «intimidade», pela «interioridade», pela «domesticidade apolítica», pelo «recolhimento», pela «a-socialidade», pelo «mutismo», pelo «rosto (no) feminino», pela «graciosidade», pela «doçura», pelo «*tu*» (não pelo «*vós*») da altura magistral e da verticalidade, isto é, da apologia e da escatologia), pelo «impudor», pela «ternura», pela «cabeça *coquette*», pela «animalidade irresponsável», pela «discrição», pela «virgindade inviolável», pela «insignificância do lascivo», pela «pura vida “um pouco besta”», pelo «delicioso desfalecimento no ser», pela «fonte da doçura em si», pela «terra e asilo», pela «passividade mais passiva do que toda a passividade», ... Tudo traços, notemo-lo, passíveis de estarem tradicionalmente ligados ao *ponto de vista androcêntrico* sobre o *feminino* – traços que custaram às mulheres séculos de invisibilidade, de sofrimento, de exclusão, de deseducação e de lutas pela emancipação⁹³. Lutas que continuam e que

⁹¹ Veja-se E. Lévinas «À propôs de Buber: quelques notes» (1982); «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», «La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain» in *Hors Sujet*, 15-69.

⁹² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 128-129, 297.

⁹³ Veja-se, por exemplo, F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida* (Paris: Plon, 2000); Nicole Loreaux, *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Seuil, 1990); J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993); Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire* (Paris: Flammarion, 1998);

ecoam, nomeadamente, nas actuais em torno das *questões do género* (*gender mainstreaming*) onde se destaca a *questão da paridade*⁹⁴ que, embora urgente e necessária do ponto de vista social e político-jurídico, é, no entanto, filosoficamente grosseira, pois retrata a mesma lógica (e a mesma ideologia) o-posicional relativamente à sexualidade – uma lógica que é preciso repensar e refinar: uma *lógica dual e hierárquica* que pensa o múltiplo a partir do uno, o sensível a partir do inteligível, o outro a partir do mesmo, a alteridade a partir da identidade e a diferença em termos de oposição e de simetria. Uma lógica pela qual a filosofia ocidental pensou *determinantemente* a mulher a partir do homem e o *feminino* subordinado ao masculino: nela, é sempre a mulher que difere do homem, nunca o inverso, designando e desenhando este diferir a supremacia ou, então, a aparente *neutralidade* do ponto de vista masculino tornado *género humano universal*: o h/Homem= o humano. E aparente, aparente *neutralidade*, porque, em boa verdade, um tal diferir está já sempre marcado de *masculinidade*, como vimos ao nível do léxico levinasiano, por exemplo.

Uma *lógica dual e hierárquica* que pressupõe subjacentemente também um pensamento da própria *diferença sexual* pensada em termos de dualidade oposicional e hierárquica⁹⁵ homem-mulher: com efeito, a dita «*diferença sexual*» não só é sinónimo de dissimetria falocêntrica como pressupõe ainda a identidade sexual pensada em termos uno-identitários (a unidade e a identidade) e duais: dualidade que sintomaticamente Derrida grafará «*sex(d) ualidade*»⁹⁶: por um lado, e em primeiro lugar, o masculino, detendo não só

Geneviève Fraisse, *La controverse des sexes* (Paris: PUF, 2001); Sylviane Agacinski, *Politique des sexes* (Paris: Seuil, 1998).

⁹⁴ O debate sobre a paridade começou no *Conselho da Europa* a partir de 1990, como Geneviève Fraisse o lembra em «L'Europe: un laboratoire politique pour une question politique» in *La controverse des sexes* (Paris: PUF, 2001), 303-324.

«A paridade reenvia a uma diferença de género, a uma dualidade do género humano na igualdade», Evelyne Pisier, «Universalité contre la parité» in *Le piège de la parité* (Paris: Hachette Littératures, 1999), 15.

⁹⁵ Para a crítica desta dualidade oposicional, veja-se, nomeadamente: J. Derrida, «Chorégraphies» e «*Voice II*» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 95-116; 167-182.

⁹⁶ Termo criado por J. Derrida para referir criticamente a *diferença sexual* pensada e proclamada em termos de *dualidade sexual*, oposicional e hierárquia – dualidade que vigora quer no âmbito da corrente universalista, que reivindica a identidade na igualdade (não há senão o *um/uno*), quer no âmbito da corrente essencialista, que afirma a dualidade dos sexos, proclamando uma identidade própria do feminino distinta da do masculino: «quando se determina a diferença sexual em oposição [...] parece precipitar-se a guerra dos sexos: mas precipita-se o seu fim pela victoria do sexo masculino. A determinação da diferença em oposição é, na verdade, destinada, à verdade, a apagar a diferença sexual.

a primazia, mas também a superioridade hierárquica, e, por outro lado, e em segundo lugar, o *feminino*, numa posição de subordinação, de sujeição e de inferioridade.

No fundo, a dualidade da «*diferença sexual*»⁹⁷ homem/mulher reflecte todos os pares ou todos os binarismos oposicionais e (sempre) hierárquicos da *carno-falo-logo-cêntrica* ocidentalidade filosófico-cultural que emergem de *uma certa maneira de pensar* assente no pressuposto de uma origem plena na qual se alicerçam: homem/animal; humanidade/animalidade; pai/mãe; filho/filha; irmão/irmã; fraternidade/sororidade; macho/fêmea: natureza/cultura; palavra/escrita; teoria/praxis; actividade/passividade; racionalidade/sensibilidade; ... etc. Como, nomeadamente, Sylviane Agacinski e Hélène Cixous criticamente também o lembram – a primeira em *Métaphysique des sexes* (2005), onde diz:

«O que aqui designamos sob o nome «metafísica» não é esta ou aquela filosofia particular. É uma maneira de pensar o múltiplo a partir do uno, o outro a partir do mesmo, a diferença a partir do idêntico. Deste ponto de vista, a alteridade aparece como uma *alteração* do mesmo e o diferente como uma *degradação* da identidade. [...] É sempre, de facto, a mulher que difere do homem no discurso antropológico clássico, seja ele filosófico ou teológico, enquanto o feminino se subordina ao masculino. A mulher difere do homem, jamais o inverso, como se o ponto de vista masculino fosse neutro, o de género humano universal, enquanto o feminino seria este “género” diferente do género, sempre um pouco *degenerado*, derivado, exótico, desfalecente, particular, *menor*.»⁹⁸

Idêntica crítica se encontra em Hélène Cixous que, em «Sorties» (1975), refere:

«Homem

.....

Mulher.

Sempre a mesma metáfora: lemo-la, ela transporta-nos, sob todas as suas figuras, por todo o lado em que se organiza um discurso. O mesmo fio, ou a mesma trança dupla, conduz-nos, se lemos ou falamos, através da literatura, da filosofia, da crítica, a séculos de representação, de reflexão.

A oposição dialéctica *neutraliza* ou «releva» a diferença. Mas, de cada vez, segundo uma lógica sub-reptícia, que há que desmascarar, assegura-se o domínio falocêntrico a coberto da neutralização.», J. Derrida, *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 100.

⁹⁷ Fernanda Bernardo, «Dar à língua & Femininizar. Cixous & Derrida: da *différance* sexual às diferenças sexuais» in H. Cixous, J. Derrida, *Idiomas da diferença sexual* (Coimbra: Palimage, 2018), 87-115.

⁹⁸ Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes* (Paris: Seuil, 2005), 8-9.

O pensamento trabalhou sempre por oposição,
 Palavra/Escreita
 Alto/Baixo
 Por oposições duais, hierarquizadas. [...]

 E apercebemo-nos que a «vitória» culmina sempre no mesmo: Isso hierarquiza-se. A hierarquização submete ao homem toda a organização conceptual. [...]

 Há um laço intrínseco entre o filosófico – e o literário [...] e o falocentrismo. O filosófico constrói-se a partir do rebaixamento da mulher. Subordinação do feminino à ordem do masculino, que aparece como a condição do funcionamento da máquina.»⁹⁹

Impossível é, pois, não considerar que é ainda nesta tradição que se inserem os traços privativos do *rostro/feminino* que configuram a *hipérbole androcêntrica* detectável no pensamento e na obra de Emmanuel Lévinas. Daí as críticas de alguns dos melhores e mais fiéis leitores do filósofo – como é, nomeadamente, o caso de Jacques Derrida¹⁰⁰ e de Catherine Chaliel: esta, por exemplo, em *Figures du féminin*, declara que a «identidade de destino e de dignidade entre o homem e a mulher», que Lévinas acolhe na sua leitura/interpretação da tradição hebraica e que proclama – tradição segundo a qual a criação do homem foi a criação de dois seres num só de igual dignidade –, não basta para abolir o primado e o privilégio do *masculino* tido pelo «protótipo do humano» e do escatológico:

«Segundo a língua hebraica, a palavra mulher, *Ichah*, forma-se a partir de *Iche*, homem. Lévinas aproveita-se desta etimologia para a qual « a mulher deriva quase gramaticalmente do homem » para afirmar uma mesma identidade de destino e de dignidade para o homem e para a mulher. Mas esta derivação quer que o masculino mantenha « uma certa prioridade », que ele «permaneça o protótipo do humano e determine a escatologia por relação com a qual se descreve a própria maternidade: a salvação da humanidade». Uma derivação é sempre uma derivação, mesmo na ausência de toda a certeza sobre o primeiro termo. [...]

Estabelecer uma distinção entre masculino e feminino na sua relação à escatologia, subordinar o segundo ao primeiro, não é conceder um mais ou um menos de generosidade, mas antes distinguir as modalidades do seu dizer e privilegiar o nome relativamente ao corpo. Ao realizarem demasiado bem a substituição – no seu corpo – as mulheres, sem qualidade para falarem, vêm-se reenviadas a um lugar derivado. Só quem sabe escrever e dizer a

⁹⁹ H. Cixous, «Sorties» in H. Cixous & C. Clément, *La jeune née* (Paris: UGE, 10/18, 1975), 116-119.

¹⁰⁰ J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1982), 159-202; «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 71-84.

escatologia, numa palavra, quem pode dar o seu nome, tem título para declinar o humano.

A identidade de destino e de dignidade, do homem e da mulher, não abole a ordem de precedência que associa o desinteressamento à obra de paternidade. A gramática hebraica sabe esta preferência. Assim continua a escrever-se o feminino, na sua derivação.

[...] as mulheres conheceram menos a excelência de uma ética maternal do que o efeito de uma violência vinda do masculino, do próprio protótipo do humano.»¹⁰¹

3. A *híperbole feminista* ou o *feminino para além da diferença sexual*

«[...] *l'accueillant par excellence*,
[...] *l'accueillant en soi* – [...] *l'être féminin*.»

E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 169

Mas, uma vez mais, mas...

Mas os traços da *privação* e da *discrição* (manifestação e retirada da presença, da luz e do dia), que desenham a silhueta do *rostro feminino* – lembremos: «linguagem *sem* ensino, linguagem silenciosa, entendimento *sem* palavras, expressão no segredo», «linguagem que se cala» –, podem também não ter uma conotação inteiramente negativa. Podem mesmo não ser negativamente destituíntes nem inessenciais – pelo contrário. Como Lévinas também o dirá, este mutismo, esta «linguagem que se cala», «não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar», «mas uma possibilidade essencial»¹⁰² – a própria possibilidade do «movimento para além» do ser, do endereçamento e da própria respiração da linguagem¹⁰³ como *rastro* (*trace*¹⁰⁴). Tais traços podem muito simplesmente traduzir a obsessão da relação tateante à imemorialidade, à intriga, à invisibilidade e à *an-arquia* da transcendência da alteridade visada pelo «*autrement qu'être*», isto é, visada pela *meta-onto-logicidade* do pensamento de Emmanuel Lévi-

¹⁰¹ C. Chalié, *Figures du féminin*, 81, 83-84.

¹⁰² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166-167.

¹⁰³ «Se o anárquico não se assinalasse na consciência – ele reinaria à sua maneira. O anárquico não é possível senão contestado pelo discurso que trai, mas traduz, sem o anular, a sua an-arquia por um abuso de linguagem.» E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 127, nota 2.

¹⁰⁴ «A esta maneira de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *archê* da consciência, estriando de sulcos a claridade do ostensível, chamámo-nos *rastro* (*trace*).», *Autrement qu'être*, 127.

nas, que se deseja *para além* da *arkhê*¹⁰⁵, *para além* do princípio e dos princípios, *para além* dos *a-priori*, *para além* do agora-presente, *para além* do λογος do/como poder, *para além* do espaço (objectivo) e da espacialidade... *Para além*, isto é, o movimento do próprio *transcender* – um movimento gizado pelo acontecer da diacronia temporal e que tanto dita a *incondicionalidade* como a *hipérbole* da responsabilidade e da hospitalidade éticas. Como *Autrement qu'être* (1974) o sugere, salientando a ineliminável *passividade* da criatura e da sua consciência, a sua de-posição e, conseqüente, destituição da sua pretensa mesmidade ou egoidade:

«É numa *responsabilidade* que não se justifica por nenhum compromisso prévio – na responsabilidade por outrem – numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde sempre a consciência se recupera e comanda. Paixão absoluta por ser impressionante sem nenhum a-priori.»¹⁰⁶

Daí que, correspondendo, paradoxalmente, estes traços de *privação* e de *destituição*, que descrevem o rosto feminino, aos do *Dizer*¹⁰⁷ na sua condição de linguagem «original ou pré-original»¹⁰⁸ «anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas linguísticos»¹⁰⁹, espécie de «preâmbulo das línguas»¹¹⁰ e «a própria significância da significação»¹¹¹, e significando o *Dizer*, na sua singular diferença do Dito, o responder a outrem e por outrem¹¹² por sob a inunção imemorial do Bem antes e para além do ser e, portanto, o élan do próprio endereçamento e da própria *de-posição*, *ex-posição* e *aproximação* responsável do próximo¹¹³ pelo «eu» ético (ou

¹⁰⁵ Veja-se, nomeadamente, E. Lévinas, *Autrement qu'être*, «1^o Principe et Anarchie», 125-130.

¹⁰⁶ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 129-130.

¹⁰⁷ Cf. E. Lévinas, «Le Dire et le Dit» in *Autrement qu'être*, 6-9.

¹⁰⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6. E «Langage et Proximité», em *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, página 232, refere «a fraternidade com o próximo como essência da linguagem original.»

¹⁰⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 6.

¹¹² «Defender que a relação com o próximo, realizando-se incontestavelmente no *Dizer*, é uma responsabilidade por este próximo, que *dizer é responder por outrem* é não encontrar mais limites nem medida a uma tal responsabilidade [...] É entrever uma passividade extrema, uma passividade sem assumpção, na relação com outrem [...] É preciso mostrar no *Dizer* – enquanto aproximação – a de-posição ou a de-situação do sujeito que no entanto permanece unicidade insubstituível e como que a subjectividade do sujeito.», *ibid.*, p. 60-61.

¹¹³ Cf. E. Lévinas, *Hors Sujet*, 139.

humano), o *rostro feminino* retrata igualmente uma *hipérbole feminina* passível de configurar, no dizer atento de Jacques Derrida e à luz do seu *pensamento da différance* tanto quanto à luz do pensamento do «*autrement qu'être*» de Lévinas, uma espécie de «manifesto feminista»¹¹⁴ “*avant la lettre*” – e uma espécie de «manifesto feminista» porque, *condição de possibilidade* da própria *separação ateia* e, portanto, da individuação ou do *recolhimento*¹¹⁵ do «eu» na intimidade tanto de si como da «sua» casa, o *feminino* configura, no dizer de *Totalité et Infini* (1961), «um dos pontos cardiais do horizonte onde se coloca a vida interior»¹¹⁶: «a vida interior» desligada do ser e no sentido de interioridade tanto do «eu» como da sua morada/casa. Uma «vida interior» *femininizada* por obra e graça da «alteridade feminina»¹¹⁷.

«Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se no ecumenismo do ser, é preciso», diz Lévinas em *Totalité et Infini*, «que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que rasga a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com esta presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstracta da dialéctica, mas a própria essência da discrição. *E o Outro cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência, que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.*»¹¹⁸

Eu sublinho – e sublinho para salientar o ressoar da *hipérbole feminina* como *condição pré-ética da própria ética levinasiana* apostada em perscrutar «o humano enquanto humano»¹¹⁹: apesar da sua discrição e do seu mutismo, graças a eles mesmo, a mulher é a *condição de possibilidade da interioridade – interioridade* (femininizada) que virá a acolher o rosto do outro (homem)...

Uma *hipérbole feminina* que sobretudo se dá a ler e a pensar quando, por exemplo em *Totalité et Infini* (1961), no importante parágrafo intitulado «A Morada / *La Demeure*» (p. 162 ss), Lévinas descreve o *feminino* – o «ser feminino» (que *é e não é* (também) a mulher/Mulher ou o ser empírico do

¹¹⁴ Cf. J. Derrida, «Le mot d'accueil», I, in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 83.

¹¹⁵ «o recolhimento, obra da separação, concretiza-se como existência numa morada, como existência económica. Porque o eu existe recolhendo-se, ele refugia-se empiricamente na casa. [...] O recolhimento refere-se a um acolhimento.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 164-165.

¹¹⁶ E. Lévinas, *Hors Sujet*, 169.

¹¹⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

¹¹⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

¹¹⁹ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.», E. Lévinas, «Philosophie, justice et Amour» in *Entre Nous*, 127.

género feminino), ligado à (interioridade/intimidade da) *casa* – em termos de *discrição* e de «*acolhimento hospitaleiro por excelência*», também dito «*acolhimento em si*». Isto é, em termos de *hospitalidade anárquica e incondicional*: o *feminino* é aqui sinónimo de *hospitalidade absoluta*, absolutamente originária, se não mesmo pré-originária, configurando assim aquilo que Derrida designa pela «origem pré-ética da ética»¹²⁰. Ética que pensa, precisamente, o humano recolhido em si, tal como em sua casa, em termos de *hospitalidade* (em *Totalité et Infini*¹²¹) e de *maternidade* (em *Autrement qu'être*¹²² (1974)) – mas de *maternidade* (sem maternalismo) entendida como um portar e um suportar por excelência outrem em si. Ou seja, a hospitalidade e a maternidade éticas são, na sua condição de modos ou de traços do feminino, do *rostro feminino* ou do «ser feminino», o *analogon* da própria subjectividade ética ou humana – o *analogon* que estrutura a intimidade ou a interioridade da subjectividade sexuada, masculina e ou feminina, pois, como Lévinas o refere e nós insistimos, o eu recolhido ou separado (do ser), pressupõe *já* o acolhimento prévio (do rosto) feminino. Pois, o recolhimento, isto é, a vinda individuante a si, *já* responde e *já* se refere a um acolhimento prévio – precisamente o do feminino. O recolhimento revelar-se-á por isso um *re-a-colhimento*. Ouçamos Lévinas numa decisiva passagem de *Totalité et Infini* (1961):

«Esta alteridade [feminina] situa-se num outro plano que não o da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Bem pelo contrário, a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. Não se compreende nem exerce a sua função de interiorização senão no fundo da plena personalidade humana mas, que, na mulher, pode precisamente reservar-se para abrir a dimensão da interioridade. E tal é uma possibilidade nova e irredutível, um delicioso desfalecimento no ser e fonte da doçura em si. [...]

Existir significa assim morar. E morar não é precisamente o simples facto da realidade anónima de um ser lançado na existência como um pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, um retiro em si como numa terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma espera, a um acolhimento humano. Acolhimento humano onde a linguagem que se cala permanece uma possibilidade essencial».¹²³

¹²⁰ J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 83.

¹²¹ «O sujeito é um hóspede/hospedeiro», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 334.

¹²² E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 95.

¹²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166-167.

E é assim e só assim que, reportada à familiaridade/interioridade/intimidade da casa pensada como *acolhimento incondicional* e, enquanto tal, como *condição de possibilidade* do *recolhimento* do «eu» separado, da habitabilidade do próprio mundo¹²⁴ e do instituído, é assim e só assim, dizíamos, que o *feminino* não se vê apenas reduzido à tradicional domesticidade da *casa*, isto é, em termos de hegemonia *falogocrática*, em termos de interioridade/intimidade doméstica, a-social e a-política, como receptividade e sensibilidade, por oposição ao homem definido, ele, pela exterioridade, pelo fora-de-casa, pelo mundo, pela vida pública, pelo trabalho, pela economia, pela racionalidade, pela actividade¹²⁵. Semelhante redução esqueceria que *o feminino*, ou mesmo a mulher/Mulher – como modo de ser discreto e secreto –, não é aqui uma figura empírica, e que tais traços não a descrevem por oposição ao homem: tais traços descrevem antes a «interioridade» de um «humano» *prévio* à tradicional identidade e dualidade sexuais. Ou seja, tais traços – que, notemo-lo, tanto desenham a silhueta *meta-onto-fenomeno-lógica* da *différance*, como a imemorialidade que an-árquica e incondicionalmente sinaliza o «*autrement qu'être*» meta-ético de Emmanuel Lévinas do Bem¹²⁶ antes e para além do ser ou da essência no rastro do *epekeinas tes ousias* de *A República* de Platão – tais traços, dizia, tanto descrevem a experiência do recolhimento ou da identificação *sexuada* no masculino como no feminino: descrevem-na não como uma identidade plena, *una* ou *própria*, como uma *unidentidade*, mas como uma *identidade femininizada*, ou seja, aberta, desnucleada, fissilizada e hospitaleira. A *identidade* que acolherá e responderá responsabilmente ao outro.

«A casa que funda a posse», explicita Lévinas, «não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída porque é já sempre hospitaleira ao seu proprietário. O que nos reenvia à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita antes de todo o habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino.

¹²⁴ Lembremos que, para Lévinas, não é a casa que está no mundo – é o mundo que é, que nasce e deve ser pensado, transformado e habitado a partir da extra-territorialidade da casa, isto é, a partir do *acolhimento por excelência* significado pela sua femininidade: «O nascimento latente do mundo produz-se a partir da morada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168.

¹²⁵ Lembremos que *A Filosofia do Direito* (§ 166) de Hegel caracteriza o princípio masculino pela actividade, pela razão, pelo intelecto, pela produção, pela luz do dia, pelo universalismo, enquanto o princípio feminino é caracterizado pela passividade, pela receptividade, pela sensibilidade, pela noite e pelo silêncio.

¹²⁶ «[...] o meu ensino permanece, no fim de contas, muito clássico – ele repete, no prosseguimento de Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela à consciência.», E. Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, 240.

Será necessário acrescentar que, de modo algum se trata de defender aqui, desafiando o ridículo, a verdade ou a contra-verdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi encontrado nesta análise como um dos pontos cardiais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano do “sexo feminino” numa morada nada muda à dimensão de femininidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.»¹²⁷

Nestes termos, nesta outra vertente da *ambiguidade do feminino*, os traços tradicionais do *patriarcado falocrático*, que classicamente descrevem a mulher – a saber, a discrição, o pudor, o retraimento, o mutismo, o segredo, a fuga da luz e do saber, o mistério, a doçura, a ternura, a graça, ... etc. –, apontam antes para a atenção a uma *exterioridade absoluta* prévia relativamente à identificação e, *ipso facto*, prévia à oposição dual masculino-feminino – oposição desenhada e configurada tanto pela lógica formal ou dialéctica como pela simetria – e tida pela condição de possibilidade da própria identificação antes e para além do ser/ontológico.

Uma *exterioridade* que não passa afinal de um outro nome da *alteridade absoluta*, prévia e matriz (ou condição de possibilidade) das próprias diferenças sexuais – neste caso, a atenção e a relação à *exterioridade absoluta* ou feminina, através da qual a identidade pessoal emerge e através da qual se identifica, *re-a-colhendo-se*, como que se dobra no próprio «eu» gizando a mesma *relação heteronómico-dissimétrica* ou *diferencial* (à exterioridade absoluta) em si: como «si mesmo», afectado, hétero-afectado, diferenciado pelo outro-feminino em si. O íntimo (subjectivo ou humano) *re-a-colhe-se* ou asila-se neste retiro do outro/feminino antes de si e, em si, fora de si. O que é dizer que a identidade (sempre) sexuada do «eu» é já, enquanto *efeito do feminino*, afectada e heterogeneizada pela *alteridade feminina* na sua condição tanto *de outro do absolutamente outro* como rosto magistral do *Vós* como de *acolhimento/hospitalidade por excelência*.

«Mas a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas é precisamente o *tu* da familiaridade [...] O eu-tu, onde Buber apercebe a categoria da relação inter-humana não é a relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina. Esta alteridade [feminina] situa-se num outro plano que não o da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Bem pelo contrário, *a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem.*»¹²⁸

¹²⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

¹²⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 166.

Eu sublinho – e sublinho para salientar que, no fundo, a *hipérbole feminina* consubstancia a própria *condição de possibilidade* da relação heteronómico-dissimétrica à alteridade: o *feminino* é agora, salientemo-lo, não necessariamente o «ser empírico do sexo feminino», mas o *ser an-árquica e incondicionalmente aberto a outrem* antes da marcação sexual *dual*. A *dimensão da femininidade* não é senão a dimensão da *abertura heterológica* ou da *hospitalidade an-árquica e incondicional* des-estruturante do «eu» /humano.

4. *Feminizar a Fraternidade*

«L'emphase de l'extériorité est excellence.

Hauteur, ciel.

Le royaume du ciel est éthique.»

E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 231.

É nestes termos, e só nestes termos, que, no contexto do pensamento e da obra de Emmanuel Lévinas, o *feminino* se revela uma espécie de *condição pré-ética da própria ética*, desenhando não só a *incondição da subjectividade (ou da humanidade) ética* como a da *an-arquia e da incondicionalidade da hospitalidade* que a caracteriza – uma *incondição* que, no eco do espírito antes referido do Levítico¹²⁹ (25-23), realça a condição de *hóspede acolhido/acolhedor* do humano no mundo: de acordo com o pensamento levinasiano, o *feminino* acolhe o «eu» na sua casa da qual, nela *re-a-colhido*, ele recebe a hospitalidade que, depois, a partir dela e nela vem a ser e a oferecer: na *passividade mais passiva do que toda a passividade* da sua criaturalidade, na sua ineliminável finitude, o *humano ético* é assim, à partida, um hóspede-hospedeiro (o que a palavra francesa *hôte* (do lat. *hostis / hospes*) designa de uma assentada) que dá o que, à partida, lhe foi dado – assim significa *esta dimensão da femininidade* a disponibilidade para a revelação e o acolhimento da excelência hiperbólica da alteridade, e assim combate *esta dimensão da femininidade* as trágicas, falaciosas e *interessadas* soberanias do uno, do idêntico, do próprio e da propriedade, repensando-as em termos de *des-inter-essamento ético*. O que Lévinas tanto salienta em *Totalité et Infini* (1961) como em *Autrement qu'être* (1974) onde, no seu timbre meta-ético, o filosofema «maternidade» (como suportar e portar/carregar) traduz esta mesma *dimensão da femininidade* esboçada em *Totalité et Infini* – escutemo-lo:

¹²⁹ Cf. Levítico, 25-23: «Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes.»

«A casa que funda a posse», explicita Lévinas em *Totalité et Infini*, «não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída porque é já sempre hospitaleira ao seu proprietário. O que nos reenvia à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita antes de todo o habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino.»¹³⁰

E em *Autrement qu'être* (1974) diz:

«A ênfase da exterioridade é excelência. Altura, céu. O reino do céu é ético. Esta hipérbole, esta ex-celência não é senão o «para-o-outro» no seu desinteressamento. [...] Aqui, o humano acusa-se pela transcendência – ou pela hipérbole – quer dizer, pelo desinteressamento da essência, hipérbole onde ela explode e *cai para o alto*, em humano.»¹³¹

Advogando que *Totalité et Infini* (1961) nos lega «um imenso tratado da hospitalidade»¹³², Derrida, por sua vez, precisa nos seguintes termos a *hipérbole feminina* ou *feminista* de Lévinas e as suas implicações na compleição da *identidade sexual*:

«É a partir da femininidade que ele [Lévinas] define o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhença da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo, quer dizer, a origem pré-ética da ética, e nada de menos. Este gesto atingiria uma profundidade de radicalidade essencial e meta-empírica que tem em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia. Ele iria até confiar a abertura do acolhimento ao «*ser feminino*» e não ao *facto* das mulheres empíricas. O acolhimento, origem an-árquica da ética, pertence à «*dimensão da femininidade*» e não à presença empírica de um ser humano de «*sexo feminino*» [...]

Será melhor lembrar [...] que este pensamento do acolhimento, na abertura da ética, se quer marcado pela diferença sexual. Esta não será nunca mais neutra. O acolhimento absoluto, absolutamente originário, até mesmo pré-original, o acolher por excelência é feminino, ocorre num lugar não apropriável, numa “interioridade” aberta, cujo senhor ou proprietário recebe a hospitalidade que de seguida quereria dar.

A hospitalidade precede a propriedade»¹³³

Em suma, precedendo o *próprio* e a *propriedade*, e por conseguinte a *uni-identi-dade interessada* ou ontológica, a excelência do *acolhimento*

¹³⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168-169.

¹³¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 231.

¹³² J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 49.

¹³³ J. Derrida, «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, 83-85.

incondicionalmente hospitaleiro, origem an-árquica da ética, configura o essencial da «*dimensão da femininidade*» no âmbito da *hipérbole feminina* de Emmanuel Lévinas – é assim que o *feminino* questiona e desmorona a própria *diferença sexual* pensada em termos de dualidade o-posicional e hierárquica: com efeito, assim pensado, o *feminino* está *antes e para além* da dualidade oposicional, homem/mulher; *antes e para além* da «lei do *gender*»; *antes e para além* da representação antropomórfica do sexo. E, assim sendo, o *feminino* abre, heterogeneiza, diferencia e pluraliza a «*identidade*» – que é sempre sexuada – do homem ou da mulher, que não é assim mais uma, própria ou soberana, mas, em si mesma, «*plus d'une*»: «mais de uma» / «não mais uma/una». Nomeando o *feminino* levinasiano a própria *différance sexual*, Derrida falará, por isso, não de *diferença sexual*, mas, sim, de «*diferenças*»¹³⁴.

No enigma ou no segredo da sua singularidade, só a pluralidade destas *diferenças sexuais* (fem. - «masc.»/«fem.» = n+n+n...) lembra e reafirma a denegada, recalcada, exorcizada e esquecida *femininidade* da *différance sexual*, impede os *-ismos* – isto é, impede as hipotecas ideológicas de índole ontológica, sociológica ou antropológica essencializantes – e configura a promessa de um outro feminismo, de uma outra fraternidade, de um outro humano, de um outro humanismo e, mesmo, de outros Direitos Humanos¹³⁵, agora assombrados com o primado e a desmesura não tanto dos seus direitos, mas sobretudo das suas obrigações: um *feminismo* sem idade, intempestivo, portador do sonho «da multiplicidade de vozes sexualmente marcadas»¹³⁶ em si mesmas, quer dizer, não na sua unidade mas na sua unicidade, e tão libertador e emancipador da mulher quanto do homem. Um *feminismo* apostado em *femininizar* o pensamento, a racionalidade, a identidade sexuada e o viver neste mundo¹³⁷, no sonho de uma outra cultura, de uma outra «comunidade» e de uma outra civilização que não as predominantemente gizadas pelo esquema genealógico e pela estratégia falo-patriarcal da *fraternidade* – o esquema da soberania identitária, uma, própria e indivisa, tão violenta e

¹³⁴ Cf. Fernanda Bernardo, «Dar à língua & Femininizar». Cixous – Derrida: da *différance sexual* às *diferenças sexuais*» in Hélène Cixous, Jacques Derrida, *Idiomas da diferença sexual* (Coimbra: Palimage, 2018), 87-115.

¹³⁵ Não é só o *humano* que Lévinas pensa a partir da primazia do outro homem, o filósofo também repensa os Direitos Humanos a partir do primado do *direito do outro homem*, que o mesmo é dizer, a partir da Justiça na sua singular distinção do Direito: daí a urgência da necessidade de se repensar a conceptualidade dos Direitos Humanos, no essencial afecta às filosofias do sujeito, indagando nomeadamente, 1º) qual é o conceito de «homem» ou de «humano» que neles se designa? E 2º) qual é o conceito de «direito» que os articula e estrutura?

¹³⁶ J. Derrida, «Chorégraphies» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 114.

¹³⁷ Tenhamos presente que, para Lévinas, «O nascimento latente do mundo se produz a partir da casa/morada.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 168.

cruel – como o atesta o fenómeno do *feminicídio* – quanto ficcional, que disseminadamente alimenta todas as áreas dos discursos, dos saberes e do instituído em geral¹³⁸.

É, talvez, um sonho que vale a pena sonhar...

Bibliografia

- Abensour, Miguel. *Levinas*. Paris: Sens & Tonka, 2021.
- Agacinski, Sylviane. *Politiques des sexes*. Paris: Seuil, 1998.
- _____. «D'un sexe qui ne revient pas au même» in D. Cohen-Lévinas e B. Clément (ed.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*. Paris: PUF, 2007, 339-353.
- _____. *Métaphysique des sexes*. Paris: Seuil, 2005.
- Amar, Micheline (dir.) *Le piège de la parité. Arguments pour un débat*. Paris: Hachette, 1999.
- Aneja, Anu et alii (eds). *Lectures de la différence sexuelle*, Paris: ed. des femmes, 1994.
- Berger, Anne. «Pas de deux» in M.-L. Mallet, G. Michaud (eds.), *L'Herne Derrida* (83). Paris: L'Herne, 2004, 357-362.
- Bernardo, Fernanda. «*Femininografia*s: pensar-habitar-escrever o mundo no feminino» in M^a José Magalhães, Manuela Tavares, Salomé Coelho, Manuel Góis e Elisa Seixas (eds.) *Quem tem medo dos feminismos?*. Funchal: Nova Delphi, 2010, 213-229.
- _____. *Lévinas Refém*. Coimbra: Palimage, 2012.
- Bernasconi, R., Wood, D. (ed.), *The provocation of Levinas: Rethinking the other*. London: Routledge, 1988.
- Butler, Judith. *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*. Paris: La Découverte, 2005.
- Calle-Gruber, Mireille e Conley, Verena Andermatt et alii (dir.), *Du féminin*, Sainte-Foy. Québec: Le griffon d'argile, 1992.
- Chalier, Catherine. *Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Cerf, 1982.
- _____. *Les Matriarches*. Paris: Cerf, 1985.
- C. Châlier. *La fraternité, un espoir en clair-obscur*. Paris: Buchet/Chastel, 2003.
- Cixous, H. Clément, C. *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975.
- Collin, F., Pisier, E., Varikas, E., *Les femmes de Platon à Derrida*. Paris: Plon, 2000.

¹³⁸ E. Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 199: «Podemos nós deduzir as instituições a partir da definição do homem «lobo do homem» em vez de as deduzirmos do homem refém do outro homem? Que diferença existirá entre as instituições que nascem de uma limitação da violência e as que nascem de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta: no segundo caso podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo mesmo que as fez nascer.»

- Derrida, Jacques. «Chorégraphies» e «Voice» II in *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Adieu, à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- _____. «Scènes des différences», entretien avec Mireille Calle-Gruber, in revue *Littérature, La différence sexuelle en tous genres*, n° 142, juin 2006, 16-29.
- _____. *Geschlecht III*. Paris: Seuil, 2018.
- Elam, Diane. *Feminism and Deconstruction: Ms. En Abyme*. NY/London: Routledge, 1994.
- Fraisse, Geneviève. *La différence des sexes*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *La controverse des sexes*. Paris: PUF, 2001.
- Héritier, Françoise. *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- Gruber, Eberhard. «Autrement que sexuellement marqué ? Lecture d'Emmanuel Lévinas» in *Littérature*, n° 142, juin 2016, 50-69.
- Irigaray, Luce. «Questions à Emmanuel Lévinas» in *Critique*, n° 552, 1990.
- Kamuf, Peggy. «Deconstruction and Feminism» in *Book of addresses*. Stanford, California: University Press, 2005.
- Kofman, Sarah. *L'énigme de la femme*. Paris: Galilée, 1980.
- Lévesque, Claude. *Par-delà le masculin et le féminin*. Paris: Aubier, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre*. Paris: Quadrigue/PUF, 1983 [1948].
- _____. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988 [1949].
- _____. *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1990 [1961].
- _____. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976 [1963].
- _____. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973 [1972].
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988 [1974].
- _____. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: Vrin, 1986 [1982].
- Lévinas, E., in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- _____. *Entre-Nous. Essais sur le Penser à l'Autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*, tr. Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *Les Imprévus de l'Histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Altérité et Transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- _____. «Transcendance et Mal» in Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.
- Loroux, Nicole. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Seuil, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.

- _____. *L'«il y a» du rapport sexuel*. Paris: Galilée, 2002.
- _____. *Sexistence*. Paris: Galilée, 2017.
- Perrot, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris: Flammarion, 1998.
- _____. e Duby, Georges (eds.). *L'histoire des femmes en Occident de l'Antiquité à nos jours*, I-V. Paris: Plon, 1991-1992.
- Villey, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: Quadrigue/PUF, 1983.
- Weber, Elizabeth. «Anamnèse et immémorial» in Arno Munster (dir.), *La différence comme non-indifférence*. Paris: Kimé, 1995.

MAX HORKHEIMER E ERIC VOEGELIN: UMA EXPOSIÇÃO E CONTRAPOSIÇÃO CRÍTICA

MAX HORKHEIMER AND ERIC VOEGELIN: AN EXPOSITION AND
CRITICAL COUNTERPOINT

GABRIEL MARINI¹*

Abstract: Max Horkheimer and Eric Voegelin were important German expatriate philosophers that found intellectual success in the United States, even while occupying opposed ideological positions. This article aims to show, through a reconstruction of arguments from selected texts, some claims from both authors, focusing especially on *The Eclipse of Reason* and some previous texts in the case of Horkheimer and on *The New Science of Politics* and some posterior texts for Voegelin. In the end, as a conclusion, the article presents notes some resemblances – more acute ones than what is likely to be expected when we compare Marxist authors with intellectuals embraced by the political conservative movement – and clear divergences between both guided by differences in style, method and assumptions.

Keywords: Critical theory, contemporary philosophy, conservatism.

Resumo: Max Horkheimer e Eric Voegelin foram importantes filósofos alemães expatriados que atingiram sucesso intelectual nos Estados Unidos, ainda que em polos ideológicos opostos. Este artigo busca expor, por meio da reconstrução de textos selecionados, algu-

Resumen: Max Horkheimer y Eric Voegelin fueron importantes filósofos alemanes expatriados que alcanzaron éxito intelectual en Estados Unidos, aunque en polos ideológicos opuestos. Este artículo busca exponer, a través de la reconstrucción de textos seleccio-

¹ Departamento de Ciência Política – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; Email: gabrielguimaraesmarini@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2973-3318; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6649558383847316>

* Este texto foi redigido após a minha participação do curso de pós-graduação sobre Teoria Crítica promovido pelo professor Ricardo Musse, do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, no 1º semestre de 2021. Agradeço ao professor e aos revisores pelos comentários e críticas.

mas teses de ambos os autores, girando, em especial, em torno de *Eclipse da Razão* e de alguns textos anteriores para o caso de Horkheimer e *The New Science of Politics* e textos posteriores para Voegelin. Por fim, à guisa de conclusão, são apresentadas as aproximações possíveis – provavelmente mais agudas do que o esperado, quando comparamos autores marxistas e intelectuais abraçados pelo movimento político conservador – e divergências patentes entre ambos, norteadas pelos estilos, métodos e pressupostos de cada um.

Palavras-chave: Teoria crítica, filosofia contemporânea, conservadorismo.

nados, algunas tesis de ambos autores, girando, en especial, en torno a *Eclipse de la Razón* y algunos textos anteriores en el caso de Horkheimer y *The New Science of Politics* y textos posteriores para Voegelin. Por último, a modo de conclusión, se presentan las aproximaciones posibles – probablemente más agudas de lo esperado, cuando comparamos autores marxistas e intelectuales abraçados por el movimiento político conservador – y las divergencias patentes entre ambos, guiadas por los estilos, métodos y presupuestos de cada uno.

Palabras clave: Teoría crítica, filosofía contemporánea, conservadurismo.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo expor, contrapor e aproximar os trabalhos de Max Horkheimer e Eric Voegelin, dois importantes nomes da filosofia alemã que obtiveram renome enquanto exilados do regime nazista.

Na primeira parte, serão expostas e reconstruídas as análises horkheimerianas do período entre 1931 e 1947, ou seja, desde o momento em que Horkheimer torna-se diretor do Instituto de Pesquisas Sociais até o lançamento de *Eclipse da Razão*, obra que fecha este ciclo intelectual. Na segunda parte, a nossa atenção se volta à produção de Eric Voegelin após 1957, data do lançamento de *The New Science of Politics* – que marca o início de sua popularização nos Estados Unidos –, até o final de sua vida, em 1985.

Na terceira, tentar-se-á, tanto por meio de dados históricos, quanto por diálogos teóricos, entender a relação entre os dois autores, usando, inclusive, textos fora do escopo temporal inicial. O fluxo argumentativo será guiado pelo entendimento de que Voegelin e Horkheimer, apesar de suas diferenças de posição política e intelectual, estavam ligados por laços de pertencimento intelectual e que suas críticas, em muitos pontos, eram direcionadas ao mesmo problema espiritual geral do mundo ocidental.

Horkheimer

Max Horkheimer (1895-1973), como fundador da Escola de Frankfurt, promoveu seu trabalho teórico a partir de reflexões realizadas num momento

de crise no transcurso intelectual do marxismo. Emparedados pelos avanços dos nacionalismos e por um distanciamento da classe trabalhadora da práxis revolucionária, assim como Lukács² e Korsch³, Horkheimer e seus parceiros de Instituto de Pesquisas Sociais desenvolveram uma resposta à situação que delineava as limitações da interpretação da luta de classes e do desenvolvimento histórico, segundo o assim denominado marxismo vulgar.

A resposta inicial do filósofo alemão é multiforme, ainda que direcionada a um único foco. Serão discutidos aqui, por questões de espaço, apenas alguns textos que, creio eu, oferecem insumos suficientes para entendermos as reflexões de Horkheimer feitas entre os anos 1931 e 1947.

Centrado num planejamento de pesquisas que incorporasse as diversas ciências sociais, pautadas, é claro, pelos interesses marxistas, naquilo que Habermas⁴ intitulou como materialismo interdisciplinar, o primeiro trabalho de fôlego do Instituto foi um estudo empírico sobre os comportamentos das famílias trabalhadoras alemãs, donde as três partes de *Autoridade e Família* indicam as novas mediações propostas por Horkheimer entre o conceito marxista de ideologia, a luta de classes e a psicologia e a cultura enquanto variáveis importantes para a análise social. O desenvolvimento da pesquisa empírica dentro do projeto inicial suscitou, pela novidade, uma série de questões ligadas à filosofia da ciência e sobre a relação entre o método teórico-científico então em voga no ocidente e esta nova alternativa. Estes são os temas discutidos em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*⁵. O ápice da análise horkheimeriana é apresentado em sua crítica filosófica à cultura moderna, girando em torno do conceito de razão instrumental, conforme coligido nos textos de *Eclipse da Razão*. Por fim, a nossa atenção será direcionada a alguns artigos que solidificam tanto a motivação do método crítico utilizado por Horkheimer quanto a fundamentação materialista que sustenta o seu trabalho teórico.

² Gyorgy Lukacs, *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista* (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

³ Karl Korsch, *Marxismo e Filosofia* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008).

⁴ Jürgen Habermas, “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”. In J. Habermas, *Textos e contextos* (São Paulo: Unesp, 2015).

⁵ Ainda que Horkheimer tenha sido a figura intelectualmente central do Instituto para Pesquisas Sociais em Frankfurt, na Suíça e nos Estados Unidos, cabe notar que o Instituto possuía uma *entourage* diversa. No capítulo de abertura de sua história da Escola de Frankfurt, *The Dialectical Imagination*, Martin Jay faz uma boa revisão dos interesses e práticas díspares dentro do grupo. Lembro aqui, a título de exemplo, a personalidade mais politizada e ativa publicamente de Karl Wittfogel, pareada com seus estudos orientais, o interesse musicológico de Adorno e o economicismo mais ortodoxo de Henryk Grossmann como três tipos bem distintos que, no início do Instituto, ajudavam a promover, em maior ou menor grau, o debate interno do centro de estudos.

I – O início da Teoria Crítica

Contra-pondo-se às diversas leituras formalistas e idealistas do desenvolvimento cultural e histórico, Horkheimer⁶ no texto tripartite *Autoridade e Família* – uma espécie de suplemento teórico aos estudos empíricos que o Instituto havia realizado sobre a classe trabalhadora na Alemanha – fornece, em chave marxista, uma modalidade de análise social que demonstra como a cultura, em suas formas institucionais gerais, impulsionada por fatores materiais enquanto oferece insumos para a psicologia de uma determinada população, cria, dinamicamente, comportamentos coletivos mais ou menos propensos à revolução e ao progresso político-social. Em suma, Horkheimer tenta mostrar como a família, apesar de seu aspecto conservador, pode ser um condutor dialético de mudança e progresso.

Se diversas divisões históricas propostas por outras escolas de pensamento anteriormente giravam em torno de uma visão imutável da natureza humana, o materialismo de Horkheimer encontra uma plasticidade nesta natureza, que seria moldada pelas vicissitudes econômicas. Contra o desenvolvimento histórico teleológico, vê-se neste caso defendida uma análise histórica dialética, com idas e vindas, que tanto apresenta desenvolvimentos mais contínuos quanto reviravoltas abruptas, num sentido oposto ao marxismo mais ortodoxo. Neste contexto, a coação e a violência – e aqui Horkheimer se vale de Nietzsche – são as fontes físicas iniciais dos comportamentos e das manifestações culturais humanas que permitem a manutenção da dominação social. Estas serão sublimadas, de certo modo, à medida em que transcorre o desenvolvimento econômico, transmutando-se em incentivos positivos.

A manutenção de comportamentos regressivos, contrários às novas formas de organização econômica mais racionais, é permitida pelo enrijecimento psicológico das classes que só pode ser quebrada por grupos intelectualmente preparados o suficiente para virar de cabeça para baixo o panorama instituído na cultura que cimenta a posição do *status quo*:

Fortalecer no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens que determina a forma da história até agora foi uma das funções de todo o mecanismo cultural das diversas épocas; o resultado é que a fé na autoridade, como condição sempre renovada deste mecanismo, constitui na história um motor humano, em parte produtivo, em parte destrutivo.⁷

⁶ Max Horkheimer, “Autoridade e família”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990).

⁷ Horkheimer, “Autoridade e família”, 191.

O conceito de autoridade se faz premente tanto pelo contexto epocal quanto pelo fato histórico de que o direcionamento das organizações primitivas rumo ao progresso se deu pela divisão social entre comandantes minoritários e uma maioria de subordinados. Esta divisão cria marcas profundas nas individualidades. Este conceito teórico, então, deve ser entendido historicamente, e, como a realidade é cambiante, ele se faz contraditório, podendo, num momento, ser entendido como favorável ao progresso enquanto, noutro momento, pode ser entendido como artificialmente reacionário.

Assim, as filosofias liberais, comparativamente progressistas perante a moral da idade média, tornam-se óbices ao progresso quando informam o capitalismo monopolista dos estados totalitários: a liberdade de contratos dos pequenos empresários desemboca em uma situação em que os trabalhadores sofrem a concorrência de sua própria classe tanto nacionalmente quanto internacionalmente, sendo impelidos pela fome enquanto os contratantes, em posição privilegiada, estão armados pelas diversas fontes de poder.

A razão burguesa, para Horkheimer irracional e contraditória, molda a cultura no capitalismo e reproduz este caráter socialmente enquanto naturaliza relações que são social e historicamente definidas, tornando a hierarquia dada como um algo necessário. Este modelo só pode ser contraditado por uma forma socialmente mais elevada que, pela planificação e pelo que o pensador marxiano entende como verdadeira racionalidade, modificaria o conteúdo da autoridade, transformando o conceito abstrato de liberdade em uma solidariedade real, numa ordem comum. Ou seja, uma autoridade ilegítima deve ser substituída não pela não-autoridade, mas por uma autoridade justa:

Na disciplina e na obediência daqueles que lutam por esta condição já se esboça a ideia de uma outra autoridade. Portanto, o simples fato da subordinação absoluta não produz qualquer critério para a estrutura de uma relação de autoridade. O formalismo de opor razão e autoridade, de se confessar adepto de uma e desdenhar a outra, o anarquismo e a convicção autoritária do Estado pertencem ambos à mesma época cultural.⁸

Horkheimer assevera que, dentre as diversas fontes de influência da formação psíquica individual, a mais predominante é a família, que fornece características imprescindíveis para o autoritarismo burguês, enquanto provê o “imperativo categórico do dever”⁹. A dependência da criança perante a figura paterna, é um fato que teria sido socialmente condicionado no período burguês, assim como a sua submissão à força física do pai, são para Horkheimer lições de relação de autoridade. Diante do modo de produção, o pai é o

⁸ Horkheimer, “Autoridade e família”, 213.

⁹ Horkheimer, “Autoridade e família”, 215.

senhor *intra* muros por ter dinheiro. Enquanto ele se curva perante os chefes, ele é obedecido em casa, enquanto se porta como legítimo fruto de gerações de novos empregados programados para aceitarem a situação de desigualdade como natural.

O ensinamento de que as falhas e os insucessos das pessoas são derivadas de problemas individuais, e não de questões sociais, é decisivo na formulação do caráter autoritário ao impedir que os filhos busquem as raízes dos fenômenos, gerando nas classes superiores a limitação empirista e nas inferiores a “tendência masoquista”¹⁰ da aceitação da chefia poderosa. Entretanto, a família também pode ofertar um caráter antagônico à manutenção sistêmica da dominação enquanto ela fornece um espaço seguro em que os indivíduos são, antes de tudo, pessoas.

Neste sentido, a figura materna e o amor sexual surgem como formas que podem conduzir a uma situação melhor – ainda que, em determinadas situações, a parcela feminina da família burguesa possa ser uma influência deletéria, por sua dependência em relação ao salário do esposo, agindo, portanto, de forma autointeressada numa relação frígida cuja sexualidade, vista como não natural pelo autor, conduz a história social de maneira a repetir ou fortalecer comportamentos autoritários:

A monogamia da sociedade masculina burguesa pressupõe a desvalorização do prazer oriundo da mera sensualidade. Por isso, não só a vida sexual dos esposos é envolta em mistério perante as crianças, mas de todo carinho dispensado à mãe pelo filho tem de ser banido estritamente qualquer elemento sensual. (...) A razão e o prazer (no filho da família burguesa) são restringidos, e a inibida dedicação à mãe retorna na receptividade exaltada e sentimental a todos os símbolos de forças obscuras, materiais e conservadoras.¹¹

Mesmo com a alteração da base econômica, os laços familiares são fortes o suficiente para que permitam a manutenção de um estado de coisas contraditório, em que os resquícios do poder econômico na psique sustentam a autoridade do pai, ainda que desprendido de suas capacidades de provedor. No entanto, o desenvolvimento do capitalismo destrói o ambiente familiar enquanto ele deixa de ser interessante em termos produtivos. Assim, pode surgir a oportunidade de que, com a sua dissolução, ressurgir um sentimento comunal mais condizente com a progressão social. Entretanto, o desemprego crescente cria uma barreira poderosa contra o surgimento deste tipo de “família progressista”.¹²

¹⁰ Horkheimer, “Autoridade e família”, 222.

¹¹ Horkheimer, “Autoridade e família”, 231.

¹² Horkheimer, “Autoridade e família”, 233.

II – Filosofia, Tradição e Teoria Crítica

O sumário teórico acima exposto foi um dos frutos iniciais do projeto apresentado por Horkheimer¹³ aos seus pares ao ser alçado à direção do Instituto de Pesquisas Sociais. Entretanto, fora as tonalidades de culturalismo nietzscheano e os interesses de cunho psicológico e sociológico que talvez fossem alheios à média do marxismo vulgar, ainda não havia ficado claro a que o filósofo alemão e seus colegas vieram. Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer¹⁴ desvenda alguns indicativos por meio de uma contraposição à ciência burguesa e ao seu método intelectual.

Segundo sua análise, a ciência moderna, filha do desenvolvimento filosófico cartesiano, em seu direcionamento matematizante e abstrato, ao entender-se a-historicamente, deixa de captar o nexo de mudanças da base produtiva que, de fato, seria um subproduto da aplicação do método burguês. Tal conceito e tal prática, em seu caráter ideológico, funcionam numa lógica de autopreservação social, ainda que a imagem interna da ciência seja a de distanciamento em relação aos assuntos sociais.

Sem correlacionar a ciência à realidade da divisão do trabalho, a chamada teoria tradicional cria um entendimento estático da realidade, não-dialético, ao qual é contraposta à teoria crítica, que busca criar uma identidade entre o cientista e o cidadão, com vistas a uma ideia de transformação da forma de organização social racional num instante histórico em que a situação do proletariado deixou de se mostrar, em termos existenciais, um fulcro estratégico correto, como era entendido, tradicionalmente, pelo marxismo. Se, em termos metodológicos, como na teoria tradicional, ela parte de abstrações – no caso, as caracterizações marxistas da economia – a teoria crítica, a partir dos passos seguintes, vale-se do agregado de materiais de outros campos do saber – inclusive os positivistas – para explicitar como o desenvolvimento histórico capitalista gera “oposições sociais”, “guerras e revoluções”.¹⁵

De fato, indo além, apesar de ambos os tipos teóricos valerem-se de um rigor intelectual, o distanciamento social e intelectual em relação à concretude do modelo burguês é um traço que não aparece na teoria crítica:

¹³ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, *Revista Praga*, n.º 7, 1999.

¹⁴ Max Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” in Max Horkheimer, *Textos Escolhidos* (São Paulo: Abril Cultural, 1983a).

¹⁵ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 143.

Enquanto os juízos categóricos possuem no fundo um carácter hipotético, e os juízos existenciais (*existenzialurteile*), se é que aparecem, são admitidos apenas em capítulos próprios, em partes descritas e práticas, a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido.¹⁶

Há parcelas desta teoria crítica que podem ser, para o autor, subdivididas e apresentadas em carácter hipotético, segundo o modo tradicional, servindo, inclusive, a finalidades socialmente progressistas, mas seriam, neste caso, incompatíveis “com verdade da teoria crítica”¹⁷, uma verdade que encontra, na própria história necessária do desenvolvimento econômico anterior, um germe para a sua própria crítica, que vê na idéia de autodeterminação humana um lúmen para mudar o foco de “uma necessidade cega para uma necessidade que faça sentido”¹⁸. Esta visão de necessidade, no panorama crítico, implica que, mesmo num momento de tirania, onde inexistente a liberdade, o conceito de liberdade existe.

Segundo Horkheimer, como, apesar da manutenção do sistema econômico, ocorrem mudanças sociais importantes, como no desenvolvimento das classes sociais dentro do contexto liberal, e como na mudança do foco impositivo de direção do sistema produtivo, do proprietário para a administração profissional, essas mudanças impulsionam alterações culturais e psicológicas que criam algumas contradições em partes isoladas da teoria que tenta construir imagens do todo social em termos existenciais. Não se trata aqui, pois, de um inventário de fatos atômicos ou de hipóteses dependentes, como no caso da teoria tradicional, mas de um ângulo teórico abrangente e dinâmico.

O autor assevera que, como a teoria crítica se coloca num patamar oposto ao idealismo, mantendo-se como uma construção intelectual imanente, ela não participa da polémica sobre a alteração da verdade enquanto tal. Não obstante, para ele, o conteúdo de confiança progressiva na dominação da natureza, presente na ciência tradicional, assim como o saber e a sua transmissão geracional, são absorvidos pela teoria crítica.

Por fim, Horkheimer direciona-se para uma análise da ação social dos teóricos críticos como agentes de mudança: o êxito deles dependeria de uma transmissão exata da teoria, fomentada pelo interesse na transformação, constantemente suscitado por conta da injustiça sistêmica e prevalente no capitalismo. Um número limitado, mas forte, de intelectuais seria perpetuado pela fidelidade inexistente na burguesia e nos perpetradores da falsa propaganda. Os conceitos mesmos de fidelidade e solidariedade dependeriam, neste sentido, da teoria para a sua correta interpretação.

¹⁶ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 144.

¹⁷ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 144.

¹⁸ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 145.

Tendo isto em mente, o futuro da humanidade dependeria do comportamento crítico, enquanto a ciência abstrata renuncia a ele, já que ela faz questão de terceirizar a determinação dos conteúdos e finalidades de suas realizações, as ações próprias da atividade intelectual é que levam à mudança histórica:

A teoria crítica não tem, apesar de toda a sua profunda compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. Essa formulação negativa, expressada abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista de razão.¹⁹

A posição foi esmiuçada em um curto adendo ao texto, *Filosofia e Teoria Crítica*, em que Horkheimer²⁰ novamente sublinha a oposição entre as duas metodologias gnosiológicas. A tradicional, cartesiana, das ciências especializadas, redundando na reprodução da sociedade atual, e a da crítica da economia política marxista, cujo foco é no produtor das situações sociais e históricas, o homem, que altera a natureza externa e a sua própria natureza, abraçando o caráter clarificador e legitimador no interesse do desenvolvimento de uma organização racional da vida, indo, pois, contra a expressão conservadora deste mesmo idealismo. A teoria crítica seria, neste caso, uma mantenedora da tradição filosófica.

Contra a especialização e matematização da economia política, contra o economicismo e contra o materialismo vulgar, a dialética horkheimeriana tem, por finalidade, a “felicidade de todos os indivíduos, já que, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, ela não aceita a continuação da miséria”²¹. Para tanto, apesar da importância do aspecto econômico, a dinâmica histórica acaba por dar destaque para a dialética entre economia e cultura no processo de dominação, contra a redução mecanicista levada a cabo pelos marxistas vulgares, que de certo modo se reacionariza na especialização:

A filosofia correta não consiste hoje em esvaziar-se de análises concretas econômicas ou sociais, ou em reduzir-se a categorias isoladas. Ao contrário, ela tem que evitar que os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados, pois esse procedimento é apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa.²²

¹⁹ Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 146.

²⁰ Max Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica” In Max Horkheimer, *Textos Escolhidos* (São Paulo: Abril Cultural, 1983b).

²¹ Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica”, 158.

²² Horkheimer, “Filosofia e Teoria Crítica”, 160.

III – Razão e Modernidade

O processo intelectual de Horkheimer, neste período, atinge seu ápice com as conferências reunidas em *Eclipse da Razão*, em que o filósofo frankfurtiano depura suas análises anteriores numa crítica filosófica mais ampla. Em oposição à sua anterior preocupação com conceitos e práticas sociais que giravam em torno da família e da manutenção da autoridade, por um lado, e de como o seu viés crítico se relaciona dialeticamente com a teoria do conhecimento e da ciência, Horkheimer²³ se volta, por fim, a uma crítica do desenvolvimento da razão no mundo ocidental.

O autor contrapõe dois tipos de razão, a objetiva, que surgiu do mundo grego através da filosofia clássica platônico-aristotélica, e a razão subjetiva, formalista, que ganhou ímpeto com o desenvolvimento do industrialismo.

A razão objetiva tradicional baseava-se em entendimentos estruturais realistas, que criam na possibilidade da descoberta de uma estrutura fundante do mundo real e, por outro lado, informavam uma visão aberta à reflexão da realidade existente, fornecendo um guia comportamental abrangente o suficiente para formatar uma comunidade.

Já a razão subjetiva, fermentada no núcleo do iluminismo em sua luta contra a metafísica, situa-se no bojo da tolerância burguesa e do relativismo moderno, em que as individualidades se modelam pela divisão do trabalho. Os conceitos objetivos de guiamento político são substituídos pelos ideais revolucionários franceses e americanos de nação que contradizem a realidade das mônadas autointeressadas, cindindo um espaço cada vez mais amplo entre ideologia e realidade social.

Uma vez que essa divisão se torne fixa na mentalidade pública, nenhum princípio racional eficaz de coesão social subsiste. A ideia da comunidade nacional (*volksgemeinschaft*), primeiro erguida como ídolo, pode subseqüentemente ser mantida apenas pelo terror. Isso explica a tendência do liberalismo de inclinar-se ao fascismo e dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo de fazer a paz com seus oponentes.²⁴

Esta razão expressa-se, por um lado, nas inclinações mais formalistas da filosofia positivista, e por outro, nas inclinações instrumentais do pragmatismo, que torna o pensamento em si numa parcela do processo de repetição industrial, sendo moldável a qualquer direção ideológica, seja ela progressista ou reacionária. O processo democrático, sendo banhado por tais sucos irracionais, perde suas defesas contra a tirania, onde as massas tornam-se um

²³ Max Horkheimer, *Eclipse da Razão* (São Paulo: Centauro Editora, 2007).

²⁴ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 25.

joguete na mão da indústria da cultura e da propaganda gerida por interesses escusos.

Esse sentido social foi codificado na filosofia pragmatista de Dewey e James, que substitui a verdade pela expectativa probabilística da obtenção de um resultado como guia intelectual, e que resume o sujeito, por fim, a um elo frágil numa cadeia “de meios e fins”²⁵. Este reducionismo, na Europa, culminou na perseguição dos intelectuais. Contra o criticismo do idealismo alemão, fundado na tese transcendentalista de que as nossas apercepções do mundo dependem de um conteúdo subjetivo, o pragmatismo de Dewey torna a própria experiência do sujeito uma “mera parcela no curso dos acontecimentos”²⁶, partindo para a reificação do sujeito numa situação niilista de dominação repressora da natureza e, portanto, do próprio homem.

Neste contexto, a autopreservação individual depende do total ajustamento ao sistema e mesmo o pensamento progressista – agora esvaziado de conteúdos objetivamente racionais – acaba fortalecendo a visão subjetiva de que o status atual do mundo é, de facto, o ideal: um mundo em que forças econômicas, políticas e sociais foram, por assim dizer, naturalizadas. A natureza perde todo o seu valor intrínseco e o único objetivo restante ao homem é a autoconservação.

A completa transformação do mundo em um mundo mais de meio do que de fins é em si mesma uma consequência do desenvolvimento histórico da produção. Quanto mais a produção material e a organização social se tornam complicadas e reificadas, mais difícil se torna o reconhecimento dos meios como tais, mesmo porque eles assumem a aparência de identidades autônomas.²⁷

Horkheimer realiza um paralelo entre o desenvolvimento do ocidente por meio da dominação do homem pelo homem e o desenvolvimento do ego interno como “personificação do líder”²⁸, o agente diretor individual. O caráter opressor da civilização é inculcado nas crianças que acabam por adotar um superego que substitui as admoestações paternas. Com a socialização e com a descoberta da farsa da *delayed gratification*, o adolescente se rebela contra a civilização, ou resistindo enquanto se agarra à sua verdadeira individualidade, ou submetendo-se, pela repressão – caso que se tornou o mais comum pela diminuição do papel dos pais na educação, cada vez mais relegada ao Estado.

²⁵ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 51.

²⁶ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 98.

²⁷ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 106.

²⁸ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 111.

Num ambiente fortemente mimético, o conceito de personalidade, antes cultivado pelos que se viram como beneficiados pelo ócio, desapareceu quase que por completo num entorno em que a subsistência e a sobrevivência são a regra. A bomba-relógio formada pela exacerbação do ego e pelo princípio da autopreservação, com a realidade social negativa, culmina na negação do ego e em revoltas da natureza, como no caso nacional-socialista.

Outro giro, transformando o idealismo na visão de que o mundo externo produz a mente, pode ser visto no darwinismo popular, que louva uma natureza governante. Dentro do paradigma subjetivo, a natureza é ou louvada exageradamente ou é brutalmente desprezada, quando a interpretação correta, para Horkheimer, deveria ser a de que a realidade nos mostra “a história do sofrimento humano”²⁹, na qual, por fim, devemos conciliar, e não igualar, natureza e razão.

O ponto focal da argumentação do filósofo alemão surge quando ele sublinha que tanto as filosofias objetivas quanto as subjetivas “esquecem o homem”³⁰. Se Sócrates é apresentado como precursor da individualidade abstrata, já com os estóicos, a visão objetiva, dissociando ideal e real, desemboca na apatia da aceitação da realidade como tal. O cristianismo surgiu como uma influência supressora da vontade de autopreservação, mas erigiu tanto uma cultura insincera quanto uma acentuação da individualidade.

Enquanto o burguês no liberalismo acentua as características elaboradas na época cristã, ele via na competição individualista dentro da sociedade a fonte de uma possível harmonia social. Com o capitalismo monopolista, o conformismo se livrou da carapaça individualista, o sujeito racional é totalmente desequipado das qualidades intelectuais necessárias para alterar e reimaginar a realidade, sendo substituído nisso pelas forças sociais e econômicas. O indivíduo defende a sua existência adaptando-se, tornando-se parte de organizações por imitação social. Como em outros textos, Horkheimer assinala a dissociação do operariado da teoria crítica – ainda que as massas não tenham sido totalmente coletivizadas –, já que seus líderes progressistas capitularam e trabalham apenas pela melhora do status da classe. A teoria crítica horkheimeriana não se coloca, pois, na posição justificadora das ações do proletariado, algo que, segundo o autor, nem Marx fizera.

O comportamento das massas deve ser o de resistir aos padrões que afetam a sua própria classe, e, neste tópico, a oposição dos neoliberais em relação aos sindicatos é entendida como romântica: a gestão dos sindicatos se dá como a gestão de um negócio e amplifica a reificação sistêmica da sociedade. Líderes patronais e operários, lado a lado, posicionam-se contrariamente à teoria crítica, entendida como supérflua devido ao desenvolvimento tecnológico:

²⁹ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 130.

³⁰ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 139.

Não é a tecnologia nem a autopreservação que devem ser responsabilizadas em si mesmas pelo declínio do indivíduo; não é a produção per se, mas as formas que assume, isto é, as interrelações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo. A labuta, a invenção e a pesquisa humanas são uma reação ao desafio da necessidade. Esses padrões se tornam absurdos apenas quando as pessoas transformam o trabalho, a pesquisa e a invenção em ídolos. Tal ideologia tende a tomar lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar.³¹

As contradições, amplificadas, por exemplo, pela dissolução do padrão-ouro e do perigo constante da inflação, que fomentaram a desestruturação da individualidade na luta coletivista pela vida, entretanto, segundo Horkheimer, podem ser em si a fonte de “uma nova era na qual a individualidade possa emergir como um componente necessário numa forma de existência menos ideológica”. A filosofia deve ser o meio de tradução prática daquilo que os mártires dos campos de concentração simbolizaram.

IV – Ideologia e o negativo

Se a crítica de Horkheimer é clara e direta, sem rodeios e visceral, o método negativo, em contrapartida, na pena no filósofo frankfurtiano, não deixa totalmente cristalinas as suas fundamentações e os seus pressupostos que, a bem da verdade, poderiam ser reconstruídos apenas pelo cruzamento total de todas as críticas tendo por base apenas alguns poucos pontos luminosos mais obviamente dispostos nas argumentações, formando como que um esboço, uma sombra de um mapa que poderia nos guiar nestas florestas dialéticas. Por falta de espaço, serão, entretanto, pincelados alguns indícios importantes antes de retornarmos à conclusão, o ápice do *Eclipse da Razão*.

Partindo já de uma via negativa, em sua crítica ao proposto método ideológico da sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, o foco primordial de Horkheimer³² é resguardar a teoria marxista da ideologia de sua despolitização. Sublinhando o caráter idealista da empreitada de Mannheim, por contradição, fica de pé o pressuposto da 11.^a tese sobre Feuerbach: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”³³. Contra uma nova maneira de interpretar o mundo,

³¹ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 157.

³² Max Horkheimer. “Un nuevo concepto de ideología?”, in Kurt Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002).

³³ Karl Marx, *A Ideologia Alemã* (São Paulo: Editora Hucitec, 1989), 14.

que muitos podem comparar à posterior Escola de Cambridge³⁴, Horkheimer explicita o fundamento transformacional de sua obra segundo a tradição marxista.

Ao pronunciar o seu discurso de posse perante seus pares frankfurtianos do Instituto de Pesquisas Sociais, inserindo seu projeto na tradição da filosofia social, Horkheimer³⁵ sublinha a importância do pensamento hegeliano como a fonte da quebra dos grilhões que seguravam o criticismo anterior, que se baseava numa filosofia individualista, personalista e introspectiva. As falhas de Hegel estariam por um lado na sua aceitação das contradições individuais como fontes da ordem genérica do sistema social e pela sua consequente aceitação das mazelas sociais por conta de seu idealismo. Conforme Merquior explicita, Horkheimer buscava ser hegeliano sem depender do “ser demiúrgico”³⁶, trazendo a dialética para o campo das interações sociais.

Contrapondo-se ao idealismo de Dilthey, Horkheimer³⁷, em *Materialismo e Metafísica*, defende não só a posição materialista como, ao mesmo tempo, a relativa ao próprio entendimento do que seria a matéria – uma qualidade a ser progressivamente delimitada pela ciência. Isto informa a sua leitura das relações sociais por meio de uma teoria econômica originada da necessidade de entender as contradições sociais que impediam a felicidade geral. A questão da felicidade ressurgiu em *Materialismo e Moral*, onde Horkheimer³⁸ critica a contradição entre os ideais ético-morais idealistas e o ímpeto individualista egoísta, mostrando em especial as contradições da moral kantiana, a ser suplantada em sua parcela “utópica”³⁹ pela teoria materialista. Na interpretação de que não existe moral absoluta que transcenda o ser humano, e de que, portanto, todas as relações devem ser entendidas psicológica e historicamente, não existem “obrigações com esta política, nem tampouco qualquer obrigação com a compaixão”⁴⁰, sendo esta política aquela que gira em torno de uma visão que “engendra respeito pelas possibilidades interiores do homem”⁴¹. Para Horkheimer, a manutenção da cultura

³⁴ Marcelo Jasmin, “História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (fevereiro de 2005).

³⁵ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, *Revista Praga*, n. 7., 1999.

³⁶ José Guilherme Merquior, *O Marxismo Ocidental* (Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986), 129.

³⁷ Max Horkheimer, “Materialismo e Metafísica”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990b).

³⁸ Max Horkheimer, “Materialismo e Moral”, in Max Horkheimer, *Teoria Crítica* (São Paulo: Perspectiva, 1990c).

³⁹ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 70.

⁴⁰ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 84.

⁴¹ Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 84.

burguesa da época liberal, num contexto monopolista, tornou-se um entrave ao avanço em direção à justiça, já que

A igualdade perante a lei significou, naquele tempo, apesar da desigualdade dos bens, um progresso no sentido da justiça – hoje ela se tornou insuficiente por causa desta desigualdade. A liberdade do discurso público era uma arma na luta por melhores condições – hoje ela favorece sobretudo as condições ultrapassadas. A invulnerabilidade da propriedade era uma proteção do trabalho burguês contra a interferência das autoridades – hoje ela tem como seqüela ao mesmo tempo a expropriação de vastas camadas burguesas e a improdutividade da riqueza social.⁴²

Tais lentes desobstruem, pois, o sentido da crítica civilizacional em *Eclipse da Razão*. Horkheimer⁴³, por fim, explicita que o ímpeto humano de dominação surge no dualismo entre espírito e natureza, que redundam tanto no monismo idealista, quanto no naturalismo. A negação do caráter reflexivo do espírito cria as condições para a objetificação dos indivíduos. Tendo isto em mente, ele mostra que os conceitos supracitados de razão objetiva e da razão subjetiva devem, pois, ser criticamente interpretados para que, então, sejam superados:

A razão só pode compreender a sua racionalidade pela reflexão sobre a enfermidade do mundo como algo produzido e reproduzido pelo homem; com essa autocrítica, a razão permanecerá fiel a si mesma, pela preservação e pela aplicação, sem motivações ulteriores, do princípio da verdade que devemos apelar à razão. A subjugação da natureza se convertera em subjugação do homem, e vice-versa, na medida em que este não compreenda a sua própria razão e os processos básicos pelos quais criou e manteve o antagonismo que está a ponto de destruí-lo.⁴⁴

Contra a criação de ontologias, Horkheimer defende a filosofia pela via negativa, ainda que possua uma posição ambivalente quanto a sua influência na militância política.

Voegelin

Eric Voegelin (1901-1985), ex-aluno de Hans Kelsen, perseguido pelo 3.º Reich por suas críticas às noções biológicas de raça, após uma fuga bem sucedida, foi se estabelecer no sistema universitário norte-americano ao lado

⁴² Horkheimer, “Materialismo e Moral”, 82.

⁴³ Max Horkheimer, *Eclipse da Razão* (São Paulo: Centauro Editora, 2007).

⁴⁴ Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 181.

de inúmeros pensadores austro-germânicos. Ao contrário de Horkheimer e seu círculo, as ligações de Voegelin com outros intelectuais – inclusive com o próprio Horkheimer – permaneceram sempre informais, vindo a exercer alguma liderança institucional apenas nas vésperas da última parte de sua vida, quando voltou ao território alemão, em 1958, para fundar o Instituto de Ciências Políticas da Universidade Ludwig Maximilian de Munique.

O trabalho profícuo de Voegelin é marcado por uma constante revisão de hipóteses, traço maior da honestidade intelectual. O maior exemplo disto encontra-se em sua *magnum opus*, *Order and History*, em 5 volumes, em que sua pesquisa em torno da simbolização das ordens políticas pela história humana passa por uma grande alteração de curso nos últimos volumes. Entretanto, por conta da limitação de espaço, será citada aqui apenas *en passant*.

Partindo de uma tradição alemã de filosofia, ainda que igualmente esasperado pelas limitações que o universo filosófico germânico apresentava ao pesquisador, Voegelin decide não se amparar numa visão materialista limitante, ainda que desenvolva a sua própria crítica ao idealismo intelectualista que desmerece o lado histórico na análise da ação humana. Em seu cartão de visitas à comunidade acadêmica norte-americana, *The New Science of Politics*, Voegelin realiza uma jornada dúplice: enquanto realiza uma crítica fundamental e radical do positivismo como método intelectual, organiza de maneira contundente a hipótese de que o ocidente havia caído em um ambiente ideológico por conta do gnosticismo. Em *Dos Estudos Clássicos*, o autor realiza uma contraposição entre o pensamento filosófico-político dos clássicos e dos modernos, enquanto procura mostrar que houve uma perda gritante de capacidade perceptiva por parte dos teóricos modernos, sublinhando como tal situação criou deformidades sócio-políticas. Por fim, em *Razão: A experiência Clássica*, podemos notar uma contraposição mais patente entre Voegelin e teóricos críticos como Horkheimer. Vemos aqui uma clara tentativa de recuperar um entendimento específico da razão conforme entendida pelos antigos como um bálsamo para a prática intelectual num ambiente de desordem.

I – Sociedade, Simbolização e Revolução

Por meio de uma posição antipositivista e anticientificista, Voegelin, em *The New Science of Politics*, tece uma análise histórica da teorização política baseada no entendimento de que a vida em sociedade não é meramente um fato, mas sim um complexo de experiências humanas que gera diversos níveis de simbolização que ordenam a vida em comunidade. A teorização sobre tais símbolos, enquanto é usada na política real, cria uma confusão no

pensamento contemporâneo, e precisa ser depurada por meio de um “procedimento aristotélico”⁴⁵ de clarificação.

Num nível basilar, sociedades possuem um ambiente interno de sentido, ou *cosmion*, em que a simbolização representativa da ordem pode ser descrita mais facilmente. Num segundo nível, o da articulação política existencial, surge o caráter histórico, descontínuo, em que agentes políticos atuam como representantes da sociedade, com resultados práticos. Inicialmente a representação era levada a cabo pela pessoa dos governantes supremos, mas com o passar dos tempos, tal papel se ampliou para a totalidade dos indivíduos, particularmente na sociedade ocidental. Não obstante, nesta mesma sociedade, o tipo de representação institucional-democrático tornou-se um símbolo típico, quando, de fato, seria apenas um caso especial, e tal provincialismo cria um ambiente de negação da realidade:

One cannot explain the odd policies of Western democratic powers leading to continuous warfare, with weakness of individual statesmen – though such weakness are strongly in evidence. They are rather symptomatic of a massive resistance to face reality, deeply rooted in the sentiments and opinions of the broad masses of our contemporary Western societies. Only because they are symptoms of a mass phenomenon is it justified to speak of a crisis of Western Civilization.⁴⁶

O *cosmion*, entretanto, deve ser entendido também como uma representação do cosmos, e, como tal, podemos interpretá-lo em diversas experiências – especialmente no caso dos impérios cosmológicos, como nas ordens mongóis às nações “rebeldes” para que a submissão perante o império de Khan fosse aceita e abraçada como uma ordem divina. Tal fenômeno ocorreu modernamente em casos como o da imanência da dialética marxista – que funciona como um símbolo de auto-entendimento de uma sociedade e em que há uma representação interna da “verdade” que servirá como um fonte de opressão a outras sociedades. A descoberta de verdades mais diferenciadas, seja nos mitos, seja na filosofia mística, indica o momento em que tais impérios se viram “desafiados”⁴⁷.

No Ocidente, tal experiência se plasmou essencialmente na filosofia e na teoria política dos gregos, em especial no princípio antropológico platônico, que dá importância, no estudo da sociedade, ao papel desempenhado pelos homens que a compõem. No desenvolvimento de uma crítica social, há uma

⁴⁵ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (London: The University of Chicago Press, 1987), 31.

⁴⁶ Voegelin, *The New Science of Politics*, 51.

⁴⁷ Voegelin, *The New Science of Politics*, 60.

ampliação da psique num sentido transcendental, criando a possibilidade da reflexão sobre a verdadeira ordem da alma e da conseqüente verdadeira ordem da sociedade perante Deus. Ou seja, o princípio antropológico precisa de um “princípio teológico”⁴⁸. Platão e Aristóteles, como artífices deste desenvolvimento, ofertaram ao mundo uma nova forma de organização social a partir dos escombros de uma Atenas desordenada que influenciaria as principais civilizações subsequentes.

As “verdades cosmológicas e antropológicas” são seguidas de uma “verdade soteriológica”, em que o cristianismo levará uma nova ruptura adiante, desdivinizando o mundo material da Roma panteísta e criando uma crise política que será historicamente impressa por meio da “existência dual”⁴⁹ de Império e Igreja na Idade Média. O problema fulcral da história política moderna se dá por conta da leitura escatológica de pensadores gnósticos como Joaquim de Fiore, que acabarão por re-divinizar o mundo material por meio de uma teoria da história que divide o desenvolvimento humano em eras que desembocam num paraíso terrestre, pela simbolização do líder e pela simbolização da irmandade de homens desvinculada das instituições. Em suma, são símbolos diversos que permeiam tanto a teorização política moderna quanto a própria prática político-partidária das agremiações totalitárias. Estas experiências, vistas em Hegel, Comte e Marx, por exemplo, nos mostram homens que se colocam no papel de deuses num desenvolvimento histórico cujo totalitarismo se mostra como a forma finalística da civilização progressista:

Gnostic experiences, in the amplitude of their variety, are the core of the redivinization of society, for the men who fall into these experiences divinize themselves by substituting more massive modes of participation in divinity for the faith in the Christian sense.⁵⁰

Voegelin vê na crítica de Richard Hooker aos puritanos tanto uma confirmação quanto uma versão prévia de sua crítica ao gnosticismo, do mesmo modo que vê em Hobbes uma resposta a uma crise política criada por este mesmo tipo religioso. Entretanto, enquanto a leitura de Hobbes acerca da questão social e teológica é acertada, para resolver o problema ele corta a experiência transcendental do homem de sua teoria política, fundamentando-a apenas em termos psicológicos. Filosofias políticas como a de Hobbes e o gnosticismo estariam relacionadas ao perigo da “destruição da verdade da

⁴⁸ Voegelin, *The New Science of Politics*, 70.

⁴⁹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 160.

⁵⁰ Voegelin, *The New Science of Politics*, 124.

alma”⁵¹, enquanto o gnosticismo produz um “contraprincípio ao princípio existencial”:

And as so far as these principles determine an image of reality for the masses of the faithful, it created a *dream world* (itálico adicionado) which itself is a social force of the first importance in motivating attitudes and actions of Gnostic masses and their representatives... (the dream world can be understood) as the extreme expression of a n experience which is universally human, that is, of horror of existence and a desire to escape from it.⁵²

Segundo Voegelin, enquanto todas as sociedades estão inclinadas a entender o sentido da sua ordem interna ao dado da existência, no gnosticismo tal inclinação se torna um “princípio de auto-interpretação”⁵³. Mesmo em autores que perceberam o problema intrínseco que Voegelin chamou a *posteriori* de Gnosticismo, como Hobbes, a substituição de uma teologia por uma teologia civil cortou o acesso ao sumo bem aristotélico-tomístico, impulsivando uma leitura humana limitada à negatividade.

Por fim, Voegelin compara, historicamente, quatro revoluções: a americana, a inglesa, a francesa e a alemã. Segundo o autor, o mundo anglo-saxão parece estar mais a salvo deste problema gnóstico, apesar de tudo, por conta da revolução inglesa ter ocorrido cedo o suficiente, e a revolução americana, apesar de sua psicologia iluminista, por ter convivido com uma opinião cristã próxima à do antigo regime, enquanto o mundo francês restou numa cisão eterna entre cristianismo conservador e laicismo radical. Já a Alemanha foi o palco do desenvolvimento mais radical e multiforme, que misturou materialismo econômico, racismo, ciência corrompida e um tecnologicismo violento:

Western society as a whole, thus, is a deeply stratified civilization in which American and English democracies represent the oldest, most firmly consolidated stratum of civilizational tradition, while the German area represents the most progressive modern stratum. (...) In this situation there is a hope, for American and English democracies which most solidly in their institutions represent the truth of the soul are, at the same time, existentially the strongest powers.⁵⁴

⁵¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 166.

⁵² Voegelin, *The New Science of Politics*, 167.

⁵³ Voegelin, *The New Science of Politics*, 168.

⁵⁴ Voegelin, *The New Science of Politics*, 189.

II – Retorno aos clássicos

Seguindo a concepção de Friedrich Wolf de que os estudos clássicos se preocupam com a natureza humana como fora percebida pelos gregos, Voegelin⁵⁵ argumenta que esta posição clássica, por si só, tornou-se anacrônica por dois motivos. Por um lado, houve uma fragmentação em inúmeras especializações no ambiente intelectual. Por outro, houve uma forte desculturação social no ocidente. Assim, os estudos clássicos viram pequenas ilhas nas instituições de ensino superior em que, de modo geral, a natureza humana deixou de ser considerada uma preocupação legítima.

A situação, para o autor, se faz mais crítica pois o clima de opinião não percebe o caráter catastrófico do fato, já que abraçou, como preocupação de estimacão, a “natureza da natureza” e as “perspectivas de domínio”⁵⁶ abertas pela exploração do mundo natural. Já que a natureza humana não se faz maleável, ela se torna alvo do ódio dos intelectuais. De fato, a fonte da desculturação é interna, e advém das Universidades.

Os climas de opinião, entretanto, mudam, e mudam, em especial pela existência da resistência de jovens sensíveis que servem de anteparo ao que Voegelin absorveu da análise de Whitehead: a destruição da vida da razão. O fato é que a contradição existencial gerada pela crise se faz perceber claramente:

Nem as mudanças no clima, da indiferença para a hostilidade, nem o concomitante declínio do apoio institucional para a vida da razão, nem a destruição fanaticamente acelerada das universidades desde a Segunda Guerra Mundial puderam impedir o problema do clima de opinião de ser reconhecido, articulado e explorado à luz de nossa consciência da natureza humana. As reflexões em que estamos envolvidos aqui e agora são também fato notório. A liberdade de pensamento de novo está voltando à vida, quando o “clima de opinião” já não é uma realidade social maciça que impõe a participação em sua luta partidária, mas é forçada à possibilidade de uma deformação patológica da existência, a ser explorada pelos critérios da razão.⁵⁷

Neste contexto, Voegelin nota que a tradição aristotélico-platônica se mostra mais antitética ao atual clima de opinião que ao ambiente intelectual sofisticado antigo. Os clássicos viam limitações na perfectibilidade humana, entendiam a filosofia como um esforço para ultrapassar a opinião em direção à ciência num ambiente em que a sociedade é tomada como uma amplifi-

⁵⁵ Eric Voegelin, “Dos Estudos Clássicos” in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados*, 1966-1985 (São Paulo: É Realizações, 2019a).

⁵⁶ Voegelin, *The New Science of Politics*, 313.

⁵⁷ Voegelin, *The New Science of Politics*, 315.

cação do ser humano individual. O ser humano busca, aqui, o divino, vive numa existência tensionada, permeada pela busca dos porquês, enquanto a existência se dá no meio do caminho entre a mundanidade e o divino. O processo educacional é uma *periagoge* crítica, e a realidade humana é articulada na vida da razão, onde a natureza humana ilumina a sua posição intermediária. A liberdade é percebida através da vida contemplativa.

Já os modernos crêem na perfectibilidade humana, seja ela progressiva ou revolucionária, a ser atingida num idílio futuro criado em um ambiente pluralista, em que não há ciência para as coisas humanas, mas apenas opiniões. O indivíduo é moldado socialmente e não há medida do homem além de sua própria experiência limitada. Questionamentos de finalidade são inúteis perante o neopositivismo e fúteis perante a visão-ação transformadora marxista. Há uma fluidez histórica sobre a exploração da realidade como tal, passando da aceitação de opiniões gerais que modificam a realidade noética em Locke, pela alienação hegeliana que substitui a base experiencial da filosofia clássica por uma abstração sistemática, chegando por fim ao desprezo pela busca por significados em um Sartre, onde o cerne experiencial do filosofar desaparece por completo. Aqui, a educação é entendida como um processo alienante direcionado à formação de uma militância aguerrida ou de um desespero quietista e passivo. A razão é “razão instrumental”⁵⁸, não há racionalidade noética e entende-se que a vida da razão teria caráter fascista.

Este conflito “grotesco”, para Voegelin, é compreendido quando nos deparamos com os crimes dos regimes totalitários que tornam as opiniões modernas em realidade assassina. Os próprios protestos estudantis posteriores ao início dos anos 1960, para Voegelin, se tornam justificados por conta dessa institucionalização da limitação espiritual:

A revolta estudantil internacional foi um abridor de olhos. Mesmo os desvalidos intelectual e espiritualmente que vivem somente do pão da opinião se deram conta de que algo está errado com as nossas instituições de ensino superior, embora não saibam o quê (...) Diverti-me cruelmente vendo o embaraço de vários professores em Frankfurt e Berlim quando seus alunos se voltaram contra eles, porque os professores não prosseguiram quando a “teoria crítica”(eufemismo para opinião niilista e irracional) deles foi traduzida pelos alunos em violência não crítica; e o mesmo espetáculo se dá na América pelos professores liberais que de repente se tornam conservadores, quando toda uma vida de esforços estrênuos para arruinar as mentes de uma geração de alunos após a outra, afinal, deu frutos e as mentes estão realmente arruinadas.⁵⁹

⁵⁸ Voegelin, *The New Science of Politics*, 318.

⁵⁹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 319.

O autor exemplifica com um fato ocorrido em sua própria sala de aula: um aluno teria criado confusão por não aceitar a proposição de que o estudo de Platão deveria ser feito com um viés científico, e não como uma análise de uma, entre tantas, opiniões. Institucionalmente, parece não haver sumo para que surja uma alternativa, mas o clima de opinião negativo estaria sendo minado pelo avanço dos estudos históricos em seus diversos guetos, onde os espiritualmente interessados puderam formar uma resistência subterrânea.

Entretanto, resta a dúvida sobre o caráter destes estudiosos. Seriam eles diletantes, levando adiante pesquisas complexas mas supérfluas, ou seriam eles pesquisadores sérios o suficiente para entenderem a importância de sua posição na busca pela vida da razão? Se a sobrevivência em departamentos e em subgrupos de estudo específico permite um grau relativo de liberdade intelectual, ela pode significar, ao mesmo tempo, uma autoesterilização.

Entre a montanha de “material de informação e a pobreza de sua penetração teórica”⁶⁰, surge o espaço para reavivar nas ciências humanas a “exploração da deformação existencial e de suas variedades”⁶¹, cuja reflexão é a própria prática da filosofia como entendida pelos clássicos, dado que, fora o uso mais tradicionalmente marxista, até então nem sequer havia se estudado a alienação pelo viés platônico-aristotélico. Em suma, caso esta senda se mostre fecunda:

Os estudos clássicos terão uma função importante no processo, pois, em sua manifestação grega, a natureza do homem obteve a luminosidade da consciência noética e desenvolveu os símbolos para a sua autointerpretação. A diferenciação grega de razão na existência estabeleceu padrões críticos para a exploração da consciência por trás da qual ninguém se permite voltar. Esta realização, entretanto, não é uma possessão para sempre, algo como uma herança preciosa que entregar para gerações posteriores, mas uma ação paradigmática que deve ser explorada a fim de ser continuada sob as condições de nosso tempo.⁶²

III – Razão e fundamento pelo viés clássico

Contrariamente aos ímpetus que Horkheimer fatalmente caracterizaria como idealistas e metafísicos, Voegelin⁶³ nota que, apesar da Razão ter acompanhado a humanidade ininterruptamente, sua definição e articulação

⁶⁰ Voegelin, *The New Science of Politics*, 322.

⁶¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, 323.

⁶² Voegelin, *The New Science of Politics*, 322.

⁶³ Eric Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica” in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados*, 1966-1985 (São Paulo: É Realizações, 2019b).

simbólica são eventos históricos, mas que há uma diferenciação especificamente valiosa, a platônico-aristotélica, que a descobre como a fonte do ordenamento psíquico do homem.

Enquanto um “processo na realidade”⁶⁴, a Razão helênica surgiu num momento de crise em que os filósofos buscavam apresentar uma resistência contra a desordem social reinante. Neste contexto, *Nous*, a Razão, surge tanto como uma força iluminadora da realidade quanto como um critério ordenador, e seu surgimento é um demarcador histórico. A filosofia e a consciência noética surgem como uma nova forma de experiência da realidade, antes epitomizada pelo mito e pela consciência cosmogônica. Esta nova forma de consciência, no entanto, não criou um padrão revolucionário, pois sua iluminação interna sublinhava o fato de que a Razão não pode, por si só, impedir o declínio social. A abertura filosófica à história enquanto caminho não determinado mantinha também aberta a senda para a base divina da realidade para além da Razão, uma abertura que viria a ser preenchida, por exemplo, pelas contemplações e revelações judaico-cristãs:

A Razão no sentido noético, deve-se entender, não põe um fim apocalíptico na história nem agora nem num futuro progressista. Ao contrário, ela permeia a história que constituiu com uma nova luminosidade de ordem existencial em resistência à paixão desordenante. Seu *modus operandi* não é revolução, ação violenta nem compulsão, mas persuasão, a *peitho*, que é central à existência de Platão como filósofo. Não abole as paixões, mas faz a Razão se articular, de modo que a consciência noética se torna uma força persuasiva de ordem através da luz intensa que deixa cair nos fenômenos de desordem social e pessoal.⁶⁵

O filósofo não queria definir, mas sim analisar a realidade, e desta análise sumarizou-se, por exemplo, na acepção aristotélica, o *zoon noetikon* enquanto a análise se dava em torno da psique humana, *zoon politikon* enquanto o *frame* analítico se virava para a política. O homem, para Aristóteles, teria a sua natureza integral, sintética, e marca a participação humana em termos históricos, sociais e psíquicos, no *continuum* que vai da *nous* racional à matéria, ou seja, todo o campo de estudos das “coisas que dizem respeito ao homem”⁶⁶. O status humano da Razão é apercebido em sua busca, em seu questionamento pelos fundamentos experienciais, ainda que perturbadores. Neste sentido, os mitos são formas compactas de comunicar a experiência, enquanto a filosofia seria uma forma questionadora da experiência em direção à sua fonte divina, numa tensão permanente.

⁶⁴ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 325.

⁶⁵ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 327.

⁶⁶ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 328.

A experiência racional clássica, entretanto, tem uma outra camada. Apesar de ocorrer numa dúvida, ela deve ser estruturada em torno da fé e confiança, *pistis*, na ordenação divina do cosmos e de amor, *philia*, pelo ordenador. Mas se há uma tensão no processo de abertura, há uma fonte de queda, de obstrução. A psicopatologia era observada simbolicamente na síntese heraclítica-ésquílca levada a cabo por Platão n.º *A República*, mas só a tragédia posterior foi suficiente para ofertar a experiência necessária para a criação linguística do termo alienação, *allogenesia*, no vocabulário de Cícero e no movimento de *apostrophe*, de desvio em relação ao *Logos*, como formulado por Crisipo.

Este movimento de negação da Razão foi, de certo modo, naturalizado na filosofia moderna, de modo a substituir, como conceito de saúde mental, a doença que viria a culminar nos totalitarismos hitlerista e stalinista, e que fora prefigurado por Schelling pelo termo pneumopatologia:

Na história ocidental moderna de inquietação, ao contrário, do “medo da morte” hobbesiano até o *Angst* de Heidegger, a tonalidade mudou da participação plena da alegria numa teofania para a *agnoia ptoiodes*, para a alienação hostil da realidade que a esconde em vez de revelá-la. Um Hobbes substitui o *summum Bonum* pelo *summum malum* como a força ordenadora da existência humana; um Hegel faz de seu estado de alienação um sistema e convida todos a se tornarem hegelianos; um Marx rejeita completamente a procura aristotélica do fundamento e vos convida a juntar-vos a ele, como um “homem socialista”, em seu estado de alienação.⁶⁷

No sentido clássico, a Razão se dá na tensão entre a vida e a morte. Voegelin cita as oposições em pares analíticos assinaladas por Platão no *Banquete*, o da vida da Razão tomando lugar no entremeio, *metaxy*, entre conhecimento e ignorância, o reino espiritual por excelência, entre o imortal e a morte, e no *Filebo*, como um entremeio entre o Um e o ilimitado.

A imanentização da experiência humana acaba com a sua qualidade específica. A *Nous* divina surge como um polo de atração positivo, contra o qual o homem pode decidir se opor, indo ao que os teólogos cristãos posteriores vieram a delimitar como *libido dominandi*, o pecado original. A Razão puxada para o polo da mortalidade, ainda consciente, ainda no entremeio, é simbolizada nas ideologias e nos sistemas filosófico-ideológicos fechados, como o hegeliano. Enquanto Platão denominava o movimento do pensamento filosófico no entremeio por dialética, os que se tornam presas da fuga do entremeio caem no oposto, no pensamento erístico. Novamente, o exemplo moderno por excelência seria o de Hegel, que encarna a autoridade da Razão e da revelação em si e no seu sistema:

⁶⁷ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 339.

A tensão em direção ao fundamento da existência considerada por Hegel como um estado de dilaceramento (*Zerrissenheit*) ou alienação (*Entfremdung*) deve ser suplantado pelo estado de conciliação (*Versöhnung*) quando o fundamento se tornou encarnado na existência pela interpretação do sistema. O entremeio foi transmutado em imanência. A mágica especulativa (*Zauberworte, Zauberkraft*) pela qual o pensador traz para seu poder o fundamento divino é o que Platão chamou “erística”; Hegel, ao contrário, chama-o dialética”. Então, o significado dos termos foi invertido.⁶⁸

A desordem desemboca no assassinato massivo na prática do imperialismo intelectual, determinado pela destruição da vida da Razão. Deus morre no momento em que o foco da consciência sai do âmbito concreto e vai para a seara da erística. O sistema erístico subsiste pela “revisão”⁶⁹, mostrando que ele é maleável e pode se adaptar a diferentes ideias, ainda que mantenha seu porte imperial:

Os adeptos epigônicos de um sistema desenvolverão a variedade bem conhecida de meios que pretendem proteger os sistemas respectivos contra a fricção inevitável com a realidade. Há o meio há pouco mencionado de “revisão”, usado frequentemente para preservar a plausibilidade do sistema, embora possa levar à dissensão entre os simpatizantes e a redefinições irritadas da ortodoxia e dissensão. Há o tabu fundamental sobre questões concernentes às premissas da fusão erística, explicitamente exigido por Marx e conscientiosamente observado pelos seguidores da variedade marxista da erística. Há a tática majestosa de não tomar conhecimento da crítica fatal, e o processo menos majestoso de difamar pessoalmente o crítico. E, finalmente, onde os adeptos de um sistema obtiveram o poder governamental, eles podem resistir à pressão da realidade prendendo ou matando os dissidentes.⁷⁰

Assim, Voegelin pretende regenerar a experiência clássica da Razão como uma categoria útil para analisar as ‘doenças psíquicas’ do pensamento moderno.

IV – Da filosofia política contra os limites da história das ideias

A análise voegeliniana, conforme vimos nos textos escolhidos, *grosso modo*, exemplifica a importância dada pelo filósofo para a simbolização na teoria política. Apesar do uso de categorias basilares da filosofia de Aristóte-

⁶⁸ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 347.

⁶⁹ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 348.

⁷⁰ Voegelin, “Razão: A Experiência Clássica”, 349.

les e de Platão, não é justo ler no autor um resgate ideológico de tais autores, como fica subentendido quando Tuck⁷¹, ao colocar Voegelin ao lado de Leo Strauss e Hannah Arendt, diz que em o foco de tais autores seria buscar, nos grandes textos, um *set* de verdades universais entendidas como sabedoria dos antigos.

Skinner⁷² chamou tal posição de “mitologia da coerência”, e usou-a, dentre outras, como mote negativo para a defesa de sua metodologia do contextualismo linguístico. Como é do conhecimento comum dos leitores de Voegelin, entretanto, o autor alemão descobriu, enquanto redigia os tomos de *História das Ideias Políticas* (lançadas apenas postumamente), que tal história inexistia enquanto objeto de pesquisas⁷³. Esta descoberta, observada na prática, e não numa crítica abstrata, o direcionou à história das simbolizações civilizacionais de *Order and History*, cujo primeiro tomo foi lançado ainda nos anos 1950, o que indica que Voegelin precedeu Skinner no entendimento crítico-metodológico, e que a posição de Tuck se mostra irreal.

Aliás, no presente artigo, por buscar uma contraposição entre Voegelin e Horkheimer, deixamos de lado uma seara importantíssima da obra voegeliniana, sumarizada no livro *Anamnese*, em que o autor complementa suas análises simbólico-históricas com uma filosofia da história e uma filosofia da consciência. Conforme um de seus principais comentadores explica:

A primeira sentença de *Anamnese* afirmava desse modo a tese central da filosofia política de Voegelin: “os problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência. Portanto a filosofia da consciência é uma peça central de uma filosofia política”. (...) A filosofia política foi, então, aumentada pelas experiências e símbolos por meio dos quais o processo de consciência se articula no tempo.⁷⁴

A coesão teórica é, entretanto, contraposta ao fato de que, além de ter descoberto a impossibilidade da realização de uma história das ideias, durante sua caminhada intelectual, Voegelin mudou de posição diversas vezes. A título de exemplo, apresenta-se aqui o caso das religiões políticas, uma controvérsia dentro dos círculos voegelinianos, e a própria mudança de posição dentro dos fascículos de *Order and History*. O pensamento de Voegelin era vivo como sua pesquisa, cambiante e sem obrigação com o erro, com ideologias e com posições políticas. Ainda que isto seja louvável num intelectual,

⁷¹ Richard Tuck, “History” in Goodin et al., *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (London: Blackwell, 2007).

⁷² Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* (Vol. 8, No. 1, 1969).

⁷³ Eric Voegelin, *Reflexões Autobiográficas* (São Paulo: É Realizações, 2008a).

⁷⁴ Elliz Sandoz, *A Revolução Voegeliniana* (São Paulo: É Realizações, 2010), 210.

é um fato que cria complicações na interpretação do autor e mesmo em sua manutenção dentro do debate especializado.

Aproximações e Contradições

Tendo sido apresentados bons índices das análises de ambos os autores que, por meio de suas diferenças mais agressivas, suscitam ao leitor um *preview* dialético, parte-se agora para uma aproximação entre Horkheimer e Voegelin. Além de indícios históricos, os dois autores serão agora contrapostos direta e indiretamente. O objetivo é tentar entender se há ou não *common ground* entre ambos (e, desde já, afirmo que sim) e tentar entender quais são as distinções não negociáveis. Para tanto, três temas servirão de guia: a crítica à modernidade e à razão, a questão do nazismo e suas raízes e, por fim, a crítica a Hegel.

I - Crítica à modernidade e à razão

Além da similaridade de histórico de fuga do nazismo em direção final aos Estados Unidos, pode-se facilmente realizar uma aproximação de Eric Voegelin e de Max Horkheimer quando nos preocupamos com a apreensão de problemas profundos da tessitura intelectual da experiência política moderna. Ainda que saindo de pontos de partida díspares, os dois alemães promoveram, em uma análise minuciosa, críticas ao desenvolvimento filosófico ocidental.

Apesar da já citada nota derogatória sobre a teoria crítica, Voegelin absorve a fraseologia horkheimeriana, incluindo o conceito de “razão instrumental” em sua própria crítica do modelo mental ocidental. Sem contar a lisonja direcionada a *O Jargão da Autenticidade* de Theodor Adorno⁷⁵—ainda que nas entrelinhas tenham ficado claras as opiniões de Voegelin sobre a posição existencial dos teóricos críticos — podemos levantar alguns outros dados que ilustram os pontos de contato entre o polo clássico e a crítica marxista ocidental.

Henningsen⁷⁶ rememora o fato de que o primeiro livro de Voegelin recebera críticas favorabilíssimas na revista do Instituto de Pesquisas Sociais, e que o próprio Horkheimer, de volta à Alemanha, convidara o já então famoso intelectual anti-comunista para palestrar em Frankfurt, o que

⁷⁵ Eric Voegelin, “A Universidade Alemã e a ordem da sociedade nazista: uma reconsideração da era nazista”, in Eric Voegelin, *Ensaio Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019c), 59.

⁷⁶ Manfred Henningsen, “Eric Voegelin and the German Left”, *Voegelin View*, 2018.

atesta o respeito intelectual de parte a parte. Voegelin, privadamente, teria inclusive concordado com posições de Marcuse a respeito das revoltas estudiantis. O comentador chega a sublinhar que, de fato, a conclusão original de *The New Science of Politics* teria sido, *a posteriori*, corroborada por Adorno e Horkheimer no novo prefácio ofertado à edição de 1969 de *Dialética do Esclarecimento*.

Além disso, podemos notar nos escritos voegelinianos não somente a crítica ao positivismo que permeia a obra de Horkheimer, mas também a revalorização do conteúdo histórico como balizador para a análise social, agindo como fulcro à crítica da tradição alemã que vai de Kant a Husserl, que falhava ao ser usada como fonte metodológica da análise da crise política do ocidente:

Esta falha curiosa das filosofias escolares diante da realidade política esmagadora atraiu a minha atenção desde quando, nos anos 1920, eu era um aluno de graduação. A falha era curiosa porque assumia a forma não de uma falta, mas de uma superabundância de teorias de consciência e metodologias da ciências. Eu tinha de trabalhar sem parar com muitas delas como parte de meu treinamento formal, tais como o neokantismo da escola de Marburg; a filosofia do valor, da escola do sudeste alemão, a ciência livre de valores de Max Weber; o positivismo da escola vienense e de Bertrand Russell; o positivismo legal da teoria pura do direito de Kelsen; a fenomenologia de Husserl; e, claro, Marx e Freud.⁷⁷

Sem a continuação do parágrafo citado acima, em que Voegelin sublinha em especial os problemas que ele via nas análises de Marx e Freud, a recensão intelectual feita pelo filósofo lembra aquela em que Horkheimer situa a sua teoria crítica como um desenvolvimento da filosofia social alemã anterior, que, de Kant aos pós-kantianos, falhara em seus diversos idealismos.

O fato de que o cerne do libelo de Horkheimer à filosofia da razão moderna se direcione mais detidamente ao pragmatismo americano – talvez por, deste modo, trabalhar mais precisamente com aquilo a que o marxismo mais desejava se opor, talvez por ser um exemplar natural do ambiente geográfico da experiência momentânea de sua vida após a fuga da Europa –, tocando no positivismo como uma forma mais detida de formalismo da razão subjetiva não altera o fato de que tanto o teórico crítico quanto o filósofo conservador, por assim dizer, notaram com precisão a falha monumental que segurava de pé o monumento das ciências humanas em sua marcha em direção ao irracional. Curiosamente, talvez, o que tenha impedido que ambos chegassem às mesmas fontes do problema do irracionalismo tenha sido o fato de

⁷⁷ Eric Voegelin, “Lembrança de coisas passadas”, in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019d.), 370.

que Horkheimer usava o cabedal marxista para interpretar tal problema sem realizar a crítica interna que mostraria a conexão entre o marxismo e o racionalismo subjetivo.

Não é necessário, para fazer este destaque, abraçar a teoria de Voegelin sobre a fonte gnóstica do paradigma mental moderno, mas a comparação das duas explicações hipotéticas – a saber, de um lado, o descarrilamento de um ímpeto religioso na visão demiúrgica favorável à criação de um mundo melhor como fonte da confusão contra o argumento, de outro lado, que encarava o desenvolvimento histórico dois tipos de razão contrários, que se delinearam por conta da influência material e de seu descompasso com a cultura em torno e que seria apenas suplantado quando um grupo de intelectuais realizasse o salto dialético de ambos, suprimindo as falhas dos dois modelos – deixa claro que há um desnível de abrangência do ser. De um lado, há a abertura para hipóteses amplas, de outro há o fechamento para a experiência material. Num ponto, temos a tentativa de entender para ordenar o indivíduo, no outro temos a tentativa de convencer para, quem sabe, modificar o curso social das coisas – se houver algum dia a conjuntura necessária. Há aqui a contradição entre a contemplação da realidade e a visão desesperada por conta da realidade. Temos a contraposição entre a *bíos theorétikos* aristotélica contra o ímpeto revolucionário da 11.^a tese marxista sobre Feuerbach.

Este espaço, por diversos motivos, não é o fórum adequado para entrar nas minúcias das disputas hermenêuticas internas da tradição marxista, mas a visão externa de um visitante de ultra-mar pode oferecer, exatamente pelo frescor desacostumado com o ambiente, uma interpretação justa contra o olhar viciado. Em toda a intrincada argumentação de Horkheimer sobre o materialismo, em sua oposição aos usos e costumes dos marxistas vulgares, no excessivo foco na civilização e na cultura, na superestrutura, naquilo que parece compor um *apeiron* parcialmente movido pelas relações econômicas, parcialmente movendo os comportamentos materiais dentro do capitalismo, há o mesmo espírito da “crítica radical contra tudo que existe”⁷⁸, como o futuro pensador crítico da economia política descrevera em uma carta a Arnold Ruge. A crítica a tudo que existe, menos à *forma mentis* do criticismo em si.

No sentido que, segundo Voegelin, a sociologia de Weber acabava por ceder à aceitação de uma posição valorativa tomada “demonicamente”⁷⁹, Horkheimer se mostra como um exemplar primoroso da “supressão das perguntas”⁸⁰ movido por esta tomada de decisão valorativa inacessível à crí-

⁷⁸ Karl Marx, Letter from Marx to Arnold Ruge, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844.

⁷⁹ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (London: The University of Chicago Press, 1987), 24.

⁸⁰ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume V: Modernity Without Restraint (London: University of Missouri Press,

tica contemporânea dos positivistas anti-marxistas e que, portanto, limitou a análise do teórico frankfurtiano a um esboço de gênio que distorceu feições importantes de seu modelo vivo.

II - Duas explicações sobre o Nazismo

Outro foco importante de contradição entre ambos, que serve para amplificar o rol de indícios já analisados, é a diferença de tratamento dada ao fenômeno do nazismo alemão.

Se já vimos que Horkheimer pautou a sua análise em torno do que motivaria os trabalhadores alemães a aderirem à causa nazista – ou, por outro ângulo, não aderirem à resistência vermelha –, o busílis de um comportamento autoritário, faz-se necessário olhar com mais cuidado o movimento que antecede esta pauta. A análise em questão, ainda que não se julgue que a hipótese seja totalmente falsa, é levada a cabo por um motivo prático-político. Não importa se os alemães se fiaram na confusão nazista por um verdadeiro caráter autoritário de uma cultura que se desenvolve por conta das contradições do capitalismo autoritário. O importante é que a hipótese faz sentido dentro de um *continuum* que abrange a ação política, ainda que esta ação seja traduzida em um projeto de pesquisa e não numa revolta de proletários, ou seja, que ela fornece um mapa conjuntural para redirecionamentos táticos.

Já nas palestras que foram coligidas em *Hitler e os Alemães*, Voegelin⁸¹ procura realizar uma espécie de exorcismo da alma alemã, voltando-se à questão espiritual: quais foram as condições espirituais que permitiram a propagação e o eventual domínio da ideologia nazista e da própria supremacia de um líder como Hitler – a quem o estudioso não poupa adjetivos derogatórios. As fontes, para Voegelin, estão na esfera intelectual, tanto no mundo acadêmico *per se* quanto nas práticas educacionais voltadas para a juventude. A decrepitude moral não poupou nem as Igrejas Católica e Protestante, atingindo especialmente o universo jurídico. Além disso, sua exposição catártica tem forte importância pois nela ele sublinha que, apesar das aparências, não houve uma desnazificação verdadeiramente efetiva. Como nota Trepanier⁸², as palestras voegelinianas foram recebidas por “concordância entusiasmada e rejeição odienta”, fato que indica que as reflexões do filósofo atingiram um problema agudo para a sociedade alemã.

2000), 274.

⁸¹ Eric Voegelin, *Hitler e os Alemães* (São Paulo: É Realizações, 2008b).

⁸² Lee Trepanier, “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”, *The Political Science Reviewer* (Volume 42, n.º 1, 2018), 167.

Enquanto Horkheimer⁸³ se voltava à análise do estado autoritário em sua corporificação em capitalismo de estado, voltado à planificação e à monopolização, numa explicação que fornecia as bases para a sua teoria sobre a família e o autoritarismo da sociedade alemã, Voegelin⁸⁴ preferia analisar e criticar os fundamentos da academia alemã – que formou ambos os autores – como fontes da destruição espiritual de uma nação. A visão econômica de Horkheimer pode ser facilmente absorvida dentro da visão espiritual ampla, ainda que tenha de passar por alguns retoques, mas a proporção inversa é impossível. O marxismo de Horkheimer é fruto de uma tradição que resta dentre os problemas gerais que Voegelin via no cenário ideológico alemão. Como sintetiza Trepanier,

In the concluding lectures of the 1964 series, Voegelin spoke about “first” and “second reality”, the latter being a political ideologist’s fantasy of reality. (...) Those who construct a “second reality” have lost their relationship with transcendence and present a worldview that is beyond rational discussion because it is a private experience expressed in a private language. Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Sigmund Freud (1856-1939) were theorists who created a “second reality” from their private experiences and articulated in their private language, The Nonexperience of transcendence among these theorists created a climate of dehumanization where a universal humanity could not be recognized because language had become privatized⁸⁵.

Contra a linguagem fechada do marxismo, Voegelin, ao recuperar a fra-selogia clássica e suas interpretações acerca da existência humana no entre-meio, busca ampliar a linguagem filosófica para que ele atinja a maior abrangência de experiências humanas possíveis.

III - O problema hegeliano

Retomando a análise merquioriana, devemos dizer que, ainda que Horkheimer⁸⁶ critique abertamente a direção que a dialética de Hegel toma ao abstrair-se da realidade social louvando o desenvolvimento do sentido histórico em dois patamares distintos – um básico, em que os homens mais

⁸³ Max Horkheimer, “The Authoritarian State”, *Telos* (Vol. 1973, no. 15, 1973).

⁸⁴ Voegelin, *Hitler e os Alemães*.

⁸⁵ Lee Trepanier, “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”, *The Political Science Reviewer* (Volume 42, n.º 1, 2018), 185-186.

⁸⁶ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n.º 7 (São Paulo, Hucitec, 1999).

“notáveis” tomam na mão as decisões, impulsionados pelos mesmos ímpetus como os que haviam sido descritos pela economia política clássica, os sentimentos individualistas utilitários, e, por outro, um superior, em que o espírito da história produz no mundo o desenvolvimento segundo a própria marcha da racionalidade. Devemos lembrar que a principal transmutação realizada pelo marxismo na dialética hegeliana é a deposição de sua parcela idealista.

Essa deposição transforma um desenvolvimento que, segundo a categoria aristotélica, seria, em uma primeira leitura, dialético em Hegel, num procedimento de diálogo completamente fechado, sem a abertura para o transcendental, ou, nos atrelando à linguagem de Voegelin, indica uma passagem de nível dentro da erística de um ponto mais alto, em que a transcendência ainda é um problema, para um ponto em que há um fechamento completo à materialidade.

Voegelin⁸⁷ avaliou o procedimento da filosofia hegeliana como uma forma de feitiçaria. Tripartite em uma existência filosófica pessoal, na qual percebeu os problemas de seu tempo, tendo se desenvolvido, entretanto, num estado histórico de doença espiritual da modernidade e sendo, por fim, envolvido num projeto de interpretação, previsão e transfiguração da história em que o próprio Hegel se faz Deus. O método dialético do pensador de Jena, baseado em fontes neoplatônicas e gnósticas⁸⁸ cria uma “segunda realidade” imaginária. Esta, influenciada pela “dilaceração” espiritual ocorrida na “primeira realidade”, por meio de uma deformação da cognição da experiência da realidade enquanto aberta à transcendência, se fecha em torno de um ponto focal absoluto – no caso, na idéia de Império⁸⁹.

Por meio de operações contraditórias neste reino mental, tentando realizar distinções intelectuais que parecessem-se com as operações ocorridas no mundo real, escapando assim do julgamento lógico-existencial que rege esta experiência de fato, Hegel se coloca como um Cristo transfigurado⁹⁰. Ainda que Voegelin toque sutilmente no tema, a pesquisa que realmente decifra as conexões de Hegel com o mundo iniciático foi realizada por Magee⁹¹.

A maior força discursiva dos marxismos, inclusive o de Horkheimer, nasce deste misticismo dialógico. Até mesmo internamente, no âmago do marxismo ocidental, críticas baseadas em parâmetros da “primeira realidade” foram levantadas contra processos dialéticos, como no caso da crítica de

⁸⁷ Eric Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, in Eric Voegelin, *Ensaios Publicados: 1966-1985* (São Paulo: É Realizações, 2019e).

⁸⁸ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 360-361.

⁸⁹ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 290-291.

⁹⁰ Voegelin, “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria”, 312.

⁹¹ Gleen Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

Habermas⁹² contra o procedimento levado a cabo por Horkheimer em sua discussão sobre o esvaziamento de conteúdo racional da razão instrumental.

A crítica tem pouco efeito, pois Horkheimer, assim como outros tributários tanto de Hegel quanto de Marx, está inserido num modo de pensar quase religioso. Em Marx, tal posição se mantém pela estratégia do bloqueio ao questionamento filosófico⁹³. A dialética marxista de Horkheimer é, primordialmente, um argumento político exatamente porque sua forma tem apenas a finalidade negativa.

De Marx aos frankfurtianos, há um desenvolvimento histórico em que o fechamento iniciado por Hegel é levado ao seu término. Hegel, matando Deus, se colocava no lugar de Cristo como ápice espiritual-histórico. Na crítica de Horkheimer a Hegel⁹⁴, temos o fechamento total da segunda realidade à transcendência, e uma maestria do discurso dialético. Em uma dialética cujo único fundamento é mundano, não é senão, formalmente, uma retórica completamente desprovida de amarras ético-morais.

Seria injusto, entretanto, negar que, apesar dos estudos e das teorizações frankfurtianas serem polêmicas, foram descobertos – aliás, como ocorreu com o próprio marxismo tradicional – realidades transformadas em preciosidades sociológicas que independem dos pressupostos apresentados. Não é, pois, sem motivo que muitos pensadores de outras vertentes, antitéticas ao esquerdismo radical, tenham emitido críticas semelhantes à indústria cultural, em particular, ou às artes, aos espetáculos e à cultura mercantilizada. Não obstante, a própria força científica do conceito aqui exemplificado é diminuída pela carga realmente ideológica dos marxistas ocidentais.

Além das diversas alusões já realizadas a Marx, cujas citações são apenas um pequeno *preview*, Voegelin⁹⁵ incluiu uma análise detida do trabalho do autor de *O Capital* no 8.º tomo de sua *História das Ideias Políticas*. Superior aos revolucionários anteriores o suficiente para ofertar um “novo mundo”, Marx foi um “místico” que realizou seu caminho intelectual escatológico sem prender-se às “armadilhas” no traslado⁹⁶. A própria forma da dialética marxista, para Voegelin, não passa de uma “*contradictio in adjecto*”⁹⁷

⁹² Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Massachusetts: MIT Press, 1987).

⁹³ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume V: *Modernity Without Restraint* (Londres: University of Missouri Press, 2000).

⁹⁴ Max Horkheimer, “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n. 7 (São Paulo, Hucitec, 1999).

⁹⁵ Eric Voegelin, *História das Ideias Políticas – Volume VIII* (São Paulo: É Realizações, 2019f).

⁹⁶ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 365.

⁹⁷ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 382.

que, em seu desenvolvimento enquanto oposta à filosofia, nunca foi argumentada, mas apenas levada a cabo como negação simples, nua e crua⁹⁸. O giro materialista e a crítica a Hegel que informam o materialismo dialético de Marx sugerem, pois, a “impostura intelectual”⁹⁹ do autor – possibilidade não-negada, *sugarcoated*, pelas as próprias interpretações dos editores da obra póstuma de Marx. O cerne seria, pois uma doença espiritual, uma idofobia, na qual Marx se recusa a usar os termos anteriores aos postulados por ele próprio, cuja expressão máxima, em termos místicos, teriam sido as 11 teses:

As “Teses sobre Feuerbach”, o que quer que possamos pensar delas em outros aspectos, são uma obra-prima sem igual de especulação mística no nível da existência demoniacamente fechada. Marx sabia que era um deus criando um mundo. Não queria ser criatura. Não queria ver o mundo na perspectiva da existência criatural.¹⁰⁰

Não obstante, Voegelin entende que a visão de Marx enquanto crítico da sociedade industrial não pode ser “descartada”¹⁰¹ após depurarem-se de seus pontos defeituosos, afirmando, ainda, que o fato de que não tenham surgido correntes que se atentassem às questões levantadas pelo marxismo no mundo da teoria econômica indica, por si, as reveladoras lacunas deste ramo de estudos.

Cabe lembrar que a análise do caráter escatológico do Marxismo levadas a cabo por Voegelin é ecoada, ainda que de modo inconsciente, – já que Henningsen¹⁰² deixou clara a falta de conexão e de afeição entre Voegelin e o teórico crítico –, por Habermas. Apesar de seus pendores iluministas, abjetos para Voegelin, tal análise de Habermas torna-se ainda mais interessante ao nos depararmos com a sua crítica ao Horkheimer no fim de sua vida.

O Horkheimer do pós-guerra estaria se abrindo às potencialidades da democracia capitalista, tornando-se, inclusive, “convencional” em sua crítica à cultura que, agora, seria pós-burguesa:

Esta postura afirmativa em relação às instituições do mundo ocidental que, porém, se revolta contra o caráter inexorável de uma totalidade que elimina todo traço de individualidade e de liberdade é, contudo, ambivalente (...) O sentimento de uma vida que se exprime dos aforismos da filosofia tardia [de Horkheimer] explica talvez mais facilmente a importância de seu autor para

⁹⁸ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 385.

⁹⁹ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 387.

¹⁰⁰ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 438.

¹⁰¹ Voegelin, *História das Ideias Políticas*, 441.

¹⁰² Manfred Henningsen, “Eric Voegelin and the German Left”, *Voegelin View*, 2018.

uma vez mais reunir, numa imagem especular convincente, a compreensão dilacerada da realidade social fragmentada.¹⁰³

Não cabe aqui julgar a acuidade da crítica habermasiana, mas apenas notar que, caso esteja correta, ela abre um flanco muito interessante para a amplificação da aproximação delineada neste artigo. Como os textos presentes em *Dämmerung* – em especial aqueles do período entre os anos 1950 e 1960 – ainda não foram totalmente traduzidos e como este trabalho se limitou a uma análise temporalmente estreita, este ângulo deve ser reservado a potenciais novos desenvolvimentos de pesquisa¹⁰⁴. Cabe dizer, entretanto, que um Horkheimer em idade avançada com tais posições não é fantástico, inimaginável, em especial caso levemos em consideração as palavras de Kolakowski¹⁰⁵ que já via, no autor frankfurtiano, pendores apenas parcialmente marxistas. Em termos existenciais, ainda que de maneira limitada, este Horkheimer moderado seria, em si mesmo, um indicador importante da fortaleza da leitura voegeliniana.

O que foi apresentado até aqui também serve de insumo para que a leitura estabelecida nos livros-texto que separa a corrente histórica de pensadores alemães emigrados para os EUA – que inclui, além do já citado Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt¹⁰⁶ – da dos teóricos críticos seja suavizada. Aparentemente, tais pensadores nutridos no universo intelectual alemão, sejam eles aburguesados ou não, sejam eles judeus ou não, assim como suas diferenças, deveriam ser entendidos em um campo intelectual bem específico e juntos, apesar de tudo, por conta de suas posições contra a prática das ciências sociais positivísticas dos Estados Unidos de então.

Conclusão

Acima, tentamos apresentar ao leitor um panorama teórico da obra de Max Horkheimer até o *Eclipse da Razão* e o de Eric Voegelin a partir de *The New Science of Politics*. A exposição de suas análises e críticas é suficiente para delinear as diferenças de método, de objetivo e de alcance dos dois auto-

¹⁰³ Jürger Habermas, “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”, In J. Habermas, *Textos e contextos* (São Paulo, Unesp, 2015).

¹⁰⁴ No final de 2022, após a redação deste trabalho, a Editora da Unesp publicou, com tradução de Luiz Philipe de Caux, a tradução deste texto sobre o nome *Crepúsculo: Notas Alemãs (1926-1931)*. Ainda não foi traduzido, entretanto, o livro de notas que abarca o período entre 1950 a 1969.

¹⁰⁵ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (London: Norton, 2005), 1072.

¹⁰⁶ Richard Tuck, “History” in R. E. Goodin et al. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (London: Blackwell, 2007).

res sendo, entretanto, insuficiente para mostrar os paralelismos de experiência histórica, as aproximações pessoais e intelectuais entre ambos.

Buscou-se demonstrar aqui que, além de existir uma sutil aproximação intelectual e analítica entre Voegelin e Horkheimer, o trabalho voegeliniano de depuração filosófica pode absorver as justas críticas dos teóricos de Frankfurt, mas que o contrário não é verdadeiro. A veia analítica e crítica de Horkheimer, descendente da gnose marxista, atinge em cheio os problemas da realidade pela própria abrangência mental de Horkheimer, e não pelo método materialista que, a bem da verdade, obscurece e enfraquece a sua filosofia, do mesmo modo que a crítica de Marx, aos olhos de Voegelin, poderia sobreviver caso depurada de suas fundamentações teóricas.

Bibliografia

- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Massachusetts: MIT Press, 1987.
- _____. “Max Horkheimer: Sobre a história do desenvolvimento de sua obra”. In Jürgen Habermas. *Textos e contextos*, São Paulo, Unesp, 2015, pp. 143-168.
- Henningsen, Manfred. “Eric Voegelin and the German Left”. in *Voegelin View*, 2018. disponível em <https://voegelinview.com/eric-voegelin-german-left/>
- Horkheimer, Max. “The Authoritarian State”. *Telos*, Vol. 1973, no. 15, 1973.
- _____. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, In *Textos Escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, trad. de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, 1983a.
- _____. “Filosofia e Teoria Crítica”. *Textos Escolhidos*. trad. de Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo, Abril Cultural, 1983
- _____. “Autoridade e Família” in *Teoria crítica I*. São Paulo, Perspectiva, 1990.
- _____. “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. *Revista Praga*, n. 7. São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 121-132.
- _____. “Un nuevo concepto de ideología?”, in Lenk, Kurt. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires. Amorrortu. 2002, pp. 245-263
- _____. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro Editora, 2007.
- Jasmin, Marcelo Gantus. “História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, fevereiro de 2005, pp. 27-38.
- Jay, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism*. London: Norton, 2005.
- Korsh, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- Lukács, Gyorgy. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Magee, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Marx, Karl. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

- _____. Letter from Marx to Arnold Ruge. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844. Disponível em: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm (acesso em 12/9/2021)
- Merquior, José Guilherme. *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- Sandoz, Elliz. *A Revolução Voegeliniana*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969.
- Trepanier, Lee. “Eric Voegelin on Race, Hitler and National Socialism”. *The Political Science Reviewer*, Volume 42, N.º 1, 2018.
- Tuck, Richard. “History”. in Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. London: Blackwell, 2007.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An introduction*. London: The University of Chicago Press, 1987.
- _____. “Science, Politics and Gnosticism” in *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume V: Modernity Without Restraint*. London: University of Missouri Press, 2000.
- _____. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008a.
- _____. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: É Realizações, 2008b.
- _____. “Dos estudos clássicos” in Eric Voegelin. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019a.
- _____. “Razão: a experiência clássica” in Eric Voegelin. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019b.
- _____. “A Universidade Alemã e a ordem da sociedade nazista: uma reconsideração da era nazista” in Eric Voegelin. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019c.
- _____. “Lembrança de coisas passadas” in Eric Voegelin. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019d.
- _____. “De Hegel: Um Estudo de Feitiçaria” in Eric Voegelin. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019e.
- _____. *História das Ideias Políticas - Volume VIII*. São Paulo: É Realizações, 2019f.

FENÓMENOS DO LIMIAR:
JACQUES DERRIDA E A QUESTÃO DA HOSPITALIDADE

THRESHOLD PHENOMENA:
JACQUES DERRIDA AND THE QUESTION OF HOSPITALITY

MICHAEL NAAS¹

Abstract: “Threshold Phenomena: Jacques Derrida and the Question of Hospitality” considers Jacques Derrida’s thinking of hospitality in light of his recently published two-year seminar from the mid-1990s on the topic. The essay begins by putting the question of hospitality into the context of the recent COVID pandemic and the ways in which the pandemic changed, sometimes just in the short term and sometime more permanently, our practices of hospitality in both our homes and our nation-states. The essay then considers the role of the question in Derrida’s treatment of hospitality, distinguishing a philosophical or definitional question posed *about* the foreigner from a socio-political question posed by the sovereign *to* the foreigner from, finally, a putting-into-question of the sovereign *by* the foreigner, an ethical questioning that disrupts the supposed power and authority of the sovereign and opens the door to what Derrida calls “unconditional” hospitality. What follows is a long analysis of Derrida’s treatment of the aporia or antinomy between this unconditional, unlimited hospitality and the conditional, reciprocal hospitality of customs, laws, and treaties. The essay concludes by considering Derrida’s claim that, in addition to thinking hospitality in terms of both the unconditional and the conditional, hospitality must also be understood as an “arts” or a “poetics,” in short, as the title of the essay suggests, as a perpetual and always fragile negotiation of the threshold.

Keywords: Jacques Derrida, hospitality, question, threshold, aporia.

¹ Michael Naas é professor de Filosofia na DePaul University, Chicago / EUA. E-mail: mnaas@depaul.edu; ORCID: 0000-0002-9659-1567.

Por opção dos tradutores, a versão portuguesa do texto não segue as normas do Novo Acordo Ortográfico.

Resumo: «Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a questão da hospitalidade» analisa o pensamento de Jacques Derrida da hospitalidade, à luz do seu seminário de dois anos, de meados da década de 90, recentemente publicado, sobre a temática. O ensaio começa por situar a questão da hospitalidade no contexto da recente pandemia de COVID-19 e da forma como a pandemia alterou, por vezes apenas a curto prazo e outras mais permanentemente, as práticas de hospitalidade nas nossas casas e nos nossos Estados-nação. Em seguida, analisa o papel da questão no tratamento da hospitalidade por Derrida, distinguindo uma questão filosófica ou definicional colocada *quanto* ao estrangeiro de uma questão sociopolítica colocada pelo soberano *ao* estrangeiro e, finalmente, de um pôr-em-questão do soberano *pelo* estrangeiro, um questionamento ético que perturba o suposto poder e a autoridade do soberano, abrindo a porta àquilo a que Derrida chama hospitalidade «incondicional». O que se segue é uma longa análise do tratamento dado por Derrida à aporia ou antinomia entre esta hospitalidade incondicional e ilimitada e a hospitalidade condicional e recíproca dos costumes, das leis e dos tratados. O ensaio conclui examinando a afirmação de Derrida de que, para além de pensar a hospitalidade em termos do incondicional e do condicional, a hospitalidade deve também ser entendida como uma «arte» ou uma «poética», em suma, como o título do ensaio sugere, como uma negociação perpétua e sempre frágil do limiar.

Palavras-chave: Jacques Derrida, hospitalidade, questão, limiar, aporia.

Résumé: «Phénomènes de seuil: Jacques Derrida et la question de l'hospitalité» examine la pensée de Jacques Derrida sur l'hospitalité à la lumière de son séminaire de deux ans du milieu des années 1990 récemment publié sur le sujet. L'essai commence par replacer la question de l'hospitalité dans le contexte de la récente pandémie de COVID et de la manière dont la pandémie a changé, parfois à court terme et parfois de manière plus permanente, nos pratiques d'hospitalité dans nos foyers et nos États-nations. L'essai examine ensuite le rôle de la question dans le traitement de l'hospitalité par Derrida, en distinguant une question philosophique ou définitionnelle posée *sur* l'étranger d'une question sociopolitique posée par le souverain *à* l'étranger et, enfin, d'une mise en cause du souverain *par* l'étranger, un questionnement éthique qui perturbe le pouvoir et l'autorité supposés du souverain et ouvre la porte à ce que Derrida appelle l'hospitalité «inconditionnelle». Ce qui suit est une longue analyse de la façon dont Derrida traite de l'aporie ou de l'antinomie entre cette hospitalité inconditionnelle et illimitée et l'hospitalité conditionnelle et réciproque des coutumes, des lois et des traités. L'essai se termine en examinant l'affirmation de Derrida selon laquelle, en plus de penser l'hospitalité en termes d'inconditionnel et de conditionnel, l'hospitalité doit aussi être comprise comme un «art» ou une «poétique», bref, comme le suggère le titre de l'essai, comme une négociation perpétuelle et toujours fragile du seuil.

Mots-clés: Jacques Derrida, hospitalité, question, seuil, aporie.

1. *Fist Bumps* e Bolhas Pandémicas

**«Agora começamos...
a abrir a porta do seminário.
Estamos no limiar»**

J. Derrida, *Hospitalité I*, 26².

A pandemia dos últimos anos mudou praticamente tudo nas nossas vidas diárias, em alguns casos apenas por um curto período, noutros mais permanentemente. Mudou a maneira como trabalhamos e viajamos, como comemos e bebemos, como nos cumprimentamos e comunicamos uns com os outros, como vivemos uns com os outros e mesmo como fazemos o luto uns dos outros. E mudou, claro, praticamente tudo no tocante à hospitalidade. Durante uns tempos, não convidávamos mais os outros para as nossas casas; restringíamos o nosso círculo de amigos e de conhecidos àquilo a que chamamos em inglês a nossa «bubble» [bolha]; distanciámo-nos socialmente uns dos outros, e durante uns tempos lavávamos e higienizávamos as mãos várias vezes ao dia depois de cada contacto com alguém ou algo que suspeitávamos poder ter estado em contacto com alguém ou algo suspeito de ter COVID-19. Chegámos mesmo a pôr-nos de quarentena, por vezes até dentro das nossas próprias casas, durante dias e por vezes até semanas. E houve depois, claro, todas as regulamentações e restrições impostas sobre como e quando era permitido frequentar espaços públicos, regulamentações no tocante ao uso de máscaras, ser testado ou vacinado, e mesmo quando e como era permitido visitar os nossos entes queridos nos hospitais ou acompanhá-los, ou não, à sua última morada.

Nos Estados Unidos, e sem dúvida até certo ponto também em Portugal, todas estas mudanças e regulamentações trazidas pela pandemia no final de 2019 e início de 2020 convergiram com questões e problemas que estavam já no centro do discurso público bem antes da COVID-19, questões de «recepção» ou «contágio» de outro tipo, quer dizer, questões de imigração, de saber se se deve ou como restringir o acesso ao corpo político, nos EUA, por exemplo, toda a questão ou polémica em torno da construção de um muro ao longo da nossa fronteira a sul para impedir a entrada de estrangeiros, migrantes e requerentes de asilo, do México, da América Latina e do Sul, do Haiti, e de outros lados. A COVID tornou-se assim nos EUA uma placa de Petri para todas estas questões, já que os que eram a favor de cons-

² J. Derrida, *Hospitalité*, vol. I. *Séminaire (1995-1996)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2021), 26.

truir o famoso muro se tornaram muitas vezes virulentamente contra o uso de máscaras, e os que desejavam medidas governamentais mais rigorosas para combater o vírus eram muitas vezes os primeiros a pedir uma política mais liberal em relação à aceitação ou mesmo ao acolhimento dos estrangeiros nas nossas terras. Ademais, a pandemia levou-nos a todos a avaliar ou a reavaliar o que é afinal um lar, para que serve e onde deveria ser, se faz sentido fazer da cidade ou dos subúrbios ou do campo a nossa casa, perto de outras pessoas ou o mais longe possível.

A pandemia levou-nos, em suma, a repensar assim os limites, as fronteiras e as restrições que impomos aos nossos Estados-nação, às nossas comunidades, aos nossos lares, às nossas bolhas e aos nossos corpos, tudo desde os mandados que devem ser impostos em todos estes lugares até que xiboletes devem ser proferidos quando se cruza o limiar de qualquer um deles, xiboletes como: «não se preocupe, tomei as duas doses da vacina, Pfizer, se quer saber, até já levei o reforço – duas vezes, na verdade», esse tipo de garantias. A pandemia mudou assim, a curto ou longo prazo, quase tudo no tocante à hospitalidade, desde os nossos gestos diários à nossa linguagem quotidiana. E, claro, a ironia é que toda a pandemia foi, de muitas maneiras, o resultado de nada mais do que da nossa própria natureza gregária – na verdade, somos tentados a dizer da nossa própria natureza *hospitaleira* – relativamente aos outros seres humanos, mas também, há que dizê-lo, relativamente ao próprio vírus.

Ora, dá-se o caso de Jacques Derrida ter passado uma boa parte do tempo, entre meados e finais dos anos 90, a pensar, a escrever e a ensinar sobre todas estas questões de hospitalidade – incluindo, e talvez sobretudo, estas questões de natureza mais sociopolítica, questões de imigração, de controlo de fronteiras, de cidades-refúgio, de cosmopolitismo, e assim por diante. Fê-lo numa série de pequenos textos que são conhecidos, estudados e comentados há mais de vinte anos – *Da Hospitalidade*, por exemplo, um texto escrito com Anne Dufourmantelle, «Une hospitalité à l’infini», «Le principe d’hospitalité», e muitos outros³. Mas fê-lo igualmente no decurso de dois

³ J. Derrida, *Da Hospitalidade*, com Anne Dufourmantelle, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019) [*De l’hospitalité*, com Anne Dufourmantelle (Paris: Calmann-Lévy, 1997)]; doravante abreviado para *DH*. Este pequeno livro reproduz essencialmente, com algumas modificações, duas sessões do primeiro ano do seminário de dois anos [intitulado] *Hospitalidade* de Derrida, a Quarta Sessão de 10 de Janeiro e a Quinta Sessão de 17 de Janeiro de 1996. Quando citar a partir destas duas sessões do seminário, usarei ao longo do texto, salvo indicação em contrário, a versão publicada em *Da Hospitalidade*. Uma vez que Derrida teve oportunidade de rever e reelaborar essas sessões para esse volume, podem ser consideradas mais «autorizadas» do que as duas sessões correspondentes do seminário. Também assinalarei ocasionalmente as *diferenças* entre as suas versões.

De notar ainda que a Primeira Sessão do seminário também foi previamente publicada

anos completos de um seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, sobre o tema da hospitalidade, um seminário que decorreu aproximadamente de Novembro de 1995 a Maio de 1997. Embora algumas sessões do seminário tenham sido publicadas antes (duas delas^{4*}, por exemplo, em *Da Hospitalidade*), foi só em 2021 e 2022 que os dois anos do seminário foram publicados na íntegra em francês, seguindo-se as respectivas traduções para inglês em 2023 e 2024⁵. Mas estas publicações incitam-nos já a reavaliar ou a repensar o que Derrida pensava acerca da hospitalidade e, claro, como esse pensamento de meados a finais dos anos 90 pode ajudar-nos a repensar ou a reenquadrar o tipo de questões que circulavam nos anos 90, e que nada perderam da sua urgência ou actualidade nas três décadas seguintes.

Este ensaio incide principalmente, embora não exclusivamente, sobre o primeiro ano do seminário de Derrida, que foi leccionado em Paris de meados de Novembro de 1995 até meados de Maio de 1996, a par de vários outros textos relacionados sensivelmente do mesmo período, incluindo *Da Hospitalidade*. Como defenderei, o seminário *Hospitalidade* no seu todo, e o primeiro ano em particular, merece essa atenção não só pelo modo como levanta as dimensões filosóficas, políticas e éticas da questão da hospitalidade, mas também pelo modo como de forma exemplar ilumina o trabalho de Derrida em geral. Ademais, este seminário em particular, tal como os textos a ele associados, foi largamente motivado – na verdade talvez como nenhum outro – por acontecimentos^{6**} mundiais, em particular por acontecimentos na

em francês praticamente na íntegra, incluindo os acréscimos orais (17-44), e com uma tradução turca a acompanhar, como «Hostipitalité» in *Cogito*, ed. Ferda Keskin e Önay Sözer, n.º 85, *Pera Peras Poros: Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida* (İstanbul: YKY, 1999). Foi também traduzida para inglês por Barry Stocker e Forbes Morlock como «Hostipitality» in *Angelaki*, 5: 3 (Dezembro de 2000), 3-18.

«Le principe d’hospitalité» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 273-278. Primeiramente publicado como «Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité», *Le Monde*, 2 de Dezembro, 1997; doravante «PH».

«Une hospitalité à l’infini», *Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Éditions Paroles d’Aube, 1999), 97-106; doravante «HI».

⁴ * [N.T.: Também as sessões de 8 de Janeiro a 7 Maio de 1997 haviam sido traduzidas e editadas em inglês por Gil Anidjar em *Acts of Religion* (NY/London: Routledge, 2002), 358-420.]

⁵ J. Derrida, *Hospitalité, vol. I. Séminaire (1995-1996)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2021); doravante *H I. Hospitalité, vol. II, Séminaire (1996-1997)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Éditions du Seuil, 2022); doravante *H II*.

⁶ ** [N.T.: No original *world events*. No presente contexto, optamos pela tradução

Europa e em França, pela chegada de cada vez mais imigrantes a França e a outras nações europeias, e assim por questões relacionadas com asilo e oferta de hospitalidade a migrantes ou estrangeiros, questões que estavam a tornar-se cada vez mais centrais no discurso público francês e europeu em meados dos anos 90, já que alguns, à esquerda, defendiam políticas mais liberais e abertas para responder a estes problemas e outros, à direita, começavam a defender políticas de imigração muito mais severas, um reforço das fronteiras e uma reavaliação radical daquilo que, justamente, a identidade europeia ou francesa significava. Tudo isto solicitava não apenas uma resposta política, mas também uma resposta filosófica, sob a forma de uma análise dos termos e das questões que se estavam a tornar cada vez mais centrais nesses discursos públicos. O seminário de dois anos de Derrida sobre a hospitalidade pode ser lido precisamente como uma resposta filosófica desse tipo.

A obra de Derrida sobre a hospitalidade tem assim uma génese única e está marcada pelo seu tempo de forma indelével. E, contudo, como sugeri, os seus temas não podem ser mais actuais ou oportunos. Ao lermos o seminário de Derrida, não podemos senão ser levados a considerar algumas das nossas próprias atitudes e políticas no que toca à «hospitalidade» em todos os seus aspectos, ao mesmo tempo públicos e privados – tudo, desde o modo como tratamos aqueles que nos rodeiam, os nossos vizinhos e os que pertencem a comunidades, até às políticas de imigração e de refugiados, passando pelas controvérsias em torno da construção de muros e da criação de cidades-santuário^{7*}. Com as crises de refugiados a crescerem em tamanho

acontecimentos mundiais, em razão do cunho singular de que se reveste, no pensamento derridiano, a palavra *événement*, cuja tradução que se impôs em português, mais precisamente em Portugal, foi precisamente *evento*. Note-se que em *événement* ressoa igualmente o verbo *venir* (vir, chegar, etc.), que nos remete para o *à-venir* em sede desconstrutiva, a saber: a vinda inantecipável, sem horizonte de espera – que implica portanto a ruptura com a ordem da fenomenalidade, do mundo. Como afirma Jacques Derrida, por exemplo, em «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» (in Jacques Derrida *et al.*, *Dire l'événement, est-ce possible ?* (Paris: L'Harmattan, 2001), 81): «convém lembrar que um evento [*événement*] supõe a surpresa, a exposição, o inantecipável».]

⁷ * [N.T.: A noção de «*sanctuary city*» reenvia à de «cidades refúgio» que, na peugada de uma longa e memorável tradição (1. Bíblica: *Números* 35, 9-32; *Crónicas* 6-24; 6-25; *Josué* 20, 1-5; 2; Medieval: a *salvação* e a *auctoritas*; 3. Cosmopolita), protagonizam o exemplo de uma *soberania local (polis)* que dá *hospitalidade e imunidade* sem referência ao Estado, assim exemplificando uma sobreposição do ponto de vista ético-humanista ao estritamente jurídico-político – criadas, sob proposta do *Parlamento Internacional de Escritores* (Strasbourg), em 1993, para acolherem intelectuais perseguidos nos seus próprios países, a primeira vaga de *cidades-refúgio* vigorou até 2006 sob a designação de INCA/PIE [*International Network of Cities of Asylum*]: Strasbourg/França foi a primeira cidade-refúgio desta primeira vaga, Coimbra/Portugal a última.

e em número por todo o mundo, com literalmente milhões de sem-abrigo, apátridas, deslocados ou migrantes em movimento no momento em que escrevo estas palavras, no México, na América do Sul e na América Latina, no Norte de África, na Síria, no Afeganistão e na Ucrânia, para referir apenas os mais visíveis actualmente, continuará a não haver, infelizmente, escassez de exemplos contemporâneos para tentarmos reflectir em conjugação com o repensar da hospitalidade de Derrida. Embora Derrida nos lembre, em *Sur Parole*, que é necessário «distinguirmos incessantemente o problema da hospitalidade no sentido estrito dos problemas de imigração, do controlo dos fluxos migratórios», e assim por diante, prossegue afirmando que «as duas dimensões são inseparáveis»⁸.

Este trabalho pretende tratar estas questões de hospitalidade «na nossa época» de um modo filosófico, que não será desprovida de *pathos*, mas que não cederá, ou pelos menos é essa a esperança, completamente a esse *pathos*. Pois como Derrida bem sabia, ninguém pode reivindicar para si uma superioridade moral argumentando que é *a favor* da hospitalidade, enquanto outros são *contra*. No fim de contas, toda a gente é *a favor* dela, e as pessoas diferem apenas nas suas posições sociais e políticas em relação a ela e, o que é especialmente relevante aqui, na compreensão filosófica dela, bem como nos pressupostos filosóficos que determinam essa compreensão (veja-se *H I*, 181).

Este ensaio porta o título «Fenómenos do Limiar: Jacques Derrida e a questão da hospitalidade», porque o limiar é sempre o lugar a partir do qual a questão é colocada, e não apenas a questão da hospitalidade, mas a questão em geral, inclusive a questão de saber se e como nos endereçarmos aos outros a partir do limiar e a questão do compromisso da filosofia com a questão como o seu modo primário de operar. Tudo isto sugere que a hospitalidade não é apenas uma questão entre outras para Derrida ou para a desconstrução, mas, talvez, a própria tarefa e a própria promessa da desconstrução. Porque

Mas é sobretudo no contexto de uma *Nova Rede de Cidades-Refúgio* – a ICORN [*International Cities of Refuge Network*] – entretanto (2015) criada, em Stavanger/Noruega, com intenções e objectivos algo diferentes, que tais cidades são designadas «*Solidacities*» – Cidade-Solidária, Cidade-Asilo, Cidade-Santuário, Cidade-Rebelde. Sob a inspiração do mesmo princípio (da hospitalidade incondicional), nos Estados-Unidos as «*sanctuary cities*» têm, no entanto, uma legislação específica.]

⁸ J. Derrida, *Sur Parole* (Paris: Éditions de l'Aube, 1999), 71; inclui a transcrição de uma série de entrevistas radiofónicas com Catherine Paoletti na France Culture levadas a cabo entre 14-18 de Dezembro de 1998, conjuntamente com quatro programas de rádio produzidos por Antoine Spire sobre diversos temas na obra de Derrida, incluindo um programa de 19 de Dezembro de 1997, sobre a hospitalidade, 63-74 [N.T.: J. Derrida, «Da Hospitalidade», *Sob Palavra. Instantâneos Filosóficos*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Fim de Século, 2004), 65].

se a «ética» é sempre, como Derrida defende, uma questão de «*ethos*», quer dizer, uma questão de habitar, de morar, então «toda a ética é sem dúvida uma ética da hospitalidade» (HI, 60), e a desconstrução, que é sempre uma questão de ética, é, por conseguinte, sempre uma desconstrução da hospitalidade, ou mesmo uma desconstrução *como* hospitalidade.

O que Derrida nos dá nos textos que dedicou à hospitalidade, e em especial no seminário de dois anos, de 1995-1997, sobre esta questão, é uma explicação *filosófica* da noção ou do conceito de hospitalidade. Sublinho «filosófica», porque o seminário de Derrida pode ser lido hoje, para deleite de alguns e, sem dúvida, para a consternação de outros, como uma espécie de manual ou de guia de como fazer uma certa «filosofia continental». O que vemos no seminário não é bem o *método* de Derrida, mas antes a sua maneira de abordar a questão a partir de múltiplas direcções, por múltiplos caminhos, com múltiplos recursos, e muitas vezes no decurso de uma mesma sessão do seminário, aproximando-se dela e depois recuando, tentando uma aproximação e depois outra, avançando sempre mas de alguma forma regressando sempre ao ponto de partida. Este perpétuo vaivém entre diferentes textos e aproximações parece geralmente bastante natural, mas quando voltamos um pouco atrás, pode ver-se uma espécie de acto de equilíbrio em que Derrida está envolvido e o perigo, que enfrenta constantemente, de misturar géneros, textos e fontes de uma forma que seria mais confusa ou distractiva do que esclarecedora. Se Derrida consegue sempre evitar cair da corda bamba, se consegue sempre iluminar mais do que confundir, é porque nunca deixa de equilibrar todas essas fontes, esses textos e essas aproximações para se concentrar numa só. De facto, todas as bolas que são lançadas ao ar logo no decurso da Primeira Sessão do primeiro ano permanecem no ar até ao final do seminário. Eis apenas algumas, que levo algum tempo a enumerar e a explicar porque acredito que o seminário da *Hospitalidade*, embora não seja único, é *exemplar* de um certo modo de fazer filosofia, e porque penso que explicar a abordagem de Derrida, a sua *démarche*, é a melhor forma de nos inocularmos contra a ideia bem disparatada, mas também bem perigosa, de que a desconstrução é meramente lúdica, ou destrutiva, ou niilista, ou mesmo, como o Ministro da Educação francês a ela se referiu nos inícios de 2022, como um *vírus* contra o qual nos devemos inocular⁹.

⁹ Derrida lembra em diversos sítios as maneiras como «o fantasma nacionalista, com a sua retórica politiqueria, passa frequentemente por...analogias organicistas» (N, 102) [N.T. Michael Naas cita a tradução inglesa, publicada em *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Ed. Elizabeth Rottenberg (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), da entrevista de J. Derrida com Stéphane Douailler, Emile Mallet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm e Patrice Vermeren, intitulada «La déconstruction de l'actualité», publicada na revista *Passages*, vol. 57 (Paris, Setembro-Outubro de 1993). Esta passagem

Logo no primeiro ano de seminário, há antes de mais – e os que leram o pequeno livro *Da Hospitalidade* lembrar-se-ão provavelmente disto – uma tentativa de desenvolver uma espécie de *lógica formal* que relaciona aquilo que Derrida irá caracterizar como dois regimentos ou regimes da hospitali-

encontra-se reproduzida em «Artefactualités» in *Échographies – de la television. Entretiens filmés*, de J. Derrida e B. Stiegler (Paris: Galilée/INA, 1996), 26]. Enquanto crítica deste «fantasma ou axioma de pureza», a desconstrução poria em questão todas estas analogias organicistas, todos os apelos para purificar o corpo político – em ações ou em palavras – purgando-o daquilo que ameaça a sua saúde e integridade supostamente naturais. Com isto em mente, talvez valha a pena lembrar aqui que, numa conferência que ocorreu na Sorbonne a 7 de Janeiro de 2022, uma destas «analogias organicistas» foi usada por ninguém menos do que o Ministro da Educação francês, Jean-Michel Blanquer, para descrever o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. A ocasião foi uma conferência sobre «cultura de cancelamento» e «wokismo» na Sorbonne, na qual Blanquer participou, para espanto de muitos dos seus colegas, como noticiou o *Le Monde*. Aparentemente, Blanquer terá dito durante os seus comentários que «temos de desconstruir a desconstrução [*nous devons déconstruire la déconstruction*]», descrevendo a França como estando «sob ataque» de uma estirpe de pensamento proveniente dos Estados Unidos. Trata-se de um «vírus», terá dito segundo relatos, cuja origem seria a chamada «French Theory» (em inglês) dos anos 70, em particular o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. Conta-se que Blanquer terá dito: «tendo fornecido o vírus, temos de fornecer a vacina» (Veja-se «Le 'wokisme' sur le banc des accusés lors d'un colloque à la Sorbonne», Soazig Le Névé, *Le Monde*, 8 Janeiro de 2022.)

Eis então um Ministro da Educação a usar a linguagem dos vírus, e ainda por cima durante uma pandemia global, para descrever o pensamento de Derrida, de Deleuze e de Foucault. Apesar de não o explicitar, a ideia seria que o chamado vírus teve origem em França, em Derrida, Deleuze e Foucault (que seriam os pacientes 0, 1 e 2) e que foi posteriormente exportado, em especial para os Estados Unidos, onde se transmutou em «French Theory» e noutras variantes ainda mais perigosas, como a cultura de cancelamento e *wokismo*, antes de ser importado de volta para França, onde agora «ataca», devemos presumir, os bons e nobres valores da razão, da liberdade de pensamento e de expressão, e assim por diante, que seriam o apanágio da cultura e da educação francesas. A «vacina» consistiria assim, ao que parece, em travar a transmissão deste pensamento perigoso, quer desencorajando a propagação da «French Theory», quer inoculando a população contra ela através de um regresso a esses valores tradicionais franceses.

É praticamente desnecessário explicitar todas as razões por que tais afirmações são erróneas, ao mesmo tempo disparatadas e perigosas, e porque devem ser ao mesmo tempo ignoradas e levadas a sério, pelo menos em razão da sua retórica. Porque, embora um certo crédito possa talvez ser dado a um ministro que sabe quem são Derrida, Deleuze e Foucault, e o que é a «French Theory», adotar uma tal caracterização tão desprovida de nuance e quase sempre politicamente motivada é, no mínimo, preocupante, e usar da linguagem dos vírus e da vacinação, «analogias organicistas», se alguma vez as houve, e no meio de uma pandemia, o cúmulo da irresponsabilidade. Dever-se-ia esperar certamente mais de um Ministro da Educação francês.

dade, uma hospitalidade incondicional e uma hospitalidade condicional, quer dizer, uma hospitalidade incondicional, absoluta, hiperbólica, infinita e uma hospitalidade condicional, condicionada, limitada, historicamente enraizada e efectiva; estando estes dois pólos ou estes dois regimes da hospitalidade relacionados com aquilo a que Derrida chamará modo aporético, da mesma maneira que, por exemplo, a justiça se relaciona com o direito^{10*}, noutros textos.

Para além desta tentativa de desenvolver uma lógica, por assim dizer, da hospitalidade, há múltiplos retornos, como seria de esperar, à *história da filosofia*; quer a textos que falam explicitamente da hospitalidade, «A Paz Perpétua»^{11**} de Kant, por exemplo, com que Derrida abre o seminário e ao qual retorna reiteradamente, ou *Totalidade e Infinito*^{12***} de Levinas, ou *Zaratustra*^{13****} de Nietzsche, quer textos que usam o *léxico* da hospitalidade, por exemplo, os diálogos em que Platão usa o termo «estrangeiro» ou «estranho», *xenos*, incluindo os que têm uma personagem central com esse nome.

Para além destes *insights* e destas referências à história da filosofia no que toca à hospitalidade, Derrida lembrará frequentemente, através de uma espécie de atalho, o que terá argumentado noutros lados relativamente a Husserl e à fenomenologia, ao fenómeno do ouvir-se falar, por exemplo, e ao fantasma que é habitualmente produzido por ele, o fantasma, por conseguinte,

¹⁰ * [N.T.: Em inglês, *law*, que tanto pode significar «lei» como «direito». Uma vez que nesta passagem Michael Naas se refere à heterogeneidade e indissociabilidade entre justiça e direito em sede derridiana, optámos naturalmente por traduzir *law* por «direito». Escutemos, por momentos, as palavras de Jacques Derrida em «Do Direito à Justiça» (in *Força de Lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campos de Letras, 2003), 36): «[...] uma distinção entre a justiça e o direito, uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogénea e heterotrópica) e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regras e codificadas.» A singularidade da Desconstrução enquanto idioma meta-ontológico e meta-fenomenológico, inerente à incondicionalidade *de princípio* do pensamento do impossível, insere-se ou exerce-se no dispositivo calculável e conceptual, donde a sua aporeticidade. A relação aporética – que Naas refere nesta passagem – encontramos-la também na relação entre a «A Lei» (incondicional) da hospitalidade e «as leis» (jurídico políticas) da hospitalidade (cf. *DH*, 39: «A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito».)

¹¹ ** [N.T.: I. Kant, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2002).]

¹² *** [N.T.: E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, tr. José Pinto Ribeiro, 3.^a ed. (Lisboa: Edições 70, 2011).]

¹³ **** [N.T.: F. Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, tr. António Sousa Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 2022).]

de uma voz que seria a nossa, o fantasma de uma língua materna, quer dizer, de uma língua que faria parte de nós, que estaria ligada a nós, numa palavra, que seria natural, e portanto não seria de modo algum um apêndice ou um suplemento como – e é o exemplo de Derrida – um telemóvel, tendo esta referência o efeito de actualizar as análises de Derrida dos anos 60 em meados dos anos 90.

Depois há textos de literatura, quer antigos, *Édipo em Colono*^{14*} de Sófocles, mais modernos, «Don Juan ou le Festin de Pierre» de Molière, «Le Distrain» de La Bruyère, quer relativamente contemporâneos, como *Roberte ce soir* de Pierre Klossowski. Estas obras literárias serão usadas por Derrida para ajudar a ilustrar certos pontos-chave na sua análise filosófica, e serão usadas para desenvolver e mobilizar essa análise – por exemplo, a relação da hospitalidade, quer com a soberania, quer com o luto em *Édipo em Colono*, a noção de que estamos sempre em [nossa] casa na casa do outro em «Le Distrain» de La Bruyère, e o facto de a hospitalidade ter de estar sempre aberta a uma certa pervertibilidade, à possibilidade de um hospedeiro, por exemplo, poder sempre tornar-se refém do seu hóspede, em *Robert ce soir*.

Filosofia, literatura, mas também fontes bíblicas, a história de Lot e das suas filhas, que é depois contrastada com Kant, desta feita, não com «A Paz Perpétua», mas com o seu texto sobre a mentira. E há depois as etimologias, que poderiam facilmente parecer distrações ou desvios dessa abordagem mais formal, mas que demonstram não poder haver pensamento da hospitalidade sem considerar a linguagem da hospitalidade, a sua história, os seus tropos e o seu léxico. Como acontece frequentemente com Derrida nos anos 90, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste será o texto de referência. Etimologias para a palavra *hospitalidade*, por exemplo, com todas as suas raízes indo-europeias, estando a hospitalidade relacionada tanto com a palavra *hostes* – que pode significar quer *hospedeiro* quer *hóspede*, não só *hospedeiro*, mas também *hóspede* – como com o poder, com o poder despótico, daquele que – dono e senhor da casa – está *habilitado* ou tem a *capacidade* para oferecer hospitalidade.

Além disso, Derrida fará referência constante a outros tipos de análise linguística, desde a teoria dos actos de fala à questão da questão, e depois, claro, a questão da relação entre língua e hospitalidade em geral, que conduzirá a questões relativas à língua materna, ao idioma e, finalmente, à tradução. Isto levantará, por exemplo, toda a questão de saber se a hospitalidade deve passar sempre por meio da nossa própria língua, pela língua do hospedeiro, ou se pode, ou deve mesmo, exceder essa língua, uma vez que uma hospitalidade que supõe que o outro pode compreender o meu convite arrasta já a hospitalidade para um circuito de troca e identificação.

¹⁴ * [N.T.: Sófocles, *Édipo em Colono*, tr. Maria do Céu Zambujo Fialho (Coimbra: Minerva, 1996).]

Filosofia, literatura, textos bíblicos, etimologias, uma análise conceptual mais formal, análises linguísticas de todo o tipo, mas depois também vários exemplos da cultura diária, acontecimentos actuais, como poderíamos chamar-lhes, sobretudo de França mas não exclusivamente, projetos da altura ou propostas de lei respeitantes à imigração em França, histórias de migrantes a procurar asilo nas igrejas parisienses, mortes então recentes de amigos, como Gilles Deleuze, e de figuras públicas, como François Mitterrand, bem como a então muito actual questão da clonagem. Estas referências a acontecimentos actuais, a histórias na imprensa, são claramente uma tentativa de actualizar a questão da hospitalidade, de torná-la mais relevante – o que é sempre bom no ensino –, mas ajudam também a iluminar, como veremos, a perfectibilidade/pervertibilidade essencial das leis da hospitalidade, que Derrida procura articular de uma ponta a outra de maneira mais formal.

E, finalmente, há ainda breves momentos *autobiográficos*, em particular, mas não exclusivamente, em apartes orais, alguns bastante comoventes e poderosos, outros mais coloridos e humorísticos. O formato de seminário presta-se a esses momentos, quer dizer, a comentários mais pessoais ou autobiográficos, que Derrida reduz ao mínimo, mas que, todavia, pontuam os dois anos inteiros do seminário. Ouvimo-lo, por exemplo, falar sobre a sua viagem recente à cabana de Heidegger no Outono de 1995. Mais tarde, é-nos proporcionado um relato bastante pormenorizado das questões em torno da cidadania e da integração cultural e religiosa da Argélia natal de Derrida, desde 1830 até meados dos anos 1990, incluindo a própria experiência de Derrida (*DH* 85-87/125-129, veja-se *HI*, 168-171), bem como um relato da sua experiência da língua, da dificuldade em aprender alemão e hebraico, por exemplo, no decurso de um breve levantamento de pensadores (Levinas, Arendt, Rosenzweig) que, ou adoptaram a língua de outros como sua, ou se apegaram mais firmemente à sua chamada língua materna (veja-se *HI*, 225).

Portanto, análise filosófica, literatura, etimologias, históricas bíblicas, acontecimentos actuais, anedotas pessoais... é um conjunto impressionante de fontes e materiais, e que não estão simplesmente alinhados sequencialmente, uns a seguir aos outros, mas justapostos ou combinados em quase todas as sessões, um interrompendo com frequência ou ajudando a introduzir o outro. Em apenas umas quantas páginas do começo do seminário, por exemplo, teremos tido Kant, Benveniste e as suas etimologias, Klossowski e Levinas, tantas bolas que Derrida atira ao ar nessas páginas inaugurais e com as quais continuará a fazer malabarismos até ao fim do seminário. E, como é sempre o caso com Derrida, todas estas fontes e textos, todas estas abordagens da questão singular da hospitalidade tornar-se-ão a ocasião para Derrida repensar e reinscrever, no contexto da hospitalidade, tantos e tantos temas e termos derridianos bem conhecidos: não apenas o condicional e o

incondicional, mas também o direito e a justiça, imunidade e auto-imunidade, pureza e impureza – bem como o rastro, a auto-afecção, a espectralidade, o fantasma da presença na voz falada, a messianicidade sem messianismo e a democracia por vir, para referir apenas uns quantos.

O seminário da *Hospitalidade* é, por conseguinte, um exemplo espantoso de uma certa filosofia continental, empolgante para quem se inclina a fazer filosofia deste modo, e, contudo, susceptível de ser recebido com frustração por quem espera encontrar no seminário uma definição única e simples de hospitalidade ou, pior ainda, uma série de propostas concretas de como a hospitalidade deve ou não deve ser oferecida nas nossas casas, nas nossas cidades, nos nossos Estados (A quem exactamente? De que modo? Em que números? Com que expectativas? e assim por diante). Alguns dirão assim que, apesar de haver um aparente progresso na procura de Derrida pela natureza da hospitalidade, com cada uma destas fontes – filosófica, literária, bíblica, linguística – a providenciar a abertura para prosseguir, para avançarmos em direcção a uma definição ou a uma compreensão mais abrangente e completa, acabamos sempre por regressar ao ponto de partida. Por mais passos que tenhamos dado em direcção à hospitalidade, somos perpetuamente enviados de volta ao *limiar* de onde partimos. Como escreve Derrida no início da Quinta Sessão do seminário, *pas d'hospitalité*, quer dizer, há passos (*pas*) em frente e ainda assim não há (*pas*) passos nenhuns, avanços e avanços nenhuns, incursões para além de um limiar inicial e retornos perpétuos a esse limiar.

Mas gostaria de sugerir logo aqui de início, aqui no limiar, que, ao invés de considerarmos isto uma insuficiência ou uma fonte de frustração, talvez queiramos perguntar o que é que esta abordagem nos ensina acerca da hospitalidade, se não mesmo acerca da própria filosofia, quer dizer, o que é que esta noção de *pas d'hospitalité* nos ensina, quer acerca dessa lógica formal, a que voltaremos mais tarde, quer acerca da centralidade – a necessidade mesmo – desta noção de limiar para qualquer pensamento filosófico da hospitalidade. Como veremos, o limiar – um pensamento do limiar – será absolutamente crucial para a aproximação de Derrida à hospitalidade, embora também, como vou querer argumentar, para o pensamento de Derrida em geral, como se o limiar – como lugar ou não-lugar de diferença – fosse aquilo de que o pensamento de Derrida tem tratado, aquilo em torno do qual o seu pensamento tem girado, desde o início.

Uma última palavra sobre o seminário *Hospitalidade* de Derrida: embora se trate, evidentemente, de uma mera coincidência, o seminário de Derrida foi publicado em francês não pelas Éditions Galilée, onde Derrida publicou a maioria dos seus livros em vida, e onde os seus seminários estavam a ser publicados até há uns cinco anos, mas pelas Éditions du *Seuil*, quer dizer, se

nos for permitido traduzir este nome próprio para inglês, pelas «Threshold Editions» [«Edições Limiar»]. Para dizê-lo num idioma ainda mais francês, o seminário foi publicado ou apareceu «chez Seuil» [«na Limiar»] – sendo estas duas palavras, *chez*, «em casa», e *Seuil*, «limiar», duas palavras centrais do próprio seminário. Uma vez mais, é mera coincidência que o seminário de Derrida sobre a hospitalidade tenha sido publicado nas Éditions du Seuil, mas uma coincidência muito feliz, porque Derrida marca e remarca este termo *seuil*, «limiar», de uma ponta à outra do seminário – ao mesmo tempo usando-o e mencionando-o – tornando-o algo como um substituto não-sinonímico daquilo que noutros lugares chama «margem» ou «rastros» ou mesmo «*différance*». Este termo é assim ao mesmo tempo temático e operativo ao longo do seminário, marcando uma diferença, ao que parece, entre uma análise da hospitalidade que avança *metodologicamente* sem olhar para trás ou pelo menos sem retorno e outra que necessariamente se interrompe a si mesma, retorna, ou se dobra sobre si mesma. Apesar de o próprio Derrida não o pôr nestes termos, poderíamos compreender isto como a diferença entre um tratamento *metodológico* do tópico e um tipo diferente de *abordagem*, uma diferença que pode ser escutada em, ou entre, duas palavras gregas praticamente idênticas, *hodos* [ἡ ὁδός] – a palavra na base da nossa palavra «método» (de meta-hodos), significando *hodos* um caminho ou uma estrada, um *chemin*, um caminho que deve ser seguido até ao fim sempre que possível, como Descartes aconselha no seu *Discurso sobre o Método*, e a palavra praticamente idêntica *odos* [ὁ ὁδός (ou ὁ οὐδός)], que significa «limiar», e que se forma exactamente da mesma maneira, assim apenas diferindo no género, sendo *hodos* feminino e *odos* masculino, bem como na sua respiração ou aspiração.

Entre *hodos* e *odos*, *chemin* e *seuil*, caminho e limiar, método e aproximação, progresso metodológico e, digamos, uma certa abordagem ou, melhor, uma certa *démarche*, a diferença na inflexão ou na aspiração pode talvez ser ouvida como marcando dois modos diferentes de pensar a hospitalidade e, talvez, dois modos de fazer filosofia, a primeira, uma vez mais, uma filosofia com um certo método, uma *hodos*, uma tentativa de seguir um único caminho do começo ao fim, e a segunda, uma abordagem ou uma *démarche* que nos faz retornar perpetuamente ao limiar, quer dizer, ao *odos*. Entre *hodos*, com um espírito áspero no ómicron, e *odos*, com um espírito brando, pode dizer-se que se trata de uma diferença entre duas variantes de ómicron, para recordar uma vez mais a linguagem da pandemia, dando-nos a primeira uma palavra que sugere um movimento em direcção a algo determinado e a segunda não, embora talvez seja esta última a que melhor nos ensina a negociar o limiar de uma hospitalidade que talvez não «seja», no fim de contas, nada senão este mesmo limiar.

2. Stranger Things^{15*}

**«O que significam estes estranhos passos de hospitalidade,
estes limiares intermináveis e
estas aporias da hospitalidade?»**

J. Derrida, *Hospitalité*, I, 145.

Derrida começa a Quarta Sessão do primeiro volume do seminário *Hospitalidade* – sessão datada de 10 de Janeiro de 1996, uma das duas sessões revistas e publicadas em *Da Hospitalidade* – com a questão, ou pelo menos com a referência a uma questão. A questão é colocada logo no limiar da sessão, como que para sublinhar que o limiar é o lugar da questão, o lugar onde a questão é colocada e onde ela própria é questionada, seja em relação à hospitalidade ou à justiça, seja em relação a qualquer outra coisa. No caso da hospitalidade, é o lugar onde se pode colocar uma questão como «*Qui êtes-vous?*» «Quem é você?» ou, se me é permitido lembrar imodestamente a primeira questão que Derrida me dirigiu no Outono de 1988, «*Alors, qui êtes-vous?*» «Então, quem é mesmo você?»¹⁶.

Derrida resume todos estes aspectos da questão da hospitalidade no muito económico traduzível/intraduzível sintagma *question de l'étranger* ou, mais tarde, *la question de l'étranger* (DH 31/11; veja-se HI, 112). É uma questão, ou um sintagma sobre uma questão, que é tão liminar e elíptica como o sintagma que vai abrir a sessão seguinte, *pas d'hospitalité*¹⁷. É enganosa-

¹⁵ * [N.T.: Preferimos deixar a expressão no original. Michael Naas joga aqui com o título de uma série actual: *Stranger Things*, criada pela dupla Matt e Ross Duffer. Habitualmente, traduz-se para português como *Coisas Estranhas*, contudo o mais correcto seria algo como *Coisas mais Estranhas*. A expressão comporta, além disso, uma outra escuta, que estará em jogo no decurso deste parágrafo: «Coisas do Estranho» ou «Coisas do Estrangeiro».]

¹⁶ Pego na questão da hospitalidade na obra de Derrida a partir de uma perspectiva mais pessoal num capítulo de *Derrida From Now On* (New York: Fordham University Press, 2008), que foi escrito pouco depois da morte de Derrida em Outubro de 2004. Lembro aí esta primeiríssima frase que Derrida me dirigiu, e argumento que se tratava precisamente de uma espécie de questão-limiar, uma questão que arriscava tornar-se um irritante pedido de informação mas que era, pelo contrário, tal como a escutei, um convite.

¹⁷ Não consigo realmente explicar por que razão o título da Quarta Sessão, tal como publicada em *Da Hospitalidade*, não é «*Question de l'étranger*» [N.T.: «Questão do estrangeiro»], como no seminário, mas «*Question d'étranger*» [N.T.: «Questão de estrangeiro»], que significa «é uma questão do estrangeiro», um «assunto do estrangeiro». Derrida parece ter reescrito a frase para *Da Hospitalidade*, embora a versão do seminário seja, aos meus ouvidos, mais sugestiva, mais económica e mais poderosa.

mente simples e, no entanto, já dividido, com múltiplos sentidos e múltiplos destinatários. Não é claro como ouvir este sintagma já em francês, apesar de lançar um desafio particular à tradução, que não é apenas uma questão académica, mas talvez já a própria questão da hospitalidade. Dirigimo-nos àquele ou questionamos aquele que pede hospitalidade na sua língua ou na nossa, ou mesmo em nenhuma língua?

Question de l'étranger, então. A primeira pergunta que se pode fazer é se deve traduzir-se aqui *étranger* por «estranho», talvez por «forasteiro», ou mesmo por «estrangeiro». Sem qualquer outro contexto, ali no limiar, é impossível decidir. Mas o facto de Derrida rapidamente acrescentar o sintagma *venue de l'étranger*, quer dizer, «vinda do estrangeiro» ou de «terras estrangeiras», dá ao sintagma um cunho mais político, e faz assim pender a balança a favor de «estrangeiro». «Questão do *étrangeiro*», pois, esta é claramente a melhor tradução aqui, embora a escolha não seja absolutamente anódina ou inocente.

A sessão começa assim, ali no seu limiar, sem qualquer outro contexto, com «a questão do estrangeiro», um sintagma-limiar que se divide imediatamente em pelo menos cinco valências bem diferentes.

Primeiro, a questão do estrangeiro é uma questão *sobre* o estrangeiro, uma questão que podemos colocar acerca do estrangeiro em geral, acerca do que significa «estrangeiro» na sua essência, o que é essencialmente estrangeiro acerca do estrangeiro, e assim por diante. «O que é o estrangeiro?» ou «O que é um estrangeiro?», «*Qu'est-ce qu'un étranger?*»; *ti esti ho xenos?* Neste caso, o estrangeiro é o objecto de uma interrogação ou de um interrogatório, em vias de se tornar o sujeito de uma tese ou de uma definição, se não mesmo de um programa. O estrangeiro é aqui o objecto de uma questão que, no melhor dos casos, traria algum conhecimento, o objecto dessa famosa questão *ti esti* ou «o que é», a questão filosófica por excelência, uma questão inaugurada, como todos sabemos, por Platão ou pelo Sócrates de Platão quando pergunta, como em *A República*, por exemplo, «o que é a justiça?». A questão do estrangeiro seria assim a questão do que *define* o estrangeiro, o que é um estrangeiro na sua essência. É uma questão ontológica ou epistemológica acerca do ser ou da essência do estrangeiro.

Em segundo, «a questão do estrangeiro» pode também ser ouvida não como uma questão de definição, mas, de modo mais prático, mais ético-politicamente, como uma questão sobre o que fazer com o estrangeiro. Vamos pô-los num avião de volta ao seu país de origem, o Haiti – o México ou a Colômbia – ou vamos conceder-lhes um visto, ou pelo menos uma estadia temporária para que possam explicar a sua situação, o perigo económico ou político que correriam se fossem forçados a regressar ao seu país de origem. Numa palavra, quais devem ser as nossas políticas de imigração ou as nossas políticas sobre a hospitalidade pública?

Mas depois, em terceiro, relacionada com esta questão mais explicitamente ética ou política *sobre* o estrangeiro, «a questão do estrangeiro» pode ser ouvida como a questão que se coloca *ao* estrangeiro: por exemplo, «quem é você? De onde vem e o que quer? Que língua fala? E por que razão pede asilo, ou santuário^{18*} ou hospitalidade aqui? Quais são as suas intenções ao vir para cá e que tipo de reivindicação nos está a fazer?». E, claro, todas as questões de tradução, questões da língua que devemos usar para nos endereçarmos ao estrangeiro ou ao estranho, emergem aqui com mais força.

Em quarto, a questão do estrangeiro pode ser ouvida como a questão que vem *do* estrangeiro, desta vez genitivo subjectivo e não como genitivo objectivo, uma questão que vem de um estrangeiro que talvez tenha vindo *de l'étranger*, quer dizer, do estrangeiro ou de terras estrangeiras. Ao contrário das duas primeiras valências, em que a questão era colocada *ao* estrangeiro, *sobre* o estrangeiro, pelo, digamos, filósofo ou inspector de imigração, por um sujeito em casa, no poder, um sujeito que pode e quer colocar a questão, ou a terceira valência, em que a questão foi colocada por um sujeito no poder *ao* estrangeiro, a questão vem desta feita *do* estrangeiro. É uma questão vinda *do* estrangeiro, que é agora colocada *ao* sujeito inquiridor ou àquele que está ou se supõe estar em casa e em posição de oferecer hospitalidade – ou não.

Mas esta quarta questão pode, ela própria, ser ouvida pelo menos de duas maneiras. Pode ser ouvida como uma questão ou um apelo endereçado a um hospedeiro por um estrangeiro que pede entrada ou asilo, uma questão ética ou política que é, uma vez mais, tipicamente colocada no limiar, uma questão como «Posso entrar?» ou «Concede-me asilo no seu país?». Como tal, é uma questão que poderia suscitar um sem-número de respostas do dono da casa ou da nação soberana, desde a total aceitação até à recusa completa, com tudo o que há pelo meio.

Mas a questão *de l'étranger*, do «estrangeiro», ou talvez melhor, do «estranho», ou mesmo do «absolutamente outro» pode também ser ouvida, e este seria o quinto e derradeiro sentido, como o que põe o próprio hospedeiro em questão, um pôr em questão ou em dúvida – tal como em Levinas – a própria *capacidade* de o hospedeiro colocar ou mesmo responder a questões a partir de uma posição de poder e autoridade. Ao colocar a primeira questão, o estrangeiro ou o estranho ou o outro põe o hospedeiro em questão, põe o seu poder – incluindo o seu poder de colocar questões – em dúvida, o seu poder de colocar uma questão ontológica (como no primeiro sentido), ou mesmo uma questão ético-política (como nos sentidos dois e três). Enquanto a primeira questão é assim, poderíamos dizer, mais ontológica ou epistemológica, e as segunda, terceira e quarta mais políticas ou sociopolíticas, esta

¹⁸ * [N.T: Veja-se a Nota de Tradução das pp. 96-97.

quinta questão – que é menos uma questão do que um pôr-em-questão – é essencialmente ética.

Os cinco sentidos de «a questão do estrangeiro» ou «a questão do estranho» levam-nos assim da situação de hospedeiro seguro da sua soberania até ao seu ser posto em questão. Deslocamo-nos em cinco passos, cinco *pas*, por assim dizer, através deste sintagma singularmente económico, deste sintagma pronunciada no limiar da Quarta Sessão do seminário, de Platão a Levinas, da questão *ti esti* exigida ao estrangeiro ou ao outro que põe o questionador em questão – este quinto passo traz-nos de volta ao início, ou mesmo a antes do início, se quisermos pensar com Levinas, à ética como filosofia primeira, a uma ética que precede não apenas o político mas também o epistemológico e o ontológico¹⁹. Neste sentido, pode dizer-se que o quinto sentido do sintagma vem em primeiro, vindo a questão ética ou a questão da ética antes de qualquer questão ontológica ou sociopolítica, em que o hospedeiro ou o sujeito é posto em questão, quer dizer, chamado, intimado, etc. *antes* de ser, ele mesmo, capaz de assumir a questão e antes de ter o *poder* de colocar uma questão por sua própria conta, em seu próprio nome.

Tudo isto levanta, claro, toda esta questão da questão na filosofia. É o *questionar* o modo primário de *engagement* ou de investigação em filosofia, ou há um outro modo de *engagement* que precede a questão? Esta é a questão que irá ocupar Derrida em vários sítios, incluindo, claro, *De l'Esprit*^{20*}, cujo subtítulo é «Heidegger et la question»²¹. Haverá um modo, pergunta Derrida a Heidegger, que viria antes da questão, antes da questão *ti esti*, mas também antes de absolutamente qualquer questão? A questão do limiar leva-nos assim, parece, ao limiar da questão, e ambos os modos nos levam de volta à questão da hospitalidade, à questão do «conceito» de hospitalidade, ainda que, como já sugerimos, a própria noção ou a própria natureza de um «conceito» possa ter de ser ela mesma questionada ou repensada.

¹⁹ Lembro de passagem que embora Levinas seja brevemente evocado em vários momentos durante o primeiro ano do seminário, Derrida consagrar-lhe-á diversas sessões durante o segundo ano, leccionado ao mesmo tempo que escrevia *Adieu à Emmanuel Levinas* [N.T.: Paris: Galilée, 1997].

²⁰ * [N.T.: J. Derrida, «De l'Esprit – Heidegger et la question» in *Heidegger et la Question* (Paris: Champs/Flammarion, 2004)].

²¹ Derrida em «Le principe de l'Hospitalité» refere-se ao seu próprio «Violence et Métaphysique» de 1964 para mostrar a sua preocupação de longa data – o seu questionamento – com a questão (veja-se «PH», 274-275).

3. Hospitalidade Condicional e Incondicional

**«Em muitos aspectos, estes dois limiares
formam apenas um;
e vamos muito rapidamente aperceber-nos
de que temos de tratar,
simultaneamente,
das questões do inimigo e do estrangeiro.»**

J. Derrida, *Hospitalité*, I, p. 81.

Estamos agora preparados para nos ocuparmos da análise mais formal e da distinção derridiana entre dois tipos ou dois regimes de hospitalidade, devendo ambos ser considerados se quisermos pensar a «própria» hospitalidade. Ao longo do seminário, são atribuídos aos dois regimes vários nomes, mas os dois que atravessam o seminário, e que talvez melhor os descrevam, são hospitalidade «condicional» e «incondicional». Nesta secção, tentaremos reunir os atributos de cada um destes dois tipos de hospitalidade, não só porque isso ajudará a clarificar a abordagem de Derrida à hospitalidade em particular, mas também porque nos permitirá vislumbrar certas figuras, certos temas e termos recorrentes, uma configuração ou uma estrutura similar, nas análises de Derrida à hospitalidade, ao dom, ao perdão, ao segredo, etc.

Para introduzir esta relação mais formal entre uma hospitalidade incondicional e uma condicional, permitam-me começar com uma gracinha bastante informal, inspirada por uma expressão usual que Derrida relembra ao longo do seminário e a que chama, a dado momento, uma espécie de «ficção». A expressão é *Faites comme chez vous* e tem equivalentes em muitas outras línguas: «*mi casa es su casa*», «*make yourself at home*» [«*sinta-se como em sua casa*»] e por aí fora (*HI*, 30n1, 46, 86). Derrida chama-lhe «ficção», porque é de crer que nunca nenhum hospedeiro convida *realmente* um hóspede para que se sinta em sua casa desta maneira, isto é, para tratar a casa do hospedeiro como *sua*. Ora, ao falar, há não muito tempo, com um académico argelino acerca do seminário de Derrida em torno da hospitalidade, foi-me dito que há uma versão igualmente comum desta usual expressão argelina, que torna explícita a ficção da expressão através de uma espécie de anedota. O dito reza assim: *Faites comme chez vous – mais restez pas trop longtemps*. Por outras palavras, «sinta-se como em sua casa, mas não abuse (da hospitalidade)», ou até: «sinta-se como em sua casa – mas quando é que disse que se ia embora?». Como veremos, esta expressão ilustra perfeitamente os problemas – embora também, talvez, a promessa e as perspectivas – que estão no seio da relação entre hospitalidade incondicional (sinta-se como em sua

casa, trate-a como se fosse sua, trate-a como se fosse realmente sua) e hospitalidade condicional (não se esqueça de que a sua estadia aqui é temporária e por isso trate da minha casa como trataria da sua, sem esquecer que esta é, afinal, a *minha* casa).

Há várias e extensas passagens no seminário *Hospitalidade* que tentam articular a relação entre hospitalidade condicional e incondicional. Cada passagem acrescenta algo diferente ou algo novo à nossa compreensão dos dois tipos de hospitalidade e da complicada relação entre eles. Eu gostaria de tratar aqui, pelo menos para começar, de apenas uma dessas passagens, a primeiríssima no seminário. Encontra-se na Terceira Sessão do seminário, logo a seguir a uma análise aprofundada, quer das restrições que Kant impõe à hospitalidade na *Paz Perpétua*, quer do modo como o forasteiro ou o estrangeiro, em Hegel, é sempre determinado na família, na sociedade civil, ou no Estado-nação através de usos e costumes, direito e leis. É à luz destas restrições ou destas determinações que Derrida começa a desenvolver aquilo a que chamará hospitalidade «condicional». Analisemos lentamente esta passagem, a primeira do género no seminário, para começarmos a delinear uma tabela de termos e de atributos, por assim dizer, entre hospitalidade condicional e incondicional. Uma vez feito isto, poderemos então considerar os perigos inerentes a ambas as hospitalidades, o duplo perigo ou a dupla pervertibilidade de ambas – da condicional e da incondicional. A passagem surge imediatamente antes das duas sessões incluídas, em versão revista, em *Da Hospitalidade*, volume publicado com Anne Dufourmantelle. Trata-se de uma passagem em três parágrafos, o primeiro bastante longo:

«A. *Primeiro*. Uma consequência que apelidaria de radical, extrema, hiperbólica e que vocês já entreviram a partir de certas proposições que arrisquei nas últimas vezes. É que uma hospitalidade regulada pelo direito, uma hospitalidade regida por um sistema de normas e de regras que vêm confirmar a propriedade e o poder do hospedeiro e, antes de mais, a sua ipseidade, uma hospitalidade determinando-se precisamente a partir daquilo que determina, a saber, o limite do limiar, da casa [*chez-soi*], onde o “sinta-se como em casa” permanece o “como se” de uma ficção em que sobretudo ninguém deve acreditar, uma hospitalidade contida no círculo do dever e do direito e das obrigações estatutárias – uma tal hospitalidade é, sem dúvida, determinada, logo aparentemente concreta e real, mas é tão bem limitada pela sua determinação que acaba onde começa; a sua realidade arruína-a, por assim dizer. Arruína-se, portanto, na sua própria positividade. Uma tal hospitalidade é finita e está assim em vias de se converter no seu oposto; de tratar como inimigo, portanto, como inimigo virtual, mas também, inconscientemente, como inimigo real, aquele ou aquela que acolhe.» (*H I*, 86-87)

Derrida começa por falar aqui da consequência «radical», «extrema», ou «hiperbólica» daquilo que acabou de analisar em Kant e Hegel, sendo estes

atributos – «radical», «extremo», e «hiperbólico» – aqueles mesmos que em breve caracterizarão a própria hospitalidade incondicional. Voltaremos a esta «consequência» dentro de momentos, mas vejamos primeiro os dois géneros ou tipos de hospitalidade que Derrida tenta distinguir aqui ao perguntar sobre esta passagem – como Derrida estava inclinado a fazer quando lia outros – *où passe la ligne de partage ici*, isto é, onde é que a linha está a ser traçada, onde está a ser marcada a linha de divisão entre os dois géneros de hospitalidade e que termos estão a ser usados para caracterizar essa divisão ou essa linha divisora, isto é, o limiar onde as duas hospitalidades estão ao mesmo tempo associadas e distinguidas?

Em primeiro lugar, há aquilo a que Derrida chama «uma hospitalidade regulada pelo direito», uma hospitalidade de «normas» e «regras» que «confirmam a propriedade e o poder do hospedeiro e, antes de mais, a sua ipseidade», uma hospitalidade, portanto, do lado dessa configuração de poder, de identidade e de individualidade, que Derrida tipicamente identifica sob o nome de *ipseidade*. Trata-se de uma hospitalidade determinada pela *ficção* de um «sinta-se como em sua casa», uma ficção, como dissemos, porque nunca um hospedeiro pede realmente a um hóspede que trate a casa do hospedeiro como sua. Trata-se, diz Derrida, de uma «hospitalidade contida no círculo do dever e do direito e das obrigações estatutárias» e, para ajudar a explicar esta noção de «círculo» – este «círculo de troca» –, Derrida remete para o seu trabalho anterior em torno do dom em *Donner le temps*. Um pouco mais adiante nesta passagem, falará de hospitalidade condicional como aquela que «se protege a si própria» ou que se mantém «dentro dos limites do direito e do dever, da dívida», uma hospitalidade restrita a um «círculo de troca, dom e contra-dom.» Poderíamos assim dizer que a hospitalidade condicional é, numa palavra, uma «hospitalidade económica», uma hospitalidade controlada e contida naquilo a que Derrida chama mais tarde «a economia de um círculo» (*DH* 82; ver *HI*, 165; frase acrescentada a *DH*).

Ora, uma tal hospitalidade, uma hospitalidade económica tão limitada, condicionada ou condicional é, diz Derrida, «determinada» e, portanto, «aparentemente concreta e real» – e tudo isso parece bom e positivo –, mas é tão determinada, tão limitada que, prossegue Derrida, «acaba onde começa; a sua efectividade arruína-a, por assim dizer». É, por conseguinte, a natureza determinada e aparentemente «real» da hospitalidade condicional que arruína ou mina a própria hospitalidade. Determinada positivamente, não é mais, realmente, a hospitalidade que era suposto ser. Porque ao proteger-se e ao limitar-se deste modo, começa a desfazer ou a arruinar a própria hospitalidade que essas protecções e limitações pretendiam preservar ou garantir. Determinada por esse círculo da troca, do dom e do contra-dom, a hospitalidade condicional começa por arruinar a própria hospitalidade que torna possível. É assim uma hospitalidade «finita», que está sempre na iminência

de se tornar o seu oposto ou o seu contrário – uma hospitalidade em que o hóspede é tratado como um inimigo, como um inimigo virtual ou real.

É logo após esta primeira tentativa de definir ou de descrever esta hospitalidade limitada, finita – esta tentativa de descrever e, como puderam ouvir, de *criticar* esta hospitalidade condicional e condicionada – que Derrida dá voz àquilo a que chamará uma objecção de bom senso a esta crítica. Diz assim: «bom, é melhor do que nada» (*HI*, 87). Melhor do que nada, de facto, mas Derrida continuará a lembrar que essa dita hospitalidade, essa hospitalidade determinada, finita, limitada, condicionada e condicional, supostamente real, «não é hospitaleira para com o outro como outro, para o recém-chegado [*arrivant*]» (*HI*, 87). É *chamada* uma hospitalidade «determinada» porque supostamente concreta, real, mas também porque é oferecida a um outro determinado ou determinante, a um outro particular, isto é, a um estrangeiro que foi seleccionado, filtrado, um estrangeiro que o hospedeiro pode identificar e, na maior parte das vezes, identificar-se com ele, e que o hospedeiro pode assim sempre rejeitar e expulsar da sua casa ou do seu país, se não obedecer às suas regras. É deste modo que o acolhimento condicional do hóspede é assombrado pela possibilidade de esse hóspede se tornar um inimigo. Porque não se trata unicamente de o hóspede acolhido poder um dia, a dada altura, tornar-se um inimigo. Trata-se antes de o próprio acolhimento desse hóspede ser estruturalmente condicionado desde o início, já desde o limiar, pela *possibilidade* de esse hóspede se tornar um inimigo, assim se tornando um inimigo virtual logo à partida, desde o preciso momento do seu acolhimento.

É esta, então, a hospitalidade condicional, uma hospitalidade de leis e limitações, uma hospitalidade determinada e factual, real, efectiva, mas uma hospitalidade que, diz Derrida, é «demasiado hospitaleira para com o seu oposto», tornando-se muito facilmente o acolhimento do estrangeiro na sua rejeição ou na sua perseguição, ou melhor, sendo o seu acolhimento já assombrado desde o limiar pela possibilidade da sua rejeição ou da sua opressão. É uma hospitalidade que limita aqueles que entram e que trata aqueles que já entraram como hóspedes que podem tornar-se inimigos, sejam eles inimigos do lar ou inimigos do Estado, num volte-face do acaso ou das próximas eleições.

Mas depois há, como seu «oposto», prossegue Derrida, uma «hospitalidade pura», uma «hospitalidade talvez impossível», uma «hospitalidade infinita» que, quando «confrontada com a singularidade do outro que é acolhido, renuncia a toda e qualquer prerrogativa, na verdade, a toda e qualquer inviolabilidade da ipseidade, a todo o poder, se preferirem». Esta hospitalidade pura, infinita, incondicional soa à partida ao tipo de hospitalidade que Derrida preferirá à condicional, uma hospitalidade «boa» que poderá opor-se à hospitalidade «má», condicionada e autodestrutiva. E, ainda assim, esta hospitalidade incondicional é também chamada «uma hospitalidade talvez

impossível», não só porque é utópica e, por isso, não pode ser realizada, tornada efectiva, concreta, real e por aí fora, etc., mas porque está para além do *poder* ou das *possibilidades* daquele que a ofereceria²². Trata-se de uma hospitalidade que precede, como aquela valência final da questão do forasteiro de que falámos no capítulo anterior, o poder ou a ipseidade, ou mesmo a identidade do hospedeiro. Tal como escreve Derrida, «é uma hospitalidade infinita, na qual o hospedeiro que recebe se tornaria [...] o convidado entregue ao convidado, o hóspede do hóspede, ou mesmo o seu refém» (*HI*, 87). Esta última afirmação, um eco da sugestão de Levinas de que o sujeito não é apenas um *hóspede*, mas também, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, um *refém*, põe-nos em guarda contra o pensamento de que este tipo de hospitalidade infinita, pura, incondicional é o tipo de hospitalidade de que deveríamos estar à procura e almejar *incondicionalmente*, apesar de sabermos desde o início que teremos sempre de nos contentar com o que é apenas uma hospitalidade condicional, económica, sujeita à lei e que isso é, precisamente, «melhor do que nada²³». Derrida continua:

«Não se pode ignorar a objecção de bom senso, que não se pode evitar fazer, à ideia ou ao movimento desta hospitalidade absoluta. É que, como essa outra hospitalidade, aquela que se protege nos limites do direito e do dever, da dívida, portanto, do círculo da troca, do dom e contra-dom, como essa hospitalidade corrente e económica, a hospitalidade absoluta de que estou agora a falar arrisca transformar-se no seu oposto [*contraire*], criando uma situação em que ninguém recebe ninguém nem dá nada a ninguém, muito menos um lugar determinável a qualquer pessoa identificável. Esta hospitalidade absoluta pode então abrir um espaço selvagem de pura violência que a levaria a perder o seu sentido, a sua aparência, a sua fenomenalidade de hospitalidade (trata-se, pois claro, da mesma lógica do dom, que tentei formalizar em *Donner le temps*). Não se saberia mesmo mais, na hipótese desta hospitalidade absoluta, quem dá hospitalidade a quem, e por conseguinte,

²² Noutro lugar, Derrida diz o seguinte acerca deste impossível: «O “impossível” de que falo muitas vezes não é o utópico, pelo contrário ele dá o próprio movimento ao desejo, à acção e à decisão, é a própria figura do real. Tem a sua dureza, a sua proximidade e a sua urgência.» Ver «Non pas l'utopie, l'im-possible», *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 360-361. Publicado pela primeira vez numa versão ligeiramente abreviada em tradução alemã in *Die Zeit*, March 5, 1998; doravante abreviado «NU».

²³ Quanto à outra frase comum ou clichê – «não se pode deixar entrar toda a gente» – Derrida, em «Le principe d'hospitalité», responde de forma bastante vigorosa à versão do antigo Primeiro-Ministro francês Michel Rocard, a saber, que a França não pode «acolher toda a pobreza miserável do mundo». Derrida diz que ou se trata de um truísmo (tão verdadeiro que nunca ninguém pensou que fosse possível ou até pedido à França que o tentasse) ou de uma mera expressão retórica destinada a justificar cortes e atitudes proteccionistas e reacçãoárias de toda a espécie (ver «PH», 267-277).

nada, nenhuma norma, nenhum terceiro, nenhuma regra, nenhum contrato poderia impedir o *hôte* (*host* [hospedeiro] ou *guest* [hóspede]) de se tornar o pior inimigo, de se tornar ou sê-lo já. Não podemos desconsiderar este risco, nem podemos, portanto, desprezar aqueles que querem criar os contrafogos ou as salvaguardas [*garde-fous*] do direito contra esta loucura da hospitalidade absoluta. Mas aquilo que acredito que não podemos não tentar pensar, pensar e viver, e suportar, é que a possibilidade de inversão, logo, de perversão, tem de permanecer aberta em ambos os casos para que uma hospitalidade seja possível.» (*HI*, 87-88)

Embora a hospitalidade incondicional possa ter-se assemelhado a um ideal incondicional, a um objectivo ou *telos* para o qual devemos apontar, mas que nunca poderemos alcançar, as coisas são mais complicadas do que isso. Porém também é verdade que Derrida multiplica o que parecem ser atributos «positivos» desta segunda forma de hospitalidade, chamando a esta hospitalidade incondicional «pura», «infinita» e «absoluta» – termos que são quase-sinónimos, mas não exactamente iguais, cada um tentando captar um aspecto diferente deste segundo tipo de hospitalidade: por exemplo, uma hospitalidade não contaminada por motivos económicos ou calculismo, e por isso «pura»; uma hospitalidade que é ilimitada e não finita, logo «infinita»; e uma hospitalidade que é desligada ou desobrigada de relações com o dever e com a lei, e por isso «absoluta». Mas este segundo tipo de hospitalidade, que pode inicialmente parecer o tipo ideal, também «arrisca transformar-se no seu oposto», diz Derrida, «criando uma situação em que ninguém recebe ninguém nem dá nada a ninguém, muito menos um lugar determinável a qualquer pessoa identificável». Ao passo que o perigo da hospitalidade condicional, ao determinar e limitar a hospitalidade, corre sempre o risco de transformar a hospitalidade em hostilidade, o hóspede num inimigo, o perigo da «hospitalidade absoluta», diz Derrida, consiste em poder abrir «um espaço selvagem de violência pura», *un espace sauvage de violence pure*, isto é, um espaço selvagem, indomado, incivilizado de violência pura ou não controlada, que faria com que a hospitalidade perdesse todo o sentido, toda a aparência e assim toda a fenomenalidade – tudo quanto pareceria e apareceria – num espaço público ou privado *como* hospitalidade. O perigo de uma tal hospitalidade «absoluta» ou «infinita» seria o de já não se saber quem dá o quê a quem, visto não haver leis ou normas ou terceiros, nem contratos que regulem uma troca, nem alfândegas ou regulamentos que distingam, em francês, o *hôte* do *hôte*, isto é, o *hospedeiro* do *hóspede*. E assim, diz Derrida, não há nada que impeça o hóspede de se tornar o pior inimigo, não apenas o inimigo que poderiam escoltar até às vossas fronteiras e dizer, talvez, «desculpe, não é nada pessoal, é apenas a lei», mas muito pior ainda, muito pior e muito mais pessoal. Não nos enganaríamos, certamente, se ouvíssemos Carl

Schmitt aqui ao fundo. Na medida em que a hospitalidade incondicional abre um para-além do direito e da política, o inimigo político pode, em última análise, tornar-se o inimigo privado ou até mesmo absoluto. Trata-se, como diz Derrida a propósito de Schmitt em *Politiques de l'amitié*, «[d]a distinção entre *polémios* e *ekhthros*,» ou seja, «inimigo de guerra, inimigo político e inimigo odiado, objecto de ódio em geral»²⁴.

Mais tarde, no seminário da hospitalidade, Derrida dirá, seguindo, ao que parece, a mesma linha de argumentação:

«É preciso uma hospitalidade absoluta sem perder de vista que se não dermos um corpo de leis efectivas, um corpo jurídico e político a esta hospitalidade absoluta, ela corre o risco de não ser senão uma utopia, um sonho, ou pior, um lugar de relações selvagens e bárbaras onde o amor se torna ódio.» (*HI*, 183)

Isto é, ao que parece, uma verdadeira objecção contra esta hospitalidade pura, incondicional, absoluta, o tipo de hospitalidade que *poderíamos* ter pensado que Derrida, através de uma certa leitura de Levinas – ignorando, por exemplo, a importância do terceiro – estabelece como ideal, mesmo que, infelizmente, e talvez mesmo tragicamente fiquemos sempre aquém dele. É uma pena que não possamos simplesmente derrubar todos os muros, poderíamos pensar, abrir todas as portas e convidar o outro anónimo e infinito a atravessar o limiar. Mas Derrida sugere aqui que «não devemos ignorar este risco», e que na verdade devemos levar a sério aqueles que «querem criar os contrafogos ou as salvaguardas do direito contra esta loucura da hospitalidade absoluta». A hospitalidade absoluta é, de facto, um género de hospitalidade «louca», uma hospitalidade aneconómica que excede a hospitalidade económica razoada e razoável a que se chama hospitalidade condicional. Mais adiante, ainda no seminário, Derrida fala da loucura – ou da «hipótese hiperbolicamente louca» – da hospitalidade incondicional:

«Nada parece mais louco [*plus fou*] e mais inquietante do que esta familiaridade da casa [*chez-soi*] como a casa [*chez-soi*] de uma família. E talvez então, o que pode parecer ainda mais louco e que eu não avanço senão como uma hipótese hiperbolicamente louca, mas também, talvez, como a chance de um pensamento da hospitalidade, do pensamento tal como da hospitalidade, talvez então *A* lei da hospitalidade incondicional e justa nos ordene abrir a hospitalidade para além de todo o esquema familiar, de toda a casa [*chez-soi*] determinada como família e assim (para seguir a filosofia do direito de Hegel), a partir da família, da sociedade civil e do Estado (sociedade civil e Estado onde a língua é mais língua paterna do que língua materna): pensar,

²⁴ J. Derrida, *Políticas da Amizade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 112.

então, e tentar a hospitalidade para além de qualquer determinação jurídico-política atida à família, à sociedade civil (ou burguesa) ou ao Estado, sendo estas três instâncias dialecticamente indissociáveis.» (*H I*, 223-224)

Derrida está aqui a defender que não é apenas o Estado e a sociedade civil, mas a família que devem ser repensados, reinventados no que diz respeito à hospitalidade absoluta – a única hospitalidade verdadeiramente digna desse nome. Mas, nesta mesma passagem, prosseguirá argumentando que, embora seja preciso encontrar novas «transacções» para a família, esta não deve ser completamente abandonada, pois isso seria, justamente, tão irresponsável – e igualmente perigoso – quanto livrar-se de todas aquelas «salvaguardas» oferecidas pela hospitalidade condicional.

«Tal como não está em questão (isso seria irresponsável, justamente) romper de uma vez, pura e simplesmente, com a família, com toda a casa [*chez-soi*] familiar, civil ou estado-nacional para dar resposta e fazer jus à hospitalidade absoluta e justa (ruptura com o pai-mãe que não teria por efeito senão dar rédea solta à loucura absoluta e à perversão todo-poderosa da família ou do pai-mãe), pois bem, não há senão lugar para a transacção, para uma transacção reinventada a cada instante. Esta transacção não é necessariamente um compromisso empírico e vergonhoso, é o lugar da mais grave, da mais efectiva, da mais difícil das responsabilidades políticas, éticas e jurídicas, aí onde é preciso, justamente, através da reforma, da revolução, da transformação e da mutação, mudar a família e o Estado, mudar as leis, a legislação, os costumes, o discurso tanto quanto a língua, etc. Tornar o impossível tão possível quanto possível.» (*H I*, 224)

Há, portanto, problemas ou perigos em ambos os lados desta polaridade da hospitalidade, perigos que não podem nunca ser excluídos ou ignorados, na medida em que são constitutivos destes dois tipos de hospitalidade. Derrida prossegue na passagem da Terceira Sessão que estamos ainda a ler:

«Em ambos os casos, de maneira diferente, a hospitalidade corre o risco de se contradizer ou de se descontrolar. No primeiro caso, porque se limita a si própria e impõe as suas condições, confirmando o poder da ipseidade; no segundo, porque, sem critérios, sem nada nem ninguém identificável como hóspede acolhido ou hospedeiro acolhedor, nem sequer justifica o seu nome e, no fundo, pode não aparecer mais ou aparecer apenas sob os traços menos identificáveis.» (*H I*, 88)

Derrida acaba assim por defender, ao que parece, que as duas hospitalidades são necessárias, que temos de ter *ambas* num impossível «ao mesmo tempo» a fim de contrariar ou temperar a inevitável possibilidade da inversão ou perversão de ambos os lados, uma inversão ou perversão que deve, ainda

assim, «permanecer aberta em ambos os casos para que uma hospitalidade possa ser possível.» Trata-se de mais uma passagem, ao que parece, da lógica derridiana segundo a qual qualquer fenómeno «positivo» deve sempre correr o risco da sua perversão negativa, estando a promessa indissociavelmente ligada e sujeita, por exemplo, à possibilidade do perjúrio (do *parjure*), ou estando o perdão indissociavelmente ligado e sujeito ao falso juramento, à quebra da boa-fé que condiciona estruturalmente a possibilidade do perdão ou de qualquer outro acto de fala, ou estando o dom sempre assombrado pela possibilidade inerradicável da perversão venenosa e assim por diante. É de tal modo essencial esta possibilidade de perversão que Derrida parece ter sido tentado a chamar o seu seminário não hospitalidade, mas *hostipitalidade* [*hostipitality*] – um neologismo que parece ter-se tornado demasiado pesado para ser seguido e desenvolvido até ao final do seminário. Mas também aqui a possibilidade de perversão não é simplesmente uma possibilidade que assombra a versão positiva com o espectro de uma negatividade *futura*, mas uma possibilidade que torna possível essa possibilidade positiva em primeira instância. Não há fenómeno positivo sem a possibilidade do negativo, isto é, não há hospitalidade condicional para com o hóspede sem a possibilidade de o hóspede se tornar inimigo, e não há possibilidade de um amor sem limites ou condição sem a possibilidade de um ódio ilimitado. Tal como Derrida defenderá muito mais tarde no seminário, a possibilidade do mal radical deve permanecer aberta – com o intuito de, ao que parece, melhor o combater. «Sem a possibilidade aberta de uma perversão possível,» diz Derrida, «tão-pouco há o bem ou o amor ou a hospitalidade incondicional» (ver *HI*, 196). É assim porque a «hospitalidade incondicional, entregue a si própria, pode perverter-se, transformar-se no seu contrário», pelo que é «necessário haver regras, leis, política, direito» (*HI*, 222n). É necessário haver leis, porque aquilo que pode parecer ser a boa hospitalidade, a justa, pode ser sempre pervertido – de acordo com uma certa «lógica do inconsciente» – no seu contrário. Escreve Derrida:

«é preciso nunca excluir uma lógica do inconsciente, é verdade, seja para pensar *A* lei, seja para pensar as *leis*; mas também não se pode excluir esta lógica do inconsciente para pensar aquilo a que chamei a perversão possível, a pervertibilidade irreduzível d'*A* lei da hospitalidade absoluta (aparentemente a mais generosa e a mais justa) no seu contrário, a negação de si mesma que a pode descontrolar se não lhe forem marcados limites ao estilo kantiano, por exemplo; e depois, sobretudo, e é isto que continua a ser política e juridicamente o mais difícil hoje, pensar em conjunto esta lógica do inconsciente e a axiomática que, actualmente, comanda o discurso ético-jurídico-político que prevalece em toda a parte, a saber, um discurso ou uma axiomática da consciência intencional e do sujeito egológico.» (*HI*, 222)

Os riscos devem, portanto, permanecer de ambos os lados, inerradicáveis, embora esses riscos sejam diferentes de cada lado. O risco da hospitalidade condicional, como defende Derrida, é que ela «se limita a si própria e impõe as suas condições, confirmando o poder da ipseidade,» isto é, o poder soberano do hospedeiro. São os riscos associados à identificação da hospitalidade com a identidade e o poder, ou seja, numa palavra, com a *ipseidade*. O risco da hospitalidade incondicional é, ao que parece, o risco ou o perigo da pura diferença ou da diferença sem distinção, uma hospitalidade «sem critérios, sem ninguém ou nada identificável como hóspede acolhido ou hospedeiro acolhedor». É uma hospitalidade, acrescenta então Derrida, que «já nem sequer justifica o seu nome e, no fim de contas, já nem pode aparecer, ou pode apenas aparecer com os traços menos identificáveis». Há, por conseguinte, uma hospitalidade de identidade e uma hospitalidade de diferença, se assim o pudermos dizer, ambas podendo conduzir ao fim da hospitalidade – uma ao conflito ou à guerra e a outra a um ódio ou a uma xenofobia sem regra.

Há, por isso, duas hospitalidades ou dois pólos de hospitalidade, nenhum dos quais sendo capaz, ao que tudo indica, de justificar o seu nome de «hospitalidade» sem referência ao outro. Os dois géneros ou tipos de hospitalidade estão numa relação que Derrida caracterizará mais tarde como um paradoxo, uma aporia, ou uma antinomia irresolúvel – termos filosóficos que Derrida multiplicará para compreender a relação entre estas duas hospitalidades. Mas ainda antes desses termos, há o nome «lei» que marca os dois lados da divisão. Prossegue Derrida:

«É no fundo contra esta última loucura da hospitalidade (mas uma loucura que está inscrita na lei da hospitalidade, uma loucura ditada por uma lei intransigente da hospitalidade, que ordena intransigentemente a renúncia ao direito; trata-se aqui de uma lei contra as leis), é no fundo contra esta última loucura da hospitalidade, contra esta lei sem lei da hospitalidade que a sageza de Kant, a sua prudência crítica, jurídica e política, o seu sentido de moderação nos põe em guarda, nos lembra do limite» (*HI*, 88).

Tal como Derrida defende aqui, mesmo esta segunda forma de hospitalidade, esta hospitalidade pura, absoluta, infinita, talvez mesmo impossível, «hiperbólica», esta hospitalidade que vai para além da lei, pode, ainda assim, ser identificada com uma «lei.» Trata-se, no entanto, de uma «lei» que estaria acima ou para além de todas as leis determinadas, uma lei acima de todas as leis, uma lei sem lei (não muito diferente de Édipo, talvez, que é descrito em *Édipo em Colono* como sendo uma espécie de *anomos nomos*). Esta lei acima da lei ou sem lei é, evidentemente, como acabámos de ver, um tipo de loucura, uma lei fora da economia da lei, uma espécie de hospitalidade hiperbólica que, paradoxalmente, justifica o próprio nome «hospitalidade» em

qualquer lei condicional. Muito mais tarde no seminário, Derrida comparará esta lei acima da lei com o que Thoreau chamou *civil disobedience*, isto é, um tipo de adesão a uma lei para além de toda a lei determinada, uma lei que excede todas as leis da sociedade civil ou do Estado-nação, uma lei que se assemelharia a uma espécie de lei natural, exercendo uma crítica a todas as leis existentes (todas as leis do Estado-nação, por exemplo) em nome de uma lei superior ou de uma lei acima da lei (ver *HI*, 102, 306). E assim, embora «tudo deva ser feito, justamente, para garantir que as leis da hospitalidade se inscrevam no direito positivo», quando isto se revela impossível, os actos de «desobediência civil» parecem ser a segunda melhor opção («NU», 362).

O exemplo da desobediência civil é útil, mas, evidentemente, imperfeito, porque se estaria ainda a criticar a lei do Estado-nação em nome de uma outra lei (o direito natural como fundação, digamos, para os direitos humanos), uma dita lei natural ou uma noção de direitos humanos que necessitaria, ela mesma, de ser criticada em nome, digamos, da Justiça que inspira ou motiva todas estas noções de lei, mas que não pode ser reduzida a elas. Mas este é ainda um outro exemplo daquilo que Derrida chama – e analisaremos esta expressão com muito mais detalhe adiante – «esquema mediador» para pensar a relação entre uma lei singular, que estaria «mais próxima» da noção de Justiça, e as leis plurais, estado-nacionais – uma lei acima das leis, na tradição da desobediência civil, e de todas as leis estado-nacionais. Como Derrida defenderá bem mais tarde no seminário, trata-se de saber transformar a lei para fazê-la progredir.

Derrida é, portanto, claramente *pela* hospitalidade incondicional; é *a favor* da desobediência civil em determinadas circunstâncias. Uma, como a outra, ao que parece, é necessária. Não poderia haver ética sem elas. E, no entanto, para voltar ao outro lado do limiar, que distingue as duas hospitalidades, é para proteger a hospitalidade da loucura da hospitalidade absoluta, da sua não-fenomenalidade, que Kant, na *Paz Perpétua*, estabelece condições para a hospitalidade. Por exemplo, a hospitalidade deve limitar-se, em primeiro lugar, e isto é evidente em Kant, aos seres humanos. Em circunstância alguma se considera oferecê-la a qualquer outro ser vivo para além do ser humano. Será concedida, em segundo lugar, apenas àqueles que provêm de Estados-nação. Em terceiro, garantirá aos provenientes de Estados-nação apenas o direito de permanecerem em território estrangeiro durante algum tempo, não o direito de se tornarem cidadãos permanentes. E em quarto, concederá ao cidadão de outro Estado-nação uma permanência temporária que poderá ser encurtada, expulsando-se o hóspede sempre que se considere que o convidado deixou de comportar-se «pacificamente» no país de acolhimento. Perante tudo isto, é fácil pensar na hospitalidade antropocêntrica e orientada-para-o-Estado-nação de Kant como sendo *contra* a própria ideia de hospitalidade enquanto abertura ao outro, ou seja, como sendo simplesmente

oposta à hospitalidade pura, incondicional que, tal como Derrida sugerirá mais tarde, é a única hospitalidade digna do nome. E, ainda assim, Derrida sugere aqui que essa hospitalidade, uma hospitalidade prudente e cautelosa, é perfeitamente compreensível e, em muitos aspectos, sensata. Prudente, sensata e assim aparentemente desejável. Porque sem uma lei efectiva da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade permanecerá, diz Derrida, um *désir pieux*, isto é, um desejo «piedoso» ou «vazio», não só ineficaz, mas «irresponsável» (HI, 343).

Mas antes de chegar a *essa* conclusão, Derrida volta a saltar o limiar para nos recordar, uma vez mais, os perigos da hospitalidade condicional. Regressando ao argumento com que começou, lembra que a hospitalidade condicional «não se confirma na sua efectividade senão negando-se a si mesma, instalando a negação no coração do convite: faz como em casa, mas apenas *como* em casa, não te esqueças de que não estás em tua casa» (HI, 89). Por outras palavras, *faites comme chez vous, mais ne restez pas trop longtemps*, sintá-se como em sua casa, mas não abuse (da hospitalidade).

É a primeira tentativa de Derrida, no seminário, de formalizar esta relação entre hospitalidade condicional e incondicional. Mais tarde, identificará a segunda destas duas hospitalidades – a hospitalidade absoluta que rompe com a hospitalidade do direito ou da lei – com uma justiça heterogénea a todo o direito (HI, 120-121). Isto deve fazer mais sentido à luz da passagem que acabámos de analisar. A hospitalidade absoluta estaria do lado de uma justiça que vai para além de todo o direito ou é heterogénea a todo o direito, ou seja, a todas as leis determinadas. E isso, como acabámos de ver, é tanto a sua promessa como o seu perigo, não só o que lhe permite actuar como uma espécie de alavanca crítica ou desconstrutiva para criticar todas as leis existentes, mas também o que sem quaisquer guarda-corpos, contrafogos ou limitações – sem qualquer atenção ao limiar, precisamente – pode levar às piores formas de violência e de injustiça.

4. A Arte ou a Poética da Hospitalidade

«[...] à superfície
ou no limiar, etc.
Ainda uma questão de hospitalidade.»

J. Derrida, *Hospitalité*, 1, 62.

Mas passamos agora a um gesto de Derrida que acompanha muitas vezes o seu pensamento da relação entre hospitalidade condicional e incondicional, e que surge de cada vez como um pequeno desvio, um passo ao lado ou um suplemento a esse pensamento. Acontece quase sempre parenteticamente, no final de um longo desenvolvimento das duas hospitalidades que temos vindo a analisar, e representa, pelo menos à minha escuta, algo assim como uma mudança de registo no discurso de Derrida, onde o que está em causa na hospitalidade é precisamente uma questão de registo, tom ou inflexão. Refiro-me a todas estas passagens onde Derrida, em vez de pensar estes dois regimes da hospitalidade numa relação antinómica ou aporética entre si, fala de hospitalidade em termos de *graça* ou *graciosidade*, como vimos acima, ou como uma espécie de *arte* ou *poética*, um tipo de *politesse*. Uma arte ou poética deste tipo não pode, é claro, ser dissociada dessa antinomia ou aporia entre hospitalidade condicional e incondicional, tão proeminente no primeiro ano do seminário, não pode ser dissociada da descoberta ou da invenção de esquemas moderadores ou intermediários entre as duas leis da hospitalidade, mas na verdade introduz um registo filosófico um pouco diferente, que pode ser escutado como aproximando-se de um visar o meio-termo aristotélico: oferecer hospitalidade de forma certa, no momento certo e na medida certa, ou seja, nem muito nem muito pouco.

Para ilustrar isto, voltemos a uma passagem citada anteriormente de modo abreviado, desta vez para sublinhar o registo bem singular introduzido pelas palavras *gracieuse* ou *gracieusement* no final de uma passagem que distingue hospitalidade incondicional de um imperativo incondicional de tipo kantiano:

«A fim de ser o que “deve” ser, a hospitalidade [incondicional] não deve pagar uma dívida, nem ser ordenada por um dever: *graciosa* [*gracieuse*], ela não “deve” abrir-se ao hóspede [...], para utilizar ainda a distinção kantiana, “por dever”. Esta lei incondicional da hospitalidade, se se puder pensar isto, seria assim uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. [...] Porque, se eu praticar a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], esta hospitalidade saldável não é mais uma hospitalidade absoluta, não é mais oferecida *graciosamente* [*gracieusement*]

para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada para a singularidade do recém-chegado, do visitante inopinado»²⁵.

Derrida realça aqui, em perfeita consonância com o modo como caracterizou a hospitalidade incondicional, o aspecto *aneconómico* desta hospitalidade, uma hospitalidade que deve permanecer estranha à economia da dívida e da retribuição. Mas depois acrescenta – e estas palavras foram acrescentadas à versão da sessão do seminário *Da Hospitalidade* – que esta hospitalidade deve ser «*gracieuse*, oferecida *graciosamente* [*gracieusement*]», uma hospitalidade graciosa que deve ser inventada de cada vez singularmente para a «singularidade do recém-chegado».

Grâce, gracieuse, gracieusement [*graça, graciosa, graciosamente*]: o alcance destas palavras torna-as quase impossíveis de traduzir, e «graciosa» ou «graciosamente» são provavelmente o melhor que se pode fazer com uma só palavra. Mas Derrida sugere aqui que a hospitalidade deve ser oferecida *gracieusement* no sentido de generosamente, de graça, para além do círculo da dívida e da economia, embora também de modo imérito, sem merecimento, exactamente como graça – como na graça de Deus – é tradicionalmente entendida como algo concedido para além de qualquer expectativa de merecimento. Também parece sugerir um acto de hospitalidade que é praticado, precisamente, com graça, graciosamente, mais do que obedecendo a alguma lei predeterminada e rígida. Embora toda esta matriz de termos pareça afastar-nos da linguagem dos dois regimes da hospitalidade e da relação antinómica e aporética entre si, na verdade parece reconduzir-nos a um pensamento do limiar, a uma certa *prática* ou *arte* do limiar, a uma negociação graciosa ou plena de graça do limiar que não segue qualquer caminho ou *método*, antes se desenrola de acordo com uma certa *démarche*, uma abordagem ou um modo de proceder que deve ser de cada vez inventado de novo em cada contexto novo e singular.

Esta noção de *grace*, de hospitalidade como um tipo de graça ou graciosidade, pode ser associada àquilo a que Derrida chama algures *poiesis*, como quando diz no seminário: «A hospitalidade é poética ou não é» (*HI*, 215 n1), ou então, como acabei de sugerir, a uma certa «*politesse*», ou seja, a um certo *tacto* ou *discrissão* ou *bom senso*, a um pensamento da hospitalidade que pode inicialmente parecer, de novo, uma espécie de visar o meio-termo aristotélico, algures entre, digamos, os extremos do narcisismo (um excesso de individualidade) e do altruísmo (uma deficiência de individualidade). Mas talvez seja ainda mais bem entendida como uma *prática* ou uma *poética* do *limiar*, como uma forma de saber ao mesmo tempo como respeitar as leis da

²⁵ J. Derrida, «Não há /Passo de hospitalidade», *Da Hospitalidade*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019, 61-62).

hospitalidade e como transgredi-las. De cada vez, ou de cada vez unicamente, poder-se-ia dizer, é preciso saber respeitar as leis e transgredi-las. É como se a noção de «desobediência civil», que mencionámos há pouco, estivesse aqui inscrita no interior da própria antinomia entre hospitalidade condicional e incondicional. Escreve Derrida:

«É por isso que a *politesse*, tal como a hospitalidade, é uma coisa tão rara e quase impossível, difícil de encontrar, em todo o caso impossível de provar e de determinar por um juízo determinante. Para ser polido, é necessário, de cada vez, de cada única vez, saber, saber as regras e saber passar a perna às regras, saber passar sem regras, sem infringir as regras.» (H I, 214)

Num aparte oral durante o seminário, o próprio Derrida relaciona esta *politesse*, esta polidez ou este tacto, esta *délicatesse*, com uma espécie de «graça», acrescentando que uma *politesse* assim – e, implicitamente, uma hospitalidade assim – é «impossível de provar e determinar por um juízo determinante»: «Se houver um juízo assim, podemos ter a certeza de que estamos enganados. Não existe nenhum juízo, teorema nenhum da *politesse*. É a graça que consiste em inventar de cada vez a transgressão certa.» (H I, 214 n2)

Sugeri no início deste capítulo que esta linguagem da graça, da poética e da *politesse* parece pertencer a um registo algo diferente da análise dos dois regimes ou pólos da hospitalidade que vimos anteriormente. Parece, em suma, introduzir no discurso de Derrida uma *inflexão* diferente. Derrida termina o seu breve texto «O Princípio da Hospitalidade» sugerindo que entre a pergunta feita como convite (um convite que estaria mais próximo de uma hospitalidade incondicional do que de uma hospitalidade condicional) e a pergunta como interrogatório policial (um interrogatório que estaria obviamente muito mais próximo da hospitalidade condicional) há uma «diferença ao mesmo tempo subtil e fundamental, uma pergunta que se faz no limiar da “casa” [*chez soi*], e no limiar entre duas inflexões. Uma arte e uma poética, mas toda uma política depende delas, toda uma ética se decide aí» («PH», 275). Derrida refere-se aqui a uma pergunta, uma pergunta talvez muito simples como «Então, quem és tu?», uma pergunta que pode ser feita de forma agressiva, violenta, mas que pode também ser feita com uma espécie de modéstia ou reserva, não para obter informação, mas precisamente para acolher.

Estes termos e este pensamento, esta mudança de tom, podem também ser encontrados no segundo ano do seminário. Temos aqui Derrida na Nona Sessão, contrapondo os tipos de discurso e de linguagem que se deveriam e não se deveriam usar com um hóspede, isto é, a forma e a duração de um discurso que pertenceriam a uma genuína arte da conversação dentro de uma arte da hospitalidade, e aqueles que não pertenceriam:

«Não se deve infligir ao convidado um tratado teórico, uma apresentação, uma discussão. Não se convida alguém para discutir, convida-se alguém para conversar. O modo de discurso hospitaleiro é a conversação, nem o sermão, nem a discussão, nem o tratado teórico, nem a lei: a conversação moderada no seu tempo, a conversa [*l'entretien*], e não infinita <*Risos*>²⁶, conversa finita. É isso a hospitalidade. Se há uma arte da hospitalidade, ela é uma arte da conversação, um saber falar justamente o que é preciso e no tom preciso, não demasiado sério. Não se convida alguém para trabalhar. Convida-se alguém para lazer, não para trabalhar.» (*H II*, 317)

Derrida fala aqui de conversação moderada, de uma forma de falar que não é determinada pela economia do trabalho. Fala de um falar «justo» ou «certo», o que, de novo, soa mais a uma tentativa de encontrar um meio-termo do que a negociar uma aporia. De facto, Derrida parece estar a invocar uma série de termos frequentemente associados à ética aristotélica ou, aliás, ao segundo tipo de medida evidenciado no diálogo tardio de Platão, *O Político*, e não às medidas relativas do grande e do pequeno, do pesado e do leve, de que se pode dizer apenas que algo é maior ou menor, mais pesado ou mais leve do que outra coisa, mas o tipo de medida que permite fazer juízos éticos, práticos e estéticos, nomeadamente o apropriado, o adequado, o conveniente, o próprio, o oportuno – categorias que têm em conta uma situação particular e que permitem juízos de louvor ou de censura²⁷.

De novo, termos ou categorias como graça, graciosidade, gratuidade, arte, poética, *poiesis* não podem ser inconsistentes com, ou opostos a, uma travessia aporética ou, aliás, a uma negociação entre os dois regimes da hospitalidade ou da invenção de uma «regra» que, de alguma forma, mediará o condicional e o incondicional. Mas parecem dar, de facto, uma inflexão diferente ao discurso de Derrida. E prossegue:

«É por isso que a pergunta que estamos constantemente aqui a fazer sobre imigração, trabalhadores imigrantes, política de imigração, no fim de contas, apesar da proximidade, não é uma questão de hospitalidade, uma vez que se trata de trabalhadores. A hospitalidade não é oferecida a quem vem trabalhar. O trabalho não pertence ao mundo da hospitalidade. É por isso que o discurso entre um hospedeiro e um hóspede não deve ser mais do que uma conversa

²⁶ Piadas sobre Blanchot são relativamente raras, pelo que esta, que faz referência à *Conversa Infinita* [*L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969)] de Blanchot, diverte claramente o auditório do seminário.

²⁷ Veja-se *O Político* 283c-284e. Já no *Fedro*, Sócrates relata que Pródico disse uma vez que os discursos não deveriam ser nem longos nem curtos, mas sempre «de uma justa medida [*metriōn*]», isto é, de duração moderada, adequada ou apropriada (*Fedro* 267b).

e não um discurso de trabalho, uma conversa finita sobre assuntos não sérios no sentido de trabalho. Sem trabalho, sem programa, sem imposição, sem comércio, como lazer, gratuidade, graça. A hospitalidade gratuita é graciosa e é por isso que é uma arte; e o que se oferece ao hóspede é da ordem do salão de música. Não se oferece uma palestra a um hóspede. Oferece-se-lhe graciosamente arte, como artista, como poeta.» (*H II*, 317-318)

Todas estas palavras parecem apontar para aquilo a que Derrida chama, em termos kantianos, um esquema moderador. Mas toda a semântica da graça, de algo que não é merecido, que é exterior à economia, que está para além do mercado (um pouco como a *scholē* aristotélica), ou que é livre, *gratuit* ou *gracieux*, que não pode ser determinado por nenhum tipo de lei, e que também é gracioso ou artificioso, parece introduzir uma linguagem ou um registo diferente na análise de Derrida da hospitalidade²⁸.

A questão da hospitalidade exige um repensar do singular e do múltiplo, do único e do numeroso, do extremo do absoluto ou incondicional e do extremo do condicional, mas também entre os extremos, digamos assim, entre o incondicional e o condicional, uma espécie de «meio-termo» que nunca poderá ser atingido e mantido de uma vez por todas, mas que deve ser constantemente, perpetuamente, renegociado, uma vez que pode desviar-se, a qualquer momento, para a carência ou para o excesso. A qualquer momento, um hospedeiro pode passar de hospitaleiro a inospitaleiro por dizer ou dar ou pedir muito pouco ou demasiado, ou seja, e em suma, por não conseguir negociar o limiar com arte ou graciosidade. Isto porque o limiar entre o hospitaleiro e o inospitaleiro não se situa, é certo, simplesmente entre o interior e o exterior da casa, ali à porta, no limiar – é redesenhado ou demarcado em todas as partes da casa – à mesa, na sala de estar, etc. É redesenhado, logo deve ser renegociado a cada instante. Também ao nível do Estado, o limiar entre o hospitaleiro e o inospitaleiro pode ter um lugar exemplar na fronteira ou nos serviços de imigração, mas é traçado em todos os lugares do Estado ou da cidade, em qualquer lugar onde a hospitalidade possa ser estendida a outrem. É uma outra maneira de dizer que o limiar está em toda a parte e que tem de ser perpetuamente negociado.

Permitam-me, então, que reproduza aqui um exemplo bem hilariante deste limiar constantemente renegociado entre o hospitaleiro e o inospitaleiro, do segundo ano do seminário em torno da hospitalidade, um exemplo um pou-

²⁸ Também perto do final de *Hospitalidade 2*, Derrida menciona o modo como dar de comer e beber a um hóspede por hospitalidade não é simplesmente uma questão de dar sustento, mas de «receber», e de fazê-lo com uma certa «graça» e «arte». E prossegue perguntando: «Até que ponto é que a hospitalidade pressupõe a improvisação?». A resposta, evidentemente, é que «se deve improvisar, mas não demasiado» (*H II*, 318).

co extenso que Derrida oferece à turma mais ou menos improvisadamente, um exemplo que demonstra mais uma ferramenta do *kit* de Derrida para abordar a questão da hospitalidade: o humor. Temos aqui Derrida, na Primavera de 1997, a romper com o seu texto escrito para dar um exemplo de hospitalidade que se transforma noutra coisa, em algo que não é exactamente o seu oposto, mas que já não é mais simplesmente hospitalidade, porque quem a oferece está a ser um pouco hospitaleiro de mais, um bocadinho demasiado entusiasta na sua oferta. Eis o *set-up* para o exemplo:

«Um outro exemplo deste im-possível que tinha em mente – e que abrange, obviamente, tudo quanto estamos a falar aqui – é o exemplo, muito simplesmente, estupidamente, massivamente, da presença ou da ausência do outro. Quando se recebe alguém, quando se oferece hospitalidade a alguém, deve-se estar a seu lado ou não se deve estar lá (a seu lado)? Devemos ausentar-nos, deixar a pessoa estar, ou é preciso estar lá, a assistir? Onde é que há mais hospitalidade, quando se recebe alguém? A arte de receber é estar lá, mas é também não estar. Se, quando recebeis alguém, estais sempre lá, atrás, ao lado – vem dormir a minha casa, que depois eu fico no teu quarto para ver se dormes bem. <Risos>. Devemos saber retirar-nos, mas também não demasiado, porque se eu não estiver em casa, se estiver totalmente ausente, isso também não pode ser. Deve-se estar *da* ou *fort*? Deve-se estar presente ou ausente? Ambas as coisas. A mesma questão se levanta quanto a saber se devemos ou não falar com quem recebemos. Se recebemos alguém, se lhe oferecemos hospitalidade, então é natural que se deva falar; não se pode receber alguém sem lhe dizer nada. Mas é preciso falar *um pouco*. <Risos>»²⁹. (*H II*, 311)

Segue-se o exemplo:

«Um dia destes, apanhei um avião, regressava de Itália, num voo da Alitalia, e assim que o avião descola, o piloto começa a falar e diz, no início eram as instruções habituais, “e depois vamos virar à direita, e vamos apanhar...”. Digo a mim mesmo que, pelo menos, o piloto é hospitaleiro, não se comporta como um maquinista, como um técnico. Recebe-nos no seu avião, onde estão as hospedeiras – a questão é saber se se pode receber num avião –, mas, em todo o caso, comporta-se como se estivesse numa casa; diz-nos para onde vamos, sejam bem-vindos, vamos subir a tal altitude, vamos virar à direita, vamos sobrevoar, etc. E eu achei tudo muito bem: ora aqui está alguém que, pelo menos, sabe viver e recebe-nos como convidados em sua casa. E depois

²⁹ É como se Derrida retomasse a frase de Klossowski de *Roberte ce soir* (10-11), citada em *Hospitalidade I*, que «não se pode ao mesmo tempo tomar e não tomar, estar ali e não estar, entrar quando já se está no interior...» (*DH* 78-79; *H I*, 162). E, no entanto, este «ao mesmo tempo [*à la fois*]» é exactamente o que acontece, diz Derrida, como se a lei da não-contradição estivesse a ser perpetuamente desfeita pela lógica da hospitalidade.

continuou <Risos> e continuou e continuou! O voo durou uma hora e um quarto <Risos>. Foi quando eu disse a mim mesmo, neste caso, hospitalidade, não, é preciso saber quando parar. Sobrevoou Paris e disse: “Paris é a cidade mais bela”, etc. <Risos>. Pensava que nunca tínhamos estado em Paris. “Roma não está nada mal” – dizia em francês e italiano –, “Roma é bonita, mas é a Antiguidade, prefiro muito mais Paris”, etc. Esgotou-nos a paciência durante uma hora e um quarto. <Risos>. Por isso, para a hospitalidade, qual é a medida certa? Se ele tivesse ficado calado, não teria sido correcto; falar demasiado também não é bom. A questão é saber se existe uma medida para uma boa hospitalidade. Não há medida. Se houvesse uma medida, se alguém dissesse: “Ora bem, o piloto está autorizado a falar durante dez minutos, depois disso cala-se” <Risos>, isso também não é hospitalidade. É preciso [*il faut*] que a cada instante – e é isto o evento –, é preciso que em cada experiência singular se invente sem regras o tempo da fala. Não deve haver uma regra fixa. Se há um procedimento regulado, se há normas e critérios, isso não é hospitalidade. É preciso que o hospedeiro, de acordo e em harmonia com o *hóspede*, decida a cada instante se deve ficar calado ou falar, sem regras. Deve inventar e a invenção é impossível. Do mesmo modo, deve decidir a cada instante se está presente ou ausente, se deve mostrar-se ou esconder-se. E para isso, também não há regras. É isso a invenção do impossível possível, a cada instante. (*H II*, 311-312)»

Vale talvez a pena assinalar que estes momentos ou exemplos num registo um pouco diferente se encontram muitas vezes no final de uma análise, frequentemente num aparte oral, como uma espécie de suplemento à análise mais formal. E não será talvez por acaso que são geralmente tão divertidos³⁰. É como se Derrida se apercebesse de que existe um outro aspecto da hospitalidade que a sua análise mais formal dos dois regimes é simplesmente incapaz de captar ou de lhe fazer justiça³¹. Qualquer coisa, talvez, como uma arte da hospitalidade ou mesmo, se a hospitalidade e a desconstrução devem ser pensadas em conjunto, uma arte ou uma poética da desconstrução. Mas tentar desenvolver esta ideia aqui exigiria muito mais trabalho, muitas mais

³⁰ Embora este vocabulário da «graça» e «graciosidade» não esteja completamente ausente do primeiro ano do seminário, é mais proeminente no segundo, e parece ter sido acrescentado por Derrida em vários sítios, às duas sessões extraídas do primeiro ano e revistas para publicação em *Da Hospitalidade*. Derrida diz noutra lugar que afirma esta palavra «graça» – excepto quando tem algum tipo de «conotação religiosa obscura» («NU» 362).

³¹ Observamos algo semelhante na análise que Derrida faz da anedota judaica dos dois judeus no dia da Grande Expição, que passa por falar de uma lógica abissal do perdão para, de repente – no que parece ser um salto –, passar para uma «art de vivre» (*H II*, 240). Ver a análise de Elizabeth Rottenberg desta piada, e do humor em termos mais gerais em Derrida, em *Derrida en jeu* (Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2022).

palavras, e eu suspeito de que já ultrapassei o meu limite e que corro o risco de abusar. Agradeço, por isso, a vossa atenção e a vossa hospitalidade³².

Abreviaturas das obras citadas de Jacques Derrida

- «AED» «Accueil, éthique, droit et politique», entrevista com Michel Wieviorka, in *Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi. (Grigny: Paroles d'Aube, 1999) 143-154. Reeditado in *Derrida-Levinas: An Alliance Awaiting the Political / Une alliance en attente de politique*, ed. Orietta Ombrosi e Raphael Zagury-Orly (Mimesis International, 2018) 309-316.
- AEL* *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997).
- ADS* *L'animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2006).
- «CHF» «Cogito et histoire de la folie», in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967) 51-97.
- «CSP» «Comme si c'était possible, «within such limits»», in *Apories* (Paris: Éditions Galilée, 1996); primeira edição publicada in *Le passage des frontières, autour du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1993, 309-338) 49.
- «D» «Discours du Professeur Jacques Derrida», in *Jacques Derrida: Doctor honoris causa, Universitatis Silesiensis* (Katowice, 1997) 108-124.
- DE* *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, eds. Paul Patton and Terry Smith (Sydney: Power Publications, 2001).
- DG* *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967).
- DH* *De l'hospitalité*, com Anne Dufourmantelle. (Paris: Calmann-Lévy, 1997). Inclui versões revistas das sessões de 10 e 17 de Janeiro de 1996 do seminário *HI* [J. Derrida, *Da Hospitalidade*, com Anne Dufourmantelle, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019)].
- DQD* *De quoi demain . . . : Dialogue*. Com Elisabeth Roudinesco. (Paris: Librairie Arthème Fayard e Galilée, 2001).
- F* *Fichus: Discours de Francfort* (Paris: Galilée, 2002).
- GS* *Le goût du secret: entretiens, 1993-1995*. Com Maurizio Ferraris (Paris: Hermann, 2018).
- PS* *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée, 2004). Inclui «Le lieu-dit: Strasbourg».
- HI* *Hospitalité I, Séminaire (1995-1996)*. ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf. (Paris: Seuil, 2021).

³² Gostaria de expressar aqui a minha profunda gratidão à Professora Fernanda Bernardo pelo seu generoso convite para visitar Coimbra em Março de 2023 para falar sobre Derrida e a hospitalidade. Graças à Fernanda e aos seus alunos – em particular ao André, ao Bruno e ao Hugo, que também me deram a honra de traduzir este texto –, o que vivi em Coimbra, quer a jantar juntos, quer a ouvir fado, quer a discutir Derrida, foi o que só pode ser descrito como uma genuína arte da hospitalidade.

- H II* *Hospitalité II, Séminaire (1996-1997)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2022).
- «HI» «Une hospitalité à l’infini», in *Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Paroles d’Aube, 1999) 97-106.
- «HJR» «Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida», in *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Mark Dooley (London and New York: Routledge, 1999), 65-83.
- «HSC» «Une hospitalité sans condition», in *Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes, Autour de Jacques Derrida*, ed. Mohammed Seffahi (Grigny: Paroles d’Aube, 1999), 133-142; reeditado in *Derrida-Levinas: An Alliance Awaiting the Political / Une alliance en attente de politique*, ed. Orietta Ombrosi and Raphael Zagury-Orly (Mimesis International, 2018), 317-322.
- «IS» *Inconditionnalité ou souveraineté: L’Université aux frontières de l’Europe* (Atenas: Editions Patakis, 2002).
- K* *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).
- MA* *Le monolinguisme de l’autre: ou la prothèse d’origine* (Paris: Galilée, 1996) [*Monolinguisismo do Outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016)].
- N* *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Ed. Elizabeth Rottenberg (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002).
- «NU» «Non pas l’utopie, l’im-possible», in *PM*, 349-366.
- OCF* *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trad. Mark Dooley e Michael Hughes (London: Routledge, 2001). Inclui «On Cosmopolitanism», 1-24 (in *Cosmopolites de tous les pays, encore en effort!* Paris: Galilée, 1997); «On Forgiveness» 25-60 (in *Le Monde des débats*, December 1999). Derrida apresenta grande parte de «On Cosmopolitanism» durante a sessão do seminário *HI* de 20 de março de 1996.
- P* *Positions* (Paris: Minuit, 1972) [*Posições*, tr. de Maria Margarida Barahona (Lisboa: Plátano Editora, 1975)].
- PA* *Politiques de l’amitié* (Paris: Galilée, 1994) [*Políticas da Amizade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003)].
- «PH» «Le principe d’hospitalité», in *PM*. Primeiramente publicado como «Il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité», in *Le Monde*, December 2, 1997.
- PM* *Papier Machine: Le ruban de machine à écrire et autres réponses* (Paris: Galilée, 2001).
- «Q» «Quand j’ai entendu l’expression “délit d’hospitalité”...», in *Plein droit*, no. 34. Abril 1997, 3-8; reeditado em *Marx en jeu*, com Marc Guillaume e Jean-Pierre Vincent (Paris: Descartes & Cie, 1997) 73-91.
- S* *Sur Parole* (Paris: l’Aube, 1999); inclui a transcrição de uma série de entrevistas radiofónicas com Catherine Paoletti na France Culture, realizadas entre 14 e 18 de dezembro de 1998, juntamente com quatro programas de rádio produzidos por Antoine Spire sobre vários temas

- da obra de Derrida, incluindo um programa de 19 de dezembro de 1997 sobre hospitalidade, 63-74 [*Sob Palavra. Instantâneos Filosóficos*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Fim de Século, 2004)].
- «SPJ» «Surtout, pas de journalistes!», in *Cahier de l'Herne: Derrida*. Ed. Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud (Paris: l'Herne, 2004) 35-49.
- SQ* *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*. Ed. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005). Inclui «La langue n'appartient pas», in *Paul Celan*, número especial da revista *Europe*, n. 861-862. Janeiro-Fevereiro, 2001, 81-91.
- «SST» «Some Statements and Truisms About Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms», in *Derrida d'ici, Derrida de là*. Ed. Thomas Dutoit and Philippe Romanski (Paris: Galilée, 2009) 223-252.
- USC* *L'Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001). [*A Universidade Sem Condição*, tr. Américo Diogo (Coimbra: Angelus Novus, 2003)].
- VP* *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967) [*A Voz e o Fenómeno*, tr. de Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996)].

Tradução

André Mendes
Bruno Padilha
Hugo Amaral

CONDIÇÕES DE SIGNIFICAÇÃO DA OBRA DE ARTE: UMA LEITURA DE XAVIER RUBERT DE VENTÓS

THE CONDITIONS OF SIGNIFICATION OF THE ARTWORK: A READING
OF XAVIER RUBERT DE VENTÓS

INÊS GUIMARÃES PEIXOTO¹
CARLOS BIZARRO MORAIS²

Abstract: The purpose of this paper is to question the necessary and sufficient conditions of signification of an artwork, according to the contemporary philosopher Xavier Rubert de Ventós (1939-2023). Besides the code of communication, the criteria of creativity, innovation and sensibility are preponderant in this search for an objective definition. For this philosopher, is it sufficient or necessary to explain the artwork according to objective norms? Or is it just the transcendence of these rules that characterizes the aesthetic experience? Rubert de Ventós proposes a phenomenological model in which the main answer lies in intersubjectivity.

Keywords: Art, creativity, code, intersubjectivity, sensibility, signification.

Resumo: O propósito deste estudo é o de questionar a *condição necessária e suficiente* da significação da obra de arte, segundo o pensamento do filósofo contemporâneo Xavier Rubert de Ventós (1939-2023). Verificamos que, além do código de significação, os critérios de criatividade, inovação e sensibilidade são preponderantes nesta busca por uma definição objetiva da obra de arte.

Resumen: El objetivo de este trabajo es cuestionar la *condición necesaria y suficiente* de la significación de la obra de arte, según el pensamiento del filósofo contemporáneo Xavier Rubert de Ventós (1939-2023). Además del código de significación, los criterios de creatividad, innovación y sensibilidad son fundamentales en esta búsqueda por una definición objetiva. Para este filósofo

¹ Mestre em Filosofia, Especialidade em Estética e Teoria das Artes – Universidade Católica Portuguesa Email: minesgpeixoto@gmail.com; ORCID: 0000-0003-2570-3506

² Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – Universidade Católica Portuguesa; Email: camorais@ucp.pt; ORCID: 0000-0002-4497-0370

Para este pensador, será suficiente, ou necessário, explicá-la segundo parâmetros objetivos? Ou será, precisamente, a *superación* destas normas que caracteriza a experiência estética? Rubert de Ventós propõe-nos um modelo fenomenológico que encontra resposta na *intersubjetividade*.

Palavras-chave: Arte, criatividade, código, intersubjetividade, sensibilidade, significação.

sofo, ¿es suficiente o necesario explicar la obra de arte según parámetros objetivos? ¿O es precisamente la *superación* de estas normas lo más propio de la experiencia estética? Rubert de Ventós nos propone un modelo fenomenológico, en el cual se plantea la *intersubjetividad* como respuesta esencial.

Palabras clave: Arte, creatividad, código, intersubjetividad, sensibilidad, significado.

Introdução³

Xavier Rubert de Ventós (1939-2023) foi um pensador contemporâneo. Filósofo, professor, escritor e político, Rubert de Ventós deixa-nos um notável legado filosófico, com particular enfoque nas temáticas da estética e da teoria da arte e vencedor de vários prémios (*Anagrama* ou *Lletra D'Or* da Literatura Catalã são exemplo). Desde o início da sua atividade intelectual, este filósofo revelou uma grande afeição pela área da estética filosófica: além de lecionar a disciplina de *Estética e Composição* na Escola de Arquitetura da Universidade Politécnica da Catalunha, doutorou-se na Universidade de Barcelona com uma tese intitulada *La estética de la abstracción* (1965).⁴ Posteriormente, foi esta sua tese doutoral que deu origem à obra *Teoría de la sensibilidad* (1968) – publicação fundamental para o estudo que aqui apresentamos.⁵ Para Rubert de Ventós, a arte e o trabalho do artista são imprescindíveis à vida humana em múltiplos aspetos, desempenhando, ainda hoje, papéis fulcrais na nossa sociedade pós-moderna. É precisamente por isto que, na perspetiva deste filósofo, a arte e o artista merecem continuar a ser estudados e pensados na nossa atualidade – hoje, talvez, com um maior sentido de urgência, na experiência de uma realidade cada vez mais estetizada, *hiper-real*, que Rubert de Ventós traduz como a experiência de uma *realidade significamentosa*.⁶

³ Todas as traduções não identificadas são da nossa responsabilidade.

⁴ cf. Mariona Sanfeliu Salvà, «Rubert de Ventós, Multifaceted Thinker», em *lletra* – Catalan Literatura Online, 2010, acessado a 5 de junho de 2024 (<https://lletra.uoc.edu/en/author/xavier-rubert-de-ventos/detail>).

⁵ cf. Germán Cano Cuenca, «Rubert de Ventós, Xavier», em *Diccionario Espasa Filosofía*, ed. Jacobo Muñoz (Madrid: Espasa Calpe, S. A., 2003), 758-759.

⁶ Xavier Rubert de Ventós criou o conceito de *realidade significamentosa* para

No seu pensamento de eminente atualidade, consideramos de grande alcance a conciliação que este filósofo propõe entre estudos estruturalistas e fenomenológicos. Rubert de Ventós integra na sua abordagem não só estudos que ao âmbito estruturalista dizem respeito, como outras perspectivas que partem de teorias mais “científicas” da arte, tais como a semiologia, a análise sociológica ou a psicologia. Estas aproximações estruturalistas fazem-nos lembrar Umberto Eco, não só pela relação de amizade que existia entre estes dois filósofos contemporâneos, como pela aproximação do pensamento de Rubert de Ventós à inquietante descoberta da *Obra Aberta* (1962) de Eco: a *abertura* do signo e da linguagem artística, que vem ampliar os *fechados* âmbitos de significação e de objetivação pelos códigos vigentes.⁷

Na sua doutrina, resulta a sua noção de *condição necessária e condição suficiente* como requisitos fundamentais da significação objetiva da obra de arte. Veremos que, para além do código de comunicação, os conceitos de criatividade, inovação e – sobretudo – sensibilidade, são basilares nesta bus-

descrever uma “inquietante experiência pessoal”, “[...] no sentido em que se diz de uma coisa que é viscosa, que se agarra aos nossos dedos”, falando-nos da experiência de um entorno excessivamente preparado, um ambiente já imaginado por outrém e que, aos demais, é imposto. Xavier Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad* (Barcelona: Ediciones Península, 2007), 596.

⁷ Esta versatilidade manifesta-se no modo como o filósofo procura concetualizar a *essência* artística. Segundo o seu pensamento, apenas uma proposta fenomenológica pode alcançar o seu âmago, uma vez que esta corrente é a que melhor concilia divergentes perspectivas, ao partir sempre da subjetividade – ou da intersubjetividade – humana. Por isso, diz-nos Rubert de Ventós que “a partir da fenomenologia, não nos parece admissível deixarmo-nos ficar pela afirmação de que a obra de arte nasce de uma obsessão, de que é uma projeção ou que responde a umas leis estruturais”. Este filósofo afirma ainda que “a fenomenologia advertiu que é necessário não confundir a *gênese* da arte [...] com a sua *essência*”. Xavier Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas: formular, formalizar, desconocer», em *Estética*, ed. Ramón Xirau e David Sobrevilla (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 204. Porém, menciona igualmente que, em primeiro lugar, o método fenomenológico “aconselha o estudo dos fenómenos materiais [...] como unidade de sentido” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 418). É por isso que parte destes demais contributos “científicos” sobre arte, considerando-os como importantes “posições”, ou pontos de vista, sobre o fenómeno artístico que auxiliam na sua melhor compreensão: “A eficácia social da arte não pode assim ser entendida independentemente do seu código. Além disso, é precisamente o artista quem mantém e renova estes códigos – auditivos, visuais, verbais – a partir dos quais, depois, sentimos, vemos ou falamos com os outros. O seu produto, a sua obra, não pode ser entendido apenas como *forma* (teoria ‘formalista’), nem apenas como *referência* (teoria ‘realista’ da arte), mas como um artifício formal que possibilita uma nova transparência do significado através do significante: através do sistema de significantes ou da ‘linguagem’, que todos nós utilizamos.” Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas», 205.

ca por objetividade. Para tal, é da sua obra *Teoría de la sensibilidad* (1968) que partimos, uma vez que é nesta publicação que Rubert de Ventós revela os fundamentos essenciais do seu pensamento. O nosso estudo tem como objetivo principal delinear o substrato que compõe o modelo fenomenológico proposto por este filósofo para o estudo da obra de arte, demonstrando que é *na e através da intersubjetividade* – tanto do artista, como do espetador – que a obra de arte nasce e adquire pleno significado e sentido.

1. A condição necessária – o código

O código, a “estrutura”, é, portanto, aquela condição *necessária*, mas não *suficiente* da obra de arte, é a tentação descritiva constante que aniquila a arte, mas também aquilo a partir do qual a arte eleva e se eleva; é o índice da sua força, o estímulo da sua reação criativa e até o pano de fundo contra o qual o artístico se destaca.⁸

Para melhor compreender a proposta de Xavier Rubert de Ventós, é imprescindível notar que o filósofo parte do princípio de que o ser humano comunica sempre a partir de um *código*. O mesmo acontece com o trabalho do artista, na medida em que, ao criar uma obra de arte a partir de um estilo, recorre sempre a um “código” para interpretar ou comunicar determinada experiência. Porém, acontece que estes códigos se alteram consoante os lugares, as culturas ou as épocas.⁹ O ser humano conhece através de formas simbólicas da linguagem e da arte, pelo que a linguagem representa uma “[...] categoria da sensibilidade objetivada que nos impede de usufruir de uma relação imediata com as coisas”.¹⁰

De modo a esclarecer o conceito de *percepção* e de *realidade*, Rubert de Ventós parte de uma distinção entre o código da linguagem e o da pintura: na palavra, o significante diz respeito a um som ou uma série de fonemas e o significado é uma ideia ou representação; já na pintura, como no ícone, tanto as formas significantes como as significadas correspondem a entidades físicas (no sentido em que um “objeto presente” passa a ser um “objeto representado”). Veremos que esta percepção junta o experimentado e o conhecido, isto é, a “realidade” e o “código”.

Assim, este pensador sustenta que não crê que o ser humano se consiga expressar sem a presença de um sistema de signos: uma exigência que faz

⁸ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 327.

⁹ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 297-303.

¹⁰ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 290.

parte da sua *condição humana*.¹¹ Da mesma forma que o homem está “condenado a ser livre”, diz-nos, está também “condenado ao privilégio de se expressar”, simplesmente, e de não “se mostrar”, cabendo este último apenas à natureza.¹² Esta sua posição lembra-nos o pensamento de Hannah Arendt, equiparando-se tal sistema de comunicação proposto pelo filósofo catalão ao *segundo nascimento* arendtiano, expressão que consideramos plena de sentido e que aqui vertemos.¹³ Deste modo, é imperativo que se comece por estudar a obra de arte como um artefacto humano a que subjazem requisitos de significação.

1.1. O código de comunicação: do “segundo nascimento” ao “terceiro interlocutor”

1.1.1. *O código da poesia e da pintura*

De um modo geral, a poesia liga-se à linguagem, e a pintura articula-se com a visão do ser humano: estes dois fatores constituem os alicerces da composição do código para Rubert de Ventós, que nos diz que “toda a obra de arte é, antes de mais, um produto linguístico ou um produto plástico que, como qualquer artefacto, [...] deve cumprir as exigências de significação e comunicação no seu próprio âmbito (ainda que este cumprimento não seja suficiente para caracterizá-la como obra de arte, muito pelo contrário)”.¹⁴

¹¹ É útil recordarmos aqui, acerca do signo, a definição utilizada por Umberto Eco, dada a proximidade entre estes dois autores: “O signo é usado para transmitir uma informação, para indicar a alguém alguma coisa que um outro conhece e quer que outros também conheçam. Ele insere-se, pois, num processo de comunicação deste tipo: fonte-emissor-canal-mensagem-destinatário” Umberto Eco, *O signo*, trad. Maria de Fátima Marinho (Lisboa: Editorial Presença, 2017), 27. Deste modo, um signo remete para um campo de comunicação muito vasto, para sistemas de regras no qual várias formas como a linguagem, a imagem ou a gestualidade, entre outros, podem compor signos. O ser humano habita, pois, num mundo de signos. Este posicionamento recorda-nos ainda o trabalho da artista Marina Abramović: não nos relembram as suas *performances* da amplitude, e vastidão, do âmbito no qual o signo opera?

¹² Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 320.

¹³ “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o facto original e singular do nosso aparecimento físico e original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; o seu ímpeto decorre do começo que vem do mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo de novo por nossa própria iniciativa”. Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2001), 225.

¹⁴ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 307.

a) A linguagem e a poesia

A “realidade” (de acordo com o nosso esquema) a que se refere [a palavra] é, portanto, uma realidade concetual, enquanto o código que lhe dá nome é uma realidade sonora. Trata-se de entidades de campo distinto e que dificilmente podem confundir-se. O código linguístico aparece, assim, aos indivíduos como uma entidade substantiva e independente das coisas mesmas. A percepção [visual], pelo contrário, une um objeto físico e uma imagem – ambas realidades “figurativas” – e o *feedback* entre um e outro (entre natureza e cultura, entre modo de ver e modo de representar) é imediato.¹⁵

A condição necessária à execução da linguagem é o conhecimento, por parte de ambos os interlocutores, do signo linguístico convencional: aquele que une significante e significado. Seguindo os estudos linguísticos de Saussure, diz-nos Rubert que “a palavra une [...] um ‘conceito’ e uma ‘imagem acústica’”.¹⁶ Deste modo, a palavra refere-se a um âmbito *concetual*, mas o código que utiliza diz respeito a uma realidade *sonora*. Assim, o código linguístico manifesta-se como uma entidade substantiva e independente das coisas mesmas, ao contrário do código da imagem. Desta forma, o código linguístico está sujeito a um sistema de triangulação mediado entre significante, significado e referente. Veremos, adiante, que toda a expressão artística consiste precisamente na superação deste esquema: para tal, é fundamental esmiuçarmos a noção de *imagem*, que este pensador nos transmite através do conceito das *formas percebidas*.

b) As “formas percebidas” e a pintura

A “linguagem” que o signo plástico utiliza e a realidade a que se refere são o mesmo: as formas percebidas. Por outras palavras, nelas o significante está ao mesmo nível ou campo que o significado. O código (como sistema de formas convencionais de ver e representar) não ocorre na pintura à parte do objeto visto ou representado. O elemento “cultural” só aparece como uma nuance ou inflexão do elemento natural (o mundo percebido). Este “mundo” não é, portanto, nem natural nem cultural, mas antes uma natureza que nos é oferecida já interpretada e que percebemos a partir e graças a uma dada tradição cultural.¹⁷

Na pintura, o código que une o criador e o espetador compõe-se pelas “formas da realidade” e, na arte funcional pós-renascentista, Rubert consi-

¹⁵ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 300.

¹⁶ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 300.

¹⁷ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 296-297.

dera ainda a “utilidade extra-artística”, em que a obra se insere, como uma intermediação que faz parte do seu código.¹⁸ Xavier Rubert de Ventós afirma que “nas artes da imagem [...] estas duas realidades ou mediações (cultural e natural) tornam-se uma”.¹⁹ Isto acontece por se tratar de um tipo de arte que parte de uma “forma de expressão menos simbólica e convencional – menos mediada”.

O código a partir do qual a imagem se transmite parte da percepção visual humana que, por sua vez, traduz uma união entre um “objeto visto” e um “objeto representado”. Deste modo, “[...] a relação entre representação e objeto representado não é *triangular e mediada*, como a existente entre o signo linguístico e a coisa nomeada, mas *linear e imediata*”.²⁰ A pintura faz uso de signos plásticos que partem daquilo que o artista extraiu das formas das coisas (o que apreende da natureza – a “forma natural”), porém, igualmente das convenções artísticas que foram utilizadas até então (o que apreende da arte que a precede – a “forma cultural”) como forma de expressão de determinada realidade.²¹

Rubert de Ventós considera ainda que existe um fluido “reflexo corretivo” que adequa as “formas de ver” determinado objeto às “formas culturais” de interpretá-lo, o que faz com que os resultados da atividade artística traduzam a estrutura da percepção comum, interiorizando-se. Isto significa que é a partir da arte que as nossas estruturas de percepção são também constituídas, e que estas estruturas são parte precisamente da inevitável tradição cultural que herdamos. “O código da pintura não é uma série de fórmulas pictóricas [...] mas a estrutura mesma da percepção comum. Percepção na qual se une o experimentado e o conhecido – a ‘realidade’ e o ‘código’”.²² É, pois, a original percepção do artista a responsável por criar os nossos comuns e tradicionais “modos de ver”, ou seja, aprendemos a “ver” através da arte. Este posicionamento de Rubert de Ventós lembra-nos Jonathan Crary que, nas suas *Técnicas do observador*, descreve de que forma a construção histórica da visão se foi alterando consoante as épocas (onde as descobertas científicas e tecnológicas de dispositivos óticos, desde a câmara obscura à máquina fotográfica – mas não só – são determinantes) formatando e convencionando o sentido de visão humana, presente nas variadas formas de expressão artística.²³

¹⁸ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 308.

¹⁹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 296.

²⁰ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 298.

²¹ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 299-300.

²² Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*.

²³ cf. Jonathan Crary, *Técnicas do observador*, trad. Nuno Quintas (Lisboa: Orfeu Negro, 2017).

Em suma, do código, enquanto “condição necessária”, fazem parte a “linguagem comum”, a “representação” e a “utilidade” – ou os “meios do quotidiano”.²⁴ Deste modo, a relação que o ser humano estabelece consigo mesmo, com os outros e com o seu mundo está sempre dependente da linguagem e dos modos humanos de organização percetiva, constituindo-se estes como objetivos, apelidando este código com o “terceiro interlocutor”. Rubert de Ventós acrescenta ainda que “o código não é apenas a *base* da comunicação e compreensão, mas a sua *estrutura*; não representa o seu limite, mas a sua condição”.²⁵

1.1.2. A “contingência” ou o contexto

Para Rubert de Ventós, a estrutura da atividade artística pode situar-se entre dois polos distintos: a “contingência” (ou o contexto) de que parte, e a “ordem” que o artista introduz ou *descobre* nela, como vamos analisar de seguida. Rubert de Ventós recorda o pensamento de Lévi-Strauss, ao enunciar que o elemento contingente do qual a arte, inexoravelmente, parte pode ser a “a execução”, “a ocasião” ou a “finalidade” da obra, segundo determinadas épocas.²⁶ Acrescenta, ainda, que o artista tradicional “[...] partia de, potenciava a e expressava-se na forma do objeto representado; e de igual modo, o artista moderno parte de, potencia a e ‘se expressa’ na utilidade do objeto. Em ambos os casos se comprova que a arte há de partir de alguma forma de alteridade”.²⁷

Deste modo, observamos que não é na “intenção” nem na “forma” que existe algum elo comum, mas no facto de que todas as artes, a seu tempo, respondem a “exigências atuais, instaurando ou utilizando uma nova ordem”.²⁸

2. A condição suficiente – O objeto significativo

Anotada a *condição necessária*, analisemos a *condição suficiente* da obra de arte, verificando o papel do artista na descoberta de novas formas de representar a realidade. Rubert de Ventós não restringe a arte apenas ao seu valor “afetivo”, “emotivo” ou “conotativo”, porém, não duvida de que esta

²⁴ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 392.

²⁵ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 315.

²⁶ “Recorde-se a teoria de Lévi-Strauss. A arte há-de partir sempre de um elemento contingente que, segundo as épocas, pode ser ‘a execução’, ‘a ocasião’ ou ‘a finalidade’ da obra.” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 559).

²⁷ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 562.

²⁸ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 504.

não se dirige primariamente à inteligência, nem funciona através de silogismos, pois opera num âmbito que dialoga diretamente com a “sensibilidade”.²⁹ Rubert de Ventós classifica a arte como um *signo*, como o *objeto significativo por antonomásia*: o objeto que nos detêm e que se dirige de uma forma *mediata* à sensibilidade.

Formalizando em termos dialéticos, o “código” constitui a tese de um processo a que a “realidade”, a “contingência”, se opõe – a sua antítese. A síntese deste processo resultará, então, numa “palavra”, numa “obra”, ou num “modo de utilização” que interpreta a realidade a partir deste novo código. Por sua vez, a palavra, a obra e o modo de utilização, ao constituírem uma síntese, originam uma nova tese, ou ponto de partida, de uma atividade futura – esquema este que, por sua vez, não é indiferente a uma visão hegeliana.³⁰

2.1. A inovação como “formalização”

Ao contrário da [formalização] científica ou lógica, a formalização artística não pretende *descrever* o esqueleto formal profundo da realidade ou da linguagem, mas, antes, *trazer à superfície* e encontrar a manifestação “formal” dos possíveis “conteúdos” da realidade. Trata-se de fazer emergir à superfície, na qual os nossos sentidos podem captar, todas as profundidades, mensagens ou intenções.³¹

2.1.1. O artista como inovador e a arte enquanto função prática

Rubert de Ventós afirma que apenas é possível desenvolver um “estilo pessoal”, isto é, um modo de expressão peculiar, quando existe um “código geral”. O código é composto por dois princípios: a “possibilidade” e a “necessidade”. Desta forma, a expressão pessoal e a significação objetiva não se contrapõem, mas necessitam uma da outra. A arte assume, deste modo, uma “função prática”.³² Isto significa que, para este filósofo, a arte é o “modo” de fazer algo, o *modo* como se diz algo.

O artista-criador é, assim, livre no seu gesto, livre no seu modo único de agir, e é precisamente este modo que distingue a atividade do artista das demais atividades: a descoberta de novas formas de expressar um ponto de vista, de forma original e inédita. Rubert de Ventós sustenta que “[...] a genialidade não é mais do que a objetividade: a correta percepção e expressão do

²⁹ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 393.

³⁰ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 299.

³¹ Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas», 216.

³² cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 315-318.

que efetivamente se vê no lugar em que estamos”.³³ Curiosamente, para este filósofo, uma forma artística é boa quando suporta um determinado caráter de “imitação”, isto é, “[...] quando a nova perspectiva que abre é suscetível de se institucionalizar”.³⁴ Seguindo uma perspectiva hegeliana, Rubert de Ventós sugere ainda que “para transcender [qualquer forma de arte] é necessário esgotá-la, e não evitá-la”.³⁵

O código deve ser encarado como um “meio de significações”.³⁶ Este código mediatiza a relação do ser humano com a realidade, constituindo-se referência verbal ou visual. Como vimos, um código mais atual, ou que foi inovado, provém também da utilização de um código anterior àquele que o presente artista utiliza. Acontece que o artista é movido pela vontade de descrever de forma mais fidedigna os fenómenos do mundo natural, inovando, precisamente, os códigos de comunicação vigentes. O código é inovado para que se possa adequar de forma mais fidedigna ao mundo.

Há que sublinhar que, para o nosso filósofo, a arte não representa uma “etapa anterior ao conhecimento” nem um “epifenómeno posterior”. Aliás, defende que limitar a arte a uma etapa pré ou pós-lógica reduziria todo o seu papel a comunicação e negaria, de antemão, a irredutibilidade da “mensagem” artística. A arte fala pela sua presença, constituindo “signo” e não “veículo de signos”: “atender à obra de arte [apenas] como portadora de uma mensagem – diz Rubert – é entendê-la como meio, suporte ou excipiente de um significado que vai com ela, mas não é ela”.³⁷ Contudo, ainda que a obra de arte não possa prescindir destes códigos, não significa que se possa definir neles, ou ser explicada apenas através deles.

2.1.2. *Distinção entre a inovação quotidiana e a artística*

Rubert de Ventós estabelece uma distinção entre “reabsorção invariante” e “reabsorção variante”, que permite distinguir entre o âmbito artístico e o não artístico. Se o próprio emprego da linguagem é, em certa medida, criador de um novo âmbito de significações, permanece, ainda assim, dentro dos limites ou possibilidades que a linguagem tem de reabsorção dos modelos configurativos e imaginativos de cada época. Ao invés, “o poeta e o pintor [...] são quem destrói e inaugura outras formas de falar, de ver e de imaginar; que abrem novos âmbitos e expandem as fronteiras para a compreensão da

³³ Xavier Rubert de Ventós, *Crítica de la modernidade* (Barcelona: Anagrama, 1998), 50.

³⁴ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 416.

³⁵ Xavier Rubert de Ventós, *El arte ensimismado* (Barcelona: Anagrama, 1997), 84.

³⁶ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 341.

³⁷ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 395.

realidade”, traduzindo esta sua competência a sua “originalidade”.³⁸ Estes âmbitos não são reabsorvidos sem transformações profundas nos códigos. “Não há dúvida, pois, que um autêntico estilo pictórico ou literário separa os modos de ver e de imaginar o mundo, dos modos [comuns] de utilizar e valorizar as palavras”, diz Rubert.³⁹ A arte poética, tal como a pintura, é igualmente uma representação ou um modo de percepção.

Assim, a representação artística possibilita o acesso a novas formas para melhor compreendermos a realidade. Já Heidegger defendia igualmente que é no poder histórico da representação da aparência, e naquela que foi fundada pela poesia e pela tradição da lenda, que reside a verdade – tudo dependerá do olhar mais ou menos atento, apurado e contemplativo daquele que olha e que apreende.⁴⁰

2.1.3. *A intersubjetividade como fator inovativo*

É verdade que a informação histórica que se pode obter através da arte é insubstituível. Todavia, o inverso já não é tão linear: a definição da experiência do estético não se pode cingir ao contexto histórico e biográfico da obra de arte e do artista, embora estes constituam tópicos objetivos importantes para a sua apreciação. Assim, o pensamento do nosso filósofo realça a importância do estudo da arte mediante a sua “objetividade” e a sua “intersubjetividade”: a arte apenas pode surgir a partir de uma força de “tensão”, tensão entre condição necessária e suficiente, consistindo-se num “[...] modo peculiar

³⁸ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 401.

³⁹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 402.

⁴⁰ Vejamos a posição de Heidegger ao analisar o exemplo que, no seguimento deste seu argumento, o pensador enuncia relativamente à percepção do movimento da Terra: este filósofo defende que foram poucos aqueles que perceberam o heliocentrismo, mas que foi justamente pelo representar da paisagem do nascer do sol, ou do anoitecer sobre o mar (ou seja, através da tradição poética e artística) que esta conclusão pode ser extraída. cf. Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica*, trad. Mário Matos (Lisboa: Edições Piaget, 2017), 116.

Numa linha semelhante, dentro da corrente estruturalista e antropológica, Lévi-Strauss (que muito influenciou o pensamento de Xavier Rubert de Ventós) defende precisamente que é no pensamento mitológico que se gera o pensamento concetual: “Apesar de ser obviamente errado e impossível (dum ponto de vista empírico) que um peixe possa lutar contra o vento, dum ponto de vista lógico pode-se compreender por que razão se utilizam *imagens* tiradas da experiência. Esta é a originalidade do pensamento mitológico – desempenhar o papel do pensamento conceptual: um animal suscetível de ser usado como, diria eu, um operador binário, pode ter, dum ponto de vista lógico, uma relação com um problema que também é um problema binário.” Claude Lévi-Strauss, *Mito e Significado*, trad. António Marques Bessa (Lisboa: Edições 70, 2014), 33-34.

de resolver a tensão – entre necessidade e liberdade, entre código e estilo”.⁴¹ A estrutura objetiva e a intenção não se excluem, mas necessitam uma da outra. Deste modo, torna-se redutor limitar o estudo da arte aos grafemas da palavra ou à imagem comum, pois estes adquirem caráter artístico na sua intersubjetividade. Segundo Rubert de Ventós, “o próprio funcionamento, no âmbito intersubjetivo, da palavra ou imagem artística, é radicalmente diferente das demais palavras ou imagens. Trata-se, certamente, da acentuação (e não da ‘invenção’) de determinados caracteres [...]”.⁴² É esta “acentuação” que transforma a palavra e a imagem artísticas em “qualidades” que constituem um fenómeno novo e irredutível. O valor estético, por sua vez, “[...] surge, precisamente, nas e a partir das estruturas do código”.⁴³

2.2. O signo artístico como “objeto significativo”

Como vimos, Rubert de Ventós sustenta que a forma ou a palavra operam de distinto modo de significação no âmbito artístico face ao âmbito quotidiano, o que nos permite distinguir entre arte e comunicação. Semioticamente falando, o ato de comunicar funciona sempre segundo a passagem *mediada* entre significante, significado e referente (A, B e C);⁴⁴ já “na arte, pelo contrário, os significantes adquirem um peso específico: não nos permitem passar diretamente à significação transcendente a que aludem, mas detêm-nos, como se eles mesmos nos libertassem da significação”.⁴⁵ Isto acontece porque o signo artístico, para Rubert de Ventós, opera de um modo diferente do da comunicação, uma vez que através da arte se constitui uma ligação direta e *imediata* entre os vértices A e B, entre significante e significado. Deste modo, a palavra e a forma artística comunicam de um jeito *intuitivo*, enriquecendo a nossa realidade ao descobrir novas nuances e relevos até então desconhecidos. É precisamente a sensibilidade que desempenha um papel fundamental na compreensão desta experiência.

A arte não nos vem revelar o desconhecido, mas, antes, o que tínhamos julgado como conhecido até ao momento em que nos deparamos com esta

⁴¹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 315.

⁴² Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 400.

⁴³ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 377.

⁴⁴ Rubert de Ventós constrói este esquema com base no triângulo de significação de Ogden-Richards, no qual o vértice inferior esquerdo (A) constitui o *significante*, o vértice superior central (B) o *significado* e o vértice inferior direito (C) o *referente*.

⁴⁵ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 404.

experiência.⁴⁶ No fundo, a arte “des-reconhece”.⁴⁷ Já a palavra ou a forma em uso no dia a dia carecem desta pluralidade de possibilidades. A palavra poética e a forma artística representam um desconforto por impulsionarem no ser humano determinado questionamento (por outras palavras, um “des-reconhecimento”). Por vezes, o que nos incomoda na arte é o confronto com problemas que considerávamos como resolvidos, colocando em causa os significados que havíamos conhecido, abalando o nosso “conforto psicológico”. Este desconforto, ou “desconcerto”, culmina na contemplação das obras de arte, estando-lhe subjacente o natural mistério que lhe é essencial.

Rubert de Ventós refere que também na arte encontramos uma paz inabitual, pelo que descreve que este efeito “sedante”, “beatífico”, “encantador”, mas também “reconciliador”, é devido precisamente à proximidade do significado em que a arte nos situa, uma vez que somos imediatamente “transportados” por ela. Rubert compara esta sua proposta com a posição de Nietzsche, relembrando *Apolo e Dioniso*, e Kant, com a “tranquila beleza e inquietante sublime”.⁴⁸

Em síntese, o signo estético, para ser verdadeiramente apreciado na sua originalidade, deverá ser construído segundo o princípio significante = significado, tendo em conta o seu carácter “imediato”, ao contrário da comunicação, que passa pela fórmula “intermediária”, na qual o significante implica o significado (significante → significado). “O signo estético – diz Rubert de Ventós – não acontece, mas permanece [...]”.⁴⁹

2.2.1. O objeto significativo

Xavier Rubert de Ventós pretende redimensionar teses expressivistas, mímicas, representativas e simbólicas: se a obra de arte se constitui como um signo, esta há de remeter “imediatamente” para um objeto “imane” a si.⁵⁰

⁴⁶ “A palavra ou a forma poética enriquece o objeto no qual descobre nuances e ritmos desconhecidos. Não nos conta sobre o que conhecíamos, nem descobre o que desconhecíamos, mas antes, surpreendentemente, descobre o que conhecíamos, ou aquilo que acreditávamos conhecer”. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 405.

⁴⁷ Xavier Rubert de Ventós compreende a experiência estética como um *des-reconhecimento*: “O prazer estético começa apenas quando a seguir a um reconhecimento se dá um novo desconcerto – um des-reconhecimento, por assim dizer –. E dura apenas enquanto se rompem as nossas ideias feitas e ainda não tivemos tempo de as reparar; quando a experiência nos prega uma rasteira, nos faz perder o equilíbrio, e caímos de bruços uma vez mais sobre as coisas ou as obras que tomávamos como conhecidas”. Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas», 221.

⁴⁸ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 420-421.

⁴⁹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 423.

⁵⁰ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 452. É necessário atentarmos nas definições atribuídas a *forma*, *forma de um signo*, *símbolo*, *senal* e *sintoma*. Xavier Rubert

Desenvolvendo este tema, para este pensador o objeto artístico não poderá ser apenas o mundo exterior (que representa uma tese do modelo natural), pois a obra constituiria um “sinal”; não poderá constituir apenas um mundo interior (tese que define a obra somente como intuição, ou como estilo), porque a obra seria um “sintoma”; nem apenas um mundo transcendente (a “ideia” da natureza, por exemplo), pois a obra constituiria o seu “símbolo”.⁵¹ O signo artístico, em Xavier Rubert de Ventós, caracteriza-se como absoluto e irreduzível e deve satisfazer os seguintes critérios: “1) ser efetivamente o que significa; 2) sê-lo imediatamente [e não mediatamente]; [...] 3) desdobrar-se efetivamente em significante e significado, em ‘aparência’ e ‘indicação’”.⁵² Deste modo, Rubert considera que a arte que aspira à autonomia apenas se pode transformar em “objeto puro” ou em “pura informação”, mas nunca em signo.⁵³

de Ventós caracteriza a *forma* como a “determinação de um conteúdo”. Além disto, considera que “[...] tanto um como outro [forma e conteúdo] são aspetos parciais e abstratos de uma realidade indivisível”, e que “a sua união não é acidental, mas transcendental” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 441-442). Na arte, Rubert de Ventós caracteriza a *forma* como o seu “elemento conservador”, ou o seu “código fixo”, e o “conteúdo” a sua “tendência inovadora” (elementos heterodoxos que induzem a novas utilizações do código). Ou seja, a “forma” estará em relação dialética com o mundo, pelo que, posteriormente, constituirá uma nova forma ou um novo estilo, uma vez que está, pois, sujeita a uma tendência de repetição (cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 441-443). Assim, a *forma de um signo* será a “determinação de um ‘conteúdo’ (tema, matéria ou significado) de um signo”. O signo pode ter tantas formas “secundárias” quantos os objetos ou ideias por significar, e tantas formas “fundamentais” (tipos possíveis de significantes) quantos os vários modos de dar corpo a determinado signo: a representação, a linguagem ou símbolo científico constituem alguns exemplos (cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 443-444). Para Rubert a “forma de um signo artístico” constitui ainda uma “[...] forma fundamental e não secundária do signo, uma vez que não se caracteriza como tal pelo objeto significado [...], mas pelo modo peculiar de o significar” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 444). A forma artística diz pelo que ela é. Já *simbolizar* é “[...] uma forma mediata (através de um representante [...]) de se referir a um objeto ou a um conceito que transcende o campo do que é fisicamente representável” (Rubert de Ventós, *Teoría*, 451), constituindo o símbolo. Um exemplo simples do ato de simbolizar é a ideia de paz, que adota o símbolo da pomba. Um *sinal*, por sua vez, é uma indicação que “[...] aponta também a algo distinto de si, mas de forma imediata e sem intermediários” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*). Um sinal constitui-se como operador informativo, indício ou como “aquilo que dá notícia” (cf. Rubert de Ventós, *Crítica de la modernidad*, 252). O *sintoma* caracteriza-se por “[...] um aspeto do objeto que alerta para a situação do próprio objeto”, que “indica, pois, algo inerente ao objeto, mas de forma mediata [...]” (Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 451). Dá-nos o exemplo no âmbito da medicina, no qual o sintoma não é nem se parece à doença em si mesma, mas indica-a.

⁵¹ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 452.

⁵² Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 453.

⁵³ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*.

“Sintoma”, “símbolo” e “sinal”, apesar das diferenças que manifestam, coincidem na medida que fornecem uma “indicação”: Rubert exemplifica-a como um “[...] rótulo exterior do objeto ao qual aludem, do seu *denotatum* [...]”.⁵⁴ Já o “signo”, por sua vez, não se constitui como um *rótulo*, mas uma própria *demonstração* do objeto. O *denotatum*, ou o significado da obra de arte, não é o objeto representado, mas, antes, o que ela mesma é: a relação de um indivíduo com o seu meio que, ao mesmo tempo, utiliza e renova, e ao qual se cinge e que subverte.⁵⁵

A obra de arte consiste no “objeto significativo por antonomásia”, como já referimos: “o objeto no qual a liberdade humana não se perdeu, nem se tornou opaca, mas que continua a tornar-se transparente nele mesmo”.⁵⁶ Para Rubert de Ventós, aquilo que é verdadeiramente digno de se considerar no objeto artístico é precisamente a união entre formal e significativo: a obra de arte traduz-se, assim, por um “produto de transparência da ação e do pensamento humano”.⁵⁷

Em suma, a obra de arte parte de uma saudável *tensão* entre representação e utilidade, com tendências expressivistas e simbólicas. Segue-se que a expressão, o estilo, ou a conotação não se limitam a depender do significado, do denotado, mas, antes, determinam-no.⁵⁸ A expressão integra o signo artístico, determinando o seu significado objetivo, o que constitui a arte como um leque de possibilidades inéditas: devido à maior ou menor tensão expressiva, permite não só construir um matiz da realidade como “dizê-la de novo”.⁵⁹ Para este filósofo, apenas o grande artista é capaz de dominar a sua “emoção” e a sua intuição formal para a colocar ao serviço de uma significação objetiva que permitirá, no futuro, identificar o seu “estilo” e a sua “arte”.⁶⁰

2.3. A “sensibilidade imaginativa”

A obra de arte, com efeito, não é apenas representação ou sinal externo do seu *denotatum*, mas é também a sua presença; não indica nem se refere ao objeto, mas significa-o com a sua presença. A obra não assinala, mas é o que significa: não é referência, mas transparência. Ou, dito noutros termos, é um *produto não alienado* cujo sentido não está mais além dele, mas que ele próprio é.⁶¹

⁵⁴ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 452.

⁵⁵ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 455-456.

⁵⁶ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 456.

⁵⁷ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*.

⁵⁸ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 464.

⁵⁹ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 471.

⁶⁰ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 463.

⁶¹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 427.

Como vimos, o objeto artístico não assinala ou refere o objeto, mas significa-o com a sua presença. Neste sentido, Rubert de Ventós refere que a obra de arte é, então, um “produto não alienado”, livre, pois a obra não constitui referência, mas *transparência*: a obra de arte utiliza uma linguagem específica que se dirige diretamente à sensibilidade. Estamos de acordo com Magdalena Sánchez, no seu comentário sobre o pensamento de Rubert de Ventós, interpretando a sensibilidade como “resposta ou interpretação de uma realidade ou um novo modo de ver as coisas e agir sobre a realidade [...]. A experiência sensível [...] engloba os sentimentos do sujeito (sensação, percepção, paixão, sedução e o sentido da sua existência) e a sua relação é construção do sujeito”.⁶²

A obra dirige-se aos nossos sentidos, sentidos estes mediatizados sempre por uma cultura e um saber dos quais não se separam. Em termos mais kantianos, é a esta faculdade de sentir, que se articula com a imaginação – a sensibilidade que aprecia e cria comprazimento –, a que obra se dirige, não se podendo reduzir apenas a uma mera “sensação epidérmica”.⁶³ É, pois, o aspeto “inteligente” dos sentidos e o aspeto “sensitivo” da inteligência que aprecia o valor estético de uma obra, numa certa proximidade à doutrina que, do nosso ponto de vista, nos lembra a de Xavier Zubiri.⁶⁴

Considerações finais

Rubert de Ventós pretende demonstrar que a obra de arte pode, ainda assim, superar o seu “contexto histórico” ou a própria “intenção” do artista, pelo facto de nos proporcionar a experiência de um “des-reconhecimento”.⁶⁵ Na obra de arte existe “algo mais” que permanece, que transcende o tempo e o espaço, e é o “terceiro componente” (nas palavras de Puelles Romero), ou o *espetador*, o seu recetor. A obra de arte traduz, assim, um “modo de

⁶² Magdalena Sánchez, «El docente como protagonista de la Sensibilidad», *Revista Iberoamericana de Ciencias*, n. 6, vol. 2 (2015): 125.

⁶³ cf. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 430-432.

⁶⁴ cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1984).

⁶⁵ “O cumprimento da expectativa musical ou a identificação do caso arquitetónico pode proporcionar-nos um prazer teórico e pode até ser condição da experiência estética. Mas de propriamente estético não tem ainda nada. Nada que ver, por exemplo, com o des-reconhecimento que eu senti ao ver de novo o Kikanku-ji, ou que experimentei ao visitar a própria casa de McKintosh: um sentimento de que o que se vê é demasiado, literalmente de-ma-si-a-do. As formas e os materiais, as qualidades e as entregas, multiplicam-se aos nossos olhos mais além do que sabemos dizer, do que podemos entender, do que sabemos imaginar.” Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas», 222.

habitar o mundo”, não como uma sombra do indivíduo sobre ele, mas o testemunho da sua relação. A obra constitui um signo “[...] do modo como o indivíduo, utilizando meios intersubjetivamente identificáveis [...] descreve ou conta algo”.⁶⁶ Deste modo, o recetor ou o espetador, segundo Rubert de Ventós, deve ter em conta as questões de cariz social e biográfico que são inerentes tanto ao artista quanto à obra de arte, que muito o auxiliam na compreensão desta, visto constituírem o seu código fundamental (tarefas que englobam uma fase de “reconhecimento”); contudo, tendo em conta que a experiência estética de que este usufrui será capaz de transcender estas suas componentes intrínsecas, naturais e materiais através da sua sensibilidade (“des-reconhecimento”), mostrando-lhe, assim, a “verdade”.⁶⁷ É, pois, além do reconhecível, uma espécie de “fantasma” que acompanha a obra de arte, que a sensibilidade do espetador deteta, independentemente da época histórica de que este faça parte.

A fenomenologia indaga a relação entre sujeito e objeto, sobre a qual Puelles Romero afirma: “A relação estética precede e fundamenta os seus termos, entre os quais se institui uma reciprocidade ontogenética”, e ainda que “a obra artística e o recetor ‘tornam-se correlativos’ [...]. Este é o ponto de vista da hermenêutica: não é que o espetador seja e, ainda, se relacione. É que o seu ser não é, de forma fundamental, mas *estar* em relação”.⁶⁸ Nesta sua publicação, Puelles Romero refere muitas vezes o *fantasma* que acompanha a obra de arte, e Xavier Rubert de Ventós refere que estes *fantasmas* são próprios não só da representação como da linguagem: muitas vezes, esta é insuficiente para expressar tudo aquilo que pretendemos.⁶⁹ E, quanto mais forte o sentimento, maior a tentação de “desrespeitar a linguagem”, prescindir dela ou fazer uso de um neologismo.⁷⁰

Assim, e só assim, não negando ou querendo, como o materialismo ou o positivismo vulgar, reduzir a “matéria” (conceito que acaba tão metafísico como os demais) à riqueza de significados do mundo, mas tentando compreendê-la como a riqueza das relações do homem com o universo, apenas assim,

⁶⁶ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 430-432.

⁶⁷ “Estético não é sentir que *our dreams become true*, mas sim o contrário: comprovar que a verdade transcende as nossas previsões ou expectativas”. Rubert de Ventós, «Estética de las artes plásticas», 222.

⁶⁸ Luis Puelles Romero, *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador* (Madrid: Abada Editores, 2011), 137.

⁶⁹ “Os beijos por escrito – diz uma carta de Kafka a Milena – não chegam ao seu destino; são pelo caminho bebidos pelos fantasmas’. Estes fantasmas são sobretudo próprios da linguagem”. Xavier Rubert de Ventós, *Por Qué Filosofía* (Barcelona: Ediciones Península, 2007), 45.

⁷⁰ cf. Rubert de Ventós, *Por Qué Filosofía*, 44.

uma fenomenologia materialista pode entender e interpretar os aspetos mais sublimes do mundo sem fazer uso de muletas transcendentistas.⁷¹

Rubert de Ventós defende-se de um possível rótulo materialista ou positivista (contudo, afirmando que até o próprio materialismo acaba por se tornar metafísico) ao afirmar que não pretende reduzir a obra à “matéria”, mas, antes, salientar a importância da metalinguagem que, por traduzir já uma relação entre o homem e o mundo, nos oferece a possibilidade de falar de algo com uma maior concretude.

Pretende, por sua vez, entender a “matéria” como a riqueza das relações do homem com o universo, relações essas que são também compostas por realidades para as quais, muitas vezes, ainda não existe metalinguagem possível que as defina, mas que por isso constituem em si mesmas um motor de busca para o ser humano.

Estamos, assim, em linha com Xavier Rubert de Ventós, ao considerar que uma fenomenologia materialista pode auxiliar a interpretar e entender estes “aspetos mais sublimes do mundo”. Lembra-nos o nosso poeta Caeiro que, quando chamado de materialista, retorquiu: “Eu nem sequer sou poeta: vejo / Se o que escrevo tem valor, não sou eu que o tenho: / O valor está ali, nos meus versos. / Tudo isso é absolutamente independente da minha vontade”.⁷²

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2001.
- Cano Cuenca, Germán. «Rubert de Ventós, Xavier». Em *Diccionario Espasa Filosofía*, editado por Jacobo Muñoz: 758-759. Madrid: Espasa Calpe, S. A., 2003.
- Crary, Jonathan. *Técnicas do observador*. Traduzido por Nuno Quintas. Lisboa: Orfeu Negro, 2017.
- Eco, Umberto. *Obra Aberta*. Traduzido por João Rodrigo Narciso Furtado. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2016.
- . *O signo*. Traduzido por Maria de Fátima Marinho. Lisboa: Editorial Presença, 2017.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Estética*. Traduzido por Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- Heidegger, Martin. *Introdução à Metafísica*. Traduzido por Mário Matos. Lisboa: Edições Piaget, 2017.

⁷¹ Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, 476.

⁷² Fernando Pessoa, «A espantosa realidade das coisas», em *Obra Completa de Alberto Caeiro* (Lisboa: Tinta da China, 2019), 93.

- Lévi-Strauss, Claude. *Mito e Significado*. Traduzido por António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2014.
- . *O Olhar Distanciado*. Traduzido por Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010.
- Pessoa, Fernando. *Obra Completa de Alberto Caeiro. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari*. Lisboa: Tinta da China, 2019.
- Puelles Romero, Luis. «Existir sin ser visto. Aproximaciones a una teoría del sujeto espectador». *Azafea: Revista de Filosofía*, n.9 (2007): 41-60.
- . *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- Rubert de Ventós, Xavier. *Crítica de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- . *El arte ensimismado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997.
- . *El cortesano y su fantasma*. Madrid: Sexto Piso, 2008.
- . «Estética de las artes plásticas: formular, formalizar, desconocer». Em *Estética, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, editado por Ramón Xirau e David Sobrevilla, 201-224. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- . *Por qué filosofía*. Barcelona: Ediciones Península, 2007.
- . *Teoría de la sensibilidad*. Barcelona: Ediciones Península, 2007.
- Sánchez, Magdalena. «El docente como protagonista de la Sensibilidad». *Revista Iberoamericana de Ciencias*, n. 6, vol. 2 (2015): 117-128.
- Sanfeliu Salvà, Mariona. «Rubert de Ventós, Multifaceted Thinker». Em *lletraA – Catalan Literatura Online*, 2010. Acedido a 21 de outubro de 2023. <https://lletra.uoc.edu/en/author/xavier-rubert-de-ventos/detall>.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

“O MITO DO ENQUADRAMENTO”, DE POPPER,
REENQUADRADO

POPPER’S “THE MYTH OF THE FRAMEWORK”
REFRAMED

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: The author carefully analyzes Karl Popper’s essay “The Myth of the Framework”, reframing it historically and philosophically at the time it was published. He shows that the issue of relativism is the fundamental theme of this essay and that it is at the origin of an important turn towards metaphysics on the part of the respective author, which must be seen in contrast with the initial objectives of his philosophy of science. From this point of view, he confronts Popper’s conceptions with those of some philosophers his contemporaries, such as Feyerabend, Quine and Kuhn.

Keywords: Feyerabend, framework, Kuhn, Popper, Quine, relativism.

Resumo: O autor analisa atentamente o ensaio de Karl Popper intitulado “The Myth of the Framework”, reenquadrando-o histórica e filosoficamente na época em que foi publicado. Mostra que a problemática do relativismo é o tema fundamental desse ensaio e que a mesma está na origem de uma importante viragem para a metafísica por parte do respetivo autor, a qual deve ser vista em contaste com os objetivos iniciais da sua filosofia da ciência. Desse ponto de vista, procede ao confronto

Résumé: L’auteur analyse attentivement l’essai de Karl Popper “The Myth of the Framework”, en le replaçant dans le contexte historique et philosophique de l’époque où il a été publié. Il montre que le problème du relativisme est le thème fondamental de cet essai et qu’il est à l’origine d’un important virage métaphysique de la part de l’auteur, qui doit être mis en parallèle avec les objectifs initiaux de sa philosophie de la science. De ce point de vue, il confronte les conceptions de Popper avec celles de

¹ Professor associado, com agregação, do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
E-mail: jalesribeiro@fl.uc.pt ORCID: 0000-0002-9272-940X

entre as concepções de Popper e as de alguns filósofos seus contemporâneos, como é o caso de Feyerabend, Quine e Kuhn.

Palavras-chave: enquadramento, Feyerabend, Kuhn, Popper, Quine, relativismo.

certain philosophes ses contemporains, comme Feyerabend, Quine et Kuhn.

Mots-clés: cadre, Feyerabend, Kuhn, Popper, Quine, relativism.

1. Preâmbulo: o problema do enquadramento

“The Myth of the Framework”, de Karl Popper, é certamente um dos seus mais lidos e interessantes ensaios. Terá começado a ser elaborado em meados dos anos sessenta do século passado, antes de ter sido publicada uma primeira versão do mesmo em 1976.² Este intervalo de tempo é importante porque mostra que o problema em causa no texto em apreço foi intelectualmente elaborado e amadurecido por ele durante vários anos (o que lhe permitiu ter conhecimento de várias posições, contrastantes, a respeito do mesmo, e, em alguns casos, discuti-las com os próprios filósofos visados). O relevo das teses aí defendidas, histórica e filosoficamente falando, decorre de duas razões fundamentais, que serão exploradas ao longo deste artigo. Por um lado, Popper demarca-se das concepções filosóficas do seu tempo, no seu conjunto, a pretexto de que elas estarão impregnadas de “irracionalismo”, e, mais especificamente, de “relativismo”, que decorrerão da aceitação e desenvolvimento da ideia de que a forma como vemos o mundo é determinada pelo enquadramento de que nos servimos para o efeito, qualquer que ele seja (uma teoria científica, uma língua, este ou aquele conjunto de concepções culturais), e de que esses enquadramentos são incomensuráveis entre si, quer dizer, não são suscetíveis de tradução uns nos outros, na medida em que aquilo que será ou não o mundo em si mesmo varia de acordo com (ou é relativo a) cada um deles. Por outro lado, ele vê neste problema o mais sério desafio para a continuidade da concepção segundo a qual é possível uma investigação sistemática não só em filosofia, mas na própria ciência de maneira geral.

Esta noção de enquadramento é aplicada e estendida aos mais diversos planos das sociedades e culturas, globalmente consideradas, de onde resulta que o problema em causa é, de facto, civilizacional. Por razões seguramente diferentes dos subscritores do mito (alguns dos quais eram consagrados filósofos contemporâneos de Popper), o que é posto em questão é o próprio fim

² Karl Popper, “The Myth of the Framework”, in *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, Ed. M. A. Notturmo (London and New York: Routledge, 1994), 33-64.

da razão ou da racionalidade tal como nós, no Ocidente, a concebemos desde a Grécia antiga, e a que a aceitação desse mito conduziria. Deste ponto de vista, importa observar, desde já, que não foi Popper quem descobriu o mito nem, muito menos, foi o primeiro filósofo a teorizar sobre ele: o seu mérito consistirá, em vez disso, em ter dito e explicado porque é que o problema levantado pelo mesmo é (ou será) transversal a todos os domínios e planos aludidos, e, sobretudo, porque é que a sua resolução é (ou será) crucial para o destino do próprio pensamento ocidental. Em contraste com Bertrand Russell, que tinha invocado (em *My Philosophical Development*) o “irracionalismo” da filosofia do seu tempo para renunciar definitivamente à filosofia, em parte por razões similares às que ele próprio defende,³ Popper não desiste no campo de batalha, e, embora aqui e ali pessimista, manifesta-se confiante na possibilidade de a vencer finalmente (e, com ele, a humanidade no seu conjunto).

Agora, para além da questão de saber em que é que o mito rigorosamente consiste, estando dada a diversidade das suas aplicações (a que aludi mais acima), a questão que se coloca e que examinarei com algum detalhe neste artigo, consiste em procurar mostrar se a filosofia de Popper, desde *Logik der Forschung*,⁴ foi ou não imune ao próprio mito, quer dizer, se o subscreveu ou não, no seu todo ou em parte, e porque é que o problema, que é suposto ser fundamental, é levantado por ele nos anos setenta e não antes disso. As duas questões, como veremos, estão estreitamente ligadas. Mas, quanto à segunda e desde já, como atesta “The Myth of Framework”, Popper não ignora algumas das mais importantes colocações filosóficas desse problema, como é o caso da de Quine em “Ontological Relativity,”⁵ ou a de Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions*.⁶ Um dos objetivos centrais das conceções destes dois autores é reinterpretar em novos termos, depois do positivismo lógico (nas suas versões vienense e norte-americana), o estatuto da filosofia da ciência. Em ambos os casos, a noção de enquadramento é fundamental: no primeiro caso, ela passa pela ideia de que, face à relatividade ontológica entre enquadramentos em conflito, é preciso conceber um novo ponto de partida, radical, para a epistemologia, que é precisamente o de uma “epis-

³ Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen & Unwin, 1959).

⁴ Veja-se a tradução inglesa: Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson of London, 1959).

⁵ Veja-se Willard van O. Quine, “Ontological Relativity”, *The Journal of Philosophy* 65 (1968), 185-212; e Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, NY: Columbia University Press, 1969), cap. 2.

⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962/1996, 3ª ed.).

temologia natural” ou “naturalizada”, isto é, concebida nos mesmos termos das ciências físico-naturais; no segundo, ela passa pela conhecida ideia de “paradigma”, isto é, de que toda a objetividade possível, sob investigação, é configurada, à partida, por um dado enquadramento que mobiliza a comunidade científica, contexto a contexto, e constitui matéria para o estudo da história e da sociologia. Para Popper, em qualquer dos casos, era o próprio estatuto tradicional da metafísica, e da ontologia associada, que era posto em questão. Reabilitar uma metafísica que, aparentemente, está condenada ao fracasso pelo mito do enquadramento, parece ser agora, por oposição ou contraste, o grande objetivo de Popper com “The Myth of the Framework”. Mas, se assim for, então o desenvolvimento da filosofia de Popper, desde *Logik der Forschung*, deve ser reinterpretado à luz da evolução da sua conceção do estatuto da metafísica, como sugere esse mesmo filósofo no *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*,⁷ mas, como veremos, poderia ser antecipado, desde logo, por aquilo que nos diz em alguns textos publicados em *Objective Knowledge*.⁸

2. Reformulando o problema: a questão do relativismo

Depois do que fica dito parece ser óbvio que não foi Popper o primeiro filósofo a levantar a problemática em causa no mito do enquadramento, sendo certo que a sua solução para a mesma não deixa de ser, como comecei por dizer e aqui se verá, original. Um exemplo precoce dessa colocação é o texto de Quine, em 1962, “Le mythe de la signification”,⁹ seis anos antes do conhecido artigo “Ontological Relativity”, a que já aludi e ao qual principalmente se deve a entrada dessa problemática na agenda das comunidades filosóficas de maneira geral e, sobretudo, das norte-americanas. A problemática de Popper é a mesma de Quine, mas as soluções para ela, como veremos, são substancialmente diferentes. Não é despidendo que ambos os autores falem de “mito”. Com isso quer-se dizer que a ideia que está no cerne do mesmo é, por um lado, amplamente partilhada e, por outro, está por discutir ou argumentar sem que nos apercebamos desse facto. Popper refere-se a ela logo nas primeiras palavras do seu ensaio:

⁷ Karl Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, in Karl Popper, *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Ed. W. W. Bartley (London and New York: Routledge, 1982), vol. III, cap. 4, 159ss.

⁸ Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972). Cf. nota 66.

⁹ Willard van O. Quine, “Le mythe de la signification”, in Jean Wahl *et al.* (Orgs.), *La philosophie analytique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1962), 138-169.

One of the components of modern irrationalism is relativism (the doctrine that truth is relative to our intellectual background, which is supposed to determine somehow the framework within which we are able to think that truth may change from one framework to another), and, in particular, the doctrine of the impossibility of mutual understanding between different cultures, generations, or historical periods – even within science, even within physics.¹⁰

Esta formulação genérica é recorrente do princípio ao fim das análises e exemplos de Popper, mas pode gerar alguns equívocos. Esses equívocos baseiam-se em assumpções, ou pressupostos, que é preciso clarificar.

Seria erróneo, com base nas afirmações feitas, defender que ele é um adversário confesso do relativismo, e/ou que não existe qualquer empatia ou compromisso entre ele e essa conceção filosófica, a qual, na altura da publicação do ensaio, era protagonizada por eminentes filósofos, como Feyerabend,¹¹ com o qual Popper teve uma estreita relação pessoal e intelectual.¹² Essa interpretação não tem suporte nem em “The Myth of the Framework” nem na filosofia de Popper de maneira geral. Na perspetiva desta última, o racionalismo crítico é, em certa medida, apologista do relativismo, à luz da sua bem conhecida metodologia da investigação, de maneira geral, concebida como “tentativa e erro”.¹³ E é sabido que a teoria da verdade desse racionalismo, baseada no princípio da falseabilidade, vê na verdade não uma entidade ontológica absoluta, que seria referência das teorias científicas, mas um ideal teleológico e paradigmático a alcançar de forma progressiva, justamente à luz do método referido.¹⁴ Por outro lado, resulta da leitura do ensaio de Popper, e particularmente dos exemplos que fornece, que o relativismo não só é atraente como, em certa medida, muito difícil de vencer ou de superar. Eu diria, numa fórmula sintética, que ele constitui um desafio complexo para o nosso filósofo. Talvez por isso mesmo a interpretação fornecida por esse ensaio a respeito da noção de enquadramento levanta algumas dificuldades, que importa analisar.

¹⁰ Popper, “The Myth”, 33.

¹¹ Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1975); Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978). Sobre o relativismo, veja-se Paul Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism*, Philosophical Papers, Ed. J. Preston (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), vol. 3.

¹² Sobre essa relação, veja-se Paul Feyerabend, *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend* (Chicago: Chicago University Press, 1995); e Matteo Collodel & Eric Oberheim (Eds.), *Feyerabend Formative Years. Volume 1. Feyerabend and Popper: Correspondence and Unpublished Papers* (Vienna: Springer Nature, 2020).

¹³ Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London and New York: Basic Books, 1962), 3ss.

¹⁴ Popper, *Conjectures*, 215ss.

Dessas dificuldades, a mais importante tem a ver com a própria noção de relativismo: “the doctrine that truth is relative to our intellectual background, which is supposed to determine somehow the framework within each we are able to think that truth may change from one framework to another.” A objeção será que Popper ele mesmo não pode deixar de subscrever a conceção, que acaba de criticar, como um seguidor declarado, desde *Logik der Forschung*, da chamada “theory-ladenness of observation”, como, de resto o seu ensaio atesta;¹⁵ e que, portanto, a sua formulação da mesma não é adequada. Mas, na verdade e como se verá, há um sentido em que o racionalismo crítico pressupõe e implica, de certo modo, o relativismo, sem se reduzir a ele.

Um enquadramento (“framework”) é uma grelha de leitura e/ou de interpretação de um dado campo de fenómenos a que se refere. Chamemos a essa relação “contexto”. Como Popper diz, esse campo pode ser do âmbito da ciência, mas, mais geralmente, é dos âmbitos social, cultural e político (como dos exemplos do seu ensaio se segue). Os fenómenos ou “factos” em causa são lidos e/ou interpretados à luz deste ou daquele enquadramento ou grelha. Apercebemo-nos disso (dessa variedade possível de interpretações) quando mudamos de enquadramento ou de grelha no mesmo contexto. De facto, só nos apercebemos de que o nosso enquadramento é apenas um entre outros possíveis, quando mudamos virtualmente de enquadramento e o confrontamos com um outro qualquer. Recorrendo a uma analogia que já utilizei noutros lados, os enquadramentos são como as lentes de uns óculos que utilizamos para ver o que quer que seja como objeto (aí incluindo a nossa própria interioridade psicológica); se variarmos a configuração das lentes variamos a configuração do objeto ou daquilo que é visto. Mas, evidentemente, se todos usarmos as mesmas lentes veremos forçosamente a mesma coisa. Daqui decorre, como concluíram os defensores da teoria acima aludida na perspetiva da física, a partir sobretudo da primeira metade do século XX e particularmente de Pierre Duhem,¹⁶ que toda a observação é permeada por teoria (ou interpretação), mas não pode inferir-se, em última análise e como veremos, que não existam fenómenos sob observação ou que estes, como virá a concluir Quine, sejam “inescrutáveis”.¹⁷ Em todo o caso, a apreção do facto de que um dado campo de fenómenos é sempre suscetível de interpretação por mais do que um enquadramento, e que a verdade (dessa

¹⁵ Popper, *The Myth*, 58. A teoria de que toda a observação está impregnada de teoria é defendida em *The Logic Scientific Discovery* apelando-se para Kant e a *Kritik der reinen Vernunft* em particular. Veja-se Popper, *The Logic*, 32.

¹⁶ Veja-se Pierre Duhem, *La théorie physique: Son objet et sa structure* (Paris: Chevalier et Rivière, 1914, 2ª ed.).

¹⁷ Quine, *Ontological*, cap. 2, 26ss.

relação) varia de acordo com este, é essencial para podermos compreender a própria noção de enquadramento e, variando este, de que se trata do mesmo campo de fenómenos e não de outro qualquer. Diremos: “os fenómenos em causa no enquadramento X são agora interpretados de outra maneira no enquadramento Y”. Isto significa que todos podemos (se é que não *devemos*) aplicar enquadramentos (ou grelhas) diferentes qualquer que seja o domínio ou campo de fenómenos em causa, como, de resto, aconselha a fazer o próprio racionalismo crítico e, aparentemente pelo menos, Feyerabend seguiu à letra em *Against Method* e noutros livros. Mas, se assim é, como é que esse racionalismo não é apanhado pelas malhas ou pela rede do relativismo?

Dir-se-á: o que acontece, especulativamente falando, por contraposição à noção de relativismo que foi apresentada, é que “normalmente” temos o mesmo enquadramento que qualquer outra pessoa num dado campo da aplicação do mesmo, e, portanto, a consequência de relativismo não se segue necessariamente. Mas, mais uma vez, como é que podemos deduzir que se trata do mesmo enquadramento sem começarmos por averiguar a significação daquilo que é enquadrado na perspetiva de um outro enquadramento qualquer? A própria noção de enquadramento, como sugeri mais acima, remete para uma multiplicidade de representações possíveis a respeito do campo de fenómenos que é enquadrado, quer dizer, para outros enquadramentos virtuais. As palavras ambíguas de Popper, que comecei por citar, segundo as quais a verdade varia de acordo com o enquadramento, referem-se ao plano metadiscursivo de interpretação do problema ou, se se preferir, ao plano do grande meta-enquadramento, característico do relativismo, na perspetiva do qual é suposto podermos supervisionar todos os enquadramentos no seu conjunto. Nesse plano, o mesmo campo de fenómenos pode ser considerado, simultaneamente, verdadeiro segundo o enquadramento X e falso segundo o enquadramento Y, não existindo, aparentemente, qualquer meio de resolver a disputa ou controvérsia, uma vez que os enquadramentos serão incomensuráveis, quer dizer, que não conseguimos traduzir qualquer um deles nos termos dos outros. É o caso daqueles contextos em que estão em causa choques entre conceções civilizacionais e culturais muito diferentes e contrastantes entre si, dos quais Popper fornece múltiplos exemplos no seu artigo. E, nesses contextos, os respetivos enquadramentos parecem constituir “prisões”, como ele diz, das quais é impossível sair ou escapar.¹⁸

É precisamente no plano metadiscursivo que acabei de descrever sucintamente que o filósofo é obrigado a colocar-se para discutir o argumento relativista. A sua alegação, a respeito deste, é que dele não podemos deduzir que não exista verdade absoluta e/ou que ela seja relativa a cada enquadra-

¹⁸ Popper, *The Myth*, 52: “The prisons are the frameworks. All those who do not like prisons will be opposed to the myth of the framework.”

mento e respetivo contexto.¹⁹ A teoria defendida, por contraste, é *(i)* que é sempre possível, qualquer que seja o nosso enquadramento (aí incluindo o enquadramento dos enquadramentos, que será, por excelência, o racionalismo crítico), sair do mesmo por forma a averiguar a significação daquilo que é enquadrado à sua luz, à luz agora, virtualmente ou de facto, de um outro enquadramento qualquer, porventura muito diferente; que *(ii)* para o efeito deste meta-enquadramento, podemos sempre utilizar como base o nosso próprio enquadramento original; que *(iii)* neste plano semântico, um enquadramento diferente dos dois enquadramentos em causa pode ser putativamente considerado verdadeiro ou falso (por ambas as partes envolvidas na controvérsia, se for o caso de uma discussão dialética), mas não as duas coisas ao mesmo tempo.

Segue-se do que foi dito que, para se perceber um relativista, segundo Popper, é preciso começar por compreender a sua perspetiva em ordem a superá-la; ou, se se preferir, é preciso começar por ser um relativista para deixar de o ser. E, como o ensaio em apreço mostra abundantemente, não podem existir dúvidas de que o filósofo perseguiu esse desiderato. Poderia dizer-se, deste ponto de vista, que o racionalismo crítico pressupõe e admite o relativismo, mas não se reduz a ele. Vou defender, contudo, que Popper, durante um largo período de desenvolvimento das suas ideias, não nos ofereceu argumentos suficientemente convincentes para aceitar o que foi dito na alínea *iii)*, quer dizer, que, não obstante o que nela é defendido, sem o apelo para a metafísica e a ontologia a tese do relativismo continua a manter-se de pé como uma tese plausível.

Essa tese, depois do que fica dito, não é que aquilo que é verdadeiro de acordo com um determinado enquadramento pode sempre ser falso de acordo com outro, como Popper começa por dizer genericamente, mas, mais precisamente, que *no mesmo contexto ou em relação ao mesmo campo de fenómenos*, um enquadramento pode ser verdadeiro e um outro falso, sem que tenhamos qualquer tipo de base ontológica que nos permita decidir qual dos dois é o melhor ou mais adequado. O problema do relativismo, de maneira geral, só se coloca quando se defende, simultaneamente, *(a)* que os enquadramentos em causa são incompatíveis e conflituosos entre si, *(b)* que aquilo que é verdadeiro de acordo com um é (ou pode ser) falso de acordo com o outro; e, muito particularmente, como sublinha Popper, *(c)* que não existe qualquer outro tipo de enquadramento que permita discutir o que está em causa nas divergências entre os enquadramentos referidos e dirimir a controvérsia, e que seria, em todo o caso, um meta-enquadramento, ou, como lhe chama o filósofo, uma “metalinguagem”.²⁰ De onde se segue que *(d)*,

¹⁹ Popper, *The Myth*, 48.

²⁰ Popper, *The Myth*, 51.

para todos os efeitos e em última análise, é irrelevante que existam “factos” ou “fenómenos” a interpretar, uma vez que eles serão indissociáveis dos respectivos enquadramentos. O cerne da crítica ao relativismo, como o ensaio do filósofo exemplifica, está na premissa (c) e na conclusão do argumento que acabámos de sintetizar, que nos conduz, entre outras consequências funestas, quer à rejeição da metafísica e da ontologia associada quer a rejeição do papel tradicional da filosofia da ciência (uma filosofia como aquela que Popper apresentou desde *Logik der Forschung*).

3. Relatividade ontológica e metafísica

A conceção da “theory-ladeness of observation” deixa-nos perante o seguinte dilema: para sairmos do problema epistémico e ontológico implicado pela relação entre “teoria”, por um lado, e “factos”, por outro, temos de sacrificar um dos componentes dessa relação sem o eliminar completamente: ou sacrificamos a teoria ou sacrificamos os factos. O relativismo passa pelo pressuposto de que os chamados “factos” são dispensáveis; o que existe são sempre só e necessariamente “crenças” sobre os mesmos, que, quando enquadradas pelo sujeito de conhecimento, são mais ou menos coerentes com todas as outras crenças desse sujeito. Uma crença, por definição, incorpora já os factos a que se refere no mundo. E, portanto, é na maior ou menor coerência de uma dada crença com a totalidade das crenças em que se insere, por parte de um sujeito qualquer, que consiste a sua verdade ou falsidade, não na sua referência aos factos que ela significaria no mundo. De onde, para um relativista, não existirá qualquer problema em admitir que o mesmo campo de fenómenos para um dado sujeito de conhecimento possa ser verdadeiro de acordo com uma crença e falso segundo uma outra. Em todo o caso, são todas as crenças, no seu conjunto, de um dado sujeito que são mobilizadas quando uma delas é posta em questão ou a sua maior ou menor coerência com as demais é afetada, seja qual for o campo de “fenómenos” ou de “factos” a que a mesma se refere no mundo. Se se trata, por exemplo, da interpretação de fenómenos físicos no âmbito da mecânica clássica, é todo o conjunto de teorias prevaletentes na mesma que é convocado e mobilizado para essa interpretação, como mostrou Pierre Duhem no livro já referido. E o mesmo se aplica, com as devidas adaptações, a qualquer outra crença. Deste ponto de vista, o relativista é também, por definição, um absolutista. É por isso que Popper, no seu ensaio, dirá que o exemplo por excelência deste paradoxo dialético é a filosofia de Hegel.²¹

²¹ Popper, *The Myth*, 47-48.

Agora, justamente porque, seja qual for o enquadramento, os factos estão impregnados de teoria e se referem a crenças das quais são indissociáveis, para um relativista todos os enquadramentos podem ser colocados no mesmo plano ou ao mesmo nível, e os enquadramentos científicos não constituem enquadramentos privilegiados, em comparação com qualquer outro tipo de enquadramento. O mesmo acontece para enquadramentos mais vastos, como é o caso dos sociais e culturais: não existem civilizações e culturas superiores às outras, como é suposto acontecer com a ocidental.²² Todas podem ser postas no mesmo plano ou ao mesmo nível. De onde decorre que não é possível demarcar especulativamente o que é do que não é a ciência, e o escopo tradicional da filosofia da ciência não faz mais sentido. Pela mesma ordem de razões, a nossa conceção moderna de “razão” ou de “racionalidade” deve ser abandonada, como virá a concluir Feyerabend (radicalizando, ou levando ao seu extremo, como sugeri mais acima, a interpretação de certos pressupostos do próprio racionalismo crítico).²³

Popper manifesta alguma surpresa pelo facto de o relativismo do seu tempo ter invadido o que é suposto ser o “campo” da própria ciência, como se isso, no seu tempo, não fosse recorrente, mas uma tal reação deve ser entendida, retoricamente, como um alerta de emergência para a gravidade filosófica do assunto. Pôr os enquadramentos da ciência no mesmo plano que qualquer outro enquadramento não significa abandoná-los como campos de investigação; eles podem ser sempre estudados como fenómenos sociais e culturais; são compatíveis com uma abordagem histórica e sociológica, como parece ser o caso da de Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions*, que Popper tem em vista no seu ensaio. Seja como for, esta desvalorização do estatuto tradicional da ciência não é contra-argumentada explicitamente em “The Myth of the Framework”, provavelmente pela seguinte razão: em *The Open Society and Its Enemies* Popper tinha visto na ciência do seu tempo a base, a reconstruir, de um novo modelo de racionalidade que poderia ser estendido às sociedades e culturas de maneira geral (justamente o modelo do racionalismo crítico).²⁴ O que acontece agora, perante o espectro do relativismo, é que ele não via nenhuma razão para abandonar essa conceção fundacionalista, muito pelo contrário. Mas o mesmo já não pode ser dito do referido modelo, que, como se mostrou até aqui, sofreu desenvolvimentos substanciais em comparação com o que sobre ele é dito em *The Open Society*. Como tenho vindo a defender, do que se trata é de desafiar o relativismo no seu próprio campo, uma vez que o

²² Veja-se, neste sentido, Popper, *The Myth*, 46, a propósito do “relativismo cultural” e suas consequências.

²³ Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987).

²⁴ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge, 1945), vol. 1, 1ss.

racionalismo crítico partilha com ele, à partida, certos pressupostos ou concepções metafilosóficas absolutamente centrais. Quando o relativista, perante a incomensurabilidade aparente entre enquadramentos, conclui pela impossibilidade de um meta-enquadramento comum, Popper insiste (quase à exaustão, como acontece no ensaio mencionado) em que esse tipo de enquadramento é sempre possível e desejável, à luz da conhecida concepção da verdade como um ideal paradigmático a alcançar.

Porventura, uma explicação que iluminará o assunto do papel da ciência e do estatuto diferenciado dos enquadramentos será a seguinte. Popper, o autor de *The Open Society*, tem em mente em “The Myth of the Framework”, em parte na linha de Quine em “Ontological Relativity”, o problema do diálogo intercivilizacional e intercultural, de maneira geral, que era uma matéria inteiramente nova e fundamental nos finais dos anos sessenta do século passado, isto é, cerca de vinte anos depois do livro referido. Deste ponto de vista, logo depois da definição que se citou na introdução a este artigo, Popper refere-se ao relativismo como “the doctrine of the impossibility of mutual understanding between different cultures, generations, or historical periods”.²⁵ Neste contexto, o conhecido modelo do racionalismo crítico carecia de alguns desenvolvimentos ou até mesmo de reformulação, porque o que está em questão, agora, não é simplesmente a disputa entre teorias conflituosas a respeito deste ou daquele campo de fenómenos da ciência, mas, essencialmente, concepções do mundo que devem ser tomadas no seu conjunto quando se trata de argumentar a respeito de uma dada crença em particular que faz parte de cada uma delas. Por outras palavras, essa argumentação só é possível, de acordo com a conhecida adoção da doutrina da verdade como coerência, quando essa crença é enquadrada no âmbito da referida concepção como um todo, como faz um relativista. Por outro lado, como também mostra Quine no artigo mencionado, não existirá uma diferença substancial entre um conflito de interpretações intercivilizacional, que tenha por base duas concepções do mundo opostas entre si, e um conflito de interpretações no âmbito da física ou de qualquer outra ciência. Popper, aparentemente, aceita esta concepção.²⁶ Poderia dizer-se, deste ponto de vista, que conflitos como aqueles que ocorreram entre a teoria da relatividade e a mecânica quântica, dos anos trinta do século passado em diante, são análogos a conflitos intercivilizacionais. O campo de fenómenos, em princípio, é o mesmo, mas os enquadramentos são incompatíveis entre si. Em todo o caso, sejam quais forem os enquadramentos em questão, a sua teoria é a de que para o efeito do diálogo ou da argumentação entre enquadramentos conflituosos necessitamos de um meta-enquadramento comum, que nos per-

²⁵ Popper, “The Myth”, 33.

²⁶ As teses de Quine são citadas no ensaio de Popper a propósito dos estudos antropológicos e linguísticos de Lee Whorf. Veja-se Popper, *The Myth*, 49-50.

mita traduzir a linguagem de cada um deles nos termos das dos outros. Como vimos, para ele, ao contrário do relativismo, podemos e devemos sempre fazê-lo, ao longo do tempo se necessário, por mais difícil que seja o empreendimento. Retoma-se assim, em novos moldes, a ideia de uma sociedade aberta, defendida no livro, com o título homónimo, pouco tempo depois do fim da segunda guerra mundial. Mas, nesta matéria, Quine está do lado do relativismo, subscrevendo a tese de que, se os enquadramentos são incomensuráveis, a tradução a que se aludiu não é possível.²⁷

A solução do filósofo norte-americano para o dilema da “theory-ladenness of observation”, que formulei mais acima e que consiste em ter de se escolher entre a teoria ou os factos por forma a superar a relatividade semântica instaurada pela linguagem, passa, em contraste com o relativismo, por sacrificar o papel das teorias, não o dos factos. É para esse sacrifício que aponta já, seis anos antes de “Ontological Relativity”, o ensaio desse filósofo intitulado “Le mythe de la signification”, onde a noção de enquadramento e a problemática da relatividade ontológica não aparece ainda. Nesse ensaio, a significação será um mito, filosoficamente falando, porque ela pode ser explicada inteiramente à luz de processos físico-naturais e sem recurso à especulação filosófica.²⁸ Quine, agora, retoma a mesma ideia no âmbito da sua famosa conceção da epistemologia conhecida como “epistemologia naturalizada”.²⁹ A estratégia é: vamos conceber o que seriam os factos a interpretar por estas ou aquelas teorias (no caso, os fenómenos de que se ocupam as ciências físico-naturais e que é suposto estarem na origem do conhecimento humano) independentemente, tanto quanto possível, das mesmas ou independentemente da respetiva mediação, isto é, como se eles não estivessem impregnados de teorias. Se o problema está nas teorias, vamos eliminá-las da equação por forma a que o problema da relatividade ontológica deixe de ser colocar. É a “redução ao absurdo” da suposição da existência de um tipo de observação que seria sempre mediada por teorias ou enquadramentos incompatíveis entre si: na medida em que essa suposição nos conduz a contradições inextricáveis, como mostrava a chamada “filosofia da ciência” da época, então ela deixa de ser válida ou pertinente para efeitos filosóficos.³⁰ Do que se trata agora é de “descrever” os factos, não de os “explicar”, como diria cinquenta anos antes, num outro contexto, Pierre Duhem. Mas, desse modo, é a própria noção de enquadramento que é evacuada, sem se resolver

²⁷ Veja-se Lars Bergström, “Quine’s Relativism”, *Theoria* 72 (2006), 286-298.

²⁸ Quine, “Le mythe”, 138ss.

²⁹ Quine, *Ontological*, cap. 3. 70ss.

³⁰ Sobre a redução a que se aludiu, que tem como objetivo evitar aquilo a que poderíamos chamar “nihilismo epistemológico”, veja-se Jelena Mijic, “Quine’s Naturalistic Empiricism vs Epistemological Nihilism”, *Theoria Beograd* 58 (2015), 77-95.

o problema levantado pelo relativismo. Ficamos sem qualquer critério para saber o que é que estamos a descrever e se o fazemos bem ou mal, isto é, para comparar entre si duas ou mais descrições dos mesmos factos, justamente porque esse critério teria de ser dado por uma teoria qualquer, e essa teoria, agora, não desempenhará nenhum papel na matéria, ou, se efetivamente o desempenha, dá lugar, contraditoriamente, à mesma relatividade ontológica que, desde o início, se começou por contestar. Por outras palavras, contra as pretensões de Quine e como mostra a receção da sua epistemologia naturalizada por alguns dos mais relevantes filósofos da época, como é o caso de Donald Davidson, somos reconduzidos ao mesmo problema que constituía o nosso ponto de partida.³¹

As teses de Quine são apresentadas particularmente no contexto daquilo a que o filósofo chama “indeterminação da referência”, a que acima se aludiu a propósito dos confrontos entre teorias ou enquadramentos incompatíveis entre si.³² Choques entre macro-enquadramentos, como é o caso sobretudo dos civilizacionais, que são matéria de investigação por parte da antropologia, tornam patente que a tradução entre os mesmos, neste ou naquele contexto, é virtualmente impossível, porque eles são incomensuráveis. Não que a referência não exista, mas ela é essencialmente relativa a cada um desses enquadramentos, como atesta o célebre exemplo de Quine a propósito da tradução da expressão “gavagai”.³³ De maneira geral e como defende o relativismo, essa tradução pressuporia que pudéssemos adotar o universo das crenças de uma cultura completamente diferente da nossa para o efeito da interpretação desta ou daquela crença em particular, o que, contra o que Popper virá a defender, é impraticável. De onde, a relatividade ontológica: a ontologia é relativa a cada um dos enquadramentos em confronto; e a necessidade de conceber, como vimos, um novo ponto de partida, radical, para a epistemologia: a chamada “epistemologia naturalizada”. Daqui não se segue, é claro, que o filósofo seja um relativista, muito embora ele tenha manifestado simpatia por essa conceção em alguns dos seus textos dos anos cinquenta, como é o caso de “On What There Is”,³⁴ mas, em todo o

³¹ Veja-se Donald Davidson, “Meaning, Truth, and Evidence”, in R. Barrett & R. Gibson (Eds.), *Perspectives on Quine* (Oxford: Blackwell, 1990), 68-79. Sobre a epistemologia naturalizada, veja-se Hilary Kornblith (Ed.), *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1994); Chienkuo M. Mi & Ruey-Lin Chen (Eds.), *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science* (Amsterdam/New York: Rodopi Philosophical Studies, 2007); Paul A. Roth, “The Epistemology of ‘Naturalized Epistemology’”, *Dialectica* 53 (1999), 87-109.

³² Quine, *Ontological*, cap. 2, 26ss.

³³ Quine, *Ontological*, 43ss.

³⁴ Willard van O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1953), 1-19.

caso, pode concluir-se que ele não mostra como é que o relativismo pode ser contra-argumentado no seu próprio terreno, como acontece com Popper. O principal ponto em comum entre o relativismo e a filosofia de Quine parece ser a rejeição da concepção tradicional de filosofia da ciência; uma concepção como a de Popper e, antes deste, a do próprio positivismo lógico, tanto na sua versão vienense como na norte-americana, as quais foram, precisamente, o principal *leitmotiv* do ataque que faz à epistemologia corrente no seu tempo. Mas esta rejeição, como mostra a sua epistemologia naturalizada, não o conduz a rejeitar a ideia ela mesma de que a ciência tenha de ter uma base ontológica do mundo, qualquer que ela seja, e, portanto, a rejeitar a metafísica.

Importa observar que o fundacionalismo em matéria de filosofia da ciência, quer dizer, aquele tipo de concepções que advoga que a ciência constitui um domínio privilegiado do conhecimento humano, na perspectiva do qual ela terá uma base ontológica que funda ultimamente todo o conhecimento possível, não é necessariamente incompatível com o relativismo. Como mostrei noutros lados, na sequência de alguma bibliografia antes de mim, existe um sentido em que toda a filosofia da ciência (aí incluindo a de Popper desde *Logik der Forschung*) é kantiana: é aquele em que ela fornece o enquadramento geral dos fenómenos a interpretar à sua luz, como é o caso, por excelência, de Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, e das suas categorias do entendimento em particular.³⁵ Mas, desde que dispensemos o psicologismo associado à ideia de sujeito de conhecimento, nessa obra, o tipo de enquadramento pode mudar de configuração tantas vezes quantas as que quisermos, sem deixarmos, por essa razão, de subscrever o kantismo e o holismo semântico implicado pelo mesmo. De cada vez que isso acontece, o que se altera é a forma como interpretamos os referidos fenómenos. O positivismo lógico mais tardio, de Carnap, com a tese de que a física, a exemplo da geometria, pode ser reduzida a este ou aquele tipo de sistema axiomático-dedutivo adotado convencionalmente, e de que, portanto, esses sistemas ou enquadramentos podem variar entre si, é um exemplo soberbo de relativismo, como sugeriu Richard Rorty e, depois dele, alguma historiografia veio comprovar.³⁶ Isto mostra que o relativismo é, de certo modo, inescapável. Foi a conclusão a que chegámos mais acima, de resto, a propósito de Popper e dos compromissos entre essa concepção e o racionalismo crítico quanto à teoria da verdade em particular.

³⁵ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2020), 59-88.

³⁶ Veja-se Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); e Michael Friedman, “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in J. Earman (Ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press), 84-98.

3.1. A perspetiva sociológica

Agora, uma outra forma de abordar os problemas levantados pela “theory-ladenness of observation”, e que Popper tinha particularmente em vista na altura em que elaborava “The Myth of the Framework”, é precisamente a de abandonarmos a chamada “filosofia da ciência” e vermos a ciência numa perspetiva histórica, sociológica e institucional. Foi o que aconteceu com Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions*, cerca de quinze anos antes do ensaio aludido. Como se sabe, essa mudança de perspetiva gerou uma grande controvérsia entre os dois autores, cujos detalhes não nos interessam especialmente neste artigo, mas que, em todo o caso, tem algum relevo no ensaio de Popper que estamos a analisar.³⁷ Popper retoma a crítica central que dirigiu a Kuhn num dos textos que está na base dessa controvérsia – crítica essa segundo a qual ele seria um relativista e um dos mais proeminentes seguidores do “mito do enquadramento”, quer dizer, da tese segundo a qual “rationality depends upon something like a common language and a common set of assumptions”, e, portanto, depende do “very framework of our assumptions.”³⁸ Por outras palavras e na linguagem do ensaio, Popper atribui a Kuhn a tese de que aquilo que é considerado verdadeiro segundo um dado enquadramento (ou “paradigma”, na aceção deste último filósofo) pode sempre ser falso de acordo com outro qualquer. Kuhn reagiu contra a interpretação de Popper, acusando-a de deturpar o seu pensamento.³⁹ O filósofo britânico aceitou a crítica sem, aparentemente, renunciar a essa interpretação, que continuou a considerar pertinente.⁴⁰

A mudança de perspetiva, a que me referi acima, passou por conceber a investigação científica à luz de conceitos (epistemológicos e sociológicos) inteiramente novos por comparação com os da filosofia da ciência, na época, entre os quais, para todos os efeitos, o conceito ele mesmo de “paradigma”, entendendo-se por tal uma constelação de teorias e de objetivos e interesses associados que orientam normativamente essa investigação, contexto a contexto, historicamente falado.⁴¹ A ciência, no caso, a física, diz respeito a um

³⁷ Kuhn, *The Myth*, 54-58. Veja-se Thomas Kuhn, “Logic of Discovery or Psychology of Research?”, in Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1-23; Karl Popper, “Normal Science and Its Dangers”, in *ibidem*, 51-57; Steve Fuller, *Kuhn Vs Popper: The Struggle for the Soul of Science* (Cambridge: Icon Books, 2006); M. A. Notturmo, “The Popper-Kuhn Debate: Truth and Two Faces of Relativism”, *Psychol Med.* 14 (1984), 273-289.

³⁸ Popper, “Normal Science”, 56.

³⁹ Thomas Kuhn, “Reflections on My Critics”, in Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.), *Criticism*, 231-278.

⁴⁰ Popper, *The Myth*, 63, 19n.

⁴¹ Kuhn, *The Structure*, 43ss.

vasto campo de fenómenos a investigar à luz deste ou daquele paradigma, a respeito do qual a comunidade envolvida chega a acordo, em particular sobre a forma como essa investigação será feita e os fins que a mesma prosseguirá.⁴² À ciência assim concebida chama Kuhn “ciência normal”.⁴³ É pelo acordo referido que, agora, passa a noção de objetividade e a de ontologia da ciência de maneira geral. Quem não o subscreve, deixa de pertencer a essa comunidade ou de ter a autoridade devida para investigar e falar em seu nome.⁴⁴ Como mostra a história da ciência e, em particular, a evolução desta última, as matérias sob investigação são sempre permeadas por um dado paradigma, o que significa que, variando este, variam as mesmas, tal como na conceção de que a observação é sempre mediada por teorias acontece a seu modo.⁴⁵ Mas agora a mediação é encarada na perspectiva da forma como essa comunidade está organizada, em termos sociológicos, e é feito o ensino/aprendizagem institucional das referidas matérias, não na referência ontológica do próprio paradigma ou enquadramento, como ocorria com a filosofia da ciência tradicional e, designadamente, com Popper.⁴⁶ Logo que um dado paradigma esgota os seus objetivos ou chega ao fim a resolução de problemas levantados pelo campo das suas aplicações, abre-se uma crise e um outro, incomensurável com o primeiro, toma o seu lugar mobilizando a comunidade científica relevante para o respetivo programa de investigação.⁴⁷

Popper, no ensaio, apresenta várias objeções às conceções que acabam de ser delineadas e que, em grande parte, já tinham sido feitas em “Normal Science and Its Dangers”. Algumas delas estão parcialmente subentendidas, como é o caso das que estão na base do próprio mito do enquadramento, que atribui, de novo, a Kuhn. Se a ontologia varia com o paradigma, e estes, como acontece nas revoluções científicas para esse autor, são incomensuráveis entre si, então ele deduz especulativamente, logo à partida, que a verdade varia de acordo com o enquadramento e que estes não podem ser comparados uns com os outros.⁴⁸ Mas, em rigor, esse tipo de interpretação semântica não é feito por Kuhn nem ele subscreve a ideia da incomparabilidade.⁴⁹ O problema, para Popper, é que a relatividade ontológica implicada pela tese da incomensurabilidade conduzirá à tese relativista segundo a

⁴² Kuhn, *The Structure*, 10ss.

⁴³ Kuhn, *The Structure*, 23ss.

⁴⁴ Kuhn, *The Structure*, 66ss.

⁴⁵ Kuhn, *The Structure*, 111ss.

⁴⁶ Kuhn, *The Structure*, 77ss.

⁴⁷ Kuhn, *The Structure*, 92ss.

⁴⁸ Popper, *The Myth*, 54.

⁴⁹ Cf. Gary E. Jones, “Kuhn, Popper, and the Theory of Comparison”, *Dialectica* 35 (1981), 389-397.

qual os factos, em última análise, são dispensáveis (o que seria fatal para a ciência e a filosofia sobre a mesma), como acontece em concepções como a de Feyerabend. Por outro lado, a ideia ela mesma de incomensurabilidade parece-lhe constituir um refúgio de Kuhn na psicologia e sociologia: se os paradigmas são incomensuráveis e, portanto, incomparáveis, então na base de uma revolução científica só podem estar fatores desse tipo, irracionais para todos os efeitos, como sejam “formas de ver o mundo” ou de “ver a vida”, que são incompatíveis e inconciliáveis entre si.⁵⁰ O que significa fazer deles “entidades sociológicas” de caráter ideológico.⁵¹ Nada obsta, na interpretação de Popper, a que as comunidades científicas, que Kuhn tem mente, possam ser comparadas com outras, muito diferentes, como as religiosas, que são comunidades fechadas, sem crítica nem argumentação, como acontece na “ciência normal” de que se ocupa esse autor.⁵² Mas isso, alega ele, significaria perder de vista completamente o estudo daquilo que é a ciência e dos seus objetivos.⁵³

Posto perante as teses de Quine sobre a relatividade ontológica, Kuhn, no “Postscript” à segunda edição do seu livro, não defende a ideia de que seja possível traduzir os termos de um dado paradigma nos termos de um outro qualquer, que lhe suceda, mas, mais uma vez, isso não significa que eles não sejam comparáveis entre si.⁵⁴ É o que ocorre, em matéria de astronomia, entre a concepção de Newton, por um lado, e a da teoria da relatividade de Einstein, por outro. Na verdade, pode sempre ler-se esse livro como se nele se defendesse a tese da incomparabilidade, tendo em conta o que aí, em algumas passagens, se diz sobre a ciência (a física) e a emergência de novos paradigmas em períodos revolucionários.⁵⁵ É, como vimos, o que acontece com o próprio Popper no seu ensaio. Mas fazer essa leitura significaria, eventualmente, descontextualizar as referidas passagens, porque, como mostra o debate entre os dois autores, a que acima aludimos, não são as concepções de Kuhn, propriamente ditas, que estão em causa mas possíveis interpretações das mesmas. Por outro lado, se excetuarmos aqueles períodos a que Kuhn chama “pré-ciência”, não se segue dessas concepções que a verdade varie de acordo com o enquadramento ou paradigma, porque o campo de fenómenos em causa, de acordo, precisamente, com a “theory-ladenness of

⁵⁰ Popper, *The Myth*, 55-56.

⁵¹ Popper, *The Myth*, 56.

⁵² Popper, *The Myth*, 54. Sobre este assunto, veja-se Darrell P. Rowbottom, “Kuhn vs. Popper on Criticism and Dogmatism in Science: A Resolution at the Group Level”, *Studies in History and Philosophy of Science* 42 (2011), 117-124.

⁵³ Popper, *The Myth*, 56.

⁵⁴ Kuhn, *The Structure*, 174ss.

⁵⁵ Kuhn, *The Structure*, 144ss.

observation”, não é necessariamente o mesmo. Em consequência, ele não pode ser acusado de relativismo em matéria de ciência, nem de ser um dos “proponentes do mito do enquadramento”, como faz Popper, tentando, ele próprio, encontrar um enquadramento onde poderíamos afiliar algumas das mais importantes filosofias do seu tempo. No conjunto e bem vistas as coisas, considerando a forma como a noção de “paradigma”, de Kuhn, pode ser vista à luz da tese da falseabilidade, haverá mesmo mais pontos em comum entre as concepções dos dois autores, quando comparadas entre si, sobre a problemática da incomensurabilidade, do que pontos em desacordo. Ambos subscvem a mesma ideia holista de enquadramento e para ambos as revoluções científicas implicam uma rutura ou discontinuidade entre as problemáticas que estão em causa nos respetivos enquadramentos.⁵⁶ A questão que parece ser central e inultrapassável em toda esta problemática, como no ensaio de Popper oportunamente se reconhece, é que não é de ontologia ou de metafísica que se trata no livro de Kuhn, mas de história e de sociologia numa perspetiva epistemológica.

Como se disse, nada obsta a que, de maneira geral, traduzamos o conceito de paradigma, de Kuhn, pelo de enquadramento, de Popper, como, de resto, este último filósofo começou por fazer em “Normal Science and Its Dangers”, sem qualquer objeção por parte do primeiro. A função principal de todo o paradigma, semanticamente, é a de enquadrar, interpretando o que há a interpretar à sua luz. É verdade que o uso de Popper do seu próprio conceito parece não ter a embebência normativa e ideológica para a qual nos remetem os “paradigmas” de Kuhn. Mas tudo depende dos contextos, em causa, do ensaio. Como vimos, ele próprio se serve do termo para se referir a contextos que, na sua interpretação e à luz da tese da incomensurabilidade, podem ter esse tipo de embebência, como é o caso do de civilização (e a que chamei, mais acima, a propósito de Quine, “macro-enquadramentos”). Por outro lado, do que foi dito sobre Kuhn não se segue que ele se ocupe ou tivesse em mente, especulativamente, uma problemática como virá a ser a da relatividade ontológica, quer na versão de Quine quer na de Popper, muito embora e como é sabido discussões entre ele e estes filósofos tenham ocorrido alguns anos depois da publicação do seu livro.⁵⁷ Muito menos se segue, como enfatizei, que Kuhn tivesse em mente a própria “ontologia da ciência”

⁵⁶ Popper ele mesmo admite o acordo com Kuhn nestas duas matérias fundamentais. Veja-se Karl Popper, *Realism and the Aim of Science*, in Karl Popper, *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Ed. W. W. Bartley (London and New York: Routledge, 1983), vol. I, xxxii. Cf. Léna Soler, “Popper et Kuhn sur les choix inter-théoriques”, *Philosophia Scientiae* 11 (2007), 99-130.

⁵⁷ No caso de Popper, a sua relação com Kuhn é académica e data dos anos cinquenta. Veja-se Popper, *Realism*, xxxii.

como referência dos seus famosos “paradigmas”. A principal novidade de *The Structure of Scientific Revolutions* é precisamente a de vir mostrar que essa linguagem é uma construção filosófica; que os filósofos, quando se servem dela, não estão a falar da mesma coisa de que falam os físicos quando utilizam fórmulas matemáticas complexas.

Depois do que foi dito, parece-nos ser óbvio que Popper tem alguma dificuldade em lidar com a abordagem sociológica da ciência, que ele classifica e estigmatiza, de maneira geral, como “irracionalista” e “relativista”, incluindo, sob este epíteto e para além das de Kuhn, as concepções (não menos influentes, ao tempo) de Karl Mannheim.⁵⁸ Na prática, toda a investigação, em matéria de ciência, que não se centra na abordagem que as teorias fazem do mundo e na respetiva metodologia, pode assim ser denominada, com alguma injustiça, numa perspetiva como a sua. Poderia argumentar-se, na sequência do que se disse, na secção anterior, sobre a conciliação entre fundacionalismo e relativismo, que o problema do mito do enquadramento não se colocaria com a mesma gravidade se Popper não tivesse atribuído à ciência o estatuto fundamental e privilegiado que ela tem no racionalismo crítico, desde *Logik der Forschung*, à luz do princípio da falseabilidade, quer dizer, se ela não fosse vista como um enquadramento paradigmático, segundo o qual devemos conceber todos os outros enquadramentos. A tese do relativismo continuaria a ser pertinente, não só para o estudo da ciência mas para a compreensão de todos os enquadramentos de maneira geral, desde logo e em particular, os sociais, culturais e políticos; o seu impacto, contudo, seria muito menor. Mas isso, evidentemente, estava fora de questão para ele, como procurei nas secções anteriores deste artigo. Abandonar a ideia de que a ciência possui o estatuto a que me referi, seria, para Popper, abandonar a ideia ela mesma de racionalidade. Mas foi o próprio contexto intelectual, em sentido lato, dos finais dos anos sessenta do século passado, que o obrigou a ir desse último tipo de enquadramentos, a que aludi, para os da ciência, não o inverso, como já tinha acontecido, por razões diferentes, em *The Open Societies*; e, desta perspetiva, foi um tal contexto que o obrigou a rever a problemática do relativismo implicada pela sua própria concepção de racionalismo crítico, como tenho vindo a sugerir e de seguida procurarei mostrar melhor.

⁵⁸ Veja-se Popper, *The Myth*, 36. Essa dificuldade explicará que Popper volte a Kuhn ainda na “Introdução” ao *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, insistindo sobre o assunto. Veja-se Popper, *Realism*, xxxi-xxxv.

4. Metafísica, teoria da verdade e ontologia

A problemática da relatividade ontológica, instaurada pelo relativismo semântico entre a linguagem e o mundo, que está na base da ideia de enquadramento, de Popper, constitui, porventura, o maior problema metafilosófico da filosofia da ciência no século XX. Nele, em grande parte, se jogou o destino da própria filosofia, de maneira geral, designadamente, a ideia de que esta chegou ao termo final da sua evolução desde a Grécia antiga. Por esta razão, “The Myth of the Framework” é um texto fundamental, ainda hoje em dia. O que está em questão, nesse mito, como vimos, é o papel da metafísica e, designadamente, o desaparecimento desta, perante a tese relativista na perspetiva da qual a ontologia varia de acordo com o enquadramento dos fenómenos, e que aquilo que é verdadeiro segundo um determinado enquadramento pode sempre ser falso de acordo com outro. Essa tese não é nova na história da filosofia, como mostram, já depois de Duhem, os debates em torno da teoria da probabilidade e as conceções de Reichenbach em particular.⁵⁹ O que a torna importante desde meados dos anos sessenta, para Popper, é o facto de ela ser subscrita, direta ou indiretamente, pelas diferentes escolas filosóficas da época, aí incluindo a filosofia analítica e os seguidores do chamado “segundo Wittgenstein”.⁶⁰ É este impacto que o leva, como ocorreu com Russell em *My Philosophical Development*, a falar de uma ambiência fortemente “irracionalista” e, no seu caso em particular, a reconfigurar a sua própria filosofia, virando-a clara e abertamente não só para a metafísica mas também para a própria ontologia, em contraste com o que, aparentemente, acontecia desde a edição inglesa de *Logik der Forschung*. A obra que marca esta importante viragem, como já se disse, é *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, muito embora sinais importantes da mesma tenham sido dados em alguns textos que foram publicados em *Objective Knowledge*, já aqui referidos. Essa viragem é tão imponente e surpreendente que, antigos inimigos tradicionais do pensamento de Popper, como é o caso de Platão, se tornam, agora, seus fiéis conselheiros, como atesta, de resto, o texto do mesmo autor citado, como epígrafe, em “The Myth of Framework”.⁶¹ Cerca de trinta anos depois da publicação de *Logik der Forschung*, os contextos histórico-filosóficos e os alinhamentos ou divisões entre escolas eram com-

⁵⁹ Hans Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge* (Chicago: Chicago University Press, 1938).

⁶⁰ É frequentemente pretendido, como aconteceu com Russell, que a conceção dos “jogos de linguagem”, de Wittgenstein, conduz ao relativismo. Veja-se Paul O’Grady, “Wittgenstein and Relativism”, *International Journal of Philosophical Studies* 12 (2006), 315-337.

⁶¹ Veja-se Popper, *The Myth*, 33.

pletamente diferentes, muito embora o problema em comum fosse o mesmo: o estatuto da metafísica. Entre as teorias metafísicas mais relevantes a que dá lugar esta viragem está a chamada “teoria dos três mundos”, que reabilita as concepções desse grande filósofo grego, que, como é sabido, tinha sido criticado anteriormente, à exaustão, desde *The Poverty of Historicism* e *The Open Society and Its Enemies*.⁶² Um dos problemas que se coloca, e que não podemos analisar aqui, consiste em saber se a filosofia conhecida de Popper, nomeadamente a da história, sobreviveu ou não a esta viragem.

Independentemente da questão de saber que factores internos à filosofia de Popper, desde *Logik der Forschung*, conduziram à sua viragem para a metafísica, e qual foi a sua importância, parece não existirem dúvidas de que uma concepção como aquela que nos é apresentada em “The Myth of the Framework” para atacar o relativismo, em matéria de teoria da verdade, é muito frágil e inconsequente. A única coisa que distingue o racionalismo crítico do relativismo, nessa matéria, parece ser uma simples “profissão de fé” otimista: a de que, em contraste com o segundo, o primeiro não renuncia a argumentar, até à descoberta final da verdade, o que está em causa quando dois enquadramentos opostos entre si entram em confronto. É a isso que se é obrigado de acordo com o conhecido princípio da falseabilidade, que está na sua base.⁶³ Mas que garantias é que temos de que uma tal verdade existe efetivamente como horizonte final da argumentação e não é apenas um ideal regulativo e paradigmático, como parece acontecer no âmbito da própria investigação científica? Como é que se pode saber, no quadro dessa argumentação, quando é que se deve parar ou continuar, e como é que podemos medir a evolução e progresso da mesma? O que a história dos meandros do racionalismo crítico ele mesmo nos mostra é que este, sem nenhuma certeza ontológica quanto à existência da verdade, nos conduz, em última análise, à anarquia epistemológica e ao relativismo, como atesta o exemplo de Feyerabend, que desenvolveu ao extremo, de uma forma que não deixa de ser plausível, as concepções de Popper. A grande debilidade do racionalismo crítico, que é evidente em ensaios como “The Myth of the Framework”, parece assentar na sua teoria da verdade e, em particular, na ausência de autênticas fundações metafísicas e ontológicas para a mesma.⁶⁴ Sem elas, como tenho vindo a sugerir, não é possível refutar consequentemente o relativismo. Esse é particularmente o caso da tese realista, quanto à existência do mundo dos

⁶² Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London and New York: Routledge, 1957), 23ss.; Popper, *The Open Society*, vol. 1: “The Spell of Plato”.

⁶³ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-Dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra* 30 (2021), 71-98.

⁶⁴ Popper, na “Introduction” a *Realism and the Aim of Science*, reconhece explicitamente as debilidades dessa teoria. Veja-se Popper, *Realism*, xxxvi.

universais e, em especial, à crença associada de que vamos conhecendo progressivamente o mesmo, de modo cada vez mais profundo, à medida que a investigação a seu respeito avança. Popper parece ter presumido inicialmente, por altura da edição inglesa de *Logik der Forschung*, que a metodologia era uma matéria neutral, que poderia ser concebida independentemente de pressupostos metafísicos.⁶⁵ Mas, cerca de dez anos depois, em dois textos capitais publicados também em *Objective Knowledge*, ele adotou claramente não só a tese realista mas, além disso e em particular, uma versão do mundo das Formas ou das Ideias de Platão.⁶⁶ No âmbito do que ficou conhecido como a “teoria dos três mundos”, para além do mundo físico (mundo 1) e do correspondente mundo da mente (mundo 2), passa a existir um mundo similar ao de Platão: “o mundo dos produtos da mente humana” (mundo 3).⁶⁷

A principal diferença entre esta conceção e a teoria platónica do mundo das Ideias, é que o mundo 3, não é apenas um mundo de essências ou de universais, cujas correspondências no mundo 1 serão as coisas ou os particulares, mas o mundo das próprias teorias e conjecturas científicas, e das relações lógicas que podemos estabelecer entre elas. Uma outra diferença relevante, segundo Popper, é que os objetos do mundo 3 não existem “fora do mundo”, *a priori*, como as Ideias platónicas, embora pertençam a um mundo autónomo, que é criado pela mente humana e que se vai ampliando progressivamente com a evolução da ciência e das sociedades.⁶⁸ Elevar as próprias teorias e conjecturas ao plano dos universais pode parecer surpreendente mas é fundamental, no sentido em que, como avança o filósofo, tanto umas como outras podem ser investigadas por si mesmas e desenvolvidas ou melhoradas, independentemente, diríamos nós, do respetivo “enquadramento” (confinado agora ao mundo 2).⁶⁹ De acordo com a definição de Popper, pertence ao mundo 3 todo o conteúdo de pensamento criado pela mente humana que pode ser intersubjetivamente abstraído da linguagem ou das crenças a respeito do mesmo (que pertencem ao mundo 2) e partilhado universalmente, como seu invariante, e que, para todos os efeitos, é o conjunto das suas consequências lógicas possíveis, aí incluindo aquelas em que o objeto em causa, se for o caso, age causalmente sobre os mundos 2 e 1, como acontece no progresso científico.⁷⁰ Deste ponto de vista e em termos epistemológicos, só

⁶⁵ Popper, “The Aim of Science” (1957), in *Objective*, 203.

⁶⁶ Veja-se “Epistemology Without a Knowing Subject”, Popper, *Objective*, cap. 3, 106-151; e “On the Theory of Objective Mind”, Popper, *Objective*, cap. IV, 153-179.

⁶⁷ K. Popper “Three Worlds”, in S. M. McMurrin (Ed). *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980), vol. 1, 141-167.

⁶⁸ Popper, *Objective*, 158ss.

⁶⁹ Popper, *Objective*, 178.

⁷⁰ Popper, “Three Worlds”, 164ss.

aparentemente o conhecimento humano assenta na relação entre os objetos do mundo 3 e os do mundo 1, por intermédio dos do mundo 2. Em rigor, ele diz respeito apenas aos objetos do mundo 3 e à conexões que estabelecemos entre eles.⁷¹ Como Platão ele mesmo tinha defendido no diálogo *O Sofista* a propósito do seu mundo das Ideias, é ao filósofo (ou “dialético”) que compete descrever esse tipo de conexões estruturais e os respetivos objetos.⁷² De uma perspetiva similar, Popper enfatiza que, em termos ontológicos, relações lógicas, tais como compatibilidade, incompatibilidade, dedutibilidade, só existem entre os objetos do mundo 3, “never (como diz Popper) between concrete world 2 thought processes.”⁷³ E o mesmo acontece com as ideias de verdade e de falsidade elas mesmas: “Not only logical relationships but also the ideas of truth and falsity apply only to thought contents, to world 3 conjectures or theories.”⁷⁴

5. Observações finais: o racionalismo crítico em questão

Resulta do exposto, ao longo deste artigo, que a problemática do relativismo, que está na base de “The Myth of the Framework”, antes de ser um assunto, mais ou menos fundamental, das filosofias da época em que esse ensaio foi elaborado, designadamente das filosofias da ciência, começa por ser um assunto do próprio racionalismo crítico. Mas as duas coisas (relativismo dentro e fora da filosofia de Popper) estão estreitamente ligadas. Foi esse mesmo racionalismo que, em parte pelo menos, promoveu e projetou essa problemática publicamente sem que Popper se tenha apercebido, aparentemente e de imediato, do facto; e, quando tal aconteceu, o filósofo sentiu-se obrigado a reconsiderar e reformular os pressupostos das suas próprias conceções. Esses pressupostos dizem respeito, sobretudo, ao papel que a metafísica e a ontologia terão não só na sua filosofia da ciência mas na sua filosofia de maneira geral, e passam, fundamentalmente, pela chamada “teoria dos três mundos”. Não é fácil dar uma resposta à questão de saber que consequências terá essa reformulação; porque agora a metafísica e a ontologia, como mostra a referida teoria, passam a ter um estatuto próprio, que é independente, para todos os efeitos, da aplicação do princípio da falseabilidade, qualquer que seja o domínio dessa aplicação. O racionalismo crítico, concebido à luz do método da tentativa e erro, fazia de cada um de nós um cético,

⁷¹ Popper, “Three Worlds”, 143ss., 160.

⁷² Plato, *The Sophist*, trad. Nicholas P. White (Massachusetts Ave, IN: Hackett Publishing Company, 1993).

⁷³ Popper, 158.

⁷⁴ Popper, 160.

mas também, como se sugeriu, um otimista sem garantias. Fazia mesmo de cada um de nós à sua maneira, sem o pretendermos, um relativista. Do ponto de vista da filosofia da ciência, isso era fundamental, porque justamente, como argumenta Popper contra Kuhn em “The Myth of the Framework”, a ciência é um espaço aberto, cujos pilares fundamentais são a argumentação e a crítica. Mas, em sentido inverso, a reabilitação da metafísica e da ontologia associada parece não se enquadrar no âmbito desse racionalismo, e, por isso, levanta questões e, eventualmente, problemas sobre os quais importa refletir. Os mais importantes serão: em que medida é que essa reabilitação não conduzirá àquele dogmatismo e autoritarismo, originariamente platônicos, que Popper foi o primeiro a contestar exuberantemente em obras como *The Open Societies and Its Enemies?* Em que medida, pois, ela não passa pelo sacrifício do próprio racionalismo crítico que esteve na sua origem?

Referências

- Bergström, Lars. “Quine’s Relativism”, *Theoria* 72 (2006), 286-298.
- Collodel, Matteo & Oberheim, Eric (Eds.). *Feyerabend Formative Years. Volume 1. Feyerabend and Popper: Correspondence and Unpublished Papers*. Vienna: Springer Nature, 2020.
- Davidson, Donald. “Meaning, Truth, and Evidence”, in R. Barrett & R. Gibson (Eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, 1990, 68-79.
- Duhem, Pierre. *La théorie physique: Son objet et sa structure*. Paris: Chevalier et Rivière, 1914, 2ª ed.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: Verso, 1975.
- _____. *Science in a Free Society*. London: New Left Books, 1978.
- _____. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- _____. *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- _____. *Knowledge, Science and Relativism*. Philosophical Papers. Ed. J. Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Vol. 3.
- Friedman, Michael. “Philosophy and the Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study”, in J. Earman (Ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 84-98.
- Fuller, Steve. *Kuhn Vs Popper: The Struggle for the Soul of Science*. Cambridge: Icon Books, 2006.
- Jones, Gary E. “Kuhn, Popper, and the Theory of Comparison”, *Dialectica* 35 (1981), 389-397.
- Kornblith, Hilary (Ed.). *Naturalizing Epistemology*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962/1996, 3.ª ed.

- _____. “Logic of Discovery or Psychology of Research?”, in Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 1-23.
- _____. “Reflections on My Critics”, in Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 231-278.
- Mi, Chienkuo M. & Chen, Ruey-lin. (Eds.). *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*. Amsterdam/New York: Rodopi Philosophical Studies, 2007.
- Mijic, Jelena. “Quine’s Naturalistic Empiricism vs Epistemological Nihilism”, *Theoria Beograd* 58 (2015), 77-95.
- Notturmo, M. A. “The Popper-Kuhn Debate: Truth and Two Faces of Relativism”, *Psychol Med.* 14 (1984), 273-289.
- O’Grady, Paul. “Wittgenstein and Relativism”, *International Journal of Philosophical Studies* 12 (2006), 315-337.
- Plato. *The Sophist*. Trad. Nicholas P. White. Massachusetts Ave, IN: Hackett Publishing Company, 1993.
- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London and New York: Routledge, 1944/1957.
- _____. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945, vol. 1.
- _____. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson of London, 1959.
- _____. *Conjectures and Refutations*. London and New York: Basic Books, 1962.
- _____. “Normal Science and Its Dangers”, in Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 51-57.
- _____. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- _____. *Realism and the Aim of Science*, in Karl Popper, *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Ed. W. W. Bartley, London and New York: Routledge, 1983, vol. I.
- _____. *Quantum Theory and the Schism in Physics*, in Karl Popper, *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Ed. W. W. Bartley, London and New York: Routledge, 1982, vol. III.
- _____. “Three Worlds”, in S. M. McMurrin (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980, vol. 1, 141-167.
- _____. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Ed. M. A. Notturmo. London and New York: Routledge, 1994.
- Quine, Willard van O. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- _____. “Le mythe de la signification”, in Jean Wahl *et al.* (Orgs.), *La philosophie analytique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1962, 138-169.
- _____. “Ontological Relativity”, *The Journal of Philosophy* 65 (1968), 185-212.
- _____. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, NY: Columbia University Press, 1969.
- Reichenbach, Hans. *Experience and Prediction: An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge*. Chicago: Chicago University Press, 1938.

- Ribeiro, Henrique Jales. “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2020), 59-88.
- . “Karl Popper and Contemporary Argumentation Theory: The Case of Pragma-Dialectics”, *Revista Filosófica de Coimbra* 30 (2021), 71-98.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Roth, Paul. A. “The Epistemology of ‘Naturalized Epistemology’”, *Dialectica* 53 (1999), 87-109.
- Rowbottom, Darrell P. “Kuhn vs. Popper on Criticism and Dogmatism in Science: A Resolution at the Group Level”, *Studies in History and Philosophy of Science* 42 (2011), 117-124.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. London: George Allen & Unwin, 1959.
- Soler, Léna. “Popper et Kuhn sur les choix inter-théoriques”, *Philosophia Scientiae* 11 (2007), 99-130.

A IDEIA DE UMA VIDA BOA EM ARISTÓTELES E ROTHBARD

THE IDEA OF A GOOD LIFE IN ARISTOTLE AND ROTHBARD

BENEDITO JOÃO SIMONE¹

Abstract: Ethics of virtues presupposes a normative criterion for conceiving the best way of life. This last, therefore, is relative to entire human species. Libertarianism, instead, defends the primacy of individual liberty in the choice of the own idea of the best way of life. But, with that, because of the understanding that one has of the same liberty, the idea of the best way of life may vary from person to person.

Keywords: good life, soul, virtues, individual liberty, self-ownership.

Resumo: A ética das virtudes pressupõe um critério normativo para a concepção da melhor forma de vida. Esta última, por isso, é relativa à toda espécie humana. O libertarianismo, ao invés, defende a primazia da liberdade individual na escolha da própria ideia da melhor forma de vida. Mas, com isso, dada à compreensão que se tem dessa mesma liberdade, a ideia da melhor forma de vida pode variar de pessoa em pessoa.

Palavras-chave: vida boa, alma, virtudes, liberdade individual, autopropriedade.

Résumé: L'éthique des vertus présuppose un critère normatif pour la conception du meilleur type de vie. Cette dernière, par conséquent, est relative à toute l'espèce humaine. Le libertarianisme, au contraire, défend la primauté de la liberté individuelle dans le choix de sa propre idée du meilleur type de vie. Mais avec cela, étant donné la compréhension que l'on a de cette même liberté, l'idée du meilleur type de vie peut varier d'une personne à l'autre.

Mots-clés: bonne vie, âme, vertus, liberté individuelle, propriété de soi.

¹ Universidade São Tomás de Moçambique (USTM). Docente de Ética Fundamental, Ética Ambiental, Dignidade Humana, Direitos Humanos. Email: bsimone.dp@ustm.ac.mz; ORCID : 0000-0001-5019-1966

Introdução

Abro esta introdução com uma breve nota histórica. Se, no ocidente, à partir do século XVII, a ética aristotélica foi abandonada, fato motivado essencialmente pela racionalidade apodítica, típica da ciência matemática, contrariamente, à partir do século XIX, verificou-se o contrário, ou seja, o despertar pelo seu interesse, até chegar-se ao ponto de, à partir dos meados do século XX, tal interesse tornar-se *obiectum* propriamente filosófico por parte de vários renomados estudiosos como, por exemplo, H.-G. Gadamer, H. B. Veatch, Alasdair MacIntyre, Pierre Aubenque, Enrico Berti, Marcello Zanatta, só para citar alguns deles. Portanto, falar hoje de Aristóteles, particularmente em filosofia moral, âmbito sobre o qual o presente artigo pretende debruçar-se, não é algo antiquado, dada essa importância que o Estagirita foi reganhando, fato, aliás, originado, principalmente, pela insatisfação gerada pelas teorias éticas modernas, conforme apontava G. E. M. Anscombe, em 1958.

O presente artigo não visa fazer a reconstrução histórica do reafirmar do pensamento ético de Aristóteles até aos nossos dias, mas, ao invés, e sem fugir a essência dessa questão, confrontar Aristóteles e Murray Newton Rothbard, no que tange especificamente à questão da ideia de uma vida boa ou da melhor forma de vida, o objeto de toda filosofia prática.

No entanto, dado que o conceito de vida boa, na nuance da teoria libertariana, aparece como resultado do destaque que se dá às liberdades individuais, (i) qual é, antes de mais nada, a abordagem que se pode fazer sobre o conceito de liberdade na ética desenvolvida por Aristóteles? (Hegel alegava que era inútil procurar, em Aristóteles, um pensamento sobre a liberdade). (ii) Por outro lado, qual é a nuance do conceito libertariano da liberdade? Mas porque os dois autores defendem um pensamento teleológico, nessa perspectiva teórica, (iii) onde reside, então, a divergência na concepção da ideia da melhor forma de vida ou vida boa em ambas as teorias filosóficas? (iv) Ainda mais importante, onde reside, hoje, a incidência da validade do pensamento ético de Aristóteles?

Procuro, ao longo deste artigo, esclarecer estas e outras problemáticas, através duma abordagem metodológica que prioriza a leitura direta dos dois autores em estudo (recorro, obviamente, a outros materiais para elucidar alguns aspetos). No que diz respeito à Aristóteles, dentre as suas três *Éticas*, tidas geralmente como autênticas (como é sabido, há entre os especialistas um inevitável e interminável debate sobre esse assunto), detenho-me apenas na *Ética a Nicómaco*, texto mais que suficiente para os propósitos deste estudo; e, por outro lado, no que diz respeito à Rothbard, em algumas passagens do *The ethics of liberty (A ética da liberdade)* e do *For a new liberty... (Por uma nova liberdade)*.

Quanto à estruturação deste artigo, após estas breves linhas introdutórias, no primeiro ponto faço a apresentação do essencial, no meu ver, sobre a ética das virtudes. No segundo ponto faço o mesmo, mas já em relação ao libertarianismo. No terceiro ponto falo *des enjeux* da liberdade nos dois autores, ou, precisamente, em consequência dos seus posicionamentos teóricos. No quarto e último ponto, trato a questão da divergência, em ambas teorias, no que diz respeito à conceção da melhor forma de vida.

1. A felicidade, os tipos de bens, as formas de vida, a atividade específica, a alma e as virtudes em Aristóteles

Para Aristóteles a ética ocupa-se dos fins das atividades humanas ou da conduta humana. Nesse sentido, de acordo com o Estagirita, tanto as pessoas comuns bem como aquelas com certo nível (*consensus omnium gentium* ou *consensus humani generis*, como diriam os jusnaturalistas) tendem a afirmar que o fim último ou o bem supremo da ação humana é a felicidade (εὐδαιμονία, *EN* I 4, 1095a 18).² Só a felicidade não a escolhemos em vista de outros bens ou de outra coisa (I 7, 1097b 6). Aliás, de acordo com a *EN* I 7, 1097b 8, é em razão disso que se julga que o bem perfeito seja autossuficiente (αὐτάρκης).

Mas o que é a felicidade (εὐδαιμονία)? Sobre isso, ao invés, Aristóteles diz não haver consenso (I 4, 1095a 20-21). De fato, tendo em conta o desacordo existente entre as pessoas comuns e os sábios, é fácil concluir que a felicidade se diz de vários modos. Destarte, a fim de clarificar isso, o Estagirita mete-se a examinar a fundo as opiniões difundidas à respeito (este procedimento não é exclusivo da filosofia prática, também pode-se encontrar na filosofia teórica), considerando, no entanto, apenas as opiniões mais proeminentes e dotadas de certo fundamento (τὰς δόξας τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν, I 4, 1095a 29-30), para depois desembocar numa conceção da felicidade baseada no desenvolvimento das virtudes. É interessante notar que, em tal conceção, os elementos inicialmente preteridos foram recuperados, no entanto, para serem postos como complemento do que é a felicidade, e não, obviamente, como sua essência.

Na *EN* I 5, 1095b 16-19, Aristóteles divide as formas de vida em três: (i) a vida dada à diversões (ἀπολύσεις); (ii) a vida dedicada às atividades práticas ou à vida política (πολιτικός); (iii) e, a vida contemplativa ou teórica (θεωρητικός). Um pouco mais à frente, na *EN* I 8, 1098b 12-14, o Estagirita

² Aristotele, “Ética Nicomachea”, *Le tre etiche*, trad. de Arianna Fermani (Milano: Bompiani, 2003). Este é o texto bilingue (em grego e italiano) da *Ética a Nicómaco (EN)*, que passo a usar para fazer as citações ao longo de todo este artigo.

também recorre à uma divisão dos bens, já conhecida no seu tempo (provavelmente pertencente à Pitágoras), segundo a qual, esses são de três tipos, a saber: (i) os bens do corpo (σῶμα); (ii) os bens exteriores (ἐκτός); (iii) e os bens da alma (ψυχή).

Mas qual é a relação intrínseca existente entre essas formas de vida e esses tipos de bens? Na *EN* I 5, 1095b 16, Aristóteles diz que as pessoas comuns bem como aquelas mais vulgares tendem a identificar a felicidade com o prazer. É por isso que ambas gostam da vida dada à diversões (διο καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν, I 5, 1095b 17). Mas, uma vida que se limita apenas a satisfazer os prazeres carnaís, ou seja, a busca desenfreada pelos bens do corpo, ela não se difere de uma vida animalesca (βοσκημάτων βίον, I 5, 1095b 20).

Em contrapartida, entre as pessoas que se dedicam ao que o Estagirita chama de atividades práticas ou vida política, há quem confunde a felicidade com a honra, porém, isso resulta impropriedade, já que a honra não é coisa própria e inalienável (οἰκεῖόν τι καὶ δυσσφαίρετον, I 5, 1095b 26), aspetos esses, aliás, que devem caracterizar o bem supremo. Mas, também há quem confunda a felicidade com a busca pelas riquezas, no entanto, tal fato, também resulta impropriedade, pois a riqueza é procurada em função de outros bens. Ou seja, ela é um meio e não um fim: é útil e está em função de outra coisa (χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν, I 5, 1096a 7). Vale repisar que o escopo de Aristóteles está na identificação do fim último da ação humana ou, por outro lado, do bem supremo dessa mesma ação.

A fim de deixar as coisas claras, ainda no início, convém, portanto, esclarecer um aspeto muito importante, na ética do Estagirita. Na verdade, negar que a felicidade se realiza mediante a vida política (mas, extensivamente, o mesmo diga-se em relação à vida dedicada a busca pelos prazeres) levanta enormes dificuldades para a compreensão e interpretação da *Ética a Nicómaco* no seu todo. Por isso, é mais correto, então, falar de dois níveis de realização da felicidade, e não de duas maneiras *per se* antagônicas, isto é, através das virtudes éticas, a chamada felicidade do segundo nível, como pode ser lido na *EN* X 8, 1178a 9, do mesmo modo que através da vida contemplativa, a chamada felicidade perfeita, na *EN* X 7, 1177a 17. Mais adiante desenvolverei, em linhas gerais, este aspeto, partindo do debate não em si novo, mas sim colocado em moldes novos por W. F. R. Hardie, em 1965.

Mas, dando continuidade ao discurso que se estava a fazer, o bem supremo também não pode ser nem o que o seu mestre chamou de “Ideia do Bem”. Objeção essa, imortalizada pelo provérbio latino: *amicus Plato, sed magis amica veritas* (estimo Platão, mas amo mais a verdade). *Tout court*, Aristóteles refuta a ideia do bem universal, pois, mesmo se tal bem existisse, contudo, como mostra a passagem da *EN* I 6, 1096b 33-34, ele não seria praticável ou realizável, nem alcançável (οὐκ ἄν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν), e,

consequentemente, estaria desprovido de qualquer valor. Para o Estagirita, o objeto da ética, em definitiva, é somente o bem realizável (πρακτὸν ἀγαθόν, I 6,1097a 23). A ideia de um bem absoluto é substituída pelo bem relativo ao Homem, ou seja, aquele que depende de nós (ἐφ' ἡμιν, III 2,1111b 30; 1112a 31; 1113a 11).

Até agora Aristóteles demonstrou o que não é em si mesmo, esse bem realizável pelo Homem. Ou seja, o que não é *stricto sensu* a felicidade, já que ficou claro que o bem supremo da ação humana, que também é o fim último, identifica-se com a felicidade. Então, em que vai consistir a felicidade na óptica aristotélica?

A sua resposta está de acordo (consideradas as devidas nuances) com a conceção grega do que é a virtude (ἀρετή). O bem do Homem, como, aliás, acontece com todos os seres vivos, consiste na realização concreta da sua própria natureza, ou seja, em traduzir, em ato, o que constitui a própria essência.³ Mas porque a felicidade do Homem vai consistir na atividade, é preciso, por conseguinte, individuar, em primeiro lugar, a atividade (ou função) específica do ser humano (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, I 7, 1097b 24-25).

De acordo com a *EN* I 7, 1097b 31 - 1098a 3, tal não pode ser o simples fato de viver (ζῶω), isto é, uma vida incapaz de ir para além da nutrição e do crescimento. Mas, também, não pode ser o sentir (αἰσθάνομαι). De fato, o primeiro aspeto também é próprio das plantas, assim como o segundo é próprio do cavalo e do boi, ou seja, de todos os animais (παντὶ ζῴῳ). Destarte, a atividade específica do ser humano está na atividade da alma segundo a razão ou não sem a razão (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, I 7, 1098a 7-8). Porque os bens da alma são os maiores e mais importantes – aliás, abordagem essa que não foge do ensinamento *ex professo* também de Sócrates e Platão –, *a fortiori*, o fim da ação humana deve ser um dos bens relativos a ela; e os bens relativos à alma são as próprias ações e atividades da alma (τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχὴν τίθεμεν, I 8, 1098b 14-16).

Mas porque agir segundo a razão equivale a agir segundo a virtude, então, o bem do Homem está na atividade da alma em conformidade com a virtude (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, I 7, 1098a 16-17). Virtude essa que deve ser exercitada por toda a vida (ἐν βίῳ τελείῳ), pois, assim como uma andorinha ou um só belo dia não fazem a primavera, de igual modo, um só dia ou um breve período de tempo não tornam o

³ Cf. Francesco Adorno, *La filosofia antica. II. filosofia, cultura, scuole tra Aristotele e Augusto IV-II secolo a.C.* (s.l.: Feltrinelli, 1987), 96; José Montoya Saenz e Jesús Conill Sancho, *Aristóteles. Sabiduría y felicidad* (Madrid: Cincel Kapelus, 1985), 116-118; René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 48; Giovanni Stelli, Nota de Abertura a Aristotele, *La scienza della prassi. Da Etica Nicomachea e Politica* (Roma: Armando Editore, 2009), 10.

Homem feliz (οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος, I 7, 1098a 19-20). A vida feliz é aquela segundo a virtude, e como afirma Aristóteles na *EN* X 6, 1176b 34 - 1177a 3, esta última, por sua vez, requer empenho (a virtude não consiste apenas em sua posse passiva).

Embora Aristóteles não identifique a felicidade em si mesma com os bens do corpo e muito menos com os exteriores, isso não quer dizer que a sua ética seja ascética. Para um leitor atento da *Ética a Nicómaco*, é indiscutível que seu autor reconhece em algumas passagens que a felicidade tem necessidade dos prazeres sensíveis (moderados) e de um *minimum* de bens materiais; o mesmo diga-se também em relação à saúde (I 8, 1098b 22 - 1099b 8; I 9, 1100a 27-28; VII 13, 1153b 17-21; X 8, 1178a 23 - 1178b 3).

Sendo a felicidade, a atividade da alma em conformidade com a virtude, então, a melhor maneira de pormenorizar isso passa por estudar tanto a concepção do que é a alma, assim como a concepção do que são as virtudes. Antes de tudo, para Aristóteles, estas últimas são de dois tipos, a saber: (i) as virtudes éticas e (ii) as virtudes intelectuais.

Na *EN* I 13, 1102a 28, Aristóteles afirma que a alma humana é composta por duas partes: (i) a parte irracional e (ii) a parte racional. Por sua vez, cada uma dessas partes está subdividida em duas partes, conforme passo a descrever nos parágrafos que se seguem.

A parte irracional está subdividida em: (i) parte vegetativa, que está desprovida de razão e (ii) parte sensitiva, que participa de certo modo da razão, isso enquanto pode escutá-la e obedecê-la (ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, I 13, 1102b 31). Quanto à parte desprovida de razão, isto é, a parte vegetativa, ela deve ser imediatamente descartada, já que se está a falar da virtude como atividade da alma segundo a razão. É na parte sensitiva onde estão situadas as virtudes éticas, propriamente virtudes morais (no sentido de *habitus*). E, elas consistem no justo meio (μεσότης) entre dois extremos: um segundo o excesso e outro segundo o defeito (τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν, II 6, 1107a 1-3). Justo meio que significa excelência, ou segundo René-Antoine Gauthier, a conformidade da ação segundo a regra moral.⁴ Dentre as virtudes éticas, só para citar algumas, porque, como bem afirmam vários autores, elas, na verdade, são em número iguais aos impulsos e sentimentos que a alma sensitiva deve moderar,⁵ temos, por exemplo, a coragem, temperança, generosidade e justiça (δικαιοσύνη) – sendo esta última a mais importante de todo grupo. Aliás, a *EN* V 1, 1129b 29-30, citando Teógnis, afirma que a justiça compreende todas as virtudes (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδονη πᾶς ἄρετή ἐνι).

⁴ Cf. Gauthier, *La morale*, 67.

⁵ Cf. Aristotele, *Le tre etiche*, 27; Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele di Giovanni Reale* (Roma-Bari: Laterza, 1977), 108.

A parte racional, de acordo com a *EN VI 1*, 1139a 12, onde estão situadas as virtudes intelectuais, está subdividida em: (i) razão prática (deliberativa ou opinativa) e (ii) razão teórica (científica, especulativa ou demonstrativa). Correspondente à alma calculativa temos a arte ou a técnica, e a prudência (φρόνησις); esta última tida como racionalidade prática ou sabedoria prática por muitos outros autores, é a virtude típica deste grupo. Por outro lado, correspondente à alma científica temos o conhecimento científico, a sabedoria (σοφία) ou sabedoria filosófica, e a razão intuitiva ou o *intellectus*; a virtude típica da razão teórica é a sabedoria. Conforme atesta a *EN VI 6*, 1141b 3-5, para Aristóteles, de fato, sábios como, por exemplo, Anaxágoras e Tales, não são necessariamente prudentes (φρονίμους). De acordo com a *EN II 1*, 1103a 15-17, as virtudes intelectuais nascem e se desenvolvem basicamente através do ensino, diferentemente das virtudes éticas que nascem e se desenvolvem através do hábito.

Na ética aristotélica, como já se fez menção, existem dois níveis de realização da melhor forma de vida: (i) a vida conforme as virtudes éticas; e (ii) a vida contemplativa, que em Aristóteles, ao contrário do que pensava Platão, não é o conhecimento das ideias reservado aos filósofos, mas sim, é no sentido de uma vida em estridente contraste com a vida pública.⁶ No que diz respeito à este segundo nível, pode-se dizer que Aristóteles é cristão *avant la lettre*, ao defender que a vida humana é beata (μακάριος) enquanto ela participa da atividade divina (ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), mas entendida esta, por sua vez, como atividade contemplativa (X 8, 1178b 21-23). A atividade ligada à sabedoria (filosofia), diz Aristóteles, é a mais prazerosa das atividades que derivam das virtudes (ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, X 7, 1177a 23-25). Na passagem da *Metafísica XII 7*, 1072b 24-30, Aristóteles afirma que essa feliz condição na qual nós os homens nos encontramos ocasionalmente, em Deus ela é perene, e ainda mais, superior; Deus é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é precisamente essa atividade (ἐχεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια).⁷

Vale a pena aprofundar um pouco mais a questão dos dois níveis, até agora abordada superficialmente. Para W. F. R. Hardie, no seu artigo intitulado *The Final Good in Aristotle's Ethics (O Bem Final na Ética de Aristóteles)*, conforme relata Emilio De Dominicis, na ética aristotélica há uma concepção de felicidade “inclusiva” e outra “dominante”. Na primeira, a felicidade “inclui” o exercício de todas as virtudes (isto é, as virtudes éticas bem como as intelectuais), e, na segunda, o “predomínio” de uma só virtude intelectual:

⁶ Cf. Franco Trabattoni e Mario Vegetti (coords.), *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele* (Roma: Carocci, 2016), 252-253; Franco Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo critico-storico* (Roma: Carocci, 2002), 197-198.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, trad. de Giovanni Reale (Firenze: Bompiani, 2017).

a sabedoria, ou seja, basta para a felicidade apenas a sabedoria.⁸ Ainda segundo Emilio De Domicis, os defensores da concepção dominante não têm razão quando afirmam que a felicidade como tal estaria apenas na contemplação, pois, em Aristóteles existem duas ordens de felicidade, consoante dois sistemas de vida diferentes, mas, os mesmos estão certos, quando, ao invés, afirmam que a atividade filosófica é superior à atividade política; que a felicidade da contemplação é perfeita, enquanto que aquela das atividades segundo as virtudes éticas é de segunda ordem; e, que a sabedoria é superior às virtudes éticas e à prudência que as regula. Porém, vale destacar que em Aristóteles, o sábio exercitará as virtudes éticas seja como Homem, seja para evitar obstáculos na sua contemplação (cf. X 8, 1178b 2-7). E, acrescenta Emilio De Domicis, que o político, por sua vez, particularmente atento ao exercício das virtudes éticas, procederá mal se renunciasses completamente a contemplação: privar-se-ia totalmente, mas também injustificadamente, da felicidade perfeita.⁹ Portanto, para Emilio De Domicis, as concepções inclusiva e dominante não estão em contradição (diferentemente do que alegam alguns autores, como, por exemplo, Anthony Kenny), mas sim são globalmente compatíveis, componíveis.¹⁰ Ademais, para María Emilia Avena, a forma de vida contemplativa só pode ter lugar num contexto em que as necessidades básicas se encontram satisfeitas e a pólis desenvolve uma existência harmónica, livre de conflitos que possam perturbar a sua ordem e estabilidade.¹¹

Segundo Pierluigi Donini, na introdução à versão italiana da *Ética a Eudemo*, não parece possível conciliar completamente as duas concepções, mas, ao invés, o que é possível, é reduzir as suas distâncias.¹²

No entanto, muito longe da ética aristotélica está a teoria libertariana. Esta última, de fato, na tentativa de preservar o Homem de qualquer forma de imposição externa (por assim dizer, duma espécie de ditadura da moral), ela vai propor-se, então, a respeitar a liberdade de cada indivíduo para escolher a sua própria concepção de vida boa ou feliz. Em outras palavras, para

⁸ Cf. Emilio De Domicis, “Sulla felicità in Aristotele”, *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore di Luigi Gentile* (Roma, Aracne: 2008), 79. O texto de Hardie ao qual se refere Emilio De Domicis é William Francis Ross Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* (1965), 277-295.

⁹ Cf. Domicis, “Sulla felicità”, 96-97.

¹⁰ Cf. Domicis, “Sulla felicità”, 92. Sobre a questão da concepção “inclusiva” e “dominante” na perspetiva de Kenny cf. Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

¹¹ Cf. María Emilia Avena, “La función del hombre como cuidado de sí”, *XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP* (2017), 7.

¹² Cf. Aristotele, *Ética Eudemia*, trad. de Pierluigi Donini (Roma-Bari: Laterza, 2005), XII.

Aristóteles é o homem prudente (o bom político ou bom governante)¹³ que deve determinar o que é a melhor forma de vida, enquanto que para o libertarianismo são os indivíduos na sua singularidade.

Mas, para ser metodológico, antes de aprofundar os aspetos mais importantes sobre o conceito de vida boa, passo primeiro à apresentação do essencial sobre o libertarianismo, como, aliás, acabo de o fazer em relação à ética do Estagirita.

2. A estratégia para a liberdade em Murray N. Rothbard

Para Murray N. Rothbard,¹⁴ em qualquer sociedade, os princípios legais podem ser estabelecidos de três maneiras diferentes: (i) seguindo os costumes tradicionais da comunidade; (ii) obedecendo à vontade arbitrária e *ad hoc* dos governantes; (iii) e recorrendo à razão humana para descobrir a lei natural. Este último procedimento é na ótica rothbardiana o mais apropriado, mais nobre e plenamente humano. No entanto, de acordo com o autor, a lei natural tem sido frequentemente usada de maneira errada para defender o *status quo* político. Foi Lord Acton quem detectou essa profunda falha na conceção da filosofia política da lei natural dos filósofos gregos da antiguidade, pois, tais filósofos defenderam a equivalência entre a política e a moral, e, com isso, determinaram que o Estado fosse o representante principal da moral social. É o que fizeram Platão e Aristóteles ao proclamar a supremacia do Estado, originada pela visão segundo a qual a religião, moral e política tinham apenas um único legislador, assim como uma única autoridade.¹⁵ De acordo com Rothbard, impõe-se, por conseguinte, que o libertarianismo baseado na lei natural (Rothbard desenvolve um pensamento teleológico, mas, no entanto, uma teleologicidade não metafísica, no sentido tradicional deste último termo) busque estratégias de modo a alcançar o objetivo da liberdade consistente, isso comparativamente ao *status quo* que o autor descreveu-o de confuso.¹⁶

¹³ Segundo Berti, foi Hans-Georg Gadamer, o primeiro a identificar a filosofia prática de Aristóteles (o seu pensamento ético-político) com a virtude intelectual da prudência (φρόνησις). Porque a prudência não é uma ciência, mas uma virtude, ela não pertence ao filósofo, mas, sim ao bom político ou ao bom governante, cf. Enrico Berti, *Filosofia pratica* (Napoli: Guida, 2004), 23.

¹⁴ Em linhas gerais, Murray Newton Rothbard (1926-1995) foi um economista norteamericano da Escola Austríaca, mas também historiador e filósofo. Rothbard ajudou a definir o conceito de libertarianismo; fundou o anarcocapitalismo; defendeu o revisionismo histórico.

¹⁵ Cf. Murray N. Rothbard, *The ethics of liberty* (New York-London: New York University Press, 1998), 17-18.

¹⁶ Cf. Rothbard, *The ethics*, 257.

Toda a última parte de *The ethics of liberty* (*A ética da liberdade*) tem como *subiectum* a elaboração duma estratégia da liberdade. Rothbard parte da ideia de que a vitória da liberdade constitui o mais elevado fim político. Um mundo libertário, por sua vez, seria aquele em que cada um estaria livre para encontrar e buscar os seus próprios fins ou felicidade. Mas para a fundamentação apropriada do objetivo libertário, convém, então, que ele seja perseguido com uma paixão moral pela justiça.¹⁷

A liberdade, de acordo com Rothbard, deve ser buscada através dos meios mais rápidos e eficazes possíveis. Em outros termos, é preciso manter o fim em vista, bem como alcançá-lo o mais rápido possível. Um libertário deve ser um “abolicionista” que se ele pudesse aboliria imediatamente tudo o que constitui a invasão da liberdade.¹⁸

Porém, Rothbard chama a atenção para alguns aspetos cruciais a serem evitados, uma vez que os meios escolhidos nunca devem contradizer o objetivo estabelecido. Deve-se evitar, portanto, o seguinte: (i) a defesa do gradualismo, porque isso enfraqueceria o objetivo prioritário da liberdade;¹⁹ (ii) a agressão contra pessoas ou propriedades justas, porque isso iria violar o objetivo de não agressão; (iii) a adoção de um programa de transição planeado e abrangente para a liberdade total, porque isso seria uma forma de consentimento ou uma oposição a um ritmo mais rápido em direção à liberdade; (iv) o desperdício de qualquer oportunidade para reduzir o poder do Estado, ou a permissão de que ele aumente em qualquer área.²⁰

Outra questão considerada por Rothbard como sendo de extrema importância para o alcance do objetivo libertário é a educação. Em termos mais práticos, o autor propõe que haja um grupo ativo de libertarianos com grande conhecimento da causa da liberdade e empenhado na difusão dos propósitos do movimento.²¹

Em Rothbard não existe um tratado ético-filosófico sistemático à maneira do que acontece na *Ética* do Estagirita. Aliás, em última análise, para Rothbard, o libertarianismo, em si mesmo, não deve ser visto como uma doutrina ética, mas sim como uma filosofia política.²² No entanto, o ponto de partida da sua proposta, com cunho ético, está no fato de que cada Homem tem o direito de propriedade do seu próprio corpo (autopropriedade). Por

¹⁷ Cf. Rothbard, *The ethics*, 258.

¹⁸ Cf. Rothbard, *The ethics*, 259.

¹⁹ Cf. Rothbard, *The ethics*, 260.

²⁰ Cf. Rothbard, *The ethics*, 262-263.

²¹ Cf. Rothbard, *The ethics*, 264.

²² Cf. Douglas J. Den Uyl, “Liberdade e virtude revisitadas”, in *Homem, Economia & Liberdade. Ensaios em homenagem a Murray N. Rothbard*, org. Walter Block e Llewellyn H. Rockwell, Jr. (São Paulo: Instituto Rothbard, 2003), 285.

isso, ele pode fazer dele o que quiser, mas desde que isso não implique a invasão dos direitos de propriedade das outras pessoas.

Por conseguinte, afirma Rothbard, não cabe à lei defender o conceito de moralidade das pessoas. Em outras palavras, não cabe à lei fazer com que uma pessoa seja boa, respeitosa, íntegra, etc. Sobre isso, cada um deve decidir-se por si próprio. A função da chamada “violência legal” limita-se, então, à defesa das pessoas contra as invasões violentas de outras pessoas. Nessa ordem de ideias, a partir do momento em que, por exemplo, um governo proíbe a pornografia, ele próprio está a invadir os direitos de propriedade de as pessoas produzirem, venderem, comprarem ou possuírem o material pornográfico. Pois, o conceito de moralidade só tem sentido quando o ato moral é escolhido livremente.²³

Como já se pode intuir, a partir do que até aqui foi dito, uma das prioridades dos libertarianos é o de legalizar qualquer tipo de relação entre “adultos anuentes”. Uma vez que o sexo é algo exclusivamente privado, então, os governos não deviam regulamentar nem legislar sobre o comportamento sexual; de igual modo, sendo a prostituição uma venda dum serviço, os governos não têm o direito de proibir ou restringir essa prática;²⁴ e as mulheres têm o direito de expulsar qualquer entidade indesejada dentro de seus próprios corpos, isto é, elas têm o pleno direito de praticar o aborto.²⁵

Quanto à questão das drogas consideradas ilícitas, Rothbard chega a recorrer a uma linguagem jocosa para apresentar seus contra-argumentos. Segundo o autor, proibir alguma coisa só porque ela faria mal a quem eventualmente se servisse dela, isso nos levaria a uma gaiola totalitária (*totalitarian cage*) onde as pessoas são proibidas ou forçadas a comer certas coisas, para o seu próprio bem ou proibidas de se expor aos raios solares, uma vez que isso causaria câncer.²⁶

3. Sobre *les enjeux* da liberdade

Antes ainda de tratar a questão da ideia do bem, vale a pena primeiro falar da liberdade. O libertarianismo está certo quando defende que a liberdade é a *conditio sine qua non* para que se fale de ética. Sem a liberdade, de fato,

²³ Cf. Murray N. Rothbard, *For a new liberty. The libertarian manifesto* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006), 127-129.

²⁴ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 129-130.

²⁵ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 132. Para aprofundar este tema e outras questões controversas, como os limites, na perspectiva do autor, da responsabilidade dos progenitores em relação aos seus filhos, cf. Rothbard, *The ethics*, 97-112.

²⁶ Cf. Rothbard, *For a new liberty*, 136-137.

não se pode falar de ética nem de virtude. Mas, então, à cerca da liberdade, o que se pode encontrar em Aristóteles? Segundo Gauthier, Aristóteles nunca fala de livre arbítrio. Esta expressão não faz parte do seu vocabulário, e nem mesmo da linguagem do seu tempo (à propósito, como já se fez referência, Hegel foi mais categórico ao descartar a possibilidade de, em Aristóteles, poder se falar de um pensamento sobre a liberdade). Pode-se encontrar nas *Éticas* o termo (liberdade), como, por exemplo, na passagem da *EN* V 6, 1131a 28, mas designando a condição jurídica do Homem livre em oposição ao escravo, e não a liberdade psicológica (*liberté psychologique*).²⁷ Para Aristóteles, agir de livre vontade (ἐκόν) é fazer deliberadamente, de bom grado, de bom coração; assim, por exemplo, como no caso dum cão que come a sua ração, pois, ele o faz de bom coração, ἐκόν (cf. III 3, 1111a 25-26); porém, isso, não quer dizer voluntária ou livremente. É por causa dessa imprecisão de conceitos, que, de acordo com Gauthier, Aristóteles confundiu a espontaneidade dum acção com a liberdade dum acção, mas cuja esta última, a doutrina completa do filósofo leva a proclamar sua necessidade; na concessão do Estagirita, é sempre o intelecto que decide, e um intelecto que não pode jamais escolher senão o melhor (cf. IX 8, 1169a 17).²⁸

No centro da ética aristotélica, conforme argumenta Mario Vegetti, encontra-se a ideia dum escolha (προαίρεσις), possível, autônoma e moralmente responsável, através da qual o sujeito constrói seu modo de ser e seu projeto de vida. Para além da liberdade, ἐλευθερία (em oposição ao escravo, δούλος), na Grécia antiga, a conduta social era avaliada por intermédio do elogio e da censura, mas também da simultânea avaliação jurídica. E, em ambos os casos, as consequências recaíam na inteira responsabilidade das escolhas do indivíduo. Por outro lado, havia também a prática quotidiana e significativa da deliberação política nas assembleias e nos conselhos. Para Aristóteles, ele também filho do seu tempo, tudo o que importa, positivamente, é a imagem dum sujeito capaz de decidir da própria conduta na família e na cidade; e, negativamente, a exclusão de formas rígidas de determinismo: divino, psicológico, ou mesmo de matriz física e ontológica. Por conseguinte, a liberdade aristotélica não deixa qualquer espaço para uma eufórica autonomia do sujeito moral.²⁹ Na mesma senda, afirma Pierre Aubenque, que,

²⁷ Cf. Gauthier, *La morale*, 37.

²⁸ Cf. Gauthier, *La morale*, 42.

²⁹ Cf. Mario Vegetti, *L'etica degli antichi* (Roma-Bari: Laterza, 2010), 220-221. Para aprofundar esta questão da liberdade em Aristóteles, vale a pena também ler um estudo feito por Maria do Carmo Bettencourt de Faria, no qual a filósofa brasileira desenvolve uma noção interessante dos conceitos de ἐλευθερία (o sentido político de liberdade), ἐνκράτεια (o sentido moral, inaugurado por Sócrates) e αὐτάρκεια (a forma mais elevada, no contexto do pensamento aristotélico), cf. Maria do C. Bettencourt de Faria, *A liberdade*

em Aristóteles, a liberdade do Homem não está ligada à contingência, mas pelo contrário opõe-se a ela. É nesse sentido que no livro Λ da *Metafísica*, o universo é comparado a uma casa, onde os homens livres seriam os astros, pois, em definitiva suas ações são reguladas, e os escravos e as feras, cujas ações estão raramente ordenadas para o bem comum, simbolizam a parte inferior do universo, o chamado mundo sublunar, na física do Estagirita. Assim, pois, no sentido moderno do termo liberdade os escravos são “livres” porque não sabem o que fazem, enquanto que a liberdade do Homem grego e a sua perfeição ficam relegadas à maior ou menor determinação de suas ações.³⁰ De acordo com Jaeger, o ideal de liberdade que parte da revolução francesa em diante, não tem nada em comum ou mesma relevância, isso comparativamente ao ideal de liberdade do período clássico grego, mesmo se isso não queira necessariamente dizer que tal conceito moderno de liberdade tenha sido, pelos gregos, completamente ignorado, ou, tenha, à eles, sido estranho.³¹

Mas agora, qual é o conceito de liberdade na óptica do libertarianismo? Este pretende, na verdade, defender o conceito de liberdade negativa, mas opondo-se veementemente à liberdade positiva. Porquê isso? É que no entender dos libertarianos, a liberdade positiva consiste em o indivíduo agir de acordo com a sua própria vontade, independentemente das vontades dos outros indivíduos, fato incompatível com a sociedade (aliás, diga-se de passagem, apenas para fundamentar a colocação libertariana, está mais compatível com a situação hipotética do estado de natureza hobbesiano). Daí a liberdade deve ser definida de modo negativo, ou seja, como o agir segundo a própria vontade, no entanto, dentro de certos limites. Mas quais limites? É aí que reside a especificidade do libertarianismo, ou seja, os libertarianos fazem coincidir esse limite (na verdade, essencialmente, é apenas um limite) com a inviolabilidade da propriedade privada, e protestam o fato de que a liberdade esteja a ser arbitrariamente definida pelo Estado.³² Enquanto que na ética das virtudes segundo Aristóteles é o bom político ou o bom governante (em extensão as instituições de valores, ou as que jogam o papel de autoridade moral ou

Esquecida. Fundamentos Ontológicos da Liberdade no Pensamento Aristotélico (São Paulo: Loyola, 1995), 163-247.

³⁰ Cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. de María José Torres Gómez-Pallete (Barcelona: Crítica, 1999), 107.

³¹ Cf. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. de Luigi Emery e Alessandro Setti (Firenze-Milano, Bompiani, 2018), 776.

³² Cf. John Galt et al., *O que é a liberdade? O alvorecer da liberdade* (s.l.: Universidade Libertária, s.d.), 87-88, 98. Sobre alguns exemplos do problema prático dessa Liberdade, ou casos-limites, seja como quisermos chamar, cf. Michael J. Sandel, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*, trad. de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012), 91 e ss.

reserva moral) que definem a ideia do bem, na teoria libertariana é o indivíduo, mas resolutamente em contraposição à essas instituições.

4. A divergência entre o critério normativo e a neutralidade em relação às doutrinas ético-morais

Com tudo o que foi dito até aqui, creio estarem postas as bases necessárias para que se entre no cerne deste estudo, ou seja, para que se faça o aprofundamento sobre a especificidade da ideia de uma vida boa em ambas teorias filosóficas.

Para Giuseppe Abbà, toda a filosofia prática visa responder à seguinte questão: qual é a melhor forma de vida para o Homem, ou seja, qual é a vida que o torna feliz? Consequentemente, para isso, é preciso examinar as opiniões existentes à cerca da vida boa, das virtudes e das ações; selecioná-las de acordo com a sua viabilidade, tendo em conta as suas verdades parciais; e, por via dialética e indutiva, chegar à uma conceção normativa de vida boa e das virtudes, traçada em linhas gerais.³³ Em outras palavras, como defende Giovanni Stelli, em Aristóteles, a descrição correta dos diversos tipos de vida pressupõe um critério normativo que oriente e guie essa análise: é preciso saber qual seria a melhor forma de vida e o que por sua vez é possível quando se saiba o que é o Homem, ou seja, qual é o seu fim específico, a sua essência. A individualização deste último aspeto permite-nos falar do Homem bom (*uomo buono*) ou virtuoso por excelência e da vida boa por excelência, e nos fornece o critério pelo qual se pode classificar e avaliar os outros tipos de vida.³⁴

A melhor forma de vida em Aristóteles, segundo a abordagem de M. Nussbaum, é mais aberta e menos controlada, contrariamente ao que defendeu Platão. Aristóteles rejeita a aspiração platónica de transformar a ética numa técnica (τέχνη).³⁵ O Estagirita critica o projeto platónico que consistia em descobrir e desenvolver um conceito de bondade geral e não relativo ao contexto, transformando-o em sujeito duma única ciência (ἐπιστήμη). Em Aristóteles, ao invés, a bondade da vida é, e deve ser sempre, uma questão

³³ Cf. Giuseppe Abbà, “Ricognizione storica delle principali figure di filosofia morale”, *A filosofia moral como investigação da melhor vida a se conduzir. Exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino*, trad. de Frederico Bonaldo, *Aquinate* 6 (2008), 14.

³⁴ Cf. Aristotele, *La scienza*, 13.

³⁵ Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. de Merio Scattola (Bologna: il Mulino, 2004), 540.

relativa à espécie.³⁶ O Estagirita rejeita um esquema científico aplicado à ética, ou seja, uma arte de medição da ética.³⁷ Na esfera prática, porque o nosso conhecimento está sempre sujeito a novos acontecimentos, então, até mesmo a nossa tentativa de planificar uma vida boa e cumprir nossos planos é estritamente limitada;³⁸ sempre haverá espaço para a surpresa, insegurança e vulnerabilidade.³⁹ Porém, mesmo assim, de acordo com Nussbaum, a sabedoria prática (prudência) de Aristóteles não está desprovida de raízes nem longe de valores. Aliás, para o Estagirita, uma pessoa prudente é uma pessoa de bom caráter, interioriza valores éticos e tem uma concepção de vida boa entendida por sua vez como busca mais ou menos harmoniosa por tais valores.⁴⁰

Para María Emilia Avena, a busca da grande parte da filosofia grega na antiguidade está baseada na máxima: “conhece-te a ti mesmo” (γνώθι σεαυτόν). O autoconhecimento constitui para essa filosofia a tarefa primordial e inaugura a dimensão do cuidado de si: que nos preserva no ser e nos aperfeiçoa. Nessa filosofia, o conhecimento e o cuidado de si são os dois pilares para a compreensão humana, tanto na perspectiva da espécie como na do indivíduo. À propósito de Aristóteles, a pergunta sobre o conhecimento de si mesmo vai incidir sobre um “si mesmo” essencial; e, a pergunta sobre o cuidar (ἐπιμέλεια) de si mesmo será uma resposta ética. Ou seja, em Aristóteles, o “conhece-te a ti mesmo” apresenta-se como sendo uma necessidade concernente à espécie antes que ao indivíduo. E, por sua vez, o conhecimento de si mesmo, entendido sob essa maneira, é a condição para determinar o que é o bem humano.⁴¹

Baseando-se em D. C. D. Reeve, Avena defende que a questão da função ou atividade (ἔργον) específica do Homem é inerente à sua própria natureza, bem como também a transcende na medida em que o exercício dessa mesma função implica um modo de intervenção na realidade social. E, a sociedade que se vê modificada através dessa mesma intervenção, ela também julga os atos do agente como sendo bons ou maus. De acordo com Avena, em consonância com as premissas apresentadas, a função do Homem revela-se como sendo uma acção racional em vista do aperfeiçoamento de si, e, a partir de si, de toda a comunidade na qual se está inserido. Por isso mesmo o contexto é fundamental enquanto são os concidadãos que julgam como boas ou más as ações do agente, e o incitam a atuar de determinada maneira e a abster-se de realizar outras ações que as consideram reprováveis. Mas, por um lado, se o

³⁶ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 542.

³⁷ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 545.

³⁸ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 550.

³⁹ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 553.

⁴⁰ Cf. Nussbaum, *La fragilità*, 562.

⁴¹ Cf. Avena, *La función*, 1-2.

elogio e a reprovação não são suficientes, a lei intervirá então como muro de contenção de todos os desvios de caráter e extravasos dos desejos.⁴²

No libertarianismo, ao invés, não existe uma eleição de fundo à partir da qual o indivíduo seria convidado a conformar seus planos individuais (assim evita-se, no entender dos libertarianos, qualquer forma de coersão externa). O que existe sim é a primazia da liberdade individual para conceber a própria ideia da melhor forma de vida. E, o único limite que se impõe à essa liberdade é a questão da inviolabilidade da propriedade alheia (mas bem como, em consequência disso, a obrigação da tolerância em relação a tudo o que não viola as outras propriedades). Não existe um referencial do fim específico do Homem (ou seja, do ser humano, ἄνθρωπος) dado que há que aceitar que os homens são diferentes entre si, e impõe-se incondicionalmente que se respeitem essas diferenças (conforme já fiz menção sobre a teleologia, na visão rothbardiana, o fim (τέλος) é buscado de maneira mais ou menos eclética, chamemo-la assim, e não na perspectiva da espécie, que depois se refletia na singularidade do indivíduo, como habituou-nos a ontologia tradicional).

Qual é, a título de exemplo, a finalidade do casamento? Para os defensores do casamento heterossexual (na perspectiva da ontologia tradicional) é a procriação. Pois, dado que duas pessoas do mesmo sexo não têm como procriar sozinhas (falta-lhes de certo modo a virtude relevante), *ipso facto*, elas não têm o direito de casar entre elas. Mas, ao contrário, na perspectiva dos defensores da primazia da liberdade para escolher a própria concepção da melhor forma de vida, como pode-se notar na argumentação de Margaret Hilary Marshall, uma juíza de Massachusetts, a essência do casamento não é a procriação, mas sim o compromisso exclusivo e o amor entre os parceiros, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. A fertilidade, rebate Marshall, não é a *conditio sine qua non* para o casamento, assim como para o divórcio.⁴³ Mas, só para deixar clara a visão do Estagirita sobre essa matéria, vale salientar que na passagem da *EN VII 5*, 1148b 29, o filósofo defende que não deve haver relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo (ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἀρρεσιν).

Para Henry Veatch, conforme escreve Douglas B. Rasmussen no prefácio de *Rational Man...* (*O Homem Racional*), há cada vez mais membros da comunidade intelectual a defender que a crença nos fins ou nas funções naturais ultrapassa os limites da filosofia bem como os da ciência. Por conseguinte, para esse grupo de intelectuais, a teleologia hoje é definitivamente um não assunto. Contudo, na visão de Veatch, não se pode concluir que não haja fins naturais só devido ao fato de que a metodologia científica contem-

⁴² Cf. Avena, *La función*, 6-7. Sobre o aspeto referente à relação entre a ética e a política (lei) cf. *EN X*, 8, 1179a 33 - 9, 1181b 24.

⁴³ Cf. Sandel, *Justiça*, 319-320.

porânea não lhes dê lugar. Ou seja, os fins naturais não podem ser facilmente eliminados.⁴⁴

Considerações finais

Enquanto eu escrevia este artigo, veio-me à memória uma estória interessante de Mia Couto. O conceituado escritor moçambicano conta que uma vez, ele, juntamente com um dos seus netos, estavam a passear, e, eis que, de repente, uma cobra atravessou o caminho por onde os dois passavam. Todavia, o menino, sem estar muito assustado, apontou para o animal e disse: “olha esse bicho que só tem pescoço”. “O nosso tempo é um bicho que só tem pescoço”, porque a sociedade efêmera comeu-lhe a cabeça e arrancou-lhe a cauda, sentenciando o vencedor do Prémio Camões em 2013.

Um simples olhar, para o ontem e o hoje, dá toda razão à Mia Couto. Na verdade, vários dos aspetos da ética aristotélica foram abandonados, pelo atual discurso ético, o que negativamente Anscombe chamou de ausência, em Aristóteles, dos conceitos proeminentes entre os filósofos modernos. A praxe do atual discurso ético já não se focaliza mais sobre a virtude e muito menos sobre a teleologia; o prudente (φρόνιμος) aristotélico passou a ter a conotação de ingénuo, isso sobretudo depois do príncipe-astuto de Maquiavel. Hoje, a deliberação moral vai muito para além do que depende de nós (ἐφ’ ἡμῶν), isto é, foi dada à vontade humana a prerrogativa de criar “entes do segundo grau” (Tommaso Demaria), mas sem, no entanto, mais obedecer à própria natureza das coisas e muito menos ao legado da cultura englobante, etc. Então, uma vez que os genes podem ser manipulados, em consequência disso, numa lógica puramente sofisticada, é também aceitável que se abandonem os princípios, sem olhar holisticamente para as consequências que isso pode trazer. A *petitio principii* é a condição necessária para que todas as veleidades realmente se efetivem.

No entanto, como acontece em tempos de crise, o “vácuo ético” (Hans Jonas), sem pretender, necessariamente, dizer com isso, vinho velho em odres novos, onde o vinho seria a moral e os odres, o nosso tempo, ou, a insatisfação gerada pelos atuais modelos éticos (Anscombe), abre o caminho apropriado para reavaliar o crescente individualismo, convista a reafirmar que nem todos os limites devem ser vistos como barreira para a plena realização do Homem. Aliás, alguns desses limites, *a contrario sensu*, constituem a possibilidade, em si mesma, para a preservação e plena realização do próprio Homem.

⁴⁴ Cf. Douglas B. Rasmussen, Nota de Abertura a Henry B. Veatch, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), x, xi-xii.

Parece defeituoso que a liberdade negativa, na acepção defendida pelos libertarianos, seja apenas, na sua essência, circunscrita à não violabilidade da propriedade alheia. De fato, o equilíbrio entre a liberdade (a bandeira de luta das sociedades liberais) e as ameaças da autonomia do indivíduo é uma questão filosófica antiga e complexa, tendo levado os libertários e libertarianos a defender uma “liberdade sem contrição” (Severino Elias Ngoenha).

É verdade que a colocação da teoria libertariana segundo a qual o Estado não é o *locus* apropriado para promover a virtude, ela não está por nada errada. De fato, a luta do libertarianismo, no âmbito da ética, é contra o Estado, mas também contra as instituições que jogam o papel de autoridades morais, reservas morais, veículos da moral coletiva, etc. Mas essa obsessão por uma ética fora do quadro institucional, pois, nessa forma de ver as coisas, acredita-se que não haja mais o risco de um pensamento violento sobre o ser, e também o risco de uma espécie de ditadura da moral, fez, no entanto, com que a própria ética deixasse, infelizmente, de ser inspiração para a busca da excelência de vida.

Outrossim, a negação do pensamento metafísico, o que caracteriza as ditas filosofias anti-metafísicas ou pós-metafísicas, culminou com a redução da pessoa a seus aspetos imanentes, a sua fragmentação e o crescente individualismo. A título de exemplo, na perspectiva do libertarianismo, os direitos humanos são reduzidos a direitos de propriedade (a auto propriedade). Para o libertarianismo basta apenas a não invasão da propriedade privada (e em extensão disso, toda a tolerância inerente), para julgar como justo o agir do sujeito ético. E, desse modo, as consequências das ações do sujeito não são mais vistas na perspectiva coletiva mais abrangente de interações que transcendem as simples histórias pessoais de vida (A. MacIntyre), como visava a ética do Estagirita. No libertarianismo, pois, o indivíduo pode escolher a virtude ou o vício, mesmo se, no entanto, querendo fazer jus ao libertarianismo, o último aspeto não é explicitamente encorajado. Em rigor de análise, no libertarianismo, a ideia de uma vida boa é substituída pela ideia de uma vida monadicamente vivida pelo indivíduo atomizado, desprovido de qualquer referência aos valores morais. Mas, na verdade, os valores morais são uma espécie de freio para que a liberdade positiva não seja fonte daquele caos social temido pelos libertarianos.

Onde, então, reside, hoje, a incidência da validade do pensamento ético de Aristóteles? Brevemente, a ética do Estagirita, em muitos dos seus aspetos, particularmente na questão da busca de uma ideia comum da melhor forma de vida, embora isso, hoje, faça parte das tais ditas “doutrinas compreensivas”, na terminologia de John Rawls, é, *nunc et semper*, o remédio certo para colmatar o vazio de conduta, que paradoxalmente atormenta subtil e masoquicamente o Homem hodierno com seus enunciados mero *flatus vocis* emanados pela lógica meramente voluntarista. Mas antes de tudo, para que

isso seja possível, impõe-se que se assuma que a autoconsciência sobre a nossa liberdade (um tesouro a preservar), implica necessariamente acolher a ordem finita da própria natureza humana, sem ver nisso, no entanto, uma fatalidade, mas também, muito menos, um espaço, para, num jogo de opostos, absolutizar a condição humana ideal.

Bibliografia

- Abbà, Giuseppe. “Ricognizione storica delle principale figure di filosofia morale”, in *A filosofia moral como investigação da melhor vida a se conduzir. Exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino*, trad. de Frederico Bonaldo, *Aquinate* 6 (2008), 1-44.
- Adorno, Francesco. *La filosofia antica. II. filosofia, cultura, scuole tra Aristotele e Augusto IV-II secolo a.C.* S.l.: Feltrinelli, 1987.
- Aristotele. *Etica Eudemia*, trad. de Pierluigi Donini. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- _____. *Etica Nicomachea*, in *La scienza della prassi. Da Etica Nicomachea e Politica*, trad. de Giovanni Stelli. Roma: Armando Editore, 2009.
- _____. *Etica Nicomachea*, in *Le tre etiche*, trad. de Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2003.
- _____. *Metafisica*, trad. de Giovanni Reale. Firenze: Bompiani, 2017.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*, trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999.
- Avena, María Emilia. “La función del hombre como cuidado de sí”, *XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP* (2017), 1-9.
- Berti, Enrico. *Filosofia pratica*. Napoli: Guida, 2004.
- Domicis, Emilio De. “Sulla felicità in Aristotele”, Domenico Bosco, Umberto Galeazzi (eds.), *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore di Luigi Gentile*, Roma: Aracne, 2008, 79-100.
- Galt, John, Miorim, Daniel, Kaesemodel, Gustavo et al. *O que é a liberdade? O alvorecer da liberdade*. s.l.: Universidade Libertária, s.d.
- Gauthier, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Jaeger, Werner. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. de Luigi Emery e Alessandro Setti. Firenze-Milano: Bompiani, 2018.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. de Merio Scattola. Bologna: il Mulino, 2004.
- Reale, Giovanni. *Introduzione a Aristotele di Giovanni Reale*. Roma-Bari: Laterza, 1977.
- Rothbard, Murray N. *For a new liberty. The libertarian manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.
- _____. *The ethics of liberty*. New York-London: New York University Press, 1998.
- Saenz, José Montoya e Sancho, Jesús Conill. *Aristóteles. Sabiduría y felicidad*. Madrid: Cincel Kapelus, 1985.

- Sandel, Michael J. *Justiça. O que é fazer a coisa certa*, trad. de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Trabattoni, Franco e Vegetti, Mario (coords.). *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*. Roma: Carocci, 2016.
- Trabattoni, Franco. *La filosofia antica. Profilo critico-storico*. Roma: Carocci, 2002.
- Uyl, Douglas J. Den. “Liberdade e virtude revisitadas”, in Walter Block e Llewellyn H. Rockwell Jr. (orgs.), *Homem, Economia & Liberdade. Ensaio em homenagem a Murray N. Rothbard*. São Paulo: Instituto Rothbard, 2003.
- Veatch, Henry Babcock. *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Vegetti, Mario. *L’etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza, 2010.

ESTUDO

MELODIA DA VIDA: O ESPAÇO DA MÚSICA E O VIVIDO DA PSIQUE PATOLÓGICA, SOB A BATUTA DE EUGÈNE MINKOWSKI

MELODY OF LIFE: THE SPACE OF MUSIC AND THE LIVED OF THE
PATHOLOGICAL PSYQUE, UNDER THE BATON OF EUGÈNE MINKOWSKI

GONÇALO M. ABREU E SANTOS¹

Abstract: This work intends to meditate on the way in which music can constitute a “gateway” to the lived experience. Starting from Eugène Minkowski’s investigations, we will use music to highlight the various ways of experiencing space. The nature of phenomenological thinking will lead us to expand our investigation to the dimensions of body, time, and alterity. Our ultimate objective involves building a study base, which allows us to think about the human being as an “embodied being in the world”, from which we can provide new elements of comprehensibility to pathological psychic states in future works.

Keywords: music, lived space, mental illness.

Resumo: O presente trabalho pretende meditar sobre a música enquanto “porta de entrada” para o vivido. Partindo das investigações de Eugène Minkowski, servimo-nos da música para colocar em evidência os vários modos de viver o espaço. A natureza do pensar fenomenológico levar-nos-á a expandir a nossa investigação às dimensões de corpo, tempo e alteridade. O nosso derradeiro objectivo passa pela edificação

Résumé: Ce travail entend méditer sur la manière dont la musique peut constituer une «porte d’entrée» vers l’expérience vécue. À partir des recherches d’Eugène Minkowski, nous utilisons la musique pour mettre en valeur les différentes manières d’expérimenter l’espace. La nature de la pensée phénoménologique nous amènera à élargir notre investigation aux dimensions du corps, du temps et de l’altérité. Notre

¹ Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Unidade I&D CECH; ORCID 0000-0003-4324-610X; email: gmas91@gmail.com. O presente texto foi elaborado no contexto do projecto de doutoramento com o título “Ansiedade e depressão: considerações fenomenológicas sobre espaço, tempo e alteridade”, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (2023.00747.BD).

de uma base de estudo, que nos permita pensar o humano enquanto “ser corporalizado no mundo” e a partir do qual possamos fornecer novos elementos de compreensibilidade aos estados psíquicos patológicos em trabalhos futuros.

Palavras-chave: música, espaço vivido, doença mental.

objectif ultime consiste à construire une base d'étude, qui permet de penser l'être humain comme un être «incarné dans le monde», à partir de laquelle nous pouvons apporter de nouveaux éléments de compréhensibilité à la psychique pathologique dans futurs travaux.

Mots-clés: musique, espace vécu, maladie mentale.

“Não falavam, não cantavam, permaneciam todos em silêncio, obstinadamente em silêncio. Mas, como magia, faziam brotar música do espaço vazio. Tudo neles era música. (...) Eu já vira muitos cães daqueles ou semelhantes àqueles, mas enquanto estava envolvido nestas reflexões, a música começava a dominar tudo (...) fazendo-me uivar como se estivesse a sofrer qualquer dor. A minha cabeça já não podia atentar em nada a não ser nessa torrente de música que parecia vir de todos os lados, (...) como uma garra que prendesse o ouvinte, que o esmagasse e sobre o seu corpo desmaiado ainda lançasse charangas, charangas tão próximas que pareciam infinitamente distantes e quase inaudíveis.”

Franz Kafka, *Investigações de um cão* (Lisboa: Crise Luxuosa, 1999), 13-15.

1. Como é que um som deixa de ser louco? (breve introdução):

Em *Breves notas sobre música*, Gonçalo M. Tavares fala da possibilidade de existirem *músicos-médicos*. Considerando a música como algo capaz de prolongar a vida até à imortalidade, os *músicos-médicos* tentariam encontrar a música de cada um de nós, uma música, “não que salve quem está quase a morrer, mas que pelo menos adie um pouco a fatalidade”². Será isso o que procuramos fazer quando compreendemos o alcance vivencial de determinadas patologias psiquiátricas? Será que curar uma depressão é fazer com que essa pessoa volte a ser capaz de ouvir a *sua música*? Seguindo este caminho, propomo-nos a compreender melhor o outro, e em particular o *outro doente*, avaliando, no contexto da doença psiquiátrica a extensão fenomenológica do sofrimento. Deste modo, ao *músico-médico*, pode suceder-se o *ouvinte-médico*, trazendo a doença mental de volta para o plano da compreensibilidade humana. Essa será a nossa questão: “*Como é que um som deixa de ser louco?* (...)”³.

² Gonçalo M. Tavares, *Breves notas sobre música* (Lisboa: Relógio D'Água, 2015), 11.

³ Tavares, *Breves notas sobre música*, 27.

A escolha do tema da música como ponto de partida para uma exploração filosófica não é estranha ao leitor exigente de filosofia. Para António de Castro Caeiro é esse mesmo o destino do filósofo: *fazer música*⁴. No seu último livro, ao introduzir a filosofia de Martin Heidegger, socorre-se da música, apresentando a filosofia como uma resposta a uma certa “tonalidade” do ambiente, uma atmosfera de confrontação com o mundo⁵. Introduce o termo alemão “*Stimmung*” que transporta em si uma dinâmica de afectividade em relação ao modo como me situo perante um determinado ambiente, uma vibração que me influencia. Como escreve António de Castro Caeiro, numa afirmação que sublinhamos: “Fazer filosofia é fazer música⁶. A música serve-nos de prisma filosófico ao confrontar-nos com o modo como nos fazemos sintonia no mundo primeiro, para depois o pensar; como ponte para compreendermos o modo como existimos situados no mundo, com outros, com os quais partilhámos uma mesma raiz de ligação. Não nos preocupará por isso, no decurso deste texto, qualquer dado proveniente da biologia ou da física, não teceremos quaisquer considerações sobre teoria musical: apenas se falará da música enquanto domínio da experiência humana, do *sentir*. A investigação que se pretende realizar centra-se no *vivido* da música, no modo como a música, enquanto meio de estruturação vivencial, nos permite pensar as várias dimensões fenomenológicas que, através de uma inscrição dinâmica corporalmente mediada, fundam a experiência de *ser-no-mundo*, encerrando nesta relação, a própria matéria do que é existir enquanto pessoa.

Quando olhamos o espaço a partir da ciência, em áreas como a física, a biologia ou as neurociências, este é comumente conceptualizado como algo extenso, geométrico, localizado ao exterior e passível de quantificação. Por considerarmos que esse espaço “mensurável” é apenas uma pequena parte do espaço que constitui o plano da vida humana, seguiremos os passos de Eugène Minkowski, que cedo nos alertou para este facto⁷, sustentando

⁴ António de Castro Caeiro, *O que é a filosofia?* (Lisboa: Tinta da China, 2023), 197.

⁵ Caeiro, *O que é a filosofia?*, 305.

⁶ Caeiro, *O que é a filosofia?*, 306.

⁷ Em *Le Temps Vécu* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), Minkowski dedica-se sobretudo à exploração da psicopatologia a partir da experiência do tempo. A relação que encontra com o espaço ao longo da obra, culmina numa reflexão final sobre o espaço enquanto *vivido*. No entanto, é interessante notar que, já na sua primeira obra, *La schizophrénie*, durante os seus estudos sobre a esquizofrenia, surgia, no horizonte da sua investigação, a distinção do espaço enquanto dimensão “física” e “vívida”, tal como a hipótese, que explora posteriormente em *Le temps vécu*, de que os sintomas da esquizofrenia poderiam resultar de um desequilíbrio entre os “dois espaços”: «Des facteurs de deux ordres différents intervient dans notre orientation dans l’espace. Les facteurs d’ordre statique situent les uns par rapport aux autres dans l’espace géométrique où tout est immobile, relatif et réversible. Mais de plus nous vivons dans l’espace, et le

que um espaço observado como algo unicamente atribuível a uma “realidade material”⁸ se opunha a uma compreensão da “vida psíquica”⁹. Não falaremos aqui, portanto, de um espaço mensurável e no qual localizamos os objectos, mas sim do espaço enquanto fenómeno vivencial. Através da música, iremos explorar *o espaço vivido*, considerando que o esclarecimento desta questão se torna um ponto central e que nos forçará, pela natureza do pensar fenomenológico, a abordar o “todo vivo e indivisível”¹⁰ que constitui a experiência humana. Partiremos para uma exploração do espaço como este nos “aparece”, que não nos surge como algo *naturalmente* percebido, mas que forma o *pano de fundo* onde a percepção consciente surge, que se situa na “conexão profunda entre o nosso ‘estar em situação’ e a ‘corporalização’, entre o *ser-no-mundo* e a espacialidade”¹¹.

A nossa tese será a seguinte: partindo das investigações de Eugène Minkowski, pretende-se demonstrar que a música, ao colocar em evidência a existência de um “outro espaço” para além do que é possível medir e observar, nos pode servir como “porta de entrada” para o estudo do *espaço vivido* e passível de extensão às restantes dimensões de *corpo, tempo e alteridade*, em trabalhos posteriores. Como objectivo final e certamente arriscado, é nosso intuito lançar um olhar renovado ao conceito de “melodia da vida” e a partir deste, criar uma base para o estudo do vivido, que, a partir da música nos permita investigar a estrutura situacional do ser humano nas suas várias dimensões e fornecer novos elementos de compreensibilidade aos estados psíquicos patológicos.

2. Dois modos de viver o espaço:

As características do tempo facilitaram uma aproximação filosófica à sua dimensão vivida, tendo o espaço, sido tendencialmente observado a partir da sua perspectiva geométrica¹². Contudo, tal como existe um tempo vivi-

moi agissant pose à chaque instant, devant soi-même la notion fondamentale du «moi-ici-maintenant» et en fait un point absolu, un véritable centre du monde. Dans la vie normale, ces facteurs s’entrepénètrent.» (Eugène Minkowski, *La schizophrénie*, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, 116).

⁸ Eugène Minkowski, *Vers une cosmologie*, (Paris : Éditions des Compagnons D’Humanité, 2023), 49.

⁹ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 49.

¹⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 162.

¹¹ Luís António Umbelino, “The violence of space”, in *Studia Z Teorii*, n.º 2, 43 (2023), 272.

¹² Minkowski, *Le temps vécu*, 367: «(...) l’emprise qu’il a sur notre pensée masquera plus d’une fois la nature vraie des phénomènes ayant trait à l’espace vécu, en nous faisant

do, existe também um espaço vivido, que é tão indispensável à vida como o tempo¹³. Segundo Minkowski, este espaço vivido tem “um carácter puramente qualitativo”¹⁴, não podendo ser “reduzido a relações geométricas”¹⁵, pois é nele que se desenrola a “nossa vida pessoal, bem como a vida social da humanidade”¹⁶. Após um extenso estudo do tempo vivido ao longo de *Le temps vécu*, com particular ênfase na análise de estados psíquicos patológicos a partir da experiência do tempo, Minkowski, dedica um último capítulo ao estudo do espaço vivido, sustentando que o espaço e o tempo, constituem fenómenos de igual relevância no espectro vivencial, cuja separação é impossível.

Minkowski começa por abordar o “fenómeno da distância”, comumente pensada de um ponto de vista quantitativo, como algo mensurável, definida como “um intervalo que separa dois pontos do espaço ou do tempo”¹⁷, e que contrasta com uma distância que assume um aspecto completamente distinto, a distância *qualitativa ou vivida*. A *distância vivida* é indestrinçável dos restantes fenómenos que sustentam a espacialidade e todo o espectro vivencial, integrados no “todo indivisível”¹⁸ que constitui o ser humano. Em contraste com as suas considerações relativas à vivência do tempo¹⁹, a espacialidade, tendo como base o “conceito de distância”, pressupõe um *equilíbrio*. Ao olhar à minha volta, ao ver o mundo e os objectos ao meu redor, preservo uma certa *distância* que garante a minha individualidade; esta *distância* que me circunda, permite que a vida ao meu redor não me toque de um modo imediato, “sinto que sou independente até certo ponto, e parece existir espacialidade nesta independência”²⁰. Minkowski frisa, neste ponto, a necessidade da preservação de uma *distância* em relação ao mundo,

toujours à nouveau dévier involontairement, dans l'étude de ces phénomènes, vers le plan de l'espace géométrique et leur substituer ainsi leur aspect mathématique.»

¹³ Minkowski, *Le temps vécu*, 367. Esta ideia é reforçada em *Memorabilia* (Ilhéus, BA: Editus, 2019), 18, onde Luís Umbelino se propõe a realizar uma investigação com o objectivo de combater o “obnubilamento teórico da realidade profunda do espaço”, em face das doutrinas que “sempre consideraram o tempo como grande ‘horizonte do ser’”.

¹⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 367.

¹⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 367.

¹⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 367.

¹⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 368.

¹⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 369.

¹⁹ Ao contrário do espaço vivido, que pressupõe um equilíbrio, uma *distância*, o tempo vai ser considerado por Minkowski como um fenómeno primitivo, vital e *muito próximo de nós*: «Le temps se présente à nous comme phénomène primitif, toujours là, vivant et tout proche de nous, infiniment plus proche que tous les changements que nous arrivons à discerner dans le temps» (Minkowski, *Le temps vécu*, 16-17).

²⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 369.

algo que ficará patente ao analisar alguns casos patológicos. Ao permitir uma separação entre mim e o ambiente, a distância permite-me manter o meu “*eu-aqui-agora*”²¹ – não existindo um contacto imediato com o ambiente, “sinto-me à vontade, sinto-me livre”²² no espaço, através de uma distância que, ao separar-me da vida ao meu redor, de certo modo, “me une à vida”²³. Esta *distância* não é atravessada por nós “porque se move connosco”²⁴, colocando-nos em contacto com a espacialidade, na medida em que *vivemos* no espaço.

Procurando meditar sobre a questão do espaço de um modo profundo, Minkowski acrescenta a este conceito duas formas de *viver* o espaço: o “espaço claro” e o “espaço escuro”. O “espaço claro” refere-se ao espaço que “consigo ver”, que, “com a ajuda da distância vivida”²⁵, “forma o fundo contra o qual a minha própria vida e as vidas dos outros seres vivos se desenrolam e contra o qual, o contato com o *devenir* é estabelecido”²⁶. O “espaço claro” é leve e preciso, representa um espaço que é externo a mim, contra o qual preservo a minha individualidade; que consigo localizar, à minha frente, ao meu redor. No “espaço claro”, vemos os objectos que nos circundam, mas também o espaço vazio, permitindo criar uma *extensão* à nossa volta. É neste espaço que habitamos, por onde circulam as outras pessoas, e no qual desenvolvemos as nossas acções. A existência de um “espaço claro” implica que eu não me confunda com ele: eu situo-me neste espaço, desenvolvo as minhas actividades nele, mas não me entrego por completo a ele, preservando a minha individualidade – a minha existência no “espaço claro” e a harmonia de circular no mundo, situam-se numa *pertença misturada* que implica uma *separação entre o eu e o mundo*, um *equilíbrio* onde de onde nasce o ser²⁷.

Contudo, este espaço não constitui toda a substância da espacialidade. Ao “espaço claro” pode sobrepor-se a *vida na noite*, um segundo modo de *viver* o espaço, ao qual Minkowski dá o nome de “espaço escuro”. O “espaço escuro” representa uma imersão total no ambiente que me circunda, um espaço que me “cobre completamente (...) penetra todo o meu ser (...), que me toca de um modo muito mais íntimo do que a claridade do espaço visual”²⁸.

²¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 370.

²² Minkowski, *Le temps vécu*, 370.

²³ Minkowski, *Le temps vécu*, 369.

²⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 370.

²⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 372.

²⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 372.

²⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 393: «En me situant dans cet espace, je ne me livre pas en entier à lui. Je conserve des recoins de mon être qui restent bien à moi, qui renient l’espace.»

²⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 372.

Um espaço que “me toca directamente, me envolve, me abraça, (...) me penetra (...) passa através de mim”²⁹, representando uma “névoa opaca que nos cobre com a escuridão (...) penetrando nas profundezas do nosso ser”³⁰. A música surge neste contexto como um modo de colocar em evidência este “outro espaço” que existe para além do espaço visual, através da experiência de “ouvir uma peça musical de olhos fechados”:

Sentado numa sala de concertos, fecho os olhos e fico absorvido pela música que está a ser tocada. Há espaço aqui; mas, no que diz respeito aos sons, não haverá “ao lado”, nem distância, nem extensão. Vou-me sentir completamente envolvido pela música; os sons chegarão até mim, preenchendo todo o espaço que me separa do seu ponto de origem, penetrando-me até às profundezas do meu ser, transformando assim este espaço e a mim próprio, numa esfera sonora e uniforme, se assim posso dizer, e eu vou vibrar, vibrarei em contacto com esses sons harmoniosos, que me preencherão, assim como preencherão todo o ambiente ao meu redor³¹.

Apesar de estar de olhos fechados, sou capaz de reconhecer à minha volta um “espaço” por onde a música circula, um “outro espaço” diferente do espaço visual, que não vejo, mas que está próximo de mim, que me toca, um espaço onde não existe *distância* ou *extensão* à minha volta. As palavras de Luís António Umbelino, referindo-se ao momento em que fechamos os olhos para ouvir uma música, são particularmente claras em relação à “mudança espacial” que se pretende colocar em evidência: “o espaço visível é subvertido e um espaço fundido aparece; este ‘outro espaço’ é um espaço que

²⁹ Minkowski, *Le temps vécu*, 393. Em *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty, alarga o seu estudo da espacialidade recorrendo à experiência de estarmos separados da *claridade* do espaço visual, recorrendo ao exemplo da noite. O modo como caracteriza a noite, aproxima-se da descrição de Minkowski do espaço escuro: «Elle [la nuit] n’est pas un objet devant moi, elle m’enveloppe, elle pénètre par tous mes sens, elle suffoque mes souvenirs, elle efface presque mon identité personnelle», in, Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945), 335. Citando *Le temps vécu*, acrescenta: «(...) elle [la nuit] est une profondeur pure sans plans, sans surfaces, sans distance d’elle a moi» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 335). À consideração do “espaço escuro” como algo que nos coloca em contacto com a vida, Merleau-Ponty acrescenta as situações em que o espaço se pode tornar portador de sofrimento, referindo-se ao modo como a *noite* pode condicionar estados de ansiedade: «L’angoisse des névropathes dans la nuit vient de ce qu’elle nous fait sentir notre contingence, le mouvement gratuit et infatigable par lequel nous cherchons à nous ancrer et à nous dans des choses, sans aucune garantie de les trouver toujours.» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 335).

³⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 372.

³¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 395.

nos toca, que nos penetra como se fosse o espaço negro (...) que infiltra todos os meus sentidos (...) e dissolve a minha identidade pessoal”³². Se estamos a “sentir a música” é porque “nos fundimos com a escuridão de um espaço penetrante que permite a imbricação pática do aqui e do ali, do interior e do exterior, do sujeito e do mundo”³³. Esta experiência mostra-nos que é possível pensar o “espaço escuro”, a partir do “espaço auditivo”³⁴.

A vida opera-se num certo *equilibrio* entre estes dois modos de relação com o espaço³⁵, uma espécie de “dança” entre o ser, o mundo e os outros, que Minkowski estudou a partir do seu conceito de “sincronismo vivido”³⁶. Existimos num *equilibrio* entre o “espaço claro”, que representa uma *distância* que me separa e me permite circular e observar o mundo à minha volta e o “espaço escuro” que me “toca” directamente, que me permite ser afectado e “penetrado” pelo mundo e pelos outros, sem, no entanto, perder

³² Umbelino, *The Violence of Space*, 278.

³³ Umbelino, *The Violence of Space*, 278. Ao exemplo da sala de concertos, Merleau-Ponty acrescenta o momento em que, no meio da peça musical, decido abrir os olhos, e em que o confronto com o espaço visual, coloca, mais uma vez, em evidência o “outro espaço” que a música permitiu. Ao abrir os olhos, “(...) o espaço visível parece estreito em comparação com este outro espaço onde a música se desenrolava (...)” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 267). Este ponto, é bem notado por Luís António Umbelino: “Esta descrição remete para um ‘outro espaço’ diferente do espaço visível. Quando estou a ouvir música de olhos fechados, não estou a ver espaço à minha volta; mas é inegável que existe um espaço a envolver-me. Eu não o vejo, mas à minha volta há um espaço ‘musical’, um espaço que não é geométrico, que não é possível medir e no qual não posso dispor objectos, mas que existe e me afecta. A música abre este outro espaço, um espaço de envolvimento denso e profundo que parece insinuar-se na escuridão dos nossos olhos fechados e nas camadas mais profundas do nosso modo de ouvir.” (Umbelino, *The violence of space*, 273).

³⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 372: «(...) quand, fermant les yeux pour mieux nous abstraire de ce que nous voyons et de ce que nous connaissons des choses, nous nous plongeons dans le monde des sons en écoutant un morceau de musique. Là aussi, l’espace auditif m’enveloppera et me pénétrera comme l’espace noir ; il n’y aura ni espace libre, ni «à côte», ni perspective, ni horizon, ni distance vécue en lui, contrairement à l’espace visuel.»

³⁵ Minkowski descreve uma relação entre estes “dois espaços” através da situação em que ouvimos um barulho desconhecido no meio do “mistério da noite”, que se torna assustador e invasivo até ao momento em que vemos *claramente* do que se tratava: «Certes, dès que nous avons identifié ces bruits (...) dès que nous les avons rapportés à des objets ou à des personnes, nous avons introduit dans notre espace noir des représentations venant de l’espace clair et l’obscurité en est devenue moins obscure.» (Minkowski, *Le temps vécu*, 394).

³⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 59.

a minha individualidade³⁷; no fundo, permite-nos ter “a consciência de que nós próprios nos movemos com este pano de fundo em movimento e ao mesmo tempo fazemos parte dele”³⁸. No entanto, ao *equilibrio* entre estes “dois espaços” pode substituir-se um *desequilibrio*, algo com que Minkowski se deparou e procurou compreender através dos casos de doença mental que acompanhou ao longo da sua vida³⁹. Como exemplo, refiro-me ao último capítulo de *Le temps vécu*, em que Minkowski analisa alguns casos clínicos de esquizofrenia, cujos sintomas denotam alterações do espaço vivido. Um dos doentes apresentava um sintoma frequentemente observado na prática clínica, nomeadamente, uma tendência a relacionar os vários eventos do *mundo* consigo próprio, cujo estado patológico pode resultar no que é clinicamente apelidado de delírio auto-referencial⁴⁰. Segundo Minkowski, este sintoma resulta de uma alteração fundamental da psique do doente, nomeadamente de uma “deficiência da distância vivida”⁴¹, levando a uma conglomeração dos vários fenómenos do seu espaço vivido e uma “impressão de que a vida ambiente ‘toca’ o indivíduo de uma forma imediata, que está em contacto directo, quase material com ele”⁴², levando-o a relacionar-se com os fenómenos ao seu redor de uma forma “anormalmente íntima”⁴³. A partir destas considerações, Minkowski pretende mostrar o modo como alterações comum-

³⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 373: «Je vais dans la rue, je croise quantité de gens, mais chacun d’eux, tout en faisant partie d’un tout, suit son chemin et ses pensées; on s’en va dans des directions opposées, et pourtant on reste comme reliés les uns aux autres, sans se «toucher» au sens strict du mot.»

³⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 374.

³⁹ É recorrente ao longo da sua obra a utilização de dados psicopatológicos como via para a compreensão do vivido e das estruturas psíquicas normais: «(...) ce sont bien souvent ces derniers faits [les faits psychopathologiques] qui m’amènent à mettre en relief certaines notions nouvelles, relatives à la texture du psychisme normal.» (Minkowski, *Le temps vécu*, 375).

⁴⁰ A descrição que Minkowski apresenta é enquadrável na definição formal de delírio auto-referencial utilizada na prática clínica contemporânea: «(...) un schizophrène que je suivais depuis quelques années (...) j’ai constaté chez lui, à un moment donné, l’apparition de la tendance à rapporter les événements du dehors à sa propre personne ; il croyait que les affiches de cours, placées à l’entrée de l’hôpital, le concernaient et étaient mises là exprès pour lui ; il hésitait, pour cette raison, à venir à la consultation (Minkowski, *Le temps vécu*, 375)». A partir das alterações do espaço vivido, Minkowski procura compreender outros sintomas frequentes na esquizofrenia, como o delírio persecutório: «Pour le délire de persécution, cette modification semble bien consister en un rétrécissement, en une conglomération dans l’espace des forces vives du devenir ambiant, toutes polarisées maintenant et dirigées contre le moi (...)» (Minkowski, *Le temps vécu*, 380).

⁴¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 381.

⁴² Minkowski, *Le temps vécu*, 377.

⁴³ Minkowski, *Le temps vécu*, 381.

mente observadas no contexto clínico como sintomas isolados, se estruturam numa “modificação profunda da estrutura íntima do psiquismo”⁴⁴ através de um “sério ataque aos poderes vitais do ego e especialmente às suas relações com o espaço vivido”⁴⁵. Para além disso, os casos patológicos, representando uma alteração do *equilíbrio* entre o “espaço escuro” e o “espaço claro” e tal como da “distância vivida”, colocam em evidência a espacialidade como uma estrutura fundamental da existência humana.

3. Um terreno de estudo da vida psíquica:

Ao longo das suas investigações, Minkowski pretende desvendar a “estrutura essencial” da vida, o humano “por trás” dos sintomas observados nas perturbações mentais. Para isso, considerava necessária no plano da sua actividade clínica a *intuição*⁴⁶ do ser humano “como um todo”, criticando a tentativa da ciência de “dividir a vida em várias partes”, uma visão que considerava, ser, “no mínimo superficial”⁴⁷. *Em Vers une Cosmologie*, recupera o exemplo da “triade psicológica”⁴⁸, composta pela inteligência, afectividade e volição, e que, na sua opinião, representava uma divisão baseada em “*supostos* elementos da vida psíquica”⁴⁹, que evidenciavam uma discrepância com a vida quando observada “como um todo”. Na sua opinião, cada um destes aspectos deveria representar um aspecto mais profundo da vida, que, ao invés de uma representação superficial, se *fundissem* com a própria vida. Minkowski procurava um “terreno mais firme”⁵⁰, mais próximo da vida, em

⁴⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 380.

⁴⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 379.

⁴⁶ A influência de Edmund Husserl e Henri Bergson é bem notada na obra de Eugène Minkowski, e clarificada pelo próprio no início de *Le temps vécu*, 3: «C’est ainsi que sont nées de nos jours la phénoménologie de Husserl et la philosophie de Bergson. La première s’est posée pour but d’étudier et de décrire les phénomènes dont se compose la vie, sans se laisser guider ou limiter, dans ses recherches, par aucune prémisses quelle qu’en soit l’origine ou quelle qu’en soit la légitimité apparente. La seconde a opposé, avec une hardiesse admirable, l’intuition à l’intelligence, le vivant au mort, le temps à l’espace.»

⁴⁷ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 45: “(...) les éléments que vise na triade psychologique venaient former comme une mince couche superficielle derrière laquelle on sentait palpiter la vie elle-même.” Este é um assunto que Minkowski aborda na sua primeira obra, *La schizophrénie*: «En prenant pour point de départ la triade traditionnelle: intelligence, sentiment, volonté, on s’aperçoit que le trouble en question ne peut être rapporté à aucune de ses facultés.» (Minkowski, *La schizophrénie*, 102).

⁴⁸ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 44.

⁴⁹ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 44. Meu sublinhado.

⁵⁰ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 47.

relação directa com esta, para a partir daí poder pensar a psique. Tendo por base as extensas considerações que dedicou ao tempo vivido, introduz na sua terceira obra o espaço enquanto fenómeno que “contém em si uma tríade essencial”⁵¹. Segundo o filósofo, a tridimensionalidade do espaço é obtida de um modo “muito mais essencial do que a tríade psicológica”⁵², tornando-se assim o espaço passível a um aprofundar da tríade psicológica e um ponto de partida para uma abordagem fenomenológica do *vivido*.

Minkowski parte para o estudo do espaço vivido recuperando o “espaço auditivo”. Partindo dos fenómenos de “preenchimento” e “ressonância”, tendo a música como *pano de fundo*, dirige-se a uma exploração do ser humano enquanto *ser-no-mundo*, atravessando os conceitos de “sincronismo vivido” e “simpatia”:

Não dizemos que uma melodia *preenche* toda a atmosfera e, ao fazer vibrar em nós, por *ressonância*, as cordas mais profundas do nosso ser, também a *preenche* até às bordas; não diremos o mesmo da *simpatia* que, ao unir, num sopro de perfeita harmonia, dois seres, e assim dar imediatamente a sua própria medida, parece preenchê-los inteiramente e fluir, acima deles, na atmosfera que os rodeia?⁵³

Uma melodia, uma sinfonia, mesmo um único som, sobretudo quando é profundo, prolonga-se em nós, penetra até ao mais profundo do nosso ser, e ressoa realmente em nós, tal como um movimento de simpatia⁵⁴.

Como um modo de compreender a vida enquanto fenómeno de relação entre o eu, o mundo e os outros, Minkowski introduz o conceito de “preenchimento”, que representa o “dinamismo da própria vida sonora, que, englobando tudo o que se encontra no seu caminho, “o preenche, fazendo-o ressoar, insuflando-lhe a sua própria vida (...)”⁵⁵. É essa a *melodia* de que fala Minkowski, uma *melodia* enquanto fenómeno de sincronismo, um certo escutar do *silêncio*⁵⁶ do mundo, a partir do qual pensa o “sincronismo vivido”⁵⁷ na sua dimensão temporal e espacial. O “preenchimento” vai representar, de

⁵¹ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77.

⁵² Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 49.

⁵³ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 50.

⁵⁴ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77.

⁵⁵ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 75.

⁵⁶ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77: “(...) c’est dans le silence que retentissent la sympathie ou la contemplation.”

⁵⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 59. A música, surge como modo de pensar o “sincronismo vivido”, pela “(...) afinidade essencial entre o sincronismo auditivo e o sincronismo vivido” (Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 79).

certo modo, um “primeiro” fenómeno de relação ao mundo, o espaço onde *vivemos*, que nos penetra profundamente e que, ao afectar “cada fibra do nosso ser” vai *ressoar* profundamente em nós, tornando a “ressonância” um segundo pilar deste fenómeno de *sincronia* com o mundo, num movimento que “enche (...) com as suas ondas (...) tanto o ambiente como o próprio eu, que se unem nele e, fundindo-se num todo, formam uma espécie de mundo firme que encontra a razão de ser em si mesmo.”⁵⁸

Minkowski recupera assim uma “metáfora acústica” com o intuito de fazer ressaltar um fenómeno essencial da vida, “uma nova categoria dinâmica e vital, uma nova propriedade do universo”⁵⁹: a *ressonância*, que representa como uma certa “reverberação do som da vida”⁶⁰. A essência do “fenómeno da ressonância” situa-se numa relação com o *todo* do mundo, no modo como o mundo “ganha vida em nós”, num movimento dinâmico em que se constitui a própria vida. O mundo que *habito*, ao invés de ser observado como algo externo ou como uma propriedade física, é fonte de “ondas penetrantes e profundas, que, embora não sendo sonoras no sentido sensorial da palavra, seriam, no entanto, harmoniosas, ressoantes, melódicas, capazes de determinar o tom da vida.”⁶¹ O que Minkowski pretende mostrar é que eu não existo no mundo enquanto elemento que ocupa um espaço físico por onde me desloco, eu não represento apenas um organismo biológico que habita e circula por um espaço estéril, mensurável e definido em coordenadas; não, eu *habito* o mundo enquanto relação, eu *sou situado* no mundo, num mundo que influencio e que me influencia mutuamente – *o mundo existe porque eu existo e eu existo porque existe o mundo*. Não é possível pensar o ser humano sem incluir num mesmo nível de relevância o mundo onde este *vive* e que lhe permite a vida. A vida surge da relação de penetração e vibração em unísono entre o indivíduo e o mundo que *habita*, um fenómeno constituinte do *ser-no-mundo*, e que define a essência do “fenómeno de ressonância”⁶².

⁵⁸ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 75.

⁵⁹ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 74.

⁶⁰ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 74.

⁶¹ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 74.

⁶² Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 74 : «Et cette vie elle-même retentira, jusqu’au plus profond de son être, au contact de ces ondes, sonores et silencieuses en même temps, s’en pénétrera, vibrera à l’unisson avec elles, vivra de leur vie, en se confondant avec elles en un tout. Ce sera là l’essence même du phénomène ‘retentir’ ».

Estas considerações aproximam-se das investigações tardias de Merleau-Ponty, onde recorreu à música, nomeadamente à *melodia* para pensar o *ser*. Em *La nature*, Merleau-Ponty usa a *melodia* como uma metáfora ontológica, que atravessa o espaço, o mundo e o *ser*. Recorre à etologia e ao trabalho do biólogo Jakob Von Uexküll, que introduz o termo *Umwelt*, referindo-se ao modo como os seres vivos existem numa relação dinâmica com o seu meio-ambiente, onde “cada acção do meio-ambiente é condicionada pela acção

Neste ponto da sua obra, dedica-se, portanto, a pensar de novo o “sincronismo vivido” para além das suas características temporais⁶³, alargando-o a uma perspectiva de relação ao espaço, onde este parece emergir do *ressoar*: Os fenómenos de “sincronismo” e de “simpatia”⁶⁴, vão referir-se “(...) à harmonia, à ressonância, à capacidade de vibrar em unísono com o ambiente ou de estar em sintonia com ele.”⁶⁵. De certo modo, este fenómeno “primeiro” de preenchimento e “depois” de ressonância – representado pelo “espaço

do animal e a acção do animal suscita respostas por parte do meio-ambiente” (Merleau-Ponty, *La Nature. Notes Cours du Collège de France (1956-1960)*. Paris: Éditions du Seuil, 1995, 299). Nesta relação de simbiose, Merleau-Ponty vê o *sentido* da ligação que se estabelece entre o ser e o mundo, que constitui o *Umwelt* e que vai incluir no seu conceito de *carne*: «Entre la situation et le mouvement de l’animal, il y a un rapport de sens que traduit l’expression d’*Umwelt*. L’*Umwelt*, c’est le monde impliqué par les mouvements de l’animal, et qui règle ses mouvements par sa structure propre», in Merleau-Ponty, *La nature*, 299. Em Merleau-Ponty, o *Umwelt* é uma melodia, uma melodia que constitui a relação implícita entre os seres e o mundo que habitam, “uma melodia que se canta a ela mesma” (Merleau-Ponty, *La nature*, 297).

Também Minkowski, mais tarde, no seu *Traité de psychopathologie*, recupera o conceito de *Umwelt*, para espelhar a ligação íntima do ser humano com o *ambiente* que o circunda. Sustentando que não é possível pensar a relação com o ambiente de uma perspectiva causal, de oposição sujeito-objecto, encontra em Von Uexküll e no conceito de *Umwelt* um exemplo de como é possível pensar essa *relação* sem a “mecanizar”: «Nous la retrouvons [l’ambiance] d’ailleurs en Biologie, dans la mesure où celle-ci s’adresse à la vie et aux êtres vivants, en prenant soin de ne pas les mécaniser. La langue allemande emploie le term *Umwelt* (J. v. Uexküll) et ce terme paraît adéquat, car il s’agit effectivement de tout un monde, d’un monde dans lequel nous vivons.» (Eugène Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999, 120). O ambiente de que fala Minkowski situa-se no domínio da *experiência*, do *dinâmico*, representando uma estrutura de relação em que o “objectivo e o subjectivo (...) o exterior e o interior (...)” (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120, não se separam mais). O indivíduo vive “mergulhado” no *ambiente*, numa relação íntima, que não se estrutura num dado cognoscível, mas sim no *sentir*: «L’individu plonge dans l’ambiance et en dépend; il le fait même d’une façon particulièrement intime. Il la «sent» plus qu’il ne la connaît.» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120).

⁶³ Em *Le temps vécu*, Minkowski começa por pensar o conceito de “sincronismo vivido” em relação ao tempo, recorrendo, a título de exemplo, à descrição de um caso clínico de depressão, de um paciente que se considera um “doente do tempo”. Os sintomas são analisados em relação à *duração* vivida, a uma separação entre o tempo da pessoa e o tempo do mundo, um “ficar para trás”, que coloca em evidência o modo como “sincronismo vivido” forma um “todo indivisível” entre a nossa actividade e o “devenir ambiente” (Minkowski, *Le temps vécu*, 311).

⁶⁴ O “conceito de simpatia”, recuperado de Max Scheler, representa para Minkowski, o modo como “nos apropriamos do sofrimento do outro” (Minkowski, *Le temps vécu*, 273).

⁶⁵ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77.

auditivo” – mostra algo de *primitivo*⁶⁶, que está “antes” da nossa relação com o mundo, algo que forma o *pano de fundo* da relação entre o ser e o mundo; algo de *arcaico*, que existe “antes” da relação e que nessa relação funda a própria existência. É essa *melodia* ou *sinfonia* que se prolonga em nós, que nos penetra “até ao mais profundo do nosso ser”⁶⁷, como um “movimento de simpatia”. É a *melodia* que nos une num *todo*, em sincronia, a este mundo que nos permite existir, que enche “toda a atmosfera com os seus sons (...) e penetrando-nos ao mesmo tempo, nos transporta a ambos, fundindo-nos num todo melodioso e ressonante.”⁶⁸ A vida pode ser assim vista como uma espécie de *sinfonia*, uma *dança* de sincronismos – onde, na coexistência de todas dimensões e na sua relação com o mundo e os outros se ouve o *som da vida a existir*.

O “conceito de ressonância” refere-se a um espaço vivido enquanto espaço que *ressoa* em mim – *esse espaço envolve-me como uma melodia, sendo o meu corpo, sobretudo o instrumento da música do espaço*⁶⁹. Este conceito, antevê o espaço como uma *melodia*, permitindo-nos também pensar as situações de fragilidade ou doença, em que o espaço se pode tornar assustador, em que me pode “tocar” com violência – situações em passamos da *melodia*, ao *ruído ensurdecedor*. Desde o início das suas pesquisas, que Minkowski se deparou com a relevância do fenómeno espaço no estudo das perturbações mentais⁷⁰. O modo como o espaço é *vivido* constitui a base de uma das suas primeiras análises da psicopatologia na esquizofrenia, nomeadamente através da falha dos factores dinâmicos, ligados à *duração*⁷¹ e uma hipertrofia

⁶⁶ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77: «Ce retentissement est ainsi bien plus primitif que l’opposition entre le moi e le monde (...)».

⁶⁷ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77.

⁶⁸ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 77.

⁶⁹ O corpo como “instrumento da música do espaço” é explorado por Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception* (ver nota de rodapé 82).

⁷⁰ Esta investigação é descrita em *La Schizophrénie*, 110-126, onde faz uma comparação entre a paralisia geral e a esquizofrenia, mostrando a partir destas patologias, dois *modos de viver o espaço*. Segundo as suas observações, os paréticos gerais, apresentavam sobretudo alterações da dimensão geométrica do espaço, enquanto na esquizofrenia se verificava uma perda de tonalidade da noção do “*eu-aqui-agora*”. Esta pesquisa foi um ponto de partida para Minkowski, demonstrando a relevância dos fenómenos do espaço na compreensão da patologia mental.

⁷¹ Referimo-nos aqui, ao conceito bergsoniano de *duração*, recuperado por Minkowski: «(...) tout ce qu’il y a de vivant (...) se ramène (...) à la durée vécue, au sens bergsonien du mot». (Minkowski, *Le temps vécu*, 369). Para Minkowski, o conceito de *duração* refere-se ao tempo enquanto *vivido*, representando o modo como o sofrimento se estrutura numa “síntese constante no tempo”, in Minkowski, *Le temps vécu*, 273; e que se relaciona com o seu conceito de “sincronismo vivido”: «Au cours de cette durée (...) la syntonie contient

dos factores de ordem racional e espacial, a partir da qual desenvolve as suas noções de “racionalismo e geometrismo mórbido”⁷². Minkowski parte, assim, de casos clínicos de esquizofrenia⁷³ para pensar a personalidade humana na sua relação com o “dinamismo vivido”⁷⁴ do meio ambiente, criando a base para o desenvolvimento dos seus conceitos de “contacto vital com a realidade”⁷⁵ e de “ciclo da actividade pessoal”⁷⁶. Em *Le temps vécu*, apresenta-nos o caso clínico de um pintor de 38 anos com esquizofrenia⁷⁷, de evolução típica, com um início pautado por comportamentos bizarros e posteriormente por alucinações auditivas, visuais, somáticas e olfactivas, culminando num delírio persecutório, com percepções delirantes e alucinações funcionais. A partir deste exemplo, Minkowski pretende demonstrar que, apesar de, de um ponto de vista clínico se tratar de um “caso-tipo” de esquizofrenia, as alterações patológicas são constituintes de um “mundo-vivido”

un élément d’harmonie, de rythme égal, pour ainsi dire, entre mon propre devenir et une tranche du devenir ambiant. Il y a dans la syntonie du *synchronisme vécu*» (Minkowski, *Le temps vécu*, 273).

⁷² Minkowski, *La schizophrénie*, 257.

⁷³ Minkowski, *La schizophrénie*, 174.

⁷⁴ Minkowski, *La schizophrénie*, 181.

⁷⁵ Cedo nas suas pesquisas, estabelece a “perda de contacto vital com a realidade” como a perturbação essencial da esquizofrenia: «Le trouble essentiel de la schizophrénie est constitué par la perte de contact vital avec la réalité» (Minkowski, *La schizophrénie*, 255); que inclui no diagnóstico diferencial, popular à época, entre a esquizofrenia e a psicose maniaco-depressiva: «Le comportement à l’égard de l’ambiance devient ainsi un des principaux, pour ne pas dire le principal signe distinctif entre la schizophrénie et la folie maniaque dépressive. La notion du contact vital avec la réalité tend à mettre encore davantage en évidence, dans la psychiatrie moderne, cet état de choses» (Minkowski, *La schizophrénie*, 49). Minkowski estende esta análise à perturbação depressiva. Não a olhando como um “problema do cérebro”, propõe-se a pensar a depressão na sua situação de relação ao mundo, referindo-se ao modo como nos devemos dispor a compreender a pessoa doente: «(...) le déprimé mélancolique ne se désintéresse jamais entièrement de l’ambiance, et malgré la monotonie et la pauvreté de sa pensée, malgré la persistance de son état de tristesse, nous trouvons aisément une porte d’entrée dans son psychisme». (Minkowski, *La schizophrénie*, 48)

⁷⁶ Minkowski, *La schizophrénie*, 181. O “ciclo da actividade pessoal” representa o modo como indivíduo vai impor a sua vontade sobre o fundo de harmonia com o meio ambiente, o seu “élan pessoal”. Carregando a afirmação da sua personalidade individual vai criar uma “rotura” no contacto ao mundo, que é posteriormente restabelecido, representando um ciclo que se sustenta num equilíbrio entre a individualidade e o contacto com o mundo. Minkowski irá pensar as situações patológicas a partir do desequilíbrio deste ciclo: um “élan pessoal” muito forte, pode determinar uma oposição entre o eu e o mundo, que num primeiro grau pode justificar o “esquizoidismo”, e, no caso de um maior afastamento, o surgimento de ideias delirantes.

⁷⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 382.

do doente, que se altera. Segundo Minkowski, este “mundo mórbido” não se situa apenas à volta do doente, mas contacta directamente com este, “penetra no indivíduo e rouba-lhe o que é íntimo e pessoal, de modo que ele se dissolve no ambiente misterioso que o envolve e se torna um com ele”⁷⁸. Este espaço vai representar um “espaço escuro”, onde a diminuição da distância vivida se torna evidente⁷⁹, contudo, Minkowski alarga a sua análise ao modo como este contacto íntimo com o espaço, se “infiltra” na relação do doente com o mundo e consigo próprio. A mistura do ego do doente com o mundo que o invade, justificam a sensação de perda da individualidade, a falta de liberdade e as acções que lhe são impostas “de fora”, com a diminuição da sensação de auto-agência e da ipseidade. O “espaço escuro” faz parte da vida, podendo constituir um espaço de harmonia, contudo, esse espaço pode assumir-se como violento⁸⁰, invasivo e determinar estados patológicos, que têm por base não apenas o indivíduo, mas a própria *relação situacional* que este estabelece com o mundo e com os outros.

Partindo da análise de um caso patológico onde se torna evidente uma “diminuição da distância vivida”, Minkowski abre um caminho de investigação, propondo que o estado mórbido da esquizofrenia se inscreve numa perturbação da “relação entre o espaço claro e o espaço escuro”⁸¹. Nesta relação, os conceitos de “preenchimento” e “ressonância” permitem-nos

⁷⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 391.

⁷⁹ Destacam-se alguns exemplos, registados por Minkowski, onde se torna evidente a diminuição do espaço vivido, a “mistura” dos limites do eu com o mundo e a amplitude vivencial do quadro clínico, que se expande no mundo sob a forma de uma *atmosfera* que envolve o doente: «Dans la rue c’est commun un murmure qui l’enveloppe tout entier (...).»; «Une fois dans le métro, il a eu l’impression comme si on lui enfonçait un tournevis dans la poitrine, du côté droit; après il voit trois points couleur sang. Une nuit il a l’impression comme si on lui tirait les yeux des orbites et en même temps il entend parler de cela (...).»; «Il arrive à la conclusion que les mêmes voix parlent à ses amis ; il le conclut en le voyant sourire.» ; «C’est une privation de liberté, comme si autour de lui il y avait toujours des personnes présents ; il est privé de liberté dans ses mouvements et dans ses paroles» ; «Quand les voix sont plus fréquentes et plus nombreuses, l’*atmosphère* autour de lui est saturée, comme du feu, et elle détermine comme une oppression à l’intérieur du cœur et des poumons et comme un brouillard autour de la tête». (Minkowski, *Le temps vécu*, 383-384), meu sublinhado. Numa nota que considero pertinente, alimentada pelos exemplos de Minkowski, destaco a alucinação funcional (uma alucinação activada por algo que se ouve ou sente), exemplificada em: «Il a remarqué ces jours-ci que quand il toussait un sifflement se produisait dans l’oreille.» (Minkowski, *Le temps vécu*, 384); como prova da impossibilidade de reduzir a doença mental ao cérebro. A doença mental, torna evidente o modo como a pessoa e o ambiente, formam um “todo indivisível”.

⁸⁰ A mesma ideia foi explorada por Luís Umbelino, em “The violence of space”.

⁸¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 395.

expandir o modo como pensamos a espacialidade⁸² nos casos patológicos, inseparável de uma relação de *sincronia* entre a pessoa e o meio ambiente, mostrando que o *ser* está para além da individualidade, numa relação íntima que atravessa o espaço, que une os seres ao espaço, como uma *melodia*.

4. A solidariedade espaço-temporal:

Em *Le temps vécu*, como via para uma compreensão da vivência do tempo, Minkowski recupera o modo como o passado se pode relacionar com o presente, definindo três níveis de memória: insensível, emotivo e angustiante. O “nível insensível” refere-se à recordação de determinados factos através de informações de ordem intelectual e o “nível emotivo” a situações em que a recordação possui algumas características que a diferenciam do presente, podendo envolver “formas, cores, odores e uma atmosfera sentimental”⁸³. O “nível angustiante”, envolve um passado que é “revivido em toda a sua intensidade”⁸⁴ e que, portanto, se pode tornar uma experiência dolorosa e an-

⁸² Merleau-Ponty acrescentará à espacialidade a dimensão do corpo *que a permite*, explorando o espaço a partir de um corpo que define como “veículo de *ser-no-mundo*” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 111, que fixa em si o tempo e o espaço, numa relação dinâmica com o mundo e com os outros. Tendo como base o corpo, refere-se à espacialidade como a “condição primária de toda a percepção vivida”. (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 140, sendo o espaço *vivido* na medida em que o *habito e tomo ações sobre ele*. Referindo-se ao fenómeno do hábito, retoma o exemplo do pianista, que, tal como o escritor, ao sentar-se na máquina de escrever cria um espaço *vivido* ao redor do seu corpo: “Quand la dactylographe exécute sur le clavier les mouvements nécessaires, ces mouvements sont dirigés par une intention, mais cette intention ne pose pas les touches du clavier comme des emplacements objectifs. Il est vrai, à la lettre, que le sujet qui apprend à dactylographier intègre l’espace du clavier à son espace corporel.” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 180). Através do exemplo do pianista, Merleau-Ponty pretende demonstrar o modo como a “experiência do corpo próprio (...) nos ensina a enraizar o espaço na existência” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 184, descrevendo o espaço *vivido* que se forma entre o músico e o seu instrumento: “Il [l’organiste] s’assied sur le banc, il actionne les pédales, il tire les jeux, il prend mesure de l’instrument avec son corps, il s’incorpore les dimensions, il s’installe dans l’orgue comme on s’installe dans une maison. (...) Entre l’essence musicale du morceau telle qu’elle est indiquée dans la partition et la musique qui effectivement résonne autour de l’orgue, une relation si directe s’établit que le corps de l’organiste et l’instrument ne sont plus que le lieu de passage de cette relation. Désormais la musique existe par soi et c’est par elle que tout le reste existe». (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 181).

⁸³ Minkowski, *Le temps vécu*, 142.

⁸⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 142.

gustiante, em que o passado está de tal modo *presente* que separa a pessoa do próprio presente⁸⁵. Ao relembrar-me de uma memória de grande intensidade, essa memória deixa nesse momento de pertencer ao passado e passa a fazer parte daquele presente, fenómeno que Minkowski exemplifica, recorrendo às suas memórias da guerra: “(...) quando tentamos reviver o que vivemos durante aquele tormento e, finalmente, quando o sentimos ainda presente nas próprias fibras do nosso ser, quando o sentimos assim tornar-se parte do nosso presente, ainda mais do que o presente real”⁸⁶. A memória torna-se presente “nas próprias fibras do nosso ser”⁸⁷, demonstrando que a relação ao passado não se esgota em concepções causais ou cognitivas, mas que é uma relação sobretudo existencial e corporal, em que o passado se “infiltra” em cada momento da minha vida, podendo influenciar o meu presente a um nível *temporal, corporal e espacial*.

Minkowski recupera neste ponto os dois modos de vivência do passado de acordo com Maurice Mignard: “o passado imediato como parte do presente e a massa do esquecimento”⁸⁸. O “passado imediato como parte do presente” relaciona-se com o “conceito de retenção” de Husserl e com a “verticalização do tempo”⁸⁹ em Merleau-Ponty, referindo-se a um tempo de

⁸⁵ Estas ideias recordam-nos as considerações de Merleau-Ponty sobre a temporalidade, sustentando que o tempo – “não é uma linha” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 478); não circula do passado para o futuro, mas é sim “uma rede de intencionalidades”. (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 478, que se estrutura em *profundidade*: «(...) chaque présent réaffirme la présence de tout le passé qu’il chasse et anticipe celle de tout l’à-venir (...)»). (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 478). Podemos considerar que Minkowski antecipa esta proposta, através do conceito bergsoniano de *duração*, em que pensa o tempo como um “todo indivisível” que se estrutura em profundidade, “em que cada instante presente contém em si todo o passado e todo o futuro: «C’est qu’il y a encore tout autre chose dans le phénomène que nous examinons ; il y a encore de la durée vécue en lui, il y a de l’organisation dans le temps ; chaque instant contient implicitement toutes les phases passées ainsi que toutes les phases à venir de l’acte en voie d’exécution, en faisant de celui-ci un tout indivisible.» (Minkowski, *Le temps vécu*, 369).

⁸⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 143. O exemplo das suas memórias de guerra, de um passado que inscrito no tecido do meu ser que se torna *presente* em determinados momentos, permite-nos pensar o impacto e o alcance de determinadas memórias traumáticas, tal como o modo como a memórias podem estar “inscritas no corpo”. É exemplo a Perturbação de Stress Pós-traumático, patologia particularmente incapacitante, em que a ocorrência de um evento traumático e a consequente formação de uma memória traumática de grande intensidade, determinam uma “invasão recorrente do presente pelo passado”, tornando o indivíduo incapaz de qualquer acção, incapaz de se auto-determinar.

⁸⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

⁸⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

⁸⁹ Ver nota de rodapé 85.

inscrição no presente do corpo, que é vivido de um modo implícito, *como uma melodia*, algo que, tal como o espaço, me “toca”, que está inscrito na actividade a ser realizada. Sobre este tempo, Mignard escreve: “Temos uma ideia directa de apenas uma parte desta *melodia*, aquela que está mais intimamente relacionada com o último instante experimentado. Esta parte constitui na verdade o passado que nos é dado numa concepção simples reunida no presente. Distinguimo-lo do presente teórico (aquela fronteira do futuro) apenas (...) por razões teóricas”⁹⁰. É a este tempo que Minkowski chama a “*melodia da vida*”⁹¹, que constitui “a experiência imediata que evidencia a intuição da duração”⁹², um tempo constituído por um “presente imediato” que tem como margem o passado e o futuro, implícito no existir e inscrito na própria matéria do universo. Em oposição, surge a “massa do esquecimento”⁹³, que “não é mais senão que um sentido confuso do todo”⁹⁴. Contudo, em algumas situações patológicas, o passado remoto “pertencente ao esquecimento” pode inscrever-se no presente vivido, tornar-se uma presença destruidora, que pressiona “com toda a sua força o ponto subtil do presente, penetrando fortemente no presente e às vezes, infelizmente, esmagando-o”⁹⁵.

Estas considerações não excluem uma referência ao espaço, pelo contrário, colocam em evidência a relação *próxima* entre o tempo e o espaço, da qual Minkowski cedo se apercebeu e que apelidou de “solidariedade espaço-temporal”⁹⁶. A ligação estreita do espaço ao tempo fica clara nos

⁹⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 143. Meu sublinhado.

⁹¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 143. Minkowski recupera o termo ‘*melodia da vida*’, da obra de Maurice Mignard, *L’unité psychique et les troubles mentaux*, de 1928, quando este se refere ao “passado imediato como forma de presente”: «(...) nous avons la notion directe d’une part seulement de cette mélodie [*de la mélodie de la vie*], celle que qui se trouve la plus rapprochée du dernier instant acquis. Cette part constitue vraiment le passé qui nous est donné dans une simple vue comme ramassé dans le présent (...)». (Minkowski, *Le temps vécu*, 143).

⁹² Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

⁹³ Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

⁹⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 144.

⁹⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 144: «C’est la ‘masse d’oublié’ que nous sentons peser de tout son poids, pour la rendre plus pénétrante (...) sur cette subtile pointe du présent, par laquelle le passé trace notre action dans l’avenir...».

⁹⁶ A ligação íntima entre o tempo e o espaço surge na fase inicial de *Le temps vécu*, que Minkowski vai pensar a partir do conceito de “solidariedade espaço-temporal”: «Le devenir et l’être, le temps et l’espace, semblent être bien plus intime liés l’un à l’autre et s’accorder bien mieux que l’on n’aurait pu le supposer à première vue. L’idée d’une foncière *solidarité spatio-temporel*, comparable à celle de la solidarité organo-psychique, vient à l’esprit». (Minkowski, *Le temps vécu*, 21). Avançando para além das concepções bergsonianas de um espaço estático contraposto a um tempo dinâmico, Minkowski apercebe-se, ao longo das suas investigações, do carácter dinâmico do espaço vivido

vários exemplos em que Minkowski se socorre do tempo para entender o espaço, ou do espaço para entender o tempo, e, sobretudo, ao reconhecer a “mistura íntima” destas dimensões nos doentes que observa⁹⁷. Referindo-se às considerações de Maurice Mignard, Minkowski, introduz uma “imagem espacial”⁹⁸ como meio de compreender a dimensão do passado vivido e a complexidade da relação entre o “passado imediato como parte do presente” e a “massa do esquecimento”. Fala-nos da relação de continuidade entre estas duas modalidades de memória como “uma região sombria, preenchida pela neblina, pelo sentimento indistinto de um todo”⁹⁹. O presente é algo dinâmi-

e da sua proximidade ao tempo: «L'idée de la solidarité spatio-temporelle s'impose de plus en plus à nous. Nous voyons en même temps surgir, dans le lointain en attendant, le problème de l'*espace vécu*, de cet espace qui ne vient plus disséquer et immobiliser le temps, en le modelant à sa façon, mais que le temps, au contraire, porte en lui, en le vivifiant au plus haut degré, en le remplissant de tout ce qu'il y a de mobile et de dynamique en lui». (Minkowski, *Le temps vécu*). Este assunto é retomado por Minkowski em *Le temps vécu*, 84; 88; 131.

⁹⁷ A nossa tentativa de partir do espaço para envolver as várias dimensões fenomenológicas, de relação com o mundo, o tempo e o corpo, segue as considerações de Merleau-Ponty, onde o espaço, se junta às restantes dimensões de modo a permitir o nosso modo corporalizado de *ser-no-mundo*: «La constitution d'un niveau spatial n'est qu'un des moyens de la constitution d'un monde plein : mon corps est en prise sur le monde quand ma perception m'offre un spectacle aussi varié et aussi clairement articulé que possible et quand mes intentions motrices en se déployant reçoivent du monde les réponses qu'elles attendent», in Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 298. Esta questão foi bem notada e clarificada por Luís Umbelino: “uma espacialidade única, de várias camadas, atravessa ou invade o nosso modo de corporalizado de *ser-no-mundo*, como motivando (ou mesmo, de um certo modo), suportando, a sinestesia de todos os nossos sentidos” (Umbelino, *The Violence of Space*, 273).

Notamos com interesse, que também Minkowski virá, posteriormente, no seu *Traité de Psychopathologie*, a reconhecer o corpo como centro do pensar fenomenológico. Nesta obra, citando Merleau-Ponty, apresenta a corporeidade como tendo um papel de relevo nos estudos de inspiração fenomenológica: «(...) une large place, pour cause du reste, sera réservée à la corporéité (...) dans les études d'inspiration phénoménologique (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (...))». (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 261); recuperando o conceito merleau-pontyano de ‘esquema corporal’, como algo a ter em conta em determinados estados patológicos, afirmando o corpo vivido como como parte integrante do eu: «en neuropathologie, quantité de troubles se trouveront rattachées à la notion de schéma corporel. (...) nous «vivons» notre corps en fonction des diverses situations (...) il fait une partie intégrante du moi.» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 261). Estas considerações, abrem portas a novas perspectivas e investigações, pois não estaremos neste ponto apenas a referir-nos a uma possível influência das ideias de Minkowski sobre a filosofia de Merleau-Ponty, mas sim de um diálogo entre ambos.

⁹⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 145.

⁹⁹ Minkowski, *Le temps vécu*, 145.

co, amplo, que pode ser afectado e modulado pelo passado, os seus limites são “fluídos e extensíveis”¹⁰⁰, podendo incluir em si “uma fatia indeterminada de passado”¹⁰¹. Não só podemos “guardar” as nossas memórias, como podemos *revivê-las* – o passado tem a capacidade de se inscrever totalmente na nossa corporalidade e *ocupar totalmente o presente*. Segundo Minkowski, *à volta* de cada pedaço de memória lembrado, independentemente da sua profundidade, existe uma “zona vasta (...) obscura”¹⁰² da qual este pedaço emerge e que lhe serve de suporte. Ao invés de um plano menos relevante da memória, esta “massa dos esquecidos” pode representar “a primeira intuição do passado (...) o material básico essencial sobre o qual a memória vem bordar as lembranças de acontecimentos isolados”¹⁰³. Deste modo, recorrendo à espacialidade para compreender a temporalidade, demonstra que o “esquecimento” não representa uma “falha da memória”, mas sim um componente essencial ao processo vivencial de relação face ao presente e ao passado.

A ligação íntima do espaço ao tempo e a sua inscrição numa relação ao mundo por intermédio da música¹⁰⁴ ganham forma no relato de alguns casos clínicos. Veja-se a descrição de Minkowski de um doente de Fisher¹⁰⁵. Um doente com esquizofrenia, ao qual a música surge como o que este *ouve do mundo*; como uma ligação ao mundo através da qual se confronta com uma alteração na vivência do *tempo do eu*, em que um *tempo bloqueado* se dessincroniza de um *tempo do mundo* que continua a correr. Nesse contexto, a percepção do sujeito desse mundo – *ou o escutar da sua música silêncio*–

¹⁰⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 145.

¹⁰¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 145.

¹⁰² Minkowski, *Le temps vécu*, 146.

¹⁰³ Minkowski, *Le temps vécu*, 146.

¹⁰⁴ A perspectiva fenomenológica da união do espaço ao tempo, pensada através da música, é explorada por António de Castro Caeiro, em *Uma melodia que se canta a ela mesma. Fenomenologia do Umwelt*. Neste artigo, citando Von Uexküll em *Theoretische Biologie*, aborda o modo como a música cria “à sua volta” um espaço subjectivo: “A música dá-nos uma ideia de espaço subjectivo. Quando somos tão fortemente dominados por ela que esquecemos a origem dos sons, que vêm deste ou daquele instrumento, e nos entregamos ao ritmo (...) parecem preencher o espaço que lhes pertence junto com os sons”, in Jakob Von Uexküll, *Theoretische Biologie, Zweite Gänzlich neu Bearbeitete Auflage*, mit 7 Abbildungen, Berlin – Heidelberg: Springer Verlag, 1928, 42, *apud* António de Castro Caeiro, “A melody that sings itself. Phenomenology of the Umwelt”, *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 33, n.º 66 (2024), 250; e como este espaço integra em si o tempo, num *todo vivo e melódico* – “Aqui, ficamos familiarizados com um factor muito real da nossa organização, que deve tomar lugar ou no tempo, como uma melodia de som, ou no tempo e espaço como uma melodia de sinais direccionais (...) in Von Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27, *apud* Caeiro em “A melody that sings itself. Phenomenology of the Umwelt”, 252.

¹⁰⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 266.

sa – surgem como um factor de sofrimento que mostra à pessoa afectada o seu afastamento em relação ao mundo ou a “perda do contacto vital com a realidade”¹⁰⁶. A partir deste caso, Minkowski realiza um estudo do tempo vivido, da sua dimensão intersubjetiva e de relação com o espaço, onde a música surge como o pano de fundo de todas estas relações. O paciente começa por descrever uma noção de incapacidade de vivenciar o tempo; *um tempo que não passa ou que, de certo modo, não existe*: “o meu pensamento estava imóvel (...) tudo estava imóvel, como se o tempo já não existisse. Eu parecia um ser atemporal (...)”¹⁰⁷. A esta vivência subjectiva de um *tempo bloqueado* está frequentemente associada uma sensação de “desencaixe” em relação ao *tempo do mundo* – uma dessincronização intersubjectiva, que completa a estrutura vivencial deste quadro psicopatológico e que fica patente nesta descrição do doente:

Ao mesmo tempo, ouvi ao longe uma música silenciosa e vi esculturas vagamente visíveis, transformando-se em belos e fantásticos frescos, com cores particularmente belas. Tudo isso ocorreu num incessante fluxo de continuidade e movimento, que contrastava de uma forma particularmente cativante com o meu próprio estado de espírito. (...) Esses movimentos eram uma espécie de loucura em relação ao meu próprio estado¹⁰⁸.

As descrições do paciente mostram como não é possível, ao considerar a vivência do tempo excluir a perspectiva do espaço: “(...) o passado mudou (...) tornou-se restrito, enrugado, deslocado. Não tinha forma (...). Essa falta de forma, que veio disso, atacou-me (...) foi como se (...) uma imagem com uma perspectiva espacial de profundidade, de repente se achatasse e ficasse apenas à superfície”¹⁰⁹. A profundidade do espaço depende da vivência temporal e a vivência do tempo é indestrinçável da sua dimensão espacial. As descrições do paciente tornam clara a influência desta relação íntima no “todo perceptivo”, designando a estrutura vivencial que se pretende descrever através do conceito de “solidariedade espaço-temporal”.

5. Melodia da vida (um ponto de partida):

Esperamos, ao longo deste texto, ter espalhado alguma clareza sobre a razão pela qual a música constitui para nós uma porta de entrada para a estru-

¹⁰⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 266.

¹⁰⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 269.

¹⁰⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 269.

¹⁰⁹ Minkowski, *Le temps vécu*, 269.

tura vivencial do ser humano. Ao representar o *plano de fundo* da relação com o mundo, o “espaço auditivo” permite-nos fundar uma investigação próxima das estruturas fundamentais da vida. Esse objectivo determina que os dados recolhidos, no que concerne à doença mental, devem suplantar largamente aqueles fornecidos pelos conteúdos empíricos da ciência médica, e incluir a filosofia como área do conhecimento privilegiado no acesso à profundidade em que se estrutura o ser humano. Tal como Mignard sugeria, pretende-se inaugurar um caminho de síntese entre uma reflexão científica e espiritual, que suplante o hábito recorrente de se “erguer uma barreira intransponível entre a suposta objectividade da ciência e as necessidades espirituais da nossa alma”¹¹⁰. Pretende-se, através de um olhar renovado em relação ao que consideramos ser o verdadeiro objecto de estudo da psiquiatria – *o ser humano corporeamente situado no mundo* – criar um “espaço de investigação” onde seja possível “suspender” todas as abstrações teóricas que *nos afastam da vida*, as sensações elementares, as classificações e definições objectivas, e pensar *primeiro e antes de tudo* o ser humano, a extensão do seu sofrimento e da sua situação de doença, o mais próximo possível da sua essência enquanto *ser-no-mundo*; para *apenas depois*, mantendo o *vivido* como “base absoluta” do esclarecimento do humano, informar, colaborar ou integrar todos os dados provenientes das restantes áreas do saber, onde se incluirá naturalmente, a ciência médica.

A música irá servir-nos como via de acesso ao *humano* em toda a sua extensão, um empreendimento que se considera ser de grande relevância no actual panorama clínico e científico, onde o paradigma da neurociência força uma redução da doença mental a dados quantificáveis e teorias biológicas. A voz de Minkowski, que nos alerta que “a vida (...) vai muito além da vida biológica”¹¹¹, torna-se aqui particularmente relevante. Não se trata de desvalorizar os factos biológicos, mas de tornar evidente que estes não existem isolados da vida, e que, se queremos desenvolver uma ciência *consciente e honesta*, devemos compreender que estes factos estão “imersos, como num mar, em todos os fenómenos vitais”¹¹². Procuramos, a partir dos nossos esforços, ser capazes de *ouvir a música do silêncio*, e da *escuridão* retirar o *som*, o *perfume* e o *brilho* da vida:

(...) às vezes (...) fecho os olhos para ouvir melhor uma peça musical, para pensar melhor ou sonhar melhor. E às vezes até fecho os olhos para mergulhar na escuridão da noite, para saborear o encanto particular da escuridão, sem que nenhuma imagem precisa ocupe a minha mente, sem que nenhum som

¹¹⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

¹¹¹ Minkowski, *Vers Une Cosmologie*, 94.

¹¹² Minkowski, *Vers Une Cosmologie*, 94.

me chegue de fora. (...) Tratar-se-á apenas de fazer um contacto íntimo com a escuridão e com tudo o que ela pode conter de vivo, misterioso e positivo. (...) saberemos assim saborear o encanto da noite e nos inspiraremos em toda essa poesia pela qual ele será responsável e escutaremos, de modo atento, a tudo o que essa poesia nos dirá sobre a vida. A vida organizar-se-á nas trevas, no sentido mais positivo da palavra, e ressoará com mil sons, exalará mil perfumes, animar-se-á com mil brilhos e luzes (...) ¹¹³.

A via da humanização defendida por Minkowski, implica um total investimento na compreensão do doente, na “penetração” completa no seu mundo vivencial ¹¹⁴. *Estaremos, neste momento, em condições de responder à pergunta formulada no início deste texto?*

Como é que um som deixa de ser louco, como é que um som deixa de ser delirante? ¹¹⁵

Consideramos que a resposta se tornou clara ao longo destas páginas. Sobretudo no que concerne à psiquiatria e à doença mental, a resposta será: *através da compreensão*. Através da compreensão da “pessoa como um todo”, na valorização “antes de qualquer consideração teórica” da sua estrutura vivencial e situacional. Longe de concepções materialistas e operacionais, devemos, antes de qualquer diagnóstico olhar a “pessoa doente”. Deste modo, compreendemos como *um som deixa de ser louco*: “(...) Exactamente como uma pessoa deixa de ser louca. Quando alguém a compreende, a escuta e diz, de forma clara e sincera: entendo-a. *Entender o louco é já curá-lo, é já deixar de o considerar louco*” ¹¹⁶.

Minkowski coloca o ponto que pretendemos explicar em destaque: enquanto a psicofisiologia parte de sensações elementares, nós, por outro lado, falamos de “melodias, sinfonias, tons graves e profundos.” ¹¹⁷ Pretendemos, através da música, criar um método de investigação *médico e filosófico*, que não seja uma junção destas duas áreas do saber, mas um “todo” em que estas

¹¹³ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 96.

¹¹⁴ David F. Allen, “Avant Propos”, in Eugène Minkowski, *La schizophrénie* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002), 18: «Avec Minkowski, la posture du psychiatre a changé, il ne se contente plus d’«enregistrer les déclarations d’un sujet» et de dépeindre une pathologie mais il «pénètre la réalité de cette expérience, en saisissant dans le comportement du malade le moment où s’impose l’intuition décisive de la certitude ou bien l’ambivalence suspensive de l’action, et en retrouvant par notre assentiment la forme sous laquelle s’affirme ce moment».

¹¹⁵ Tavares, *Breves notas sobre música*, 27. Meu sublinhado.

¹¹⁶ Tavares, *Breves notas sobre música*, 27. Meu sublinhado.

¹¹⁷ Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 78.

se tornem indivisíveis. Um método que se baseie *antes de tudo* na pessoa, que aí colha todas as suas informações, num esforço de compreensão *do outro (em todas dimensões que o constituem)*, para aí colocar a base da recolha de todos os dados que informam o progresso da ciência. Pretendemos criar uma via de estudo que utilize todos os meios humanos à sua disposição, que não se baseie em segmentações objectivas que apagam a *visão do todo*. Pretendemos que todos possam ser *ouvintes-médicos*, e demonstrar que apenas a partir do vivido é possível criar uma estrutura de compreensão que informe o continuar do pensamento. Mais compreensão, mais empatia, mais humanidade e mais filosofia: “Curei-te porque te ouvi. Curei-te porque te dei atenção. Tornei-te música (a ti, que eras apenas ruído) porque, em vez de te insultar, sentei-me e tentei comparar a minha biblioteca privada de sons com os sons que me propões. *E inaugurei um espaço.*”¹¹⁸

Foi este o “espaço” que pretendemos caracterizar ao longo deste trabalho, o espaço onde, sobretudo em silêncio e de olhos fechados, somos capazes de escutar a “*melodia da vida*”¹¹⁹. O que até aqui demonstrámos em relação à doença mental mostra o quanto “fica de fora” nas mais actuais concepções neurocientíficas, ficando claro o quanto a psiquiatria “ganhará” ao recorrer à filosofia¹²⁰. A “melodia da vida” será por isso um ponto de “união”, uma base de trabalho, a partir da qual nos propomos a estudar o humano, partindo do modo como este se relaciona com um *mundo que está já aí*, de modo global e irrestrito, procurando extrair a *mais bela melodia*, do que, a uma visão superficial, pode aparentar um mero *violino quebrado*:

Pelo nosso comportamento para com ele [o doente esquizofrénico] acreditamos que podemos fazer alguma coisa por ele, e esta maneira de ver as coisas já está a ter um efeito curativo. Os nossos espíritos de precisão acharão inevitavelmente esta fórmula vaga e insuficiente. Mas não devemos esquecer que as cordas fugidias, que não podem ser descritas por palavras, se estendem de homem para homem e de médico para doente. A intuição encontrará as que ainda estão intactas, procurará afinar as que soam desafinadas, não hesitará mesmo em voltar a encordoar as que parecem eternamente quebradas e, sem se deixar abater pelas notas desarmónicas e estridentes do início, *conseguirá extrair do violino quebrado, uma canção lenta, mas melodiosa.*¹²¹

¹¹⁸ Tavares, *Breves notas sobre música*, 27-28. Meu sublinhado.

¹¹⁹ Minkowski, *Le temps vécu*, 143.

¹²⁰ Minkowski, *La schizophrénie*, 70: “Cependant toute bonne philosophie est riche en enseignements psychologiques. La psychiatrie ne pourra ne pas s’y arrêter. Elle n’aura certainement rien à y perdre, mas aura sans doute beaucoup à y gagner.”

¹²¹ Minkowski, *La schizophrénie*, 281. Meu sublinhado.

Bibliografia

- Caeiro, António de Castro, “A melody that sings itself. Phenomenology of the Umwelt”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 33, n.º 66 (2024), 229-262.
_____. *O que é a filosofia?*. Lisboa, Tinta da China, 2023.
- Kafka, Franz, *Investigações de um cão*, trad. de André O. Benavente. Lisboa, Crise Luxuosa, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*. Paris, Éditions du Seuil, 2021.
_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- Minkowski, Eugène, *La schizophrénie*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.
_____. *Le temps vécu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
_____. *Traité de Psychopathologie*. La Plessis-Robinson, Institute Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999.
_____. *Vers une Cosmologie*. Paris, Éditions des Compagnons D’Humanité, 2023.
- Umbelino, Luís António, *Memorabilia*. Ilhéus, BA, Editus, 2019.
_____. “The violence of space”, *Studia Z Teorii*, n.º 2, 43 (2023), 271-280.
- Tavares, Gonçalo M., *Breves notas sobre música*. Lisboa, Relógio D’Água, 2015.

DOCUMENTO

HYLOMORPHISM: ARISTOTLE'S SNUB NOSE,
DESCARTES'S WAX, KANT'S PLATE AND DOG, HUSSERL'S
BROWN BOTTLE OF BIER

NOTES ON *THE HISTORY OF THE HYLOMORPHISM: FROM ARISTOTLE TO
DESCARTES* (OXFORD: OUP, 2023).

ISBN 978-0-19-289766-4 DOI: 10.1093/OSO/9780192897664.001.0001

ANTÓNIO CASTRO CAEIRO¹

1. Hylomorphism

The main aim of the recent book *The History of the Hylomorphism: From Aristotle to Descartes* is to present the approach of hylomorphism to some philosophical issues.² This simple question *what is hylomorphism?*³ isn't so straightforward to answer. It's about how shape or form (*morphē, eidos*) and matter (*hylē*) are connected. The chapters look at authors who, after Aristotle, looked closely at this link between matter and form, body and soul, and the schools they set up. Sometimes their answers were like Aristotle's ideas, following along the same lines. Other times, though, their research pulled apart the close connection between form and matter. Descartes goes to the extreme, radically separating soul from body. This book covers a spanning period of two thousand years from Aristotle until Descartes: Epicurus and Epicureanism, the Stoics and Stoicism, Alexander of Aphrodisias, Galen,

¹ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, IFIL-NOVA; Email: acaeiro@mac.com; ORCID: 0000-0003-4638-7020

² Cf. Gordon P. Barnes, "The Paradoxes of Hylomorphism", *The Review of Metaphysics* 56, no. 3, 2003, 501-23; Mark Johnston, "Hylomorphism." *The Journal of Philosophy* 103, no. 12, 2006, 652-98; Michael C. Rea. "Hylomorphism reconditioned", *Philosophical Perspectives* 25, 2011, 341-58. Gideon Manning, "The History of 'Hylomorphism.'" *Journal of the History of Ideas* 74, no. 2, 2013, 173-87; M. Peramatzis, "What is a form in Aristotle's Hylomorphism?", *History of Philosophy Quarterly*, 32(3), 2015, 195-216; Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy* 84, no. 11, 1987, 673-79.

³ Michael C. Rea, "Hylomorphism reconditioned", *Philosophical Perspectives* 25, 2011, 341-58.

Plotinus, Neoplatonism, Philoponus, Avicenna, Averroes, Aquinas, Suarez, Descartes, following the body-soul problem and the traditional aporetic solutions: Emergentism, Pan-psychism, Reductionism, Materialism, Holism, etc.). Therefore, the selection of authors included in the index is based on both systematic considerations, as the editor pointed out, and historic reasons.

In this critical review, we will focus mainly on

1. on the two authors who defined the arch: Aristotle and Descartes. I'll read David Charles's detailed and insightful introduction, referring to his book 2021 whenever necessary.
2. I'll also read Lilli Alanen's chapter on Descartes. 6. Perceiving Descartes' wax candle burning.⁴
3. I will also venture a glimpse into the future of the narrative. 7. Kant's plate⁵ circularity and geometric circles in the "Doctrine of Schematism" (resembling David Charles's Sigma-Structure)⁶ and
4. We will try to catch up with the phenomenological stance, analysing 7. Husserl's "brown bottle of beer",⁷ where the *morphē-hylē* relationship undergoes a transformation in his analyses of time consciousness.

Both Kant and Husserl attempt to address Descartes' perplexing dual-substance proposal. Kant seeks a middle ground by linking categories with intuitions. "Thoughts without contents are empty and intuitions without concepts are blind [*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*]" (Kant KrV B75, A48) while Husserl links matter without forms [*formloser Stoff*] and forms without matter [*stofflose Form*] (Husserl 1913 Ideen, §85, p. 173).

⁴ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*. In *Œuvres de Descartes* (vol. 7, edited by Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904). (Translation used: René Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, translated and edited by John Cottingham. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781). (Translation used: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁶ David Charles, *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Edited by Rudolf Boehm. Husserliana X. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. (Translation used but modified: Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Translated by John Barnett Brough, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

First things first. Diachronic studies provide an essential perspective on the evolution of philosophical traditions, enabling a deeper understanding of how contemporary philosophical questions have emerged. Such investigations can reveal critical assumptions, errors, or missteps from historical contexts. This insight can suggest that present philosophical challenges might be more effectively conceptualised or addressed if re-evaluated in light of past formulations.

It is an overly optimistic view to assume that all philosophical problems are ideally framed when first encountered. A comprehensive examination of the historical development of a subject can lead to a more profound understanding of certain philosophical issues compared to a narrow focus on individual past philosophers or specific sections of their works.

While studies dedicated to particular authors or writings are undoubtedly valuable, diachronic investigations hold a unique and indispensable role in understanding the influence of historical context on current philosophical thought⁸.

From a philosophical point of view, the introduction to the problem is difficult. On the one hand, it introduces hylomorphism as a descriptive account of real entities that are already understood to consist of two elements or 'parts', matter (*hylē*) and form (*morphē*) - human beings, animals (horses, cows, cats, dogs), plants (lettuce, cabbage), artefacts (pieces of furniture, cars), mountains, plains, plateaus, rivers, oceans, the sky and the earth. On the other hand, we don't realise that what we are experiencing is a 'double' rather than a single concrete singular being.

What each of us sees is a human being and not a composite of soul and body, nor the shape of the mountain and its mineral components, nor the spherical shape of the football and the leather it is made of. Just as when we eat a salad we know that lettuce and cabbage taste different even though they have similar shapes. Natural substances: human beings, artefacts, footballs are already hylomorphic as a whole. True, they are composed of matter (*hylē*) and form (*morphē*), but we don't see "cylindrical configurations", "leather", "clay". We see people, footballs and plates. On the other hand, we don't see "spirits", "spheres", "discs". Natural substances are to be understood as particular people, footballs, plates. These beings are never static. Their complexity lies in the way they are "acted upon" by us, how they behave, how they react, how we deal with them, how they are appropriate, how they adapt to use. In this sense, they offer possibilities even when they are 'still', when they are mere 'things', mere 'objects'. They don't act spontaneously. Human beings, on the other hand, are souls, have mind and spirit as their forms, which shape and manifest behaviours, manners, ways of being⁹.

⁸ Charles, *The history of Hylomorphism: From Aristotle to Descartes*, vii.

⁹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

Let's take a bronze sphere as an example. The bronze ball is a unified object. If it were disintegrated into fragments of bronze, melted down, cut into pieces, "it would cease to be a unified object"¹⁰. The variation of matter or ingredient allows us to perceive the identity of a natural substance. The form or structure remains constant. The variation of form or structure, on the other hand, allows us to perceive the permanence of the matter or ingredient of a natural substance. The bronze ball is a ball of bronze. The bronze is its matter. The round shape is its form. Its circularity is what makes this object a sphere. The bronze could have been moulded into various objects: cube, pyramid, prism, oval egg, or left as a lump of bronze, unformed, or melted down, cut in two: it would cease to be a sphere¹¹.

Bronze is a versatile material capable of being manipulated into a variety of forms, including being melted, cut, disintegrated, and reshaped. It can be crafted into numerous geometric figures such as orthogonal polygons, pyramids, parallelepipeds, cubes, and notably, spheres. The spherical shape specifically enables a ball to roll and move in its characteristic manner¹².

Conversely, spheres and balls are constructed from a diverse range of materials such as marble, iron, and wood. The disintegration or neutralisation of a material disrupts the cohesive relationship that binds form and matter. This does not imply the disappearance of both; rather, the original form undergoes deformation and transformation, and the material is either substituted, associated with another, or it merges and disintegrates.

The opposing viewpoint emphasizes the dynamic nature of a ball or sphere. Unlike objects with broad bases, spheres lack inherent stability due to their single point of contact with surfaces. Even if the physical point of a bronze ball is somewhat wider than that of an idealized geometric sphere (which, incidentally, doesn't exist physically), it still falls short as a paper-weight compared to a bronze cube.

The question is whether we perceive from our natural standpoint "bronze spheres" or "what does it take for us to see bronze spheres?" When we observe a ball, we might say we see a "spherical object". "To be spherical" (shape) retains the same meaning across different objects and is recognised as a geometric shape. Being spherical varies when it is "predicated on or instantiated in different types of objects"¹³. A ball is a *pollachōs legomenon* (football, handball, basketball, billiards, petanque). Being spherical also pertains to marbles, cannonballs, bullets, and beads.

¹⁰ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

¹¹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 1.

¹² Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

¹³ Charles, *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*, 47.

The manner in which we manipulate various ball shapes, sizes, and materials – whether we engage in play with feet, hands, or both, in water or on the pitch – entails a specific interpretation of movement, point of application, throw, reception, kick, defence, attack, ornamentation, use, etc. Sphere-shaped objects may also serve as lethal forms (bullets, cannons) or as remedies (lead for a tooth).

The hylomorphic relationship explores not only natural substances in reality – both the form and material of objects – but also in the mind, involving desires and their contents. It delves into each element's specific behaviours and the intricate connections between the human mind and body, and external objects. Every mind is inherently somatic, and every *sōma* fundamentally mental. Furthermore, the atmosphere in which life unfolds is mental. This does not imply all content is mental, but that it is shaped by mental access or relationships, structured by the mind's form. This structure enables the body to interact with external objects. For instance, identifying how a ball is kicked, or the goalkeeper's technique – whether catching with both hands or punching – reflects a mental interpretation of the action, rather than the geometry of the sphere.

1. Essence, unity, particularity, action

Aristotle endeavoured to elucidate what constitutes the essence of specific objects, be they a distinct human or a bronze ball, thereby granting them their unique identities.¹⁴ “Aristotle aimed to say what makes a particular object, such as the particular human or bronze ball before us, the object it is.” (Charles 2023: 2) He ascribed this identity formation to what he termed the ‘formal cause’ – the essential form or shape of an object. “His answer involves, in his terminology, its ‘formal cause’: its form (or shape)¹⁵.” For these forms to be actualized, they must be embodied in matter. “[Such] forms have to be instantiated in matter to exist as the forms that are¹⁶.” Aristotle distinguished between the forms inherent in natural substances – which instigate various processes – and those of mathematical or geometrical entities, which lack the capacity to enact physical changes. “The forms of natural substances are the starting points (or ‘efficient’ causes) of various processes.”

¹⁴ Qingyun Cao, “Aristotle on the Unity of Composite Substance”, *Frontiers of Philosophy in China* 10, no. 3 (2015): 457-73; Kit Fine, “Towards a Theory of Part.” *The Journal of Philosophy* 107, no. 11 (2010): 559-89; Edwin Hartman, “Aristotle on the Identity of Substance and Essence”, *The Philosophical Review* 85, no. 4, 1976, 545-61.

¹⁵ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

¹⁶ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

In contrast, mathematical forms are unable to exert any influence over physical objects. “As Aristotle put it: ‘mathematical triangles do not cut’.”¹⁷ He posited that form and matter provide a more fundamental explanation than the objects themselves, which they partly constitute. “Form and matter were explanatorily more basic than the objects of which they are, in some way, ‘parts’.”¹⁸

Is the interplay between matter and form amenable to abstract inquiry? “Is the relationship between matter and form open to abstract questioning?” Does abstraction reduce the significance of matter, or does decomposing elements into simpler parts undermine form? “Does abstraction neutralise matter? Does the analysis of elementary components suspend form?” Alternatively, might abstraction and concretisation represent two sides of the same analytical coin? “Or are abstraction and concretisation two complementary directions of the same analysis?” Aristotle’s scrutiny encompasses a wide array of entities: from living beings (humans, horses, oxen, bees, plants, trees) to artefacts (houses, musical instruments, weapons), cognitive functions (perceptions), epistemological knowledge (grammar), scientific knowledge (mathematics, geometry, logic), and emotions (desire, anger, fear). From a hylomorphic standpoint, how do we engage with these entities (onta)? What insights do we uncover, and how do we ascertain the material and formal elements and their interconnections? How can we approach them from a hylomorphic perspective? What can we gain from this perspective? How do we identify the material element, the formal element, and the connection between the two: form and matter?”

- (a) What is Aristotle’s objective when he questions what defines a particular being, or what constitutes its essence? “[Essence] What exactly is Aristotle looking for when asking what makes this particular being the object it is? Or what does it take for a being to be the being it is?”**

Is he exploring the essence (essentia) of a being, even when it doesn’t physically exist? “Is he asking for the essence (essentia) of a being even when it doesn’t exist?” We recognize the variations among humans, horses, plants, artifacts, balls, numbers, and geometric shapes. A being exists not only in essence but as a tangible entity: this specific person here, identified as a woman with particular traits, and that specific person there, identified as a man with distinct characteristics. “Being one is an essential feature of beings.”

¹⁷ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

¹⁸ Charles, *The history of Hylomorphism*, 3.

- (b) **What grants this object its unity? What distinguishes this being** as a cohesive whole rather than a mere aggregation of parts? “[Unity] What makes this object a unity? What makes this particular being one unified object as opposed to a particular collection of distinct parts?”
- (c) **What differentiates this particular being** from all others? “[Particularity] What makes this being the particular being it is as opposed to any other being?”

Questions (a) to (c) delve into the interplay between unity and diversity, structure and components, and individual distinctiveness versus collective generalities. However, the essence of form becomes significant when we focus on what it actively ‘does’, the specific effects it engenders. “This is different from asking about the aspect, the configuration of an entity, which points to an optical or sensory determination.”

- (d) **Form represents the inherent potential for action**, restraint, or ‘behaviour’ unique to a being. “[energeia] The form is the potential activity and also the inhibition of that characteristic or ‘behaviour’ peculiar to a being.”¹⁹

Let’s consider a sphere. The shape may represent a geometric configuration; it is rounded. The sphere possesses actions and inherent limitations, capacities and incapacities, which ‘we think’ are linked to its form. The concept of form relates to how an entity manifests its actuality (energeia). As the sphere rolls down a hill, its instability becomes evident.

We can’t kick the ball as an “entity” existing in intra-mental space. The sphere has to become a ball, a football, in order to be kicked in the school playground, in the extra-mental space of the earth. The form of an entity represents its potential. An entity may either be activated to reveal this potential or be inhibited. The form manifests either as activity or inactivity. Consider a ball: its movement characteristics, such as rotation, speed, acceleration, deceleration, and rest. Similarly, a footballer might be a virtuoso at kicking or an outstanding goalkeeper proficient at defending the goal.

The sphere looks like a football, yet its design allows it to be kicked by a striker and caught by a goalkeeper. An entity embodies its form (eidos) as a potential. When this potential is activated, the entity fully realises its nature. Consider a football on a playground: once in play, it shows its true capabilities, but its potential for “being played” fades when the game ends. Similarly,

¹⁹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 3.

a bronze ball has the same shape (*morphē*) as a football or any other ball, but it does not have the same functional form (*eidos*). Although all balls, regardless of material and size, look similar, their functional forms vary.

2. Up or All the way down

There are significant differences among humans, horses, spheres, and artefacts. How does this diversity impact the complexity of analysis? It's straightforward to understand the materials and components that make up an object. However, understanding a human in the same way is much more complex. Does the interaction between body and mind significantly differ, or does it largely follow the basic principles of material composition and geometric structuring of essential forms? Let's sum up with some questions.²⁰

(1) Can unique shapes arise from different kinds of materials, including genetic makeup?

(2) Does a person maintain a single shape, or can she exhibit multiple shapes? It's undeniable that we experience somatic transformations, such as daily temperature fluctuations or changes from infancy to old age. Do these changes affect our fundamental essence?

(3) Is it possible to understand the essence of a human in the same way we comprehend the essence of an artefact?

(4) Can matter exist in humans as it does in technical artefacts, independently of form? For example, can we consider trees as just trees, not as "firewood" or "material for furniture"?

(5) What does it mean for a natural entity to exist purely as such, without being defined as "matter," yet also function as an artefact or an *apo technēs* entity, like tides, wind, or electrical energy? Do we "impose" the *energeia* on these entities or discover and harness their potential for our own purposes?

(6) If matter and form are integral parts of a whole, what is their relationship? Are they mere sums of each other? Which precedes the other, and how do they interact?

²⁰ Jennifer E. Whiting, "Form and Individuation in Aristotle." *History of Philosophy Quarterly* 3, no. 4, 1986, 359-77; R. D. Sykes, "Form in Aristotle: Universal or Particular?" *Philosophy* 50, no. 193, 1975, 311-31.

From this set of questions we can infer that there are different ontological takes. So it seems. The *apo technēs* entities are different from the *physei* beings, the *praxei* beings, for example. In the case of the enquiry in question, there is a striking difference between the being that has a mind as form and its own body as matter, and the other beings. In order to be a human being, a being must manifest its essence mentally in a body with certain characteristics and bodily with a mind with those characteristics.

The main features of the current research are the following:

[A] the form, in question, is prior in definition to the composite object and to its matter [PRIORITY],

[B] forms (or possibly forms and matter) underwrite the unity of the composite as a human being or as a bronze ball as one unified object [UNITY],

[C] the matter in some way 'underlies' the form. There is, it might appear, a true upwards story which begins with matter at some level and ends with a type of matter which (in some way) 'underlies' form. [UPWARDS STORY], and

[D] forms are the basic efficient and teleological causes of material changes [CAUSE]²¹.

Priority is given to the essence of the composite over form and matter. The focus is on the individuality of a specific person or type of human over the generic category of a human being. This involves considering whether the essential nature (form) extends downwards to matter or whether the physical substance (matter) rises upwards to meet the form. Forms are seen as both the initiators (efficient causes) and the ultimate goals (teleological causes) of material changes.

Different entities require different analytical approaches. Living beings, in particular, present the most complex challenges. How should we interpret the transformations of matter in living beings? Is the substance of a human being merely reducible to DNA? Are the forms themselves pure? If they are to act as efficient causes of material processes, how can they do so without being 'causally inert' like mathematical forms?²² If forms are indeed prior to matter, they must be both definitionally prior and causally effective, actively shaping processes and preceding life stages such as birth, aging, and death. Hence, unity can be thought of structuring matter over time.

²¹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 4.

²² Charles, *The history of Hylomorphism*, 5.

David Charles raises the question, “*what kind of upward narrative could he construct, moving from matter to form?*” As he notes, *form* might either *emerge from basic matter* as mysteriously as “*Aladdin’s Djinn from his bottle*”²³ or *descend in a transformative leap (metabasis eis allo genos)* just as enigmatically. Aristotle’s commitment was either to a form of panpsychism or to stark emergentism²⁴. Matter and form should not be considered merely as items to be mixed randomly.

These puzzling problems lead Charles to the following questions:

How did Aristotle think of the case of living beings “whose form is their soul (De An. B.1, 412a10ff) and their matter, their bodies?” The soul is ‘the essence of a natural body of a given type’ (412b15-17) and as the actuality of such a body (entelecheia: 413a8-9) and in B.2 described it as that ‘by which primarily we live and perceive and think’ (414a12-13). How did he understand their form, their soul, and their matter, their body?”²⁵

In addressing those questions, there are several approaches: purists who emphasize either form or matter, and impurists who also focus on either form or matter but with less rigidity. Panpsychism contrasts with brute emergentism, presenting two competing interpretations. David Charles sets versions of radical realism and idealism, as well as extreme empiricism and rationalism, against milder forms of purism and impurism, based on whether one isolates matter or form.

[1] “Regarding form, purists believe that the relevant form can be defined without explicit reference to matter, while impurists argue that it cannot”²⁶.

[2] “Concerning matter, panpsychists contend that the underlying matter in a composite living being can be defined without considering how that being lives or perceives. Conversely, others believe this is not feasible.”

[A] The relationship between the strictly physical, corporeal, material, and even somatic aspects and the formally mental and psychic aspects can be interpreted in various ways. If taken to extremes, the physical and hyletic elements may seem unrelated to the formal, mental, or psychic elements. Conversely, we encounter a similar dilemma to Cartesian dualism when the

²³ T.H. Huxley and W.J. Youmans, *The Elements of Physiology and Hygiene: A Textbook for Educational Institutions* (New York: D. Appleton and Company, 1868), 193; Charles, *The history of Hylomorphism*, 6.

²⁴ Charles, *The history of Hylomorphism*, 10.

²⁵ Charles, *The history of Hylomorphism*.

²⁶ Charles, *The history of Hylomorphism*, 7.

mental, the form of the psyche, does not connect to the somatic or corporeal aspects²⁷.

[B] A second group of purist interpreters believes that form intricately defines matter at every level, influencing the structure of the composite living being throughout²⁸.

[A] and [B] need to explain how pure forms (formal causes) can be efficient causes of material change while mathematical forms cannot.

3. A 'one size fits all', 'mix and match' or the *impurist* strategy?

In the relationship between form and matter, we must take into account the particularities of the different entities. In the case of man, form is psychē and matter is sōma. There are different interpretations of the relationship between eidos and hylē. Some schools emphasise eidos to the extent that they give importance to morphē or configuration. In this case they emphasise the geometric figure or the molecular structure or the silhouette or the contours of an object. Other schools emphasise matter. They emphasise the ingredients, the elements, the atoms, the letters, the numbers, what an object is made of. The more they radicalise matter or form and don't allow form in matter or matter in form, the more or less purist they are, the more or less impure their version.²⁹

Impurism presents an alternative perspective. For impurists, form can instigate material changes, acting as an efficient cause due to its inherent connection with matter. 'Forms of natural substances' cannot be defined without explicitly referring to their matter in their definition. They might essentially be material capacities or structures, which, as argued, could form parts of a unified material object³⁰.

²⁷ Charles, *The history of Hylomorphism*, 8.

²⁸ Charles, *The history of Hylomorphism*, 2.

²⁹ Abraham P. Bos "Aristotle on the Differences between Plants, Animals, and Human Beings and on the Elements as Instruments of the Soul (*De Anima* 2.4.415b18)." *The Review of Metaphysics* 63, no. 4, 2010, 821-41. <http://www.jstor.org/stable/25681173>; Mary Krizan, "Substantial Change and the Limiting Case of Aristotelian Matter." *History of Philosophy Quarterly* 30, no. 4, 2013, 293-310.

³⁰ Charles, *The history of Hylomorphism*, 8-9.

[C] One faction of impurists portrays Aristotle as treating “matter as an independent definitionally component”³¹. They define ‘the impure form’ as either a ‘property of matter’ or as ‘a relation between bits of matter.’ The structure of form is described as ‘one dependent on bits of matter.’ Consequently, ‘impure forms,’ much like ‘pure forms,’ are said to emerge from matter defined independently of these forms, though the process remains unspecified.

[D] A second group of impurist “suggests that Aristotle interpreted matter ‘as definitionally dependent at every level on form at the highest level’”, but “needed to show how Aristotle avoided pan-psychism”.³²

“Both groups of impurist interpreters face a further difficulty with regard to form and matter (that immediately underlies the relevant form): can impure forms be definitionally prior to that matter if they cannot be defined independently of it? Matter, it seems, must – in their account – be prior to the form in question if the latter is to be taken as property of some matter or in some other way dependent on it. Nor is this problem avoided by taking both form and the relevant matter to be defined in terms of each other (a position I shall call ‘two-way inextricabilism’). How then can the form be definitionally prior to this type of matter?”

From Aristotle’s viewpoint, our experiences – including the perception of color, feelings of pain and pleasure, and desires – are inextricably intertwined with our mental and physical states. These experiences, rooted in psycho-physical activities, cannot be fully understood without considering their ties to physical activities, abilities, and properties. Likewise, these physical elements cannot be fully comprehended without recognizing their fundamental links to psychological activities such as perception or the conscious experience of the world.

³¹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 9.

³² Charles, *The history of Hylomorphism*, 9. In his text *The Undivided Self: Aristotle and the ‘Mind-Body Problem’*, 1-2, David Charles lists a number of other possibilities for the intrinsic relationship between mind and body. (a) Reductionist materialism: the psychological is explained through a reduction that identifies the mental with the physical. Therefore, mental events, states, and properties = physical events, states, and properties. (b) Non-reductionist materialism: the psychological emerge out of the physical, is based upon the physical, but there is no juxtaposition between both horizons. (c) functionalism: the psychological is immediately expressed in physical events or states (d) Pan-psychism or spiritualism: is a counterpart to (a) an irreductionist materialism or reductionist spiritualism, primitively disposed to have conscious experience. (e) Neutral monism: both the physical and the psychological emerge from “a more basic type of stuff which is neither physical nor psychological but neutral between them.”

Aristotle argues that it is misleading to simplify phenomena into two distinct categories: one solely mental, defined without reference to the physical, and one solely physical, defined without reference to the psychological. He believes that the foundational assumptions of most post-Cartesian philosophy of mind originate from these flawed conceptualizations of the mental and physical realms.

Aristotle's approach, as interpreted by David Charles, does not simplify or deny the complexity of mental states, nor does it radically redefine the physical realm, as some panpsychists propose. Instead, it acknowledges the inextricable interconnectedness of psycho-physical aspects and proposes a re-evaluation of our understanding of these concepts. This perspective encourages us to explore the complex interaction between the mental and physical realms and how this interaction influences our experience and perception of the world. It challenges us to move beyond traditional dichotomies and adopt a more holistic view of our psycho-physical existence.³³

In the debate between purists and impurists, variations range from an absolute panpsychism where form does not interact with matter, to a material reductionism so extreme that it cannot engage with form. Meanwhile, some combinations attempt to mitigate the shortcomings of one perspective with the strengths of another. This raises questions: Do different entities like living beings, artefacts, natural objects, means of production, art, plants, and humans experience different outcomes from these philosophical applications? Is the application of these ideas rigid or adaptable? Is it a profound error, or has Aristotle offered a solution that remains unseen by his interpreters, who may view his ideas through an anachronistic lens? Both a **'one size fits all'** approach and a **'mix and match'** strategy may present challenges, with the former being too purist and the latter possibly overly flexible.

Which interpretative approach most accurately reflects Aristotle's own understanding of hylomorphism? Did he successfully develop a coherent theory that addresses the complexities of form and matter, as previously described? Or did his efforts result in a fascinating but ultimately flawed attempt? Aristotle was attracted to several ideas that are difficult to reconcile into a cohesive and convincing theory.

These questions remain debated in scholarly interpretations. David Charles has previously argued that Aristotle was an impurist who effectively

³³ Charles, *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*, 3: "Nor, in his view, can the latter be adequately defined without essential reference in their definition to psychological activities, such as perception or conscious experience of the world. The phenomena at issue cannot be defined by decomposition into two definitionally separable components, one purely psychological (defined without explicit reference to the physical), the other purely physical (defined without reference to the psychological)."

affirmed the definitional precedence of form in living beings and the unity of the resultant composite, without relying on panpsychism or brute emergentism. Panpsychism would essentially idealize reality to such an extent that matter would lose its inherent qualities, transforming into a ‘minded’ or ‘ensouled’ entity that is virtually intangible. Conversely, emergentism suggests that complex entities, like wetness in water from hydrogen and oxygen, arise from simpler components but cannot be wholly explained by the properties of these components. This would imply that complex phenomena like the ‘mind’ emerge in a way that is not predictable from their simpler parts, similar to the creation of Frankenstein or a homunculus.

David Charles’ approach navigates the intricate relationship between form and matter, and mind and body, what he terms the ‘inextricability relation psychē-sōma’. He envisions the mind as self-referential, yet always in context with the body and its specific circumstances. Conversely, he conceives of the body as mentally embodied or ‘mentalised’.

Hence, while maintaining focus on the mind, we can revert to an elementary analysis that foregrounds the physical, or hyletic, elements. Rather than abstracting or excluding it, we can effectively ‘anaesthetise’ the mind. Simultaneously, we can ‘neutralise’ the body, analysing the mind’s formal aspects without detaching it from the body or physiology. This foundational dual inextricability serves as the launching point for a collection of essays exploring two millennia of interpretations of hylomorphism. Yet, it’s important to note that the contributors to this volume hold widely varying views, which significantly impact the interpretation of how Aristotle’s perspectives may have evolved over time. There are philosophers who are of the opinion that matter is independent of form, like Epicurus.³⁴ Others for whom form is prior to matter, like Plotinus, that accentuated the form.³⁵ Epicurus, the Stoics, Alexander of Aphrodisias, Galen, Plotinus, Philiponus, Averroes, Aquinas, and Suárez each offered their interpretations of hylomorphism, influencing its progression or decline.

What led to this decline or transformation? Ideological choices seem to have played a crucial role. Aristotelian hylomorphism evolved into a dualistic framework consisting of two components (substance dualism with

³⁴ Charles, *The history of Hylomorphism*, 10: “The first came from philosophers who envisaged – and sought to develop – a fuller and more robust upwards story, which took as its starting point a determinate material level defined independently of form (at least at the top level) and aimed to explain all the features of higher levels on its basis.”

³⁵ Charles, *The history of Hylomorphism*, 11: “The forms of human beings are to be treated as definitionally prior to matter and to composite bodies. [...] Some maintained that the entire human soul is prior to, and defined independently of, matter; others that only some part of it is, such as our capacity for thought.”

res cogitans and res extensa, or property dualism). This evolution sparked deeper philosophical inquiry and led to more radical positions. As a result, one aspect of hylomorphism was overlooked, eventually allowing both components to be perceived as independent entities.

4. Purism in the making

The tendency towards the isolation of the horizon of the human mind was an early one.³⁶ Wasn't it because its being was not apparent? But if its way of being is witnessed in a different way, does this mean that the mind or the soul is different from the body or the *sōma*? Is our contemporary experience different from the ancient experience of the mind and body composite? Or was the ancients' experience of the mind different from ours, at least to the extent that they had a view that there was an anteriority and independence of the horizon of the mind in its totality from matter in general? Some thinkers, at least, thought that our faculty or capacity to think allowed us to make such a distinction.

The major second challenge, perhaps most clearly articulated by Plotinus, came from those who insisted that the forms of human beings are to be treated as definitionally prior to matter and to composite bodies. [...] Some [sc. philosophers] maintained that the entire human soul is prior to, and defined independently of, matter; others that only some part of it is, such as our capacity for thought³⁷.

"The philosophers who developed the second challenge had independent motivations for offering a purist account of the relevant forms, or parts of them."³⁸ 1) The immortality of the soul, the survival of the soul after the destruction of the body. 2) The Construction of the figure of the sage in a composite of Plato's and Aristotle's works: The Platotle. 3) The transcendence of freedom beyond the determinism of the material world. 4) The metaphysical gap between form and the maximum that matter can offer as an insufficient explanation of itself is at the root of the 1) -3).

When these two challenges were combined, a highly compelling picture gripped the philosophical imagination, one with which we all are now thoroughly familiar. There is a robust 'bottom up' story, beginning with matter defined

³⁶ Julia Annas. "Forms and First Principles", *Phronesis* 19, no. 3, 1974, 257-83; Eugene E. Ryan. "Pure Form in Aristotle", *Phronesis* 18, no. 3, 1973, 209-24.

³⁷ Charles, *The history of Hylomorphism*, 11.

³⁸ Charles, *The history of Hylomorphism*, 11.

independently of life or consciousness, which explains many features of the world but not the nature and continued existence of (at least) some parts of the human soul or its distinctive psychological features³⁹.

Thus, from the very beginning of the history of the interpretation of hylomorphism, its two “inextricably” inseparable components seem to be forced apart for the reasons mentioned above: 1. the prenatal anteriority of the soul, 2. the paradigmatic configuration of the *Platotle* sage, 3. the liberation from material determinism, 4. post-mortem immortality.

What is thus constituted are two completely different kinds of entities or beings or qualities or substances. One entity is “hyletic”, material, and therefore defined in a pure way. “Pure” means that matter is determined independently of what belongs to the mind (*psychē*), what we might loosely call “psychological”. The other substance is strictly speaking “morphic”, it belongs to *psychē*, to what we might loosely call mind or lucidity. It is also determined in a pure way, because it doesn’t allow any mixture of material or somatic “ingredients”.

Thus, we might conceive of two distinct substances in their purest forms: one physical, the other psychic; one somatic, the other mental. In essence, form and matter remain uncontaminated by each other. Consequently, within the framework of mind-body relations and applying the same concept of purity, there is no intermingling of mind and body. The characteristics of mental properties or qualities differ fundamentally from those of physical properties or qualities. The categories applicable to one domain cannot be transferred to the other. For instance, one cannot define perceptions, desires, or emotions in the same terms as one would define concave shapes, H₂O, boiling blood, or the concept of nasal concavity, water one wishes to drink, or a desire for revenge. We could imagine an ‘upward narrative’ that originates from flesh and cartilage or a water molecule, or the physiology of revenge. Conversely, we might consider the morphology of the nose, of thirst, and of anger, thereby constructing a ‘downward narrative’.

There are, it appears, two radically different kinds of entity, whether these be substances or properties: one purely material, defined independently of the psychological, the other purely psychological, defined independently of matter. In some accounts, the latter can exist independently of the material body. However, in all there are, in the human case, two definitionally independent components: a purely psychological component, defined independently of body or matter, and a purely material component, defined independently of the psychological. If both components are understood as substances, we have a version of Descartes’ substance dualism. There is a pure subject, the

³⁹ Charles, *The history of Hylomorphism*, 11.

thinking substance, which thinks and perceives; and another distinct entity, the body, a material substance fully explicable in terms of a matter-based upwards story. If the two components are understood as properties, we are led to property dualism. Either way, there is, as a consequence, a major, and so far unsolved, problem: the mind-body problem, which has been central in western philosophy of mind since Descartes. How are these two fundamentally different types of component, whether substances or properties, connected? What type of entity are we?⁴⁰

Though it has been 2000 years since Descartes, his ideas appear strikingly immediate. We seem to retrospectively discern the seeds of Cartesianism woven through historical discourse. Thought is inherently subjective, while extension pertains to the body that either supports or carries this thinking substance. The narrative ascends from matter – from ‘*res extensa*’, ‘*res materialis*’, ‘*res corporea*’ – to ‘*res cogitans*’.⁴¹

Nevertheless, there is a narrative descending from the cogito, offering a perspective that moves from the mind towards the body. How is it possible to perceive one's own body internally (such as a headache or heartbeat) and externally (like toes in cold water)?

The question to be asked is: what is the relationship between the mind or interior, and the exterior of the body in its entirety? This involves thinking not just extrinsically about the relationship between the mental interior and a somatic exterior, but also about the relationship between mind and body as a whole. It leads us to ask: what is the nature of this compound of substances that we fundamentally are? Who are we if we are entities composed of two fundamentally different kinds of substances? What is the nature of this connection?

5. Perceiving Descartes's wax candle burning

The difference between *res extensa* and *res cogitans* is so extreme that understanding a human being composed of both would be as difficult as “squaring the circle”.⁴² Since the definition of *cogitatio*⁴³ is contrary to that

⁴⁰ Charles, *The history of Hylomorphism*, 11-12.

⁴¹ We will see in the discussion of the chapter dedicated to Descartes how the common element is still the reality of the *res*, the substantiality of the substance. The difference is adjectival.

⁴² Since Descartes is often considered one of the key figures, or perhaps radical interpreters, of hylomorphism, I will allocate more space to discussing the final essay on this author: Essay 16, “Descartes' Mind-Body Holism and the Primacy of Experience” by Lilli Alanen.

⁴³ Peter R. Anstey “‘De Anima’ and Descartes: Making up Aristotle's Mind”, *History of Philosophy Quarterly* 17, no. 3 (2000), 237-60; Marleen Rozemond, “Descartes,

of extension – being inextensive, incorporeal, and immaterial – how are we to understand the relationship between non-X and X, a non-extended perception and an extended perceivable content, such as a triangle?

In confronting objections to his dualism, he fell back on hylomorphic language, arguing that mind and body although complete substances in themselves are incomplete with respect to the human being they compose through a real or substantial union, describing the mind (the rational soul) as a substantial form and as informing the body⁴⁴.

The author moves away from the extreme radicalisation of the insurmountable differences between *extensio* and *cogitatio*, favouring instead a holistic understanding of the relationship between mind and body, “accepting a strong form of mind-body holism with deflated notions both of substance and dualism.” The author states, “Descartes has no metaphysical solution to his problem with strong mind-body unity but points instead to incontrovertible experience of it.” I strongly support this “incontrovertible experience of it”⁴⁵. This perspective aligns well with David Charles’s interpretation of Aristotle.

Alanen refers to this as “the strong version of hylomorphism”. She asserts that “most affections of the soul can be described as ‘inextricably psychophysical’”, meaning they are “non-decomposable into separate types of activity”. If this is to be held true, “it also represents the clearest contrast to Descartes’ doctrine, where the soul or mind in general is defined in terms of thinking without reference to matter, and matter in terms of extension without reference to soul, and where both are seen as mutually separable”⁴⁶.

You need to wait for section 6 (“From Metaphysics to Phenomenology: Taking the Mind-Body Experience Seriously”) to read about the “real” experience of the third kind of hylomorphic substance that unites both *res extensa* and *res cogitans*. I would like to take this “experience” seriously, transitioning from a metaphysical formal approach to a phenomenological interpretation of Descartes.

Mind-Body Union, and Hologenmerism”, *Philosophical Topics* 31, no. 1/2 (2003), 343-67. Theodore Tracy, “Two Views of Soul: Aristotle and Descartes”, *Illinois Classical Studies* 11, no. 1/2 (1986), 247-64. Paul Hoffman, “The Unity of Descartes’s Man”, *The Philosophical Review* 95, no. 3 (1986), 339-70.

⁴⁴ Alanen “Descartes’ Mind-Body Holism and the Primacy of Experience”, 377

⁴⁵ Alanen, “Descartes’ Mind-Body Holism and the Primacy of Experience”, 377.

⁴⁶ Alanen, “Descartes’ Mind-Body Holism and the Primacy of Experience”, 378.

Let us analyse Descartes'⁴⁷wax candle to better understand the relationship between mind and body. The different ways in which the mind perceives the candle and the corresponding correlations are discussed. The result is perplexing because the relationship between cogitatio and the wax candle is based on the existence of both, rather than on the mental correlation of mental access to the physical nature of the wax candle.

Let us take, for example, this piece of wax: it has been taken quite freshly from the hive, and it has not yet lost the sweetness of the honey which it contains; it still retains somewhat of the odor of the flowers from which it has been culled; its color, its figure, its size is apparent; it is hard, cold, easily handled, and if you strike it with the finger, it will emit a sound. Finally, all the things which are requisite to cause us distinctly to recognize a body, are met within it. But notice that while I speak and approach the fire what remained of the taste is exhaled, the smell evaporates, the color alters, the figure is destroyed, the size increases, it becomes liquid, it heats, scarcely can one handle it, and when one strikes it, no sound is emitted. Does the same wax remain after this change? We must confess that it remains; none would judge otherwise. What then did I know so distinctly in this piece of wax? It could certainly be nothing of all that the senses brought to my notice, since all these things which fall under taste, smell, sight, touch, and hearing, are found to be changed, and yet the same wax remains.⁴⁸

The wax candle is defined in all its reality by what the sensations provide. The wax retains the taste of the honey, the sweetness perceived through gustatory sensation. It also retains the scent of the flowers from which the bees collected it, present in the olfactory sensation. Colour, shape, and size are perceived through visual sensation, along with much more. There are tactile sensations: the candle feels cold when touched with the knuckle of your index finger, and the acoustic sensation detects a sound. There is an inseparable relationship between the sensation and the content of the sensa-

⁴⁷ Rozemond, "Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism", 343-67.

⁴⁸ Descartes, AT VII 25-26: "Sumamus, exempli causa, hanc ceram; nuperrime ex favis fuit educta, nondum amisit omnem saporem sui mellis, nonnihil retinet odoris florum ex quibus collecta est; ejus color, [26] figura, magnitudo, manifesta sunt: dura est, frigida est, facile tangitur, ac si articulo ferias emittet sonum; omnia denique illi adsunt, quae requiri videntur ut corpus aliquod possit quam distinctissime cognosci. Sed ecce, dum loquor, igni admovetur, saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida, vix tangi potest, nec jam si pulses emittet sonum. Remanetne adhuc eadem cera? remanere fatendum est, nemo negat; nemo aliter putat. Quid erat igitur in ea quod tam distincte comprehendebatur? certe nihil eorum quae sensibus attingebam, nam quaecunque sub gustum, vel odoratum, vel visum, vel tactum, vel auditum veniebant, mutata jam sunt: remanet cera."

tion. Sensation depends on the mind, while the content of the sensation exists in the object, the wax candle. We do not see sensations; we see the material, corporeal content extended by the candle.

But what happens when the burning candle starts to melt? The hyletic material changes. The taste and smell disappear [purgatur, expirat], the colour changes, the shape is destroyed, the size increases, it becomes liquid, it gets hot, and it is difficult to touch. It doesn't make a sound when you touch it with the knuckle of your finger. Isn't the question obvious? Is it still the same wax candle [remanetne adhuc eadem cera]? You must acknowledge that it is still the same. No one denies it, no one thinks otherwise [nemo negat; nemo aliter putat]. But it's not the same for the senses, nor for the impressions. Now I can't have a sensation of the wax in the candle as it was first seen, still intact. And yet, somehow, I have access to the sensory past. What was it then that I understood so well about the qualities in it? [Quid erat igitur in ea quod tam distincte comprehendabatur?]

But what is this piece of wax which cannot be understood excepting by the mind [mente percipitur]? It is certainly the same [eadem] that I see, touch, imagine, and finally it is the same which I have always believed it to be from the beginning. But what must particularly be observed is that its perception [perceptio] is neither an act of vision, nor of touch, nor of imagination, and has never been such although it may have appeared formerly to be so, but only an intuition of the mind, which may be imperfect and confused as it was formerly, or clear and distinct as it is at present, according as my attention is more or less directed to the elements which are found in it, and of which it is composed.⁴⁹

The form of the mind is cogitatio, not any form of sensation (sight, hearing, touch, taste, smell), nor fantasy or imagination, nor memory or anticipation, but perception in its most radical, clear, and distinct form. Perception catches a diachronic identity of the wax, not only beyond the metamorphosis of its qualities and hyletic states but also as an integration of the opposites within the substance that comprises it⁵⁰.

What is necessary for wax to remain wax is precisely the potential to integrate the qualities it possesses at one time and, under changed circumstances, to exhibit opposite qualities at another time.

⁴⁹ Descartes, AT VII 28: "Quaenam vero est haec cera quae non nisi mente percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar: atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo."

⁵⁰ Anstey, "'De Anima' and Descartes: Making up Aristotle's Mind".

The same applies to the perceiving agent. It is not necessary for the subject of perception to follow the heating process step by step. He can observe the final thermal effect and still perceive that it is the same wax. He also perceives his own identity. It is the same person who perceived the wax as a candle, who witnessed the bees collecting pollen and producing the wax, and who now sees the melted wax. The temporal persistence or diachronic identity of the subject who is the agent of perception is crucial for recognising the mental capacity to trigger clear and distinct perceptions.

He (sc. Descartes) goes on to explain that what pertains to the soul considered in itself depends on the notion of thought, while what pertains to the soul as embodied depends on the third primitive notion, that of the mind-body union. The first is discovered through metaphysical meditations, the second through experience. Yet like the first, thought, the notion of the mind-body union is said to be natural to the soul or innate, which indicates that the experience Descartes here appeals to cannot be acquired by sensory perception alone, but involves the intellect⁵¹.

Every *cogitatio* can only have cogitabilia as its object without any *metabasis eis allo genos: cogito me cogitare cogitata* (I think that I think thoughts of mine). The form of clear and distinct perception involves objects perceived clearly and distinctly, here and now. The radicalisation of Descartes' analysis would lead him to say at the end of his first meditation:

I shall consider that the heavens, the earth, colours, figures, sound, and all other external things are nought but the illusions and dreams of which this genius has availed himself in order to lay traps for my credulity; I shall consider myself as having no hands, no eyes, no flesh, no blood, nor any senses, yet falsely believing myself to possess all these things.⁵²

What underlies the *realitas* of the *res* is the correspondence between the⁵³ substance of thought and the substance of extension. *Extensio* is *materialis, corporea, diuisibilis*. *Cogitatio* is *inextensa, incorporea, indisuisibilis*. Both are "res", though. They have a common ground. Both are substances. They subsist, they last.⁵⁴

⁵¹ Alanen, "Descartes' Mind-Body Holism and the Primacy of Experience", 394.

⁵² Descartes, AT VII 15: "[P]utabo caelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo me ipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem."

⁵³ Broackes & Hacker, 2004.

⁵⁴ Descartes, AT VIII 55: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Principia Philosophiae, AT VIII

relationship between mental substance and extended substances (other bodies of other minds, and other bodies without minds). What is the meaning of a duration with lucidity (*lumen naturale*) that each of us possesses? We attest to the passage of time, but who makes time pass or who creates time? Could this be the third ‘primitive notion’ after those of thought and extension? For

the mind-body union is not an object of distinct or evident intellectual perception on its own, and cannot be explained through the other two notions of the natures that compose it. We are said instead to know the union and what depends on it clearly through sensory experience⁵⁵.

There is still a common element between cogitatio and extensio. Descartes’ substance is the common element between cogitatio and extensio. Substance, which needs nothing to exist is duration [duratio]⁵⁶. Without duration, no substance exists, because it doesn’t subsist.

“Let us think that the duration of each thing is only the mode under which we conceive that thing, in so far as it persisted to exist.”⁵⁷

Can a substance be duration and not that which endures? Perhaps to be a substance = to endure... but does that the thing which endures (the substance) be duration (*duratio*)?

Thinking about your discussion and Lilli Alanen’s again: one question that arises concerns primacy. Is the enduring hylomorphic substance more basic than the *res cogitans* and *res extensa* at issue OR is the order the other one (the latter are more basic and the composite is derived from them)? And in what ways - more basic? Metaphysically/epistemologically? Phenomenologically etc?

OR is the question of PRIMACY in some way misconceived?

It seems to me that Descartes is aiming at the necessary condition without which there is no substance, or no substance exists for us *qua res cogitantes*. The necessary condition doesn’t seem to be a sufficient condition, though, in

51. How do we think of substance if not from duration? Without duration, no substance exists, because it doesn’t subsist. “putemus durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseuerat.” The duration of anything is only the mode in which we conceive of that thing while it remains in existence

⁵⁵ Alanen, “Descartes’ Mind-Body Holism and the Primacy of Experience”, 381.

⁵⁶ AT VIII 1.051: “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad exitendum”.

⁵⁷ AT VIII 1.055: “Putemus durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseuerat.”

order to understand what the essence of a substance is or what it takes for x, y and materially to be the beings they are. There is a difference between, on the one hand, x persisting during the time it lasts and, on the other hand, x persisting as the essentially (or definitionally) substance x is.

Let x, y and z to be substances naturally compound: sun, moon, earth. As substances they are what they are, identified intuitively in our experiencing them. Ontologically the natural compounds presuppose duration. Without duration x, y and z do not exist. "Existencia" is a modal concept without which no "real" content can be?

If *substantia* is the Aristotelian substratum (*hupokeimenon*), then this is true for both *res extensae* and *res cogitantes*. And yet it says nothing about the substances being "extensae" or "cogitantes". For António and David to be the *res* they are they need to be recognised as substances. But there's a difference between A and D and x, y and z, or we need to attribute some psychic or mental properties to planets and stars. Or the other way around we need to attribute "worldly" predicates to A and D. On the other hand, the sun and the sky and António and David are substances, having different essences. For Descartes what it takes for António and David to be *res extensae* and *res cogitans* is that both have the capacity of thinking, to getting access to things through their minds either outside or inside their minds.

X is understood as extension and as 'accessed' by perceptio. Only perceptio accesses duration, whereas other forms of mental access do not get it. Sensation, memory, expectation, imagination, phantasy etc. get access to the same naturally compound reality, but as existing in different times. Do they presuppose "perceptio" in order to "exist"? Is sensation, impression, memory, expectations, imagination, phantasia, specifications of our lucidity? For instance, sensation presupposes perception. Perception gets access to present elements of anything imprinted in our minds. Perception, though, has also access both to past elements retained and to future elements expected.

The difference between dreaming and waking, reality and fantasy, and various forms of fiction – painting, photography, film – does not negate x, y, and z being the essences that they are. I see the same things in a dream as when I am awake. But it doesn't seem the same to me. Or rather, I have the possibility of waking up from a dream. It's more difficult to wake up from reality. David is the same: in memory, in anticipation of picking him up at the airport. I'm writing these words for David, I'm consciously seeing him, he'll read them, he'll reply, he's outside the field of perception. He's David on YouTube, in photographs, etc. What's the difference? The way David appears.

What I believe Descartes highlights are the problems that arise from modalisation. Thus, particular and general, simple and complex realities appear on the oneiric horizon. The same is true for the various horizons of fiction. The horizon of waking reality is not constituted by any metabasis eis allo genos. The variation from the oneiric horizon to the waking horizon, and between the different horizons of fiction, exists within the horizontal possibility. When we are awake, we are in a horizon no less than when we are asleep, imagining, fantasising, or envisioning possible scenarios, weather forecasts, and so on.

So therefore we be dreaming. Neither would these particular things [*particularia ista*] be true – that we open the eyes, move the head, extend the hands –, nor perhaps would it even be true that we have such hands or such a whole body. It is in fact still to be conceded that the things that are seen during sleep are like a kind of pictured images which cannot have been feigned except according to the similitude of true things. [*tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt*]⁵⁸.

When we put a helmet on our head to virtualise reality, we interact with the reality that manifests there in the same way as when we dream, whether asleep or awake. The status of x, y, and z is different when we predicate x, y, and z as being oneiric, fictional, or hallucinatory. Or when we predicate that they are truly real, that they are genuinely happening.

“And hence it is in fact to be conceded that at least these general things [*generalia haec*] – eyes, head, hands and the whole body – exist as a kind of things that are not imaginary, but rather true.” [*ideoque saltern generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere.*]

The reality accessed by the senses, within the framework of time, is predicated on each general or particular thing, regardless of whether it appears in the dream or waking horizon. Each of us exists entirely within this horizon, although there are variations in clarity. We can ask if we are dreaming when awake or if we are awake when dreaming, and we can question if something is really happening at any given moment. Yet, each particular thing is the substance that it is: eyes, head, hands, the body. It is my whole body, with hands, head, and eyes, that dives into the horizon of dreaming and waking.

⁵⁸ AT VII, 19, Meditatio I.

Hyletic content cannot be changed. It is reduced to elementary structures: colours, shapes, figures, the optical relationship between certain things, and sensory access. From an optical point of view, let's consider colours (hues, saturation, brightness) and shapes (structure, configuration, two- or three-dimensional representation, distance, orientation). These hyletic contents cannot be erased. They exist in dreams (fiction) and in reality, in waking life.

For indeed painters themselves, even when they try to feign sirens and satyrs with maximally unusual forms, cannot then assign to them natures new with respect to every part, but rather can they only mix together the members of different animals. [Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent.]⁵⁹

When painters try to feign [fingere] their “subject-matter” with maximally unusual forms [maxime inusitatis formis] the natures they forge are not entirely new [non novas omni ex parte naturas]. They mix the members of different animals into one feigned creature.

Or if these painters were perhaps to excogitate something so very new that nothing at all similar to it had ever been seen – and it would thus be completely fictitious and false – , at a minimum the colors out of which they would compose it must certainly still be true. [vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.] AT VII, Meditatio I, 11

Even when a painter creates a form so radically new that it doesn't even seem to contain parts of known animals, the colours are not invented; they are not the subject of fiction. Colour, in its essence, is irreducible. Descartes uses not fingere but excogitare. The object of excogitare is “something so very new at all”, “never seen,” at least the colors out of which they would compose it must certainly be true [ad minimum colores, ex quibus illud componant (sc. [pictores])].

By not dissimilar reasoning, although these general things too – eyes, head, hands and similar things – could be imaginary, it is still necessarily to be conceded that at least certain other things even more simple and universal are true: things even more simple and universal out of which – as from true colors – are feigned all those images of things which, whether true or false, are in our cogitation.

⁵⁹ AT VII, *Meditatio I*, 19-20.

The contents of fiction, cogitation and imagination are irreducible, if I'm not mistaken. *Fingere, ex-fingere, cogitare, ex-cogitare, as percipere* all have hiletic content which is even more simple and universal.

And their morphē?

- 1) Of which kind seem to be *corporeal nature in general* [*natura corporea in communi*],
- 2) and its extension [ejusque *extensio*];
- 3) also, the figure of extended things [item *figura* rerum extensarum];
- 4) also, the quantity [*quantitas*], or the
- 5) magnitude [*magnitudo*]
- 6) and the number of the same things [earumdem *numerus*];
- 7) also, the place in which they may exist [item *locus in quo existant*]
- 8) and the time through which they may endure [*tempus per quod durent*],
- 9) and similar things [& similia.]

1)-8) is the morphological structure of things which apply to all horizons, persist through dreaming, imagining, fantasising, perceiving.

Epistemological consequences:

Therefore we will perhaps well conclude from these things that physics, astronomy, medicine and all the other disciplines that depend on the consideration of composite things [res compositae] are indeed dubious, but that arithmetic, geometry and the others of this kind – which treat only of the simplest and maximally general things and which care little about whether these would be in the nature of things or not – contain something certain and indubitable. For whether I would be awake or sleeping, two and three added together are five, and a square has no more than four sides. Nor does it seem that it can happen that truths so perspicuous would incur the suspicion of falsity. [atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae *nonnisi de simplicissimis & maxime generalibus rebus tractant*, atque utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspensionem falsitatis incurrant.] AT VII, Meditatio I, 12.

Descartes wants to emphasise the modal aspect of certainty obtained through clear and distinct perception. There is a connection between obtaining evidence, demonstrative proof, and the content thus obtained. Physics,

astronomy, and medicine have composite things (*res compositae*) as their object of study. Arithmetic and geometry deal with things that are absolutely simple and maximally general (*res simplicissimae et maxime generales*). A square has four sides; three plus two equals five. These judgments are true in dreams and in reality, says Descartes. Although it's possible for queens to think of six impossible things before breakfast.⁶⁰

First reduction: *x*, *y* and *z*, sun, moon and earth are “*res extensae*”. Abstraction from their “matter” (*res materiales*), being bodies (*res corporae*). Extension (“*extensio*”) only cannot be cancelled out. *X*, *y* and *z* exist even without weight, but not without being extended in space.

The second reduction: extension does not exist spatially unless and only if there is in reality a temporal subsistence of *x*, *y* and *z*.

The third reductive move: *x*, *y* and *z* depend on the perception of *x*, *y* and *z*. Perception depends on duration. The perception of the duration of *x*, *y* and *z* depends on the duration of perception.

To the question: *Quid vero ex iis quae animae tribuebam* [what kind of attributes from those considered do I predicate of my soul?]

And finally, although these ideas might proceed from things different from me, it does not from thence follow that those ideas must be similar to these things. Indeed, I seem to have often found a great discrepancy in many things: just as I find within me, for example, two different ideas of the sun, the one, as though derived from the senses, which is maximally to be reckoned among those ideas which I think are adventitious, and through which the sun appears to me to be very small, but the other, derived from the reasoning of astronomy, that is, elicited from certain notions innate to me or made by me in some other manner, and through which the sun is exhibited as being several times greater than the earth. Both these ideas cannot in fact be similar to the same sun existing outside me, and reason persuades me that that one which seems to have emanated from it most proximally is maximally dissimilar to it. AT VII, *Meditatio I*, 39-40.

Let's break down this passage.

1. two different ideas of the sun, the one, as though derived from the senses, which is maximally to be reckoned among those ideas which I think are adventitious, and through which the sun appears to me to be very small, but
2. the other, derived from the reasoning of astronomy, that is, elicited from certain notions innate to me or made by me in some other man-

⁶⁰ Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*.

ner, and through which the sun is exhibited as being several times greater than the earth.

3. Both these ideas cannot in fact be similar to the same sun existing outside me, and reason persuades me that that one which seems to have emanated from it most proximally is maximally dissimilar to it.

Descartes assumes that ideas (representations) of things are different from the things themselves. Does Frege's equation apply to Descartes? $a = b$ if and only if 'a' is 'b'. I find two ideas of the sun within myself. One is how the senses present the sun; according to this representation, the sun appears quite small: *valde pravus apparet*. The other idea (representation) of the sun comes from the foundations of astronomy, that is to say, from a priori (innate) ideas, and shows me the sun as many times larger than the planet Earth.

In fact, neither of these ideas resembles the sun, which exists "outside" of me. Indeed, reason convinces me that the "representation" I have of the sun, which seems to come from seeing the sun close to me, is in the highest degree dissimilar to the sun that exists outside of me.

What happens on the surface of objects? On one hand, there is a physical representation of objects such that the surface points to an interior. Every point on the surface corresponds to a point beneath it that is not visible. The layers inside the object beyond the surface are mostly invisible. On the other hand, the surface points to a terminus ad quem, which allows for the reflection of the viewpoint from which I observe the surface of the object in its contours, at this distance, oriented by it, directed towards it, paying attention to it. If I move away, the surface appears to shrink. If I move closer, the surface appears to enlarge. However, the object itself remains the same size; it does not actually get bigger or smaller. It is the apparent size of the object that increases or decreases as I move closer or further away.

On the other hand, there is a virtual dimension alongside the real one. What goes on beyond the surface of the object is not visible; it is a matter of imagination or conjecture. What is inside the objects? Where do the plumbing and electricity run in the house? What does people's flesh look like beyond the appearance of the epidermis? What lies on the inner horizon of objects is not only spatially hidden; it is modally a possibility. Representation is not only the perception of reality but also the imagination of what goes on beyond reality. Even if I perceive the sun from this distance, what happens when I realise that it will be extinguished in five billion years? This amount of time only serves to remind me of my own temporal finiteness.

Descartes answers:

[What of thinking? I find here that thought is an attribute that belongs to me; it alone cannot be separated from me. I am, I exist, that is certain. But how often? Just when I think; for it might possibly be the case if I ceased entirely to think, that I should likewise cease altogether to exist. I do not now admit anything which is not necessarily true: to speak accurately I am not more than a thing which thinks, that is to say a mind or a soul, or an understanding, or a reason, which are terms whose significance was formerly unknown to me. I am, however, a real thing and really exist; but what thing? I have answered: a thing which thinks.]

Cogitare? Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem? nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem: nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans⁶¹.

I underline: “nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem” [for it might possibly be the case if I ceased entirely to think, that I should likewise cease altogether to exist.]

It thus seems that Descartes bases the existence of x, y and z on the duration of x, y and z, so that x, y and z are the beings they are.

The difference between x, y and z, on the one hand, and D and A, on the other, is access both to x, y and z and access (perception) to access (perception as object of the first perception).

It seems that *Reflexio, inspectio sui* (Insight) has lost direct contact with x, y and z.

Duration is a *sine qua non* condition for perceptio to extend temporally. But that's not all. The duration of access is a condition for the possibility of access to duration.

6. Kant's Interpretation of the Sigma Structure in the Doctrine of Schematism

The issue of the subsistence of substance is addressed by Kant as a problem of synthesis. Here, we aim to explore one aspect of how hylomorphism might be interpreted in Kant's philosophy. Although this is merely a sugges-

⁶¹ Descartes, *Meditatio* II, 21.

tion and extends beyond the scope of the book, I accepted David Charles' challenge to examine the reception of this problem in the works of Kant and Husserl. Thus, we shall first consider how addresses the connection between the mind and extra-mental objects in his doctrine of schematism.⁶²

In all subsumptions of an object under a concept the representations of the former must be homogeneous with the latter, i.e., the concept must contain that which is represented in the object that is to be subsumed under it, for that is just what is meant by the expression "an object is contained under a concept." Thus, the empirical concept of a plate has homogeneity with the pure geometrical concept of a circle, for the roundness that is thought in the former can be intuited in the latter⁶³.

At this point I'd like to emphasise the problematic relationship between concept and representation [Vorstellung] in Kant, because they are two "forms" or structures of relation to the "object". The matter of sensation (Empfindung) would not be determined by any category, but requires intuition: (white, smooth, cold, hard). On the other hand, the properties inherent in a thing are not sufficient to say what that thing is.⁶⁴ What is at stake is the relationship between three notions: intuition, concept and object.

What happens in the mind (after the contact with the object) is a connection (Kant calls it a synthesis) between representation and concept. The object is an extra-mental entity. Part of the extramental entity is "being able to

⁶² Peter Krausser. "Kant's Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition." *Synthese* 33, no. 1 (1976): 175-92, Gualtiero Lorini, "The Doctrine of Transcendental Schematism as Clarification of Kant's 'I think'." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 108, no. 2 (2016): 429-44. Michael Pendlebury. "Making Sense of Kant's Schematism." *Philosophy and Phenomenological Research* 55, no. 4 (1995): 777-97; Nathan Rotenstreich. "Kant's Schematism in its Context," *Dialectica* 10, no. 1 (1956): 9-30; Eva Schaper. "Kant's Schematism Reconsidered", *The Review of Metaphysics* 18, no. 2 (1964): 267-92.

⁶³ KrV A137/B177.

⁶⁴ Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales* (New York: Simon & Schuster, 1998), 19-20: 'May I examine it?' he asked, and, taking it from me, he proceeded to examine it as he had examined the geometrical shapes. 'A continuous surface,' he announced at last, 'infolded on itself. It appears to have' – he hesitated – 'five outpouchings, if this is the word.' 'Yes,' I said cautiously. You have given me a description. Now tell me what it is.' 'A container of some sort?' Yes,' I said, 'and what would it contain?' 'It would contain its contents!' said Dr P., with a laugh. 'There are many possibilities. It could be a change purse, for example, for coins of five sizes. It could ...' I interrupted the barmy flow. 'Does it not look familiar? Do you think it might contain, might fit, a part of your body?' No light of recognition dawned on his face. (Later, by accident, he got it on, and exclaimed, 'My God, it's a glove!' (14-15).

appear to the mind". Being able to appear to the mind is not a "real quality" or "inherent property" of the object. But Kant starts from the fact of empirical knowledge. As he says, "an object falls under a concept". The technical term for this is subsumption. An object is subsumed under a concept. There is a *distinctio rationis* at work. The composite whole (intuition and category) and the composite whole of real elements, point, plane, volume, physico-chemical composition, mineral, are already synthesised. Kant's question is how? That's our question.

There are two types of synthesis or subsumption. On the one hand, between concepts and representations that have homogeneous objects. On the other hand, those that require a synthesis of heterogeneous diversity and require schemata to link concepts and conceptualised objects.

The example he gives in this step is that of a plate and the concept of a circle. Very similar to the what David Charles calls the sigma structure in its 2021 Book.

We can grasp somewhat more precisely what is involved in Aristotle's claim [A] by considering his discussion of **snubness**, which he defined, I shall suggest, as **nasal-concavity: a type of concavity** which **cannot** be defined **without essential reference to the nose**. **Snubness is not**, in his view, **a type of concavity, defined independently of noses**, which is realized by or related (in some way) to noses. It is, instead, **an essential (de re) aspect** of the nature of the relevant type of concavity that it is nasal-concavity. This type of concavity is, we might say, in itself or intrinsically, nasal. The form in question contains, in Aristotle's own terminology, **being nasal 'as a part'**. [...] Snubness is to be defined in ways which explicitly refer in its definition to a distinctively nasal way of being concave. It is because snubness is, in its nature, this specific type of concavity that it can only be realized in noses⁶⁵.

Simotēs is a nasal concavity and not a formal description of a geometric shape that doesn't necessarily apply to noses but could be applied to anything concave, for example, bowls, certain types of legs, cavities, and so on.

In Kant's case, Nobody goes to the cupboard to get a porcelain circle for their cup of tea or coffee, or a larger circle for eating, nor glass cylinders for drinking water, etc, etc. The distinction between geometric configurations and the shapes of empirical objects allows a homogeneity of figures, but not of concepts.

Now it is clear that there must be a third thing, which must stand in homogeneity with the category, on the one hand and the appearance on the other and makes possible the application of the former to the latter. This mediating

⁶⁵ Charles, *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*, 7.

representation must be pure (without anything empirical) and yet intellectual on the one hand and sensible on the other. Such a representation is the transcendental schema.⁶⁶

In the case of numbers, triangles, dogs and natural compounds, the connection between a morphological structure and the definable hyletic seems explicit⁶⁷.

Thus, if I place five points in 2 row, this is an image of the number five. On the contrary, if I only think a number in general, which could be five or a hundred, this thinking is more the representation of a method for representing a multitude (e.g., a thousand) in accordance with a certain concept than the image itself, which in this case I could survey and compare with the concept only with difficulty. Now this representation of a general procedure of the imagination for providing a concept with its image is what I call the schema for this concept. (KrV B179-180)

The different things that are five, not just the symbolic representations “5”, “V”, the different languages in which the number can be said, but the rule according to which, in set theory, one thinks of five in intension and extension. The same for any number.

In fact, it is not images of objects but schemata that ground our pure sensible concepts. No image of a triangle would ever be adequate to the concept of it. For it would not attain the generality of the concept, which makes this valid for all triangles, right or acute, etc., but would always be limited to one part of this sphere. The schema of the triangle can never exist anywhere except in thought and signifies a rule of the synthesis of the imagination with regard to pure shapes in space.

⁶⁶ “Now pure concepts of the understanding, however, in comparison with empirical (indeed in general sensible) intuitions, are entirely unhomogeneous [ungleichartig], and can never be encountered in any intuition. Now how is the subsumption of the latter under the former, thus the application of the category, e.g., causality, could be also be intuited through the senses and is contained in the appearance? This question, so natural and important, is really the cause which makes a transcendental doctrine of the power of judgment necessary, in order, namely, to show the possibility of applying pure concepts of the understanding to appearances in general.” (KrV B175/A137-A177/A138). Trans.: 1. Kant I, *Critique of Pure Reason*, P Guyer and AW Wood (eds.) (UK: Cambridge University Press 1998).

⁶⁷ Nathan Rotenstreich, “Kant’s Schematism in its Context”, *Dialectica* 10, no. 1, 1956, 9-30.

What appears implies a rule that allows the shape of the triangle (schema) to be identified as an anticipation of Gestalt. The many shapes of the triangle: isosceles, equilateral, scalene, but also the configurations of triangular objects that we all have in our cars to indicate a breakdown, a kite or whatever. The same is true of any polyhedral geometric shape.

The concept of a dog signifies a rule in accordance with which my imagination can specify the shape of a four-footed animal in general, without being restricted to any single particular shape that experience offers me or any possible image that I can exhibit in concrete.

When we think of the dog, we think of the Chihuahua to the Grand Danois, the quadruped is not just the dog, it can be a cat and a horse. There is a schematic link between the morphological concept of the dog and the representation of each dog.

The schema of a pure concept of the understanding, on the contrary? is something that Can never be brought to an image at all. (B 181) [...] The schemata are therefore nothing but a priori time-determinations in accordance with rules, and these concern, according to the order of the categories, the time-series, the content of time, the order of time, and finally the sum total of time, in regard to all possible objects. (B185)

The schema is the hinge between category and appearance. It is an interface of double value and double complexity. On the one hand it is "intellectual" and on the other it is "sensual". It is both morphological and hyletic. What is this third element linking intellectual and sensual?⁶⁸

Time [...] contains an a priori manifold in pure intuition. [...] But it is on the other hand homogeneous with the appearance insofar as time is contained in every empirical representation of the manifold. (B 178/A139)

Kant is interested in understanding the relationship between the pure forms of understanding – the categories – and the intuitions, which are the pure forms of sensibility: space and time. These elements constitute the organisation of sensations and, therefore, the matter of sensation. The succession of 'nows' can be reduced to the form of intuition. However, if the category of causality is applied to A preceding B, then A precedes B not only temporally but also causally. The same applies to permanence. Temporal permanence is not just temporal; it is categorical. Similarly, coexistence,

⁶⁸ Krausser, "Kant's Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition", *Synthese* 33, no. 1, 1976, 175-92.

which situates simultaneity at different points in space and involves reciprocal actions between entities that are either dependent or independent of each other, implies a categorical understanding. For each category, Kant identifies a schema.

In any case, the morphology of representation cannot be applied at the categorical level. We can only verify sequences, simultaneities, coexistences, or simultaneities of sequences without causal connection or mere coincidences. Therefore, we cannot apply the heterogeneity of the categorical level.

In this sense, on the one hand every appearance has content. It could be whatever each of us emphasizes as a particular content of a given representation, like an object in our workspace, for instance, a laptop, or a part of an object, the screen, a part of a part, the color, and so on. Conversely, it can also be the moment in time “when” I pay attention to it. This “now” is a moment in the day, after waking up, just after coffee, within my biography. My ability to perceive the laptop, my workspace, my flat, my home, my street, is also given by my ability to perceive that particular moment not isolated from the time of my life. However, understanding a sequence of nows does not necessitate specific content to be conceived. It requires a schema or rule that does not permit instantiation but rather a particular way of thinking about the sequence.⁶⁹

7. Husserl’s “brown bottle of beer”

One of the possible historical developments of Kant’s doctrine of schematism can be found in Husserl’s phenomenology, particularly in the operator concept called “phenomenological reduction.”⁷⁰ In at least one version,

⁶⁹ Are there questions of PRIMACY here also? Are the enmattered ideas grasped (of dogs / snubness) more basic than the PURE ideas of space + geometrical objects.....and the latter abstracted from them (as Aristotle might say)

OR is the reverse true and ideas of snubness / great danes etc are the result of conjoining pure ideas of space and geometry with experience (conceived of as like matter waiting to be enformed) as in 2 component pictures? From the critical point of view Kant’s the bathos of experience works out the end result. There are different synthetical moments at the level of sensation, perception, categorization involved in producing this dog here of this species and this nose here that is snub.

⁷⁰ Husserl refers to this as phenomenological reduction (Phänomenologische Reduktion or Rückführung). A hyletic content, such as white, is present in chalk or snow, it is chalk-white or snow-white. When reduced, it is perceived as a sensory content morphologically given as white, spread over the mountain surface or on a cylindrical object. The hyletic content of the sensation corresponds to varying degrees of whiteness, different shades

this involves the explicit reconstitution of a sensible fact of any extra-mental object into the temporal form of the living present.⁷¹

- [1] The awareness of the present implies the presence of awareness.
- [2] Presence grants access to both awareness (mental) and extra-mental content.”
- [3] The present becomes conscious through self-consciousness.
- [4] Self-consciousness is consciousness of something: Self and extra-mental beings.

Husserl aims for his analyses to elucidate these equations and strip them of their content as mere $A=A$ tautologies.

In Kant's view, the perception of reality corresponds to the fulfilment of sensation, while the concept of negation corresponds to the absence of sensation. In “schematic” terms, reality is time fulfilling presence, and negation is the absence of time. However, the presence or absence of sensation does not necessarily imply the presence or absence of an object, nor the existence or non-existence of objects. There are objects nearby within the field of perception that are not seen, and there are objects outside our field of perception that exist but are not currently perceived; yet we do not believe they do not exist. People yet to be born and those already dead are outside the field of perception. Therefore, sensation fills time, and the absence of sensation is the emptiness of fulfilment in time.⁷²

of whiteness, and extensions of surfaces that differ in whiteness. There is a difference in interpretation between the whiteness of chalk or plaster, the whiteness of a mountain or snow, and the whiteness experienced as a sensation. The whiteness that gives rise to sensation results from a psychic element; it is abstracted from other tactile qualities, for example. It is purely an optical determination. It lies in the problematic space between perception and the surface of objects.

⁷¹ Nicola Zippel, “Die Phänomenologische Reduktion Und Ihre Zeitlichen Bedingungen”, *Phänomenologische Forschungen*, 2008, 71-88.

⁷² Reality is in the pure concept of the understanding that to which a sensation in general corresponds, that, therefore, the concept of which in itself indicates a being (in time). Negation is that the concept of which represents a non-being (in time). The opposition of the two thus takes place in the distinction of one and the same time as either a filled or an empty time. Since time is only the form of intuition, thus of objects as appearances, that which corresponds to the sensation in these is the transcendental matter of all objects, as things in themselves (Thinghood, reality). Now every sensation has a degree or magnitude, through which it can more or less fill the same time, i.e., the inner sense in regard to the same representation of an object, until it ceases in nothingness ($=0$ =negatio). Hence there is a relation and connection between, or rather a transition from

Husserl will phenomenologically reduce or reconduct every hyletic data to a “morphologic” noetic form of access to the world. This falls outside the analysis of this book both systematically and historically. We are, of course, in a very different world. Husserl is not taking as basic the hylomorphic nature of substances, but rather the complex structure of our thinking of them. He focuses on what we are doing when we connect or in Kant’s terms) schematise perceived objects in the world with our sensations of them to from the concept of properties of enduring properties.⁷³

What type of subjects are we who are capable of doing this? The relationship between mind-dependent perception and the perceived object in the world is as complex as the relationship between a sensation (as a property of the mind) and the qualities of the object it reveals. The S-structure lies between the self and the world, between the *res cogitans* and the *res extensa*.

“In” the reduced perception (in the phenomenologically pure mental process [im phänomenologisch reinen Erlebnis]), we find, as indefeasibly [unaufhebbar] belonging to its essence, the perceived as perceived, to be expressed as “material thing,” “plant,” “tree,” “blossoming;” and so forth. [...] The tree simplicity, the physical thing belonging to Nature, is nothing less than this perceived tree as perceived which, as perceptual sense, inseparably belongs to the perception. The tree simpliciter can burn up, be resolved into its chemical elements, etc. But the sense [Sinn] – the sense of this perception, something

reality to negation, that makes every reality representable as a quantum, and the schema of reality, as the quantity of something insofar as it fills time, is just this continuous and uniform generation of that quantity in time, as one descends in time from the sensation that has a certain degree to its disappearance or gradually ascends from negation to its magnitude. B 181 / A 142 – B 183 / A 143 [Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältnis und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt.]

⁷³ Pace David Charles.

belonging to its essence – cannot burn up; it has no chemical elements, no forces, no real properties⁷⁴.

We find a similar formulation in Aristotle when we read that “the stone is not in the mind, but the form of the stone is” (οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος, Arist. De An. III. 8. 431b29. What is in the mind is the *eidos* of the stone. In this sense, it is about understanding the relationship between the stone and the mind through the *eidos*. Does the *eidos* hold the same status as the Kantian schema? Furthermore, is it the *eidos* that differentiates geometric concavity from nasal concavity? In any case, it seems we can assert that the *eidos* lies between the mind and the stone. We perceive the stone from a distance, from a certain point of view (from above), cutting out its silhouette with our gaze, the outline defined by the encounter between perspective and the stone.⁷⁵

Husserl uses sensual *hylē* and intentional *morphē*⁷⁶ as correlates of various possibilities, including: matter without form (formless matter) and form without matter (formless form). From the intentional point of view, consciousness is always consciousness of something, so a *morphē* is always a *morphē* of a *hylē*, and a *hylē* always belongs to a *morphē*. Husserl uses the term ‘entanglement’ [Verflechtung] to describe the intricate or interwoven character of one structure within another. As we shall see, he also uses *noēsis* and *noēma* in other instances: *nomen agentis nous*, *noein*, *noesis*, and *nomen rei actae*, the result of *nous*: the thought as such. But we will address that later.

Husserl tries to pinpoint a difference between the tree we ‘see’ in an unprepared, pre-philosophical, pre-phenomenological way, in the natural, ‘physical’ attitude [natürliche Einstellung], and the tree in perception [wahrgenommener Baum]: the *eidos* tree. There is no transition from the physical tree to the psychological tree. One is already within the other. You don’t even have to burn the tree to realise that the tree remains in memory, or that we anticipate the shadow of the grown tree when we plant it. The tree in perception is the result of *metabasis eis allo genos*. It is the tree ‘in’ perception.

⁷⁴ Ideen §89, 184 (Trans. F. Kersten).

⁷⁵ One can ask if the *eidos* of the stone is grasped by the soul or if the *eidos* of the stone is itself in the soul. David Charles pointed to me the ambiguity in taking on the form without the matter: 1) Taking on the form without taking on its matter and 2) Taking on the form without matter as a separate internal object. My guess is that Kant’s problem of constitution aims at distinguishing two ways of knowledge (*Erkenntnisart*) in which we can understand the unproblematic way a stone is seen by us, outside of the soul, and a second way where the stone is constituted by the subjectivity. It’s the same stone but rooted upon the understanding and sensibility through schematism.

⁷⁶ Ideen I §85, 172.

In this way the unity of one perception can include a great multiplicity of modifications which we, as observers in the natural attitude, sometimes ascribe to the actual object as its changes, sometimes to actual relationships to our real psychophysical subjectivity and sometimes, finally, to the latter itself. But now we must describe what is left of that as phenomenological residuum if we reduce it to its “pure immanence” and what therefore may or may not hold good for the really inherent component of the pure mental process⁷⁷.

Descartes provides a similar formulation. There is confusion, for example, between “colors in objects”, “lying outside our minds” and “in sensation”. The question is always one of eidetic reduction. Each “physical”, “hyletic” material point of the tree corresponds to a point in perception. The size of the tree doesn’t change, but the apparent size changes in relation to the distance. When I approach it as I enter the garden, when I sit in its shade, when I look at it from the dining room, when I climb it to catch the cat or when I descend it, when I see its black form under the dark night sky or its brown trunk and green branches under the blue summer sky.⁷⁸

Many of Husserl’s analyses focus on form [Gestalt], image [Bild], size, sensory content, proximity and distance, the contours of objects, the perception of movement, and proprioception. A house can have the same content and appear completely different on various days of the week, without us being able to say what this difference “really” consists of from a “hyletic” point of view.⁷⁹

The color of the tree trunk, pure as the color of which we are perceptually conscious, is precisely the “same” as the one which, before the phenomenological reduction, we took to be the color of the actual tree (at least as “natural” human beings and prior to intervention of information provided by physics). Now, this color, put into parenthesis, belongs to the noema. But it does not belong to the mental process of perception as really inherent component piece, although we can also find in it “something like color:” namely, the “sensed color,” that phyletic moment of the concrete mental process by which the nematic, or “objective,” color is “adumbrated”. [...] We see a tree unchanged with respect to color - its color, the color of the tree - while the

⁷⁷ *Ideen I*, §97, 202.

⁷⁸ Cf. Descartes AT VIII 1. 1070, 1066: “Adeo ut videntes, exempli gratia, colorem, putaverimus nos videre rem quandam extra nos positam, et plane similem ideae illi coloris, quam in nobis tunc experiebamus; idque ob consuetudinem ita iudicandi, tam clare et distincte videre nobis videbamus, ut pro certo et indubitato haberemus.”

⁷⁹ Bertrand Bouckaert, “La Signification „autre” de La Phénoménologie. Notes Propédeutiques Sur Quelques Aspects Paradoxaux Dans La Théorie Husserlienne de l’intentionnalité”, *Phänomenologische Forschungen*, 2002, 163-81.

positions of thees and our relative orientations are changing and our regard is incessantly moving over the trunk and branches, *and while, at the same time, we come closer and thus, in various ways, bring the mental process of perception into a flow* [und so in verschiedener Weise das Wahrnehmungs-erlebnis in Fluss bringen]⁸⁰.

What is happening here? The perception of perception implies that any apparently non-temporal content becomes temporally expanded. Every sensory content, in its heterogeneity, is both the content of the sensation and the real content of the object. The brown in the bark of the tree and the brown in the sensation are phenomenologically distinguished. I perceive the tree without conscious effort. Phenomenological reduction provides me with the perception of the sensation of brown. There is a flow that synchronises my sensation of brown with the brown in the tree. The duration of the sensation and the duration of the brown are not the same, but there is a transgression. When I say it is the brown in the tree, it is a content that lasts beyond the duration of the sensation of brown within the duration of my perception of the tree.

This looks as if there are two objects: a sensational object (in the mind) + one in the tree?

That is Husserl's way of identifying "object surface" as an interface between what lies beyond intentionality. H's take is that any hyletic content can be both real (Gehalt) and consciousness content (Inhalt). So that the brightness spotted in black shoes is painted in white. There is a different sense, although the same referent. Brightness is not whiteness. The color "rose" taken from the flower and applied in any Rosie object. White in snow, milk, cloud is different when snowed white, milky white, cloudy white and the white extensions, brighter or darker, abstracted from snow, mild, cloud.

Husserl goes even deeper into this aspect of time. In the Seefeld manuscript, we read:

I see a beer bottle that is brown, I hold on to the brown colour in its spreading, 'as it is really given' ['so wie es wirklich gegeben ist'], I exclude everything that's only meant and not given. I make a distinction between appearances [Erscheinungen], of the beer bottle and the bottle that appears. I find the connection between these appearances; I find the consciousness of identity that runs through them. [...] The beer bottle appears again and again, appears as always, the same and as always equally determined. And there are different appearances; the appearances are not the beer bottle that appears to me. They are different, the bottle is the same⁸¹.

⁸⁰ Husserl, *Ideen I*, 203.

⁸¹ *Husserliana X*, 237, Manuscripts of Seefeld on individuation, n° 35. The unity of the sign as the identical of change or unchangeability. "Ich sehe eine Bierflasche, die

Here we are in the midst of a phenomenological reduction. The duration of perception and the duration of the content of perception are distinguished by the temporal expansion of the phases of appearance of the “brown” of the beer bottle. The brown is spread over the surface of the entire bottle, but we only see the part facing us, captured by our perspective, created by our point of view, during the time we are looking at the brown. We may not be focusing on the shape of the bottle. In this case, it is a beer bottle, but it could be a soft drink bottle, slim or round, etc.

The appearances are spread out over time. I can always see the beer in the same place, at the same distance on the table, in the afternoon, after someone has drunk it. The duration of the perception of brown does not coincide with the duration of the brown in the beer bottle. The duration of perceiving a content does not coincide with the possibility of perceiving my own duration.

I perceive – this brown content. It’s durable. This is always the same. It encompasses some phenomenological range. I saw it yesterday, so I remember it today. It has lasted until today. Transcendence. Of course I can’t bring today and yesterday together.⁸²

Phenomenologically given, we have:

the brown seen “now” in its duration, the brown. It lasts. It always covers the same area. Now this brown changes, it becomes darker, it changes its spread, the spread it covers.⁸³

braun ist, ich halte mich an das Braun in seiner Ausbreitung, “so wie es wirklich gegeben ist”, ich schliesse alles, was im Phänomen bloss gemeint und nicht gegeben ist, aus. [...] Ich unterscheide die Bierflaschen-Erscheinungen, ich mache sie zu Gegenständen. Ich finde den Zusammenhang dieser Erscheinungen, ich finde das Bewusstsein der Identität, das durch sie hindurchgeht. [...] Die Bierflasche erscheint immer, erscheint als dauernd dieselbe und als immerfort gleich bestimmte. Und dabei sind verschiedene Erscheinungen; die Erscheinungen sind nicht die Bierflasche, die in ihnen erscheint. Sie sind verschieden, die Flasche ist dieselbe.“ Cf.: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), ed. Rudolf Boehm, *Husserliana X* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), 137.

⁸² *Husserliana X*, 240: “Ich nehme wahr - diesen braunen Inhalt. Er ist ein Dauerndes. Er ist immerfort derselbe. Er bedeckt eine gewisse phänomenologische Ausbreitung. Ich habe ihn gestern gesehen, seiner erinnere ich mich also heute. Er hat bis heute angedauert. Transzendenz. Das Heute und Gestern dar ich natürlich nicht hereinbringen.”

⁸³ *Husserliana X*, 241: Beschränken wir uns auf das in der Wahrnehmung Gegebene, phänomenologisch Gegeben: das “jetzt” gesehene Braun in seine Dauer, Das Braun. Es dauert. Es bedeckt immerfort dieselbe Ausbreitung. Nun verändert ert sich dieses Braun, es wird dunkler, es verändert seine Ausbreitung, die Ausbreitung, die es bedeckt.”

We can ask

- a) did consider the possibility that I see the same brown bottle [+ same brownness in the bottle] from different points of view/ under different guises?
- b) Is my experience of its brownness an experience of the brownness of the object ...as seen from here....
- c) NOT the experience of a brown sensation (psychological brownness) distinct from the brownness of the object?

In Husserl's point of view, we get the same brownness in the bottle from different points of view, under different guises. From the pre-philosophical or pre-reflective point of view, in the "natural attitude", we have the tree, the beer bottle, the house, the garden⁸⁴. From the phenomenological attitude as from the "Copernican" point of view (Kant) we perceive the brownness as accessed through consciousness (*Bewusstsein*) and dependent on the access. Note that for Kant the thing in itself is the meaning (*Bedeutung*) upon which in any given moment the bottle presented is the same bottle. Each moment of perception "produces" one aspect of the bottle. An aspect is not the thing itself, though.

From a temporal point of view, the bottle seen in the morning time, under the hot summer sun shows different chromatic characteristics than when the sun goes down: brightness, for instance. The bottle seen at a distance I can fetch it, upon the table, appears to be different to when it was seen at a distance, from above, etc.

The two texts exhibit temporal morphological differences and corresponding hyletic changes depending on phenomenological perception. The nature of phenomenological perception differs from that of psychological perception and the way we view beer bottles. The hylomorphic correlation cannot be considered solely in terms of temporal duration or in the strict physical sense of non-mental or mental distinctions. What is happening occurs in a realm where the very meaning of the duration of perception and the perception of duration undergoes a transformation, and it seems that this is where Husserl is directing our attention.

The hylomorphic psycho-physiological noetic correlation undergoes a transformation with the formula "consciousness is consciousness of..." in the sense that the world as an object presents contents that point to morphological structures, which explain natural phenomena as a desideratum, if not causally, at least fundamentally. On the other hand, in a reciprocal and intertwined manner (*Verflochten*), consciousness does not have an independent

⁸⁴ Rotenstreich, 1956.

existence, as it is inexorably related to the world. It externalises itself in the world, if we can say so, and expresses itself within it. An intention of meaning, even in disappointment, testifies to its presence.

8. One brief final remark

Although Kant could be classified as purist, his theory of schematism presupposes an inextricable link between what he calls reason and any empirical object. For Husserl, there is no form without matter and no matter without form. His task is to identify form and matter in isolation, while assuming that neither exists structurally without the other. There is an inseparable connection between consciousness and the object of which consciousness is aware. In this sense, Husserl's hylomorphic relation tends to be studied in the "of" that connects consciousness to the world, an "of" that is fundamental to this connection, the so called noetic-noematic relationship, which depends on consciousness.

On these remarks one can ask if the inseparable connection in H's account between consciousness of the object and the object of which we are conscious

- a) Inseparability in existence or in being/ definition?
- b) Do we begin in Husserl's view with two definitionally separate components (sensational consciousness and the object sensed) and then come to realize that they are inseparable in existence? Or is the consciousness of the brown bottle the definitionally basic phenomenon from which we can abstract 2 definitionally separate components? [The question of priority again] Or did he think that the issue of PRIORITY is in some way misguided/ unanswerable?

My guess is that, once the (operational) concept of *Erlebnis* (life experience) is introduced or discovered, Husserl tries to connect (K's synthesis) perception as a consciousness phenomenon with irreducible matter. Husserl's puzzling question is how can we "de iure" understand the fact that the material world is a content of consciousness (*Bewusstseinsinhalt*)? Note: this is not pan-psychism. Not all matter is intentional. But for an object to be "for" me, it takes a consciousness. Somehow world and life belong inextricably to one another. Those questions arise after the phenomenological dimension being discovered. Therefore, the abstraction comes later. The intention is constituting the inextricability form and matter.

What is the status of the object? The *eidōs* and the schema are interfaces that facilitate interaction in both directions. A radicalisation of the question

admits the inaccessibility of the thing itself without be somehow schematized or eidetic reduced.

Both could affirmatively answer the question:

Does the inextricabilist version of hylomorphism, independently of questions about its historical credentials, offer a better way to think of natural substances, humans included, than the now standard two component account?⁸⁵

Bibliography

Main sources:

Charles, David. *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

_____. (ed.). *The History of Hylomorphism: From Aristotle to Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Descartes, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. In *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, edited by Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904.

_____. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Translated and edited by John Cottingham. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1913.

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Edited by Rudolf Boehm. *Husserliana X*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

_____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Translated by John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781.

_____. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Studies:

Annas, Julia. "Forms and First Principles." *Phronesis* 19, no. 3 (1974): 257-83. <http://www.jstor.org/stable/4181944>.

⁸⁵ Charles, *The History of Hylomorphism: From Aristotle to Descartes*, 41.

- Anstey, Peter R. "'De Anima' and Descartes: Making up Aristotle's Mind." *History of Philosophy Quarterly* 17, no. 3 (2000): 237-60. <http://www.jstor.org/stable/27744854>.
- Barnes, Gordon P. "The Paradoxes of Hylomorphism." *The Review of Metaphysics* 56, no. 3 (2003): 501-23. <http://www.jstor.org/stable/20131855>.
- Bos, Abraham P. "Aristotle on the Differences between Plants, Animals, and Human Beings and on the Elements as Instruments of the Soul (De Anima 2.4.415b18)." *The Review of Metaphysics* 63, no. 4 (2010): 821-41. <http://www.jstor.org/stable/25681173>.
- Bouckaert, Bertrand. "La Signification „autre" de La Phénoménologie. Notes Propédeutiques Sur Quelques Aspects Paradoxaux Dans La Théorie Husserlienne de l'intentionnalité." *Phänomenologische Forschungen*, 2002, 163-81. <http://www.jstor.org/stable/24360618>.
- Cao, Qingyun. "Aristotle on the Unity of Composite Substance." *Frontiers of Philosophy in China* 10, no. 3 (2015): 457-73. <http://www.jstor.org/stable/44156964>.
- Fine, Kit. "Towards a Theory of Part." *The Journal of Philosophy* 107, no. 11 (2010): 559-89. <http://www.jstor.org/stable/29778058>.
- Hartman, Edwin. "Aristotle on the Identity of Substance and Essence." *The Philosophical Review* 85, no. 4 (1976): 545-61. <https://doi.org/10.2307/2184278>.
- Hoffman, Paul. "The Unity of Descartes's Man." *The Philosophical Review* 95, no. 3 (1986): 339-70. <https://doi.org/10.2307/2185464>.
- Johnston, Mark. "Hylomorphism," *The Journal of Philosophy*, 103, no. 12 (2006): 652-98.
- Krausser, Peter. "Kant's Schematism of the Categories and the Problem of Pattern Recognition." *Synthese* 33, no. 1 (1976): 175-92. <http://www.jstor.org/stable/20115128>.
- Krizan, Mary. "Substantial Change and the Limiting Case of Aristotelian Matter." *History of Philosophy Quarterly* 30, no. 4 (2013): 293-310. <http://www.jstor.org/stable/43488076>.
- Lorini, Gualtiero. "The Doctrine of Transcendental Schematism as Clarification of Kant's 'I think'." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 108, n.º 2 (2016): 429-44. <http://www.jstor.org/stable/44016663>.
- Manning, Gideon. "The History of 'Hylomorphism.'" *Journal of the History of Ideas* 74, no. 2 (2013): 173-87. <http://www.jstor.org/stable/43291297>.
- Pendlebury, Michael. "Making Sense of Kant's Schematism." *Philosophy and Phenomenological Research* 55, no. 4 (1995): 777-97. <https://doi.org/10.2307/2108332>.
- Peramatzis, M. (2015). What is a form in Aristotle's hylomorphism?, *History of Philosophy Quarterly*, 32(3), 195-216. <http://www.jstor.org/stable/44076444>
- Rotenstreich, Nathan. "Kant's Schematism in its Context." *Dialectica* 10, no. 1 (1956): 9-30. <http://www.jstor.org/stable/42964165>.
- Rozemond, Marleen. "Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism." *Philosophical Topics* 31, no. 1/2 (2003): 343-67. <http://www.jstor.org/stable/43154418>.
- Ryan, Eugene E. "Pure Form in Aristotle." *Phronesis* 18, no. 3 (1973): 209-24. <http://www.jstor.org/stable/4181918>.
- Rea, Michael C. "Hylomorphism reconditioned". *Philosophical Perspectives* 25 (2011): 341-58. <http://www.jstor.org/stable/41329475>.

- Sacks, Oliver. *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*. New York: Simon & Schuster, 1998.
- Schaper, Eva. "Kant's Schematism Reconsidered." *The Review of Metaphysics* 18, no. 2 (1964): 267-92. <http://www.jstor.org/stable/20124056>.
- Sykes, R. D. "Form in Aristotle: Universal or Particular?" *Philosophy* 50, no. 193 (1975): 311-31. <http://www.jstor.org/stable/3749857>.
- Tracy, Theodore. "Two Views of Soul: Aristotle and Descartes." *Illinois Classical Studies* 11, no. 1/2 (1986): 247-64. <http://www.jstor.org/stable/23064082>.
- Whiting, Jennifer E. "Form and Individuation in Aristotle." *History of Philosophy Quarterly* 3, no. 4 (1986): 359-77. <http://www.jstor.org/stable/27743783>.
- Witt, Charlotte. "Hylomorphism in Aristotle." *The Journal of Philosophy* 84, no. 11 (1987): 673-79. <http://www.jstor.org/stable/2026773>.
- Zippel, Nicola. "Die Phänomenologische Reduktion Und Ihre Zeitlichen Bedingungen." *Phänomenologische Forschungen*, 2008, 71-88. <http://www.jstor.org/stable/24360894>.

RECENSÕES

Emmanuel Falque, *Spiritualisme et phénoménologie. Le cas Maine de Biran* (Paris : PUF, 2024), 310 pp. ISBN : 978-2-13-085913-0

Emmanuel Falque é tido, com justeza, como um dos mais relevantes filósofos da cena contemporânea. No ano letivo de 2022-2023 o famoso pensador foi convidado para se encarregar da prestigiada *Chaire de Métaphysique Étienne Gilson* e o livro que agora se apresenta retoma os textos que serviram de base à série inolvidável de seminários que, nesse contexto, apresentou a um público interessado e fiel. Não exageraríamos, certamente, se apodássemos tal ocasião de verdadeiro acontecimento filosófico e se, analogamente, nos atrevêssemos a destacar esta publicação como um evento editorial e científico de inquestionável importância.

Percebe-se, pelo que fica dito, o valor que atribuímos à publicação que agora nos compraz recensar. De facto, quando um dos mais marcantes pensadores contemporâneos apresenta as suas sessões no quadro da *Chaire Gilson*, convoca tacitamente todo os leitores competentes de filosofia, pois em tais ocasiões sempre se apresentam os resultados mais inovadores, as propostas mais aprofundadas e subtis que o amadurecimento lento de longos e reconhecidos percursos de pensamento permitem. Por esta razão, a expectativa em relação à escolha de cada pensador convidado é igualmente alargada ao tema que, por cada um e em cada ano, será escolhido para os aludidos seminários. O tema eleito que, em cada ano, o conferencista escolhe tratar, representa uma espécie de imagem viva dos “lugares” de investigação de ponta aos quais a obra do filósofo convidado pôde, sustentadamente, conduzir. Ora, o tema designado por Falque foi surpreendente: “o caso Maine de Biran” e a dívida da fenomenologia francesa contemporânea em relação à obra do filósofo de Bergerac.

Há um “caso Maine de Biran”, argumenta o autor, porque a posição de Biran no quadro da história da filosofia é singular: ao mesmo tempo uma “exceção” e uma “esquisitice” (*étrangeté*) (p. 17); mas uma *esquisitice* que permanece o primórdio de traços definidores e fundamentais do horizonte filosófico contemporâneo. Como se destaca na contracapa do livro e se analisa ao longo da “introdução” da obra (pp. 17-36), o “caso Maine de Biran” é “um outro começo à francesa da metafísica, por um lado, e da fenomenologia, por outro”.

É, portanto, da originalidade e da atualidade da obra biraniana que se trata. Falque considera-o de modo atento, destacando, por exemplo, as seguintes “conquistas” teóricas do biranismo: a *origo* de uma fenomenologia do *corpo próprio* (pp. 78 ss); a descrição original, em diálogo com Condillac, da experiência do corpo tocante-tocado e do privilégio do tocar (pp. 101 ss); a percursora afirmação da irredutibilidade do facto de consciência estabelecida no esforço e a noção de continuidade interior de resistência do corpo (pp. 121 sss); a percursora descrição do *sentimento*, (pp. 60 ss); a “correção” do cogito cartesiano antecipando, quase palavra por palavra, a crítica de Husserl, em *Meditações Cartesianas*, à “confusão funesta que faz do ego uma *substância* separada” (p. 59 ss); a noção (ainda sem o termo) de uma “redução da atitude natural” (p. 70) e a certeza de que tal “redução” será sempre, por força da condição *mista* do humano, impossível de levar até ao fim (por exemplo, pp. 79 ss); a análise original da “afetividade” (pp. 194 ss), que, por um lado, antecipa as céle-

bres descrições heideggerianas da *Stimmung* e, por outro, permite pensar de modo surpreendentemente radical os temas do sonho, do sonambulismo e da alienação mental (pp. 173 ss) em diálogo com a psiquiatria contemporânea; finalmente, e sem pretender ser exaustivo, o vislumbre do que poderíamos apelidar de “fenomenologia do sentimento religioso”, permitindo pensar o projeto antropológico biraniano como tripartido - *três vidas* (vida de consciência, vida afetiva e vida do espírito) numa só (pp. 293 ss).

À distância de dois séculos (em 2024 assinalou-se, com vários colóquios internacionais, o bicentenário da morte do filósofo de Bergerac), a originalidade da obra biraniana continua a *dar que pensar*. É de uma tal força que Falque pretende dar conta no seu livro. Mas algo mais se torna decisivo em *Spiritualisme et phénoménologie. Le cas Maine de Biran*: a especificidade da abordagem falquiana parece-nos indiciar uma significativa afinidade filosófica – como se sempre tivesse existido na obra de Falque, diríamos, um “momento biraniano” oculto, uma sombra de biranismo não-dito, mas pensado e, agora, finalmente confirmado. A ser assim, deveríamos acrescentar que uma leitura atual da própria obra de Falque não mais dispensará, como uma das suas chaves interpretativas, uma possível interpretação biraniana. Desde logo, poderíamos dizer que o *Triduum philosophique* de Falque se aproxima do *Triduum philosophique* de Biran e vice-versa; mas o diálogo é ainda mais profundo. A leitura falquiana de Biran não é a leitura de um simples comentador, mas de um filósofo que pensa no encontro inesperado com uma obra – a biraniana – cuja profundidade é ocasião de efetiva *reflexão*. Falque repensa a sua própria obra no diálogo com Biran; e este gesto, de uma elegância e profundidade ímpares, define o “coração” do livro em apreço.

Para os leitores e estudiosos da obra de Maine de Biran tal gesto de “releitura” guarda uma importância inquestionável: trata-se de uma nova forma de “aceder” à obra de Biran a partir de um ponto de vista que, na verdade, é o do próprio projeto filosófico de Emmanuel Falque.

Neste contexto, será porventura a investigação dos “confins da fenomenalidade” (veja-se, por exemplo, E. Falque *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris: Hermann 2021) o tema que melhor assinala a especificidade da abordagem de Falque. Com efeito, o autor lê em Biran uma filosofia dos “limites”, reconhece a “hipótese maior de uma *extra-fenomenalidade* da consciência” (p. 53) e sublinha a atenção dada à “impropriedade do corpo” – à figura de um “corpo impróprio” e não já corpo próprio. Assim se alude às circunstâncias, cruciais para entender o humano, que Biran desvenda nas “situações limite de não-dinamização (espiritualismo) e de não-apropriação (fenomenologia) como sejam os casos do sono e do sonambulismo (pp. 279 ss), do sonho (pp. 270 ss.), do efeito de drogas e álcool (pp. 275 ss) e da loucura (285 ss).

São, portanto, os casos de *alienação* que mobilizam a análise de Falque. No modo como Biran, por exemplo, define os estados de “idiotismo” (em diálogo crítico com Pinel) encontra Falque uma ligação com o tema contemporâneo da esquizofrenia e com a consideração do famoso “caso Suzanne Urban”, já debatido por H. Maldiney entre outros (p. 286 ss); nas experiências de uma radical estranheza do corpo, de uma insólita e estranhamente familiar “vida sem esforço” considerada por Biran,

reconhece Falque a consideração, plena de atualidade, dos estados em que *não estamos em nós próprios*, ou *nos perdemos de nós*. Neste sentido, não espantará que seja na polémica proposta biraniana de uma “alienação completa” que Falque encontre o que considera ser o “mais original” do biranismo: o esboço de uma “contra-história da loucura” (pp. 173 ss) que assuma a investigação filosófica das circunstâncias em que “o eu se encontra por vezes *fora de si e estranho a si-próprio*” (veja-se, por exemplo, p. 5 e p. 268 entre outras ocorrências). Tal investigação deve ser radical e é essa radicalidade que Falque encontra em Biran. Assim, longe de ver em Biran “apenas” (e não seria pouco) o “inventor” do *corpo próprio* e o filósofo da certeza aperceptiva, Falque destaca em Biran a minuciosa investigação dos sortilégios da vida afetiva (que por vezes se abate sobre a nossa existência como um *fatum* alienante). Tal vida, afirma Biran, “opera em nós sem nós” promovendo todas as situações em que existimos como *sonâmbulos, como mesmerizados periódicos ou como alienados radicalmente perdidos de si mesmos*. Ao ritmo dramático da nossa existência não será estranho, portanto, a inquietante possibilidade de tombarmos no desapossamento completo.

É uma tal referência aos estados em que, de algum modo, existimos *hors nous*, fora de nós, perdidos de nós próprios, *alienus sui* – e não apenas à descrição *conscium ou compos sui* – que, na perspetiva de Falque, justifica um regresso atento ao horizonte do biranismo. Em tal horizonte esboça-se um pensamento *no limite* e uma investigação dos *limites* da posse de si, da fronteira interior do exercício perseverante do pensamento, da consciência de si. No *limite*, o ser humano define-se pela possibilidade de nos perdermos de nós próprios, de atravessarmos toda uma série de “estados” que comportam “a ausência completa, momentânea ou definitiva do sentimento de si” – como escreve Biran (“Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l’homme”, in *ID Œuvres de Maine de Biran*, t. IX, Paris: Vrin, 1990, p. 5). Eis o segredo de uma leitura *en creux et non pas en plein* (p. 8) de Biran. E seria ainda uma tal leitura que, enfim, permitiria encontrar, segundo Falque, a coerência profunda que percorre toda a obra biraniana até aos seus últimos textos dedicados à *vida do espírito*. Porque em tal vida do espírito uma derradeira experiência de *limite* e da perda de si pode ser vislumbrada: já não aquela que nos faz tombar sob o efeito refratário da vida afetiva, mas aquela que ilumina, eleva, salva, converte, apazigua *pelo alto* como se provocada pela presença inexplicável de um misterioso *Outro* (que a vida do espírito sabe acolher abnegadamente) – de um Outro que nos oferecesse a *graça* de um ponto de apoio. Também através desta derradeira figura biraniana do “limite”, do *hors soi*, a riquíssima leitura falqueana de Biran permanece prometedora.

Luís António Umbelino

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

Unidade I&D CECH; Unidade I & D LIF

lumbelino@fl.uc.pt

0000-0002-5242-4863

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_67_9

O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém. Edição crítica com estudos introdutórios. Coordenação de Francisco Rodrigues Rocha, Lisboa: Autoridade de Supervisão de Seguros e Fundos de Pensões, 2023, 305 pp. Depósito Legal: 525848/23

Rocha, Francisco Rodrigues. *Contributos para a História dos Seguros em Portugal*, Lisboa: Autoridade de Supervisão de Seguros e Fundos de Pensões, 2023, 286 pp. Depósito Legal: 523395/23

Uma primeira palavra justificativa terá de dizer respeito à razão pela qual pode ter cabimento recensear numa revista filosófica duas obras – a primeira uma edição crítica, a segunda uma antologia – relacionadas com a história dos seguros. Qualquer leitor notará aqui um sinal de heterodoxia, para não recorrer antes a um qualificativo menor, dificilmente descortinando qualquer relação entre áreas tão estranhas entre si, a filosofia e o direito. Por exemplo: não é verdade que o *Tratado de Seguros* de Pedro de Santarém – afinal a obra que sobretudo me obriga ao gesto justificador – só cita dois filósofos ou teólogos, Tomás de Aquino e Séneca (vd. p. 143 e 205, respetivamente)? Então é também verdade que os dois são citados indiretamente, não pela mão de um “compagnon de route”, mas de Baldo de Ubaldis (1327-1400), jurista cuja obra parece ter sido leitura assídua do nosso Pedro de Santarém? Desejo, por isso, começando a concretizar a justificação prometida, lembrar que há muito pouco tempo me referi à minha quicá singular conceção de “texto filosófico”. Fi-lo, justamente, no “Antefácio” que escrevi para um trabalho antologiadador (tal como o que será objeto da segunda parte desta recensão), publicado por Marisa das Neves Henriques, com o título *Antologia de Textos Para o Estudo da Filosofia em Portugal (da Patrística à Contrarreforma)*, publicado na coleção “eQuodlibet” do tão laborioso quanto inovador “Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. A ideia sobre o que poderia passar a considerar-se como “texto” provinha de um título anterior meu, *A Síntese Frágil* (Lisboa, 2002), mas decorria já da minha tese de mestrado em que pela primeira vez – já lá vão tantos anos (1989) – tive a oportunidade de considerar com alguma atenção a discursividade jurídica, no caso a de Álvaro Pais (1275-1353). Julguei então poder interpretar o seu *Collyrium* manuseando duas noções heterogéneas, uma, “juridificação”, assacada à linguagem jurídica alemã, a outra, “relação”, originada na categorização aristotélica. Motivado pelo trabalho da autora da *Antologia de Textos Para o Estudo da Filosofia em Portugal* e pela sua audácia em convocar sem pejo textos que a tradição historiográfica filosófica consideraria espúrios, eventualmente marginais – recordo que no total eles perfazem a impressionante cifra de 150 –, voltei a anunciar algumas tarefas concitadas pela força da materialidade dos textos, escrevendo, por exemplo: “Tenhamos a coragem de submeter à (re-)leitura tais testemunhos (...) decerto mais vivos do que os seus desconhecidos ou hipotéticos autores” – lembro já que este é precisamente o caso de Pedro de Santarém, mas a ele voltarei adiante – “e que deixam o rastro de um permanente, recorrente e específico (modo de) pensar ou tradição autoral. “Específico” (continuava eu), porque, não obstante a pretensa universalidade da filosofia, o ato de pensar não pode ser dissociado das circunstâncias histórico-geográficas em que, arreigado a um solo natal, dele sabe arrancar alguma originalidade, inexplicavelmente recalçada pela historiografia do centro da Europa

ou (pior ainda) ausente de qualquer centro ou margem historiográficas.” Evidenciada a particularidade geográfica, continuava perguntando: “o que lega ou legou à filosofia ocidental, a expressão de que esta foi capaz em território geopoliticamente português? Qual a sua virtuosa diferença ou especificidade (linguística, temática, problemática, estilística, veicular, diegética...) neste tempo que cuida desenhar em todo o lado a figura do Mesmo?” O corolário óbvio passaria então pelo apelo a que se retomasse “a pergunta sobre a margem e o centro, a marginalidade e a centralidade de um pensamento filosófico à beira-mar cogitado ...”. Ao reformular uma tal inquietação talvez na sua mais lata expressão, ter-se-ia de chegar a inquirir “o que é, afinal, a filosofia? Qual o seu idioma? E como e quem o(s) define?” Assim prolongava eu, afinal, o que havia escrito em 2002 (vd. DOI 10.5281/zenodo.6345441). Após um fascinado encontro com figuras cimeiras na minha área, alvitrava então o seguinte: “O futuro da interpretação filosófica ‘medieval’ há de depender, obviamente, dos textos manuscritos que civilizadamente se não deixam desaparecer mediante uma filologia centenária. Porém (...) o tema da ‘translatio’ terá de acolher os devires bárbaros pan-europeus (...) por forma a que os patamares pré-cristãos, as culturas orais, as transculturações lentamente decantadas evidenciem as suas marcas nos textos cristãos, árabes, judeus, bizantinos, etc. (...) A especulação sobre o fragmento semanticamente universalizado legou um horizonte virtualmente totalizante cujo advir moderno se alimentou de um devir bárbaro que ainda não foi plenamente contado. Esta é ainda uma tarefa por fazer, um diálogo de civilizações a refazer.”

Estou longe de rejeitar o que escrevi há mais de vinte e três anos e vou mesmo ao ponto de acentuar esta vertente, amplificando-a, para notar que ao recentrarmos a nossa atenção na constelação “texto”, em vez da de “autor”, somos levados a deslocar a atividade filosofante conferindo-lhe um novo perfil (algo habitual nos nossos procedimentos atuais), qual o que avalia um texto pela sua carga pensante, pelo teor filosofante do que a partir do que nele se precipita chega a ser pensado e interrogado pelo intérprete. Dito de forma prosaica: não é a assinatura do texto que o impõe como obra filosófica (importa assim tanto saber se um determinado aforismo é de Gracián, de Nietzsche ou de José Marinho?), mas a carga nele precipitada, desde que esta seja capaz de suscitar a cada intérprete a exigente espessura da novidade que promete ao leitor por vir a interrogação que ainda não foi feita. Eis, enfim, e de forma muito esquemática, mas assumida, a razão pela qual se poderia justificar o acolhimento numa revista filosófica de uma monografia escrita no quadro da história do direito e do lugar português em tal diacronia. Alguma insensibilidade para com a redefinição de “texto”, acrescida de uma rígida e obsoleta estratificação epistémica que vem mantendo alguns regimes docentes, tem-nos impedido de perseguir tarefas talvez dificilmente vislumbráveis, sem o abandono da estratificação adiabática; deixo uma, à guisa de sugestão, pois não é este o lugar para o fazer: para quando um pesquisa séria sobre as relações, ou melhor sobre a partilha, de alguma “forma mentis” schopenhaueriana com o pensamento ibérico, patente em Baltasar Gracián, e por este eventualmente haurida em Francisco Rodrigues Lobo? Não é verdade que Schopenhauer traduziu para a sua língua (*Handorakel und Kunst der Weltklugheit*) *El Oráculo Manual y Arte de Prudencia* do jesuíta aragonês e que este considerou a *Corte na Aldeia* do escritor de Leiria como “um livro pequeno,

mas eterno” (*El Criticón* III 12)? Está, portanto, assim justificada a dificuldade em manter qualquer perplexidade ou pudor na admissão de Pedro de Santarém (fl. 1488) na *Revista Filosófica de Coimbra*. Pouco se sabe sobre o autor do *Tratado sobre os compromissos asseguratórios*, publicado em Veneza em 1552. Não por acaso de um “enigma historiográfico” (pp. 25-42) nos fala um dos sete coautores deste elegante e a todos os títulos riquíssimo volume, Jorge Silva Santos (FDUL), razão pela qual nesta publicação se continua a falar de uma “investigação a ensaiar futuramente” (p. 41). Os leitores encontrarão, aliás, a confissão de adiamento em quase todas as secções dos colaboradores deste belo volume. A data do “floruit” acima conjecturada prende-se com a descoberta de um manuscrito do *Tractatus* com aquela data, feita pelo historiador Domenico Maffei (1925-2009), em 1982 (vd. p. 83), académico que, de vez em quando, com tanto proveito para a nossa cultura, revelava uma sensível atenção às figuras portuguesas (penso e.g. em Gaspar Vaz, em Gouveia, em Caiado). A obra de Pedro de Santarém conheceu uma receção considerável no seu tempo, assinalando-se ainda uma edição holandesa em 1669 (vd. um elenco incompleto das edições oriundas dos prelos de pelo menos oito cidades europeias, a p. 14, mas leiam-se sobretudo pp. 65-81 para uma mais ampla perspetiva), “plurilocalização dos centros de impressão [essa que] mostra, de igual modo, que a obra (...) se assumiu verdadeiramente como obra internacional, pela importância do seu conteúdo e forma, como também por ter como referente o ‘ius commune’” (p. 15). O manuscrito encontrado por Maffei serviu de base à edição “crítica” do presente volume, resultante de um trabalho de equipa, que vale bem a pena nomear, a saber, e para além do mencionado Jorge Santos, e do coordenador de todo o trabalho, Francisco Rodrigues Rocha (FDUL), Ricardo Ventura (FLUL), Margarida Seixas (FDUL), Ana Tarrío (FLUL) e Ana Fouto (FDUL). Voltarei, mais para o fim, à valia de uma equipa e à menor frequência entre nós de tal metodologia, sobretudo nas áreas das Humanidades. Dois nomes de ilustres e mais velhos cabouqueiros merecem ser aqui devidamente citados e elogiados, pois sem eles – atrevo-me a dizer – esta magnífica publicação não teria vindo a lume, tal como a recebemos. Refiro-me a Moisés B. Amzalak (1892-1978) e a Miguel Pinto de Meneses (1917-2004), dois intelectuais portugueses cujo legado não deveríamos esquecer (além das referências que lhes são feitas nas pp. 18-21, leia-se e.g. a declaração na p. 293). Senhor de uma bibliografia impressionante, pela qualidade, quantidade e variedade temática, o professor de economia Bensabat Amzalak publica em 1914 o estudo *Pedro de Santarém Santerna: juriconsulto português do século XVI* (vd., para demais trabalhos, p. 83). Ainda que à margem, sempre direi que preconceitos políticos difíceis de desarraigarem na academia têm impedido que se atenda ao valor da obra de Amzalak, com o grau de objetividade que ela merece. O mais profícuo latinista português do século XX, Miguel Meneses, deu-nos, sob o patrocínio do Grémio dos Seguradores (1958), a primeira tradução do *Tratado de Seguros* de Pedro de Santarém (para o leitor curioso sobre a sua figura e obra, remeteria para publicação que o homenageia, da iniciativa de Manuel Cadafaz de Matos, *A Apologia do Latim*, Lisboa, 2005).

Passaria agora a identificar os contributos de cada um dos modernos autores responsáveis por este volume, a todos os títulos notável. Destaco, em primeiro lugar, naturalmente, Francisco Rodrigues Rocha. É da sua autoria a “Introdução” (pp.

9-23), um informado estudo (pp. 65-81) sobre o *Tractatus* na literatura jurídica subsequente, além da intervenção na tradução e no Índice das fontes (pp. 293-302) – contribuições, estas duas, trabalho de quase toda a equipa. Seguem-se-lhe Jorge Silva Santos, que assina individualmente o ponto sobre a questão do “enigma” Pedro de Santarém (pp. 25-42); depois, Margarida Seixas, debruçando-se sobre as “auctoritates” no *Tratado* do santareno (pp. 43-56); e Ana Fouto, finalmente, examinando o tratamento das fontes canónicas (pp. 57-63), cabendo a Ana Tarrío e Ricardo Ventura a responsabilidade pelo texto latino e português do *Tratado Sobre as Seguranças e Apostas dos Mercadores, que vulgarmente se dizem Seguros* (pp. 122-255). Seccionando este luxuoso volume temos ainda o agregado das Notas ao trabalho erudito do grosso da equipa (pp. 83-119); a tradução com texto latino ao lado, como se disse já; as Notas à tradução (pp. 259-281); uma útil identificação dos autores antigos e medievais (pp. 283-292), embora M. Seixas não estabelecesse o seu índice por ordem alfabética; e um Índice de Fontes (pp. 293-302) mais a Bibliografia final (pp. 303-306). A qualidade da obra mereceria, naturalmente, um índice onomástico geral a todo o volume e é de estranhar o facto de não se ter dado tratamento à preciosa bibliografia erudita constante das pp. 83-119, à semelhança do procedimento adotado nas pp. 303-306 (onde e.g. em vão se procurará Amzalak ou Meneses, não obstante comparecerem os autores coevos do primeiro, Ascensão de Oliveira e Esteves Pereira). Enfim, sendo poucas as referências a Portugal na obra de Pedro de Santarém (vd., em todo o caso, pp. 173, 175, 225, 227, 235), salva a óbvia dimensão “cartográfica” do direito, além do interesse que deve suscitar aos cultores desta disciplina e da sua diacronia, o “texto” do *Tratado* do escalabitano afigura-se-me atravessado por duas esferas de relevância filosófica pensante, uma concernente à lógica ou linguagem da contingência, a outra à intencionalidade moral (a que chamaria o impensado jurídico), além, é claro, do quanto concerne à técnica da hermenêutica que da sua dimensão jurídica se estende à hermenêutica “tout court”, ao facto de cada época ter a sua “epistemologia da norma” (G. Canguilhem) e a “deriva mitológica da racionalidade jurídica” para a constituição daquela (J. Lenoble), aspetos, estes, que por escassez de espaço passarei em silêncio.

Da dificilmente vislumbrável sistematicidade das suas cinco partes, editorialmente falando (pp. 123, 135, 151, 197, 243), mas como seria de esperar em obras deste teor, o discurso desce do habitual *topos* económico da usura, deriva depois pelo jogo e espraia-se na casuística do comércio, numa a todos os títulos deliciosa, curiosa e vasta informação, mesmo de carácter etnográfico particular, ou melhor dizendo, elencando e tipificando usos e costumes dos mercadores, práticas de piratas, trocas comerciais. Como não podia deixar de ser, é toda a apertada ligação do direito à ampla variedade do quotidiano e à sua precisa e rigorosa determinação – aspeto tão interessante para a filosofia da linguagem e a conceptualização de uma determinada epistema – que perpassa por este título. M. Seixas chama a nossa atenção para uma alusão à prostituição e ao vinho (vd. p. 56 a respeito da p. 175), e eu acrescentaria a recuperação e extensão da curiosa passagem sobre o cuidado a ter com a preservação dos livros (p. 219). Pensemos, sobretudo, por fim, nas duas espessuras do “impensado jurídico” que o “texto” do nosso autor nos oferece ainda como digna de ser pensada, no fim de contas, a última justificação para que justifica que na *Revista Filosófica*

de Coimbra se abra algum espaço a Pedro de Santarém. Seja, primeiro, a carga (como lhe chamei acima) relativa à linguagem da esfera da contingência – a atenção a noções como “fortuna”, “periculus”/”risco” geradora de casos antológicos e de um incrível esforço de precisão terminológica – seja a carga relativa à intencionalidade moral latente na discursividade do jurista (o usurário, os judeus, os escravos, etc.) Termino com uma derradeira palavra, aliás prometida, sobre o trabalho de equipa que deu origem a um tão belo produto cultural, materialmente, mas, sobretudo, formalmente falando. Imaginamos, dada a alta qualidade material deste volume (bem como do que a seguir recenseio), que a equipa foi financeiramente recompensada, como convém e me parece muito bem. Propaganda ou mecenato à parte (posto que uma edição mais acessível ao público leitor não seria menos adequada), o que vale a pena sublinhar nesta oportunidade é que a qualidade do trabalho, cientificamente falando, resulta de forma exemplar, quando, a um generoso mecenas, se agrega uma equipa multidisciplinar competente, ou tal se possibilita. Foi o que sucedeu neste caso que, por isso, se torna paradigmático e indicativo para a área das Humanidades, de uma maneira saudavelmente independente de algumas misérias e outras conhecidas limitações da FCT. Não sendo, felizmente, rara, a conjugação do metal com o saber partilhado e comunicado, é, todavia, escassa, entre nós. E se ingenuamente me atrevo a perguntar se o mecenato português, quiçá mesmo ultrapassando o setor mais paroquial dos seus interesses e afinidades, não poderia apoiar mais equipas, com menor investimento na qualidade material, não quererá deixar de me ater ao que deveras importa: tirante os diferentes condicionalismos epocais da investigação no tempo de Amzalak/Meneses, só uma grande e competente equipa – uma *equipa*, sublinho – saberia pretender ultrapassar o trabalho daquela dupla pioneira e oferecer-nos um trabalho delicado, cuidadoso, o mais objetivo possível dado o atual estado da ciência. A primeira intervenção era um imperativo, a segunda, um invulgar luxo no seio da nossa Academia.

Quero obrigatoriamente referir-me ainda à segunda das obras que tão liberalmente chegaram às minhas mãos em uma também rica, elegante e bem cuidada publicação da Autoridade de Supervisão de Seguros e Fundos de Pensões (ASF), *Contributos para a História dos Seguros em Portugal*. Esta é uma lavra integralmente assinada por Francisco Rodrigues Rocha, de novo merecedor do meu rasgado encómio. Justificar-se-ão, por isso, menos palavras, não obstante Pedro de Santarém voltar, e bem, a pp. 37-39. Do meu particular interesse, acresce um breve excerto do aclamadíssimo *De Iustitia et Iure* de Luis de Molina (1535-1600), a pp. 58-59, ou da preciosa obra de Fernando Rebelo (1547-1608), *Opus de Obligationibus*, na p. 61, embora, voltando ao trabalho de Marisa Henriques me atrevesse a perguntar se um trecho de João Sobrinho (?-1486) não poderia ter lugar nesta antologia. Encerrada por uma útil Bibliografia (pp. 195-98), mais de quatro centenas de elucidativas “Notas” (pp. 199-232) e vinte e seis “Documentos” (pp. 233-96), mas a que de novo falta um Índice Onomástico, o labor de F. Rocha dedicou-se a legar-nos (nas suas palavras) os “Principais Marcos da História dos Seguros em Portugal”, desde o dia 10 de maio de 1293 (data de uma carta de el-rei D. Dinis aos mercadores do reino) a 1982 (ano da criação do Instituto de Seguros de Portugal), ou seja, um período que abarca nada mais nada menos do que seiscentos e oitenta e nove anos.

Enriquecidas de imagens dos documentos, para cima de cento e setenta páginas antológicas suscitarão o interesse de estudiosos e sobretudo dos curiosos amantes do passado e do seu variegado devir, de amigos da preservação da memória quanto atentos ao ressoar de um passado no nosso próprio presente, de todos aqueles e aquelas que, enfim, apreciam demorar o olhar e a leitura em textos prototípicos ou apenas contemplar ou entrever gravuras e excertos que, enquanto marcos, acabam de uma maneira ou de outra por robustecer a história jurídico-económica dos nossos dias, no âmbito mais restrito dos seguros e doutrina asseguratória. Para uma mente mais filosófica, atrevo-me a fazer notar que é a diferença histórica – justamente a que emerge entre o tempo que gerou os textos seleccionados nesta Antologia de F. Rocha e o nosso de hoje – que potencializa os efeitos de qualquer interpretação criativa que se preze. De inegável importância para a investigação histórica, em particular no capítulo do direito dos seguros, com este seu contributo o antologador reabre uma porta e reforça uma direcção inaugurada por um conteúdo documental de há treze anos (*Os Seguros em Portugal da Fundação a Modernidade*, Lisboa: ISP, 2010) numa estrutura diacrónica que um exigente leitor encontrará explicada e justificada como seria de esperar (pp. 17-18). Porque já são cada vez mais raras obras saídas do prelo com tanto esmero e nitidamente preservando algum prestígio editorial de antanho, uma palavra de reconhecido agradecimento e louvor nacionais merece a ASF, na pessoa da sua Presidente, Margarida Corrêa de Aguiar, cuja “Nota de Abertura” prefacia cada um dos dois magníficos produtos culturais que esta despretensiosa, mas implicada recensão pretendeu, acima de tudo, apresentar, e, assim mesmo, promover e ajudar a publicitar.

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

Unidade de I.&D. “Instituto de Estudos Filosóficos”

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

ORCID: 0000-0002-8257-9962

carvalhomario07@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_67_10

Marisa das Neves Henriques, *Antologia de Textos para o Estudo da Filosofia em Portugal. Da Patrística à Contrarreforma*, coleção eQuodlibet nº17, Coimbra, IEF, 2024, 383pp. ISBN 978-989-35687-2-9.

O que podemos nós afirmar acerca do valor de um monumento que acaba de ser inaugurado? Como retratar a firmeza e robustez daquilo que está ainda a criar as suas raízes? Como medir o alcance de algo que está ainda a levantar voo? É precisamente este o desafio que enfrento quando colocado diante da tarefa de recensar para os leitores da *Revista Filosófica de Coimbra* a *Antologia de Textos para o Estudo de Filosofia em Portugal*, publicada em setembro de 2024 por Marisa das Neves Henriques. Esta hercúlea obra, que nasce sob a alçada do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, constitui o décimo sétimo número da coleção eQuodlibet e pretende focar-se em algumas questões da História da Filosofia em Portugal na Idade Média e no Humanismo.

Numa altura em que mais do que nunca as humanidades e as letras se encontram sob ameaça das ditas “ciências duras”, Portugal, sendo considerado um ponto geográfico periférico, sente tal risco de forma redobrada. Daí que esta obra, assemelhando-se a um atlas da Filosofia em Portugal, se assuma como um pilar que procura proteger a filosofia e a história do nosso país enquanto nação pensante. Note-se que tal elogio não é feito de ânimo leve, já que a ignorância que tristemente enturva o pensamento filosófico em Portugal que incide sobre épocas recuadas é visível desde a informação ventilada pelos mais comuns meios de comunicação até ao descaso das academias (algo confirmado pela ausência de um formato analógico para esta Antologia). Esta obra promete contribuir para a inversão desta tendência, lançando alguma luz sobre a importância de Portugal como grande centro intelectual desde tempos longínquos.

A vertente de estudo, que a autora relembra e destaca no decorrer da obra, é absolutamente fundamental e, a meu ver, é aquilo que a torna única entre as poucas antologias do mesmo género já existentes. Refiro-me precisamente ao facto de ser uma obra dedicada ao *estudo* da Filosofia em Portugal, tentando contribuir tanto e tão profundamente para a sua revivescência, principalmente do período muitas vezes negligenciado que é objeto desta obra (que abrange textos desde o século IV até meados do século XVI). É por se comprometer a servir de ferramenta de auxílio – como outrora fora feito por Mário Santiago de Carvalho, no seu *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval* – a ser utilizada por aqueles que se iniciam nestas matérias que a obra se distingue um pouco das demais.

Ao convocar o leitor para o estudo, partindo de 150 textos e viajando fora deles, algo potencializado pelo formato de excerto, inevitavelmente impele-o a realizar uma exploração da Filosofia em Portugal de forma livre e autónoma, ausente de pré-conceitos e estigmas. É precisamente por ser uma antologia autoproclamadamente dedicada ao estudo que se afasta das obras que surgem apenas como uma mera seleção de textos. Por isso mesmo encontramos nela uma atitude de abertura e humildade, que não escolhe os excertos porque arbitrariamente os considera dignos de serem inseridos numa *aristocrática antologia*, mas sim porque vê e respeita em cada trecho uma individualidade própria que, de alguma forma, se pode *confundir*

com a individualidade daquele que o lê, tocando-o de forma única. Assim, cada texto, cuidadosamente escolhido, liga o leitor não só à obra original, donde foi retirado, mas a todo o contexto que a envolvia, graças aos verbetes informativos que o acompanham.

Assim, supera-se e deixa-se para trás a estaticidade típica de algumas antologias precedentes, e assumindo a nobre tarefa do παιδαγωγός como seu verdadeiro destino, pegando o leitor pela mão e encaminhando-o até à sabedoria. Ou, pelo menos, ensinando-lhe o longo e belo caminho do conhecimento, deixando para trás o «onismo da repetição em detrimento da jubilosa pesquisa» (“Antefácio” in *Antologia*, p. 17), típico dos outros trabalhos, tal como Mário Santiago de Carvalho refere no antefácio da presente obra.

Insisto enfim, se me for permitido, que este trabalho constitui um impulso substancial para a superação do “pessimismo lusitano” que nos marca a todos nós, estudiosos e amantes da nossa história e do nosso pensamento, que nos vemos tristemente confrontados com o “*entorpecedor sentimento de marginalidade ou mesmo menoridade intelectual; no vil e soberbo desprezo relativamente a tudo o que não é estrangeirado.*” (“Antefácio”, in *Antologia*, p. 18). Acredito que, com o devido tempo, este bem esculpido trabalho de Marisa das Neves Henriques possa ser o prometeico fogo necessário para despertar na intelectualidade lusa a chama que outrora levou a insuperáveis produções – que se não fosse o esforço de raras e geniais mentes, tal como aquelas presentes na gênese desta antologia, estariam atualmente num sono profundo – levando, quem sabe, ao aparecimento de novos contributos, tal como foi o de grandes vultos como Potâmio de Lisboa, Orósio, Santo António de Lisboa, o canonista João de Deus, o rei D. Duarte, e muitas das mais figuras que aqui não tenho espaço para enumerar.

Esta obra tem em si a potência de, graças à evocação dos autores e autoras que aborda, despoletar, ou dar continuidade, à consolidação do pensamento português como um dos grandes na paisagem europeia, seguindo à vontade ardentemente exposta pela própria autora: “*o rasto dos textos do passado nos ajude a reconstituir hoje, e para memória futura, uma história inovadora do pensamento em Portugal expurgada de complexos de inferioridade e de omissões que roçam a inópia.*” (“Introdução” in *Antologia*, p. 25).

Após estas palavras introdutórias, chega agora o momento de mostrar ao futuro leitor o tesouro com o qual se vai encontrar ao explorar os recantos desta obra. Desde logo, poderá apreciar um elegante antefácio (pp.15-22) escrito por Mário S. de Carvalho, no tom de escrita com que já nos habituamos enquanto leitores da Revista Filosófica de Coimbra. Ainda antes de entrar no trabalho da crestomatia em si, segue-se um outro luminoso exemplar de sapiência aliada à escrita docemente adornada, ou seja, a própria introdução (pp. 23-58) da autora à sua Antologia. A introdução de Marisa Henriques possui uma riqueza de conteúdo tal que é capaz de se sustentar sozinha como uma enorme mais-valia para o estudante de Filosofia em Portugal. Este encontrará aqui valiosíssimas referências, permitindo-lhe ir além da obra que tem diante de si e procurando conhecimentos noutras fontes, por exemplo, nos vários outros trabalhos antológicos que a autora cita, que abordam várias áreas incluindo a filosofia, tal como as obras: *Crestomatia Arcaica* (1906), o *Florilégio*

da *literatura portuguesa arcaica* (1932), o volume *Quatro Prosadores Ascetas do século XVI* (1950), a *Antologia de Textos Medievais* (1957) de José Pereira Tavares e a *História Documental da Civilização. Antologia de Textos históricos da civilização portuguesa* (1973). Em conjunto com estes surgem também várias referências a autores que se dedicaram à produção intelectual em Portugal, como António Sérgio, Joaquim de Carvalho, Banha de Andrade, Francisco da Gama Caeiro, Pinharanda Gomes, e outros grandes nomes que com toda a certeza fornecerão ao leitor larga bagagem para adentrar na Filosofia em Portugal. Na introdução, a autora mostra novamente que o pensamento português medieval, tal como todo o pensamento filosófico do longo período histórico que é objeto desta Antologia, não ficou para trás em relevância, mas continua em voga e a ser profusamente contemporâneo. Após estas duas peças, segue-se a promissora seleção de textos. Esta expressa copiosamente o espírito de diáspora comum ao pensamento português e estende-se a inúmeras áreas, passando pelas mais comuns da filosofia até sectores eventualmente mais “exteriores”, mas sempre conexos com o pensar filosófico, como a medicina (abordada por Pedro Hispano em §26 e §27, Abraão Zacuto em §94, §95 e §96, António Luís em §124 e ainda Lopo Serrão no §131) ou a cosmologia e a astronomia (corelacionadas com a medicina por Zacuto no §94 e tratadas pelo mesmo no §93, mas também por António de Beja no §108 e §109 e ainda pelo Infante D. Duarte no §136) ou indo até mesmo além dos limites da prosa estritamente filosófica e versando temas particularmente ibéricos, como é o caso dos poemas e das cantigas de amigo, escárnio ou maldizer- contrariando a trágica sina que nos diminui apenas a poetas e suicidas. De entre os excertos, o leitor pode visitar alguns clássicos mais conhecidos, como as cantigas do rei do D. Dinis (§24 e §25), ou deleitar-se no desafio provocado por alguns textos inéditos laboriosamente descobertos e salvos pela tradução de Marisa (§15, §22, §35, §147 e §148) e por Mário S. Carvalho, ao qual pertencem algumas outras traduções (§13, §14, §21, §104 e §131). Inédito também, e merecedor de todos os elogios, é o esforço por colocar e dar destaque à figura feminina e à sua importância para a atividade intelectual. Porque se a escassez da sua presença na filosofia já é ensurdecadora, mais ainda o é no pensamento português, o que é visível pela aridez de referências deste género noutras obras. As Mulheres possuem nesta *Antologia* uma presença reforçada tanto como autoras bem como tema de discussão, contando com 14 excertos que lhe fazem alusão (§2, §19, §29, §48, §84, §85, §99, §129, §144, §145, §146, §147, §148). No tocante aos textos não mais me alongarei com especificidades já que a variedade é manifestamente ampla. A fim de facilitar a consulta e a leitura dos estudantes ou dos estudiosos, a Antologia conta com um meticuloso índice de matérias, aliado não apenas a um índice onomástico mas também a um índice geográfico, que compõem a trindade ideal para o leitor disposto a trabalhar cientificamente, ou simplesmente dotado de curiosidade.

Apraz-me concluir esta recensão tecendo os devidos elogios à responsável deste trabalho. Claro está que qualquer enaltecimento à obra funciona retroativamente para aquela que a produziu, contudo, o produto final é sempre uma versão polida e esculpida de um processo que, apesar de dotado de imperfeições, possui também uma beleza própria. O oficioso labor de erguer uma antologia deste género obriga a autora a redobradamente estender os seus esforços por variados caminhos, dividin-

do-se entre a revisão dos trabalhos anteriores da mesma senda, a visita aos textos nas suas formas originais e a procura de novos pretendentes a integrar a coletânea. Mais ainda, propondo-se Marisa Henriques a percorrer um tão extenso e prolífero período histórico, teve sobre si o peso de verter os textos, escritos em diferentes línguas e dialetos, para o português corrente, de forma a torná-los acessíveis ao leitor. Nesta etapa a autora agrega também o pesado fardo de tradutora, debatendo-se agora com as responsabilidades desta tarefa, que deve evitar que *traduzindo se perca a doçura* (Além da responsabilidade de decidir quais os textos a incluir e quais deixar de fora, parte mais difícil deste tipo de trabalho), a tarefa de Marisa Henriques paira então sobre o abismo que separa a tradução prudente daquela que extirpa o original da sua identidade e essência, ao mesmo tempo que se preocupa em garantir ao leitor a apresentação da beleza dos textos em conjunto com a sua fácil leitura. É ao calibre desta tarefa realizada por Marisa Henriques, que conseguiu num muito corajoso esforço equilibrar todas estas componentes, deixando-nos como produto final uma obra que preenche os critérios da genialidade, que gostaríamos de pedir emprestada a Eduardo Lourenço nas palavras seguintes: “*Uma obra de génio não é um pasto todo preparado para a ruminação obrigatória da «cultura»*. É um desafio, é até um precipício para quem não tem asas para atravessar o natural abismo que ela representa” (Eduardo Lourenço in *Pessoa Revisitado*, p. 30). Com toda a certeza esta Antologia imprimirá no leitor o desejo de poder, a breve trecho, receber o prometido segundo volume, dedicado aos séculos posteriores. Aí, esperamos poder encontrar textos de grandes nomes da cultura portuguesa que ficaram de fora desta oportuna iniciativa, começando pelo gigante Luís de Camões e avançando por nomes como Padre António Vieira ou até mesmo Bento de Espinoza.

Pedro Lisboa

pedrolisboa2003@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-3288-0961>

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_67_11

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

Fernanda Bernardo

Gabriel Marini

Michael Naas

Inês Peixoto e Carlos Morais

Henrique Jales Ribeiro

Benedito João Simone

Gonçalo M. Abreu e Santos