

# A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

VOLUME 1

JOSÉ MEIRINHOS  
VERA RODRIGUES  
VÍTOR GUERREIRO  
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS





Título: A Filosofia em Discussão - Volume 1  
Eds.: José Meirinhos, Vera Rodrigues e Vítor Guerreiro

Praxis - Centro de Filosofia, Política e Cultura  
[www.praxis.ubi.pt](http://www.praxis.ubi.pt)

LusoSofia: Press  
Coleção: Ta Pragmata  
Direção: José António Domingues e Olivier Féron  
Design: Cristina Lopes

ISBN  
978-989-654-852-0 (papel)  
978-989-654-853-7 (pdf)  
978-989-654-854-4 (epub)  
Depósito Legal  
505487/22

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior  
Rua Marquês D'Ávila e Bolama  
6201-001 Covilhã. Portugal  
[www.ubi.pt](http://www.ubi.pt)

Covilhã, 2022

© 2022, Sociedade Portuguesa de Filosofia e Autores (para o respetivo texto).  
© 2022, Universidade da Beira Interior.

# A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

VOLUME 1

JOSÉ MEIRINHOS  
VERA RODRIGUES  
VÍTOR GUERREIRO  
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS



## Índice

### [Volume 1]

Introdução	13
— <b>Comunicações convidadas</b>	<b>25</b>
Luminosity and phenomenology João Branquinho	27
La razón cordial: antídoto contra la aporofobia, impulso para la democracia Adela Cortina	43
Sobre a essência e existência dos chamados “objetos ficcionais” Markus Gabriel	73
<i>Más vale ciento volando que pájaro en mano</i> Maria Filomena Molder	109
— <b>Homenagem a Artur Morão</b>	<b>151</b>
Memorando da homenagem a Artur Morão António Amaral	153
Artur Morão, tradutor António Fidalgo	157
Artur Morão, a alegria do saber Américo Pereira	161
Artur Morão, tradutor agónico, atónico, espasmódico José Frazão Correia SJ	167

Agradecimento	175
Artur Morão	
Obras traduzidas ou revistas por Artur Morão	185
<b>— Comunicações</b>	<b>195</b>
O mistério do instante: kairologia e meta-cronologia em Vladimir Jankélévitch	197
José Manuel Beato	
The intertwining between history and fiction in Paul Ricœur's thought	219
Carlos F. D. Bubols	
Alien, Crisis, Home. Patočka's phenomenological critique of Eliade	329
Guelfo Carbone	
Objetividade e reflexão crítica em Thomas Nagel	261
Diogo Carneiro	
O campo gravitacional da melancolia segundo Tellenbach	281
Cláudio Alexandre S. Carvalho	
<b>[Volume 2]</b>	
A salvaguarda da mediação a partir de uma leitura crítica de Deleuze	13
Vasco Castro	
The epistemic status of philosophical intuition – what is the controversy?	33
Kamil Cekiera	

Francisco Suárez e a suficiência das categorias Mário João Correia	57
Teologia economica e soggettivazione democratica: il problema Michel Foucault Gianfranco Ferraro	77
Cultura e amadurecimento: E. Cassirer, D. Winnicott e a questão da construção de si Moisés Ferreira	99
Naturalized epistemology. Constructive empiricism as a case study Rodolfo Gaeta, Nélide Gentile and Susana Lucero	121
Saudades e queixumes Luís G. Soto	139
<i>Von Königsberg nach Konstanz: on Kant's theory of aesthetic judgment and its possible updating by the Constance School</i> Rômulo Eisinger Guimarães	157
Nietzsche: um conto de duas tragédias Paulo Alexandre Lima	173
Quem e como se conhece a si próprio? O problema do autoconhecimento nas obras atribuídas a Pedro Hispano Celia López Alcalde	195
Espinosa e a razoabilidade do gesto revolucionário João Diogo Loureiro	211
A noção de conhecimento no <i>Teeteto de Platão</i> Aurelio Oliveira Marques	229

The use of rational intuitions in philosophy in the context  
of George Bealer's conception of intuition 249

Anna Mazurek

Kant e Arendt sobre a natureza do juízo moral 271

Luís Filipe Fernandes Mendes

### **[Volume 3]**

Memória e inteligibilidade em Descartes 13

Edmilson Menezes

Será que há uma forma única de os humanos serem  
humanos? (II.) O caso do animalista contra o neo-lockeano 35

Sofia Miguens

Linguagem técnica e ideologia: Martin Heidegger e a  
"com-posição" ("*Ge-stell*") como tecnificação da linguagem 57

Ângelo Milhano

O virtual e a experiência estética do mundo 71

Carlos Bizarro Morais

Francis Hutcheson: la autonomía y especificidad de la belleza  
absoluta y la belleza relativa del arte 93

Inés Moreno

A circularidade entre lei e história nos *Discorsi sopra la  
prima Deca di Tito Livio* 115

Albano Pina

Condorcet, Holbach e Guyau: Reflexões sobre educação  
e laicismo 135

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Nacionalismos e filosofia Henrique Jales Ribeiro	155
Pressuposições empíricas da ética das virtudes Rui Sampaio da Silva	177
Leituras ambientalistas da obra de Heidegger: uma análise crítica Bernhard Sylla	201
Contributos para uma aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia no Ensino Secundário João Augusto Vilela Teodósio	225
Sobre a consideração moral da natureza Maria José Varandas	247
Emergência das “novas práticas filosóficas” e seu interesse para a didática da filosofia no ensino secundário Joaquim Neves Vicente	269



# Introdução

A 6 e 7 de setembro de 2018 decorreu o 3º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia (SPF), reunido na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, na cidade da Covilhã. Nessa oportunidade, todos pudemos testemunhar a generosidade com que os nossos colegas do Departamento de Filosofia organizaram esse congresso na sua Universidade. As excelentes condições de acolhimento, humanas, institucionais, urbanas e naturais, propiciaram um feliz encontro da comunidade filosófica nacional com ampla participação de colegas de mais catorze países, para dois valiosos dias de apresentação e discussão de trabalhos filosóficos nos mais diferentes domínios, cobrindo todas as épocas da história da Filosofia.

Os Congressos da SPF são uma iniciativa recente, tendo já reunido em Lisboa (2014), no Porto (2016), na Covilhã (2018) e em Braga (2021). Respondendo ao interesse da comunidade filosófica, os congressos estão abertos a todos os domínios, metodologias, tradições e épocas da filosofia. A colaboração das unidades de investigação em Filosofia e de diferentes sociedades filosóficas nacionais sectoriais (de Ética Ambiental; de Filosofia Analítica; de Filosofia do Direito e Filosofia Social; de Filosofia Fenomenológica; de Filosofia Luso-Brasileira), tem permitido dar

aos congressos da SPF expressão nacional e internacional, tornando-se assim na maior reunião nacional regular na área da Filosofia no nosso país.

Estes congressos tornaram-se lugares e momentos de discussão e de abertura, não procurando nem autocelebração, nem ensimesmamento. Poucos aceitam que todos os discursos se equivalem ou que a simples invocação da Filosofia torna qualquer posição credível ou sustentável por si. Temos toda a história da Filosofia para saber que, para ser significativo e profícuo, o pensamento precisa de muito mais do que autoridade e validação institucional. Precisa de ser robusto e interventivo e, por isso, a Filosofia precisa de passar pelo crivo da discussão e da abertura ao confronto argumentado com outras posições. A filosofia necessita, sobretudo, de clareza e não pode prescindir do cuidado e da parcimónia da argumentação bem construída. Face a posições impermeáveis ao debate, a liberdade de questionar e de criar são competências cada vez mais ameaçadas, apesar de, paradoxalmente, vivermos em sociedades mais abertas e de aparente fácil circulação da opinião.

O contributo da discussão em filosofia é, desde sempre, indispensável para inquietar, para ir além da autossatisfação fácil ou da diatribe inconsequente. A filosofia como prática, como instituição, como profissão, como desafio ao já dito, deve, antes de tudo, contribuir para afirmar modos disciplinados de discutir num mundo onde a proliferação dos discursos, tantas vezes vazios e enganadores, se tornou um modo de censura e de silenciamento. *Congressus* é um termo latino recente, do final da Idade Média, que significa justamente o encontrar-se para tratar do que é de comum interesse, seja em política, nos negócios, no saber. Da metáfora

do andar em conjunto (*con gradi > congregi > congressus*) chegamos a esta forma moderna de banquete, esporádico ou permanente, calmo ou tumultuoso, da discussão e da troca de ideias que, em Filosofia, faz ainda mais sentido do que em outros domínios.

Em Portugal a visibilidade da Filosofia é muito ténue e esporádica. É muito reduzida a publicação de ensaios escritos por filósofos e é ainda mais raro que tenham algum impacto cultural, académico ou social e que suscitem interesse para lá dos limites da disciplina. Alterar essa situação é uma responsabilidade da comunidade de filósofos, sob risco de vermos ainda mais reduzida a margem de intervenção, ao contrário de que acontece em outros países onde a presença e participação da Filosofia e de filósofas e filósofos no debate público é mais pujante e diversificada. Os principais contributos da SPF neste domínio têm sido os encontros nacionais de professores de Filosofia, os congressos internacionais e também o prémio anual de ensaio, nos quais é sempre desejável maior e mais ampla participação.

Por estas razões, a SPF gostaria também que o empenhamento testemunhado pelo Congresso neste interesse por debater, por partilhar, por inovar, ou pensar melhor o já dito, se prolongasse em maior intervenção pública da comunidade filosófica nos diferentes domínios sobre os quais os filósofos tanto podem ter a dizer. Em Portugal, a Filosofia como disciplina e comunidade está perante desafios onde terá obrigatoriamente de intervir, para participar mais nas decisões e também para contrariar a diminuição do número de estudantes e de bolseiros de pós-graduação, a diminuição de oportunidades de financiamento de projetos de investigação, a compressão de lugares de docência e de investigação. Atribui-se a Espinosa essa ideia de que a finalidade da Filosofia é

proporcionar bons encontros. Para a Filosofia, as oportunidades de encontro devem também dinamizar e multiplicar as frentes de intervenção.

Os quatro oradores convidados deste Congresso, os Professores João Branquinho (Universidade de Lisboa), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Marcus Gabriel (Universität Bonn), Maria Filomena Molder (Universidade Nova de Lisboa) são bons exemplos de pensadores com propostas filosóficas inovadoras nos seus domínios de trabalho, que possuem um importante e reconhecido trabalho de formação de discípulos e de escola, mas também de disponibilidade para partilhar o seu saber. As suas obras e as suas atividades, são exemplos notáveis de criação de projetos e de grupos de investigação que podem também ser inspiradores para as novas gerações de filósofos em cuja formação também foram, e são, ativos. Por isso lhes agradecemos por, no meio de todos os compromissos e trabalhos em que estão envolvidos, terem trazido o seu pensamento e o seu prestígio a este Congresso e a esta publicação.

Apraz-nos também publicar os textos apresentados na homenagem que a Comissão organizadora do Congresso quis prestar a Artur Morão, eminente e incansável tradutor de obras filosóficas para português, que enriqueceu sobremaneira a disponibilidade em língua portuguesa de obras filosóficas gregas, francesas, inglesas, castelhanas, italianas, sobretudo alemãs, de uma grande multiplicidade de autores de diferentes períodos, não apenas contemporâneos. O seu labor persistente, discreto e rigoroso, é um marco importantíssimo no movimento de tradução que, nas últimas décadas, tornou possível o acesso de leitores de língua

portuguesa a uma extensa e renovada biblioteca de Filosofia e de Humanidades. O seu trabalho de tradutor contribuiu para a renovação da Filosofia em português e tornou muito mais visível e acessível a Filosofia para um imenso número de leitores.

No Congresso foram apresentadas cerca de 220 comunicações de participantes pertencentes a 93 universidades ou institutos de 15 países diferentes. Uma parte dos seus autores enviou os textos para publicação, depois sujeitos a avaliação e a um moroso processo de edição. A preparação da publicação demorou mais tempo do que o previsto, também por intromissão da pandemia já numa fase avançada de avaliação. Por esse motivo, diversas(os) autoras(es) publicaram os seus trabalhos em outras obras ou revistas. Finalmente, também esta publicação pode agora ser partilhada, fazendo perdurar no tempo a memória do Congresso da Covilhã.

Este Congresso teve uma importante participação de colegas de Portugal, de Espanha e do Brasil, por proximidade geográfica e por comunidade de língua. Mas, também, na sequência de uma longa colaboração com as associações nossas congéneres do Brasil e de Espanha. Na sessão de abertura e no Congresso pudemos contar com a presença da filósofa María José Guerra Palmero (Universidad de La Laguna, Tenerife), então presidente da Red Española de Filosofía, e do filósofo Adriano Correia Silva (Universidade Federal de Goiás), então presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ANPOF, do Brasil. Os interesses comuns do associativismo filosófico criam condições para a continuidade desta colaboração bilateral, e do seu alargamento ao âmbito ibero-americano, na promoção de iniciativas em

torno dos congressos que cada entidade organiza, mas também na promoção do ensino, da investigação e da publicação em Filosofia em toda esta área linguística pluricontinental.

\*\*\*

O Congresso só foi possível por se ter conjugado a generosidade e o empenhamento das pessoas e instituições que colaboraram nas inúmeras tarefas relacionadas com a organização de um Congresso internacional desta natureza. Em primeiro lugar, devem ser mencionados a unidade de investigação Lab.Com.IFP e o Departamento de Comunicação, Filosofia e Política da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, Covilhã, que foram os verdadeiros promotores e organizadores do Congresso.

Na sessão de abertura e em diversos atos, o Congresso contou com a presença do Reitor da Universidade da Beira Interior, Professor António Fidalgo, que assim honrou a Sociedade Portuguesa de Filosofia, testemunhando também o apoio que, enquanto Reitor e filósofo, deu a este Congresso desde o primeiro momento. Por essas razões, a SPF agradece a sua disponibilidade e o acolhimento que, com o seu apoio, a UBI nos proporcionou.

Agradecemos também aos nossos colegas mais diretamente envolvidos na organização, os Professores José Rosa (Presidente da Faculdade), Paulo Serra (Diretor do Lab.Com.IFP), José Manuel Santos (coordenador da área de Filosofia do Lab.Com.IFP) e André Barata (proponente da organização do Congresso na UBI e também Coordenador da Comissão organizadora), toda a disponibilidade e trabalho intenso com que superaram todas as contingências que um Congresso desta dimensão sempre envolve. Dirigimos um agradecimento especial à equipa de apoio,

constituída por estudantes e investigadores, pelo tempo e cuidado que dedicaram aos trabalhos de preparação e pelo apoio que deram nos dois dias de Congresso, assegurando toda a logística das salas e das atividades paralelas.

Agradecemos igualmente a importante colaboração de um extenso grupo de filósofas e filósofos que integraram a Comissão Científica do Congresso, responsável primeira pela seleção das comunicações que integraram o programa. Uma parte dessa Comissão colaborou posteriormente na seleção dos textos que aqui se publicam.

Exprimimos, ainda, o nosso agradecimento e reconhecimento a todos os que submeterem as suas propostas de comunicação e em particular aos que integraram o programa e, assim, o enriqueceram com os seus contributos.

\*\*\*

A publicação deste volume só foi possível com múltipla e diversa colaboração, em primeiro lugar do António Lopes, secretário da organização, membro da direção e colaborador permanente da SPF, que organizou a recolha dos textos. A edição não teria sido possível sem o trabalho dos co-editores, Vera Rodrigues e Vítor Guerreiro.

Por fim, agradecemos ao Professor André Barata, Coordenador Científico de *Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura*, unidade de investigação da Universidade da Beira Interior e da Universidade de Évora, criada já após o Congresso, a disponibilidade e imediata aceitação para acolher o volume na coleção *Ta pragmata*, a cujos coordenadores, Professor José António Domingues e Professor Olivier Feron, agradecemos todo

o trabalho editorial que permitiu levar a bom termo esta publicação de quase 900 páginas, que esperamos seja de mérito para os autores e de interesse para os leitores.

José Francisco Meirinhos  
Presidente  
Sociedade Portuguesa de Filosofia

## **Comissões do Congresso / Congress Commissions**

### **Direção da Sociedade Portuguesa de Filosofia / SPF Board**

José Meirinhos – Presidente

Aires Almeida

António Lopes – Tesoureiro

João Constâncio

Magda Costa Carvalho – Secretária

### **Comissão organizadora / Organizing Committee**

André Barata – UBI (Coordinator)

José Manuel Santos – UBI

José da Silva Rosa – UBI

José Meirinhos – SPF

António Lopes – SPF

### **Comissão Científica / Scientific Committee**

António Lopes (CFUL) – Coordenador

Acílio Estanqueiro Rocha (U. Minho)

Adriana Silva Graça (U. Lisboa)

Aires Almeida (CFUL)

Alexandra Maria Lafaia Abranches (U. Minho)

Alexandre Franco de Sá (U. Coimbra)

Álvaro Balsas (U. Católica – Braga)\*

André Barata (U. Beira Interior, AFFEN)\*

António Braz Teixeira (I.F. Luso-Brasileira)

António Manuel Martins (U. Coimbra)\*

António Pedro Mesquita (U. Lisboa)

Carlos João Correia (U. Lisboa)

Carlos Morujão (U. Católica)  
Diogo Pires Aurélio (U. Nova de Lisboa)  
Irene Borges Duarte (U. Évora, AFFEN)  
João Alberto Pinto (U. Porto)  
João Cardoso Rosas (U. Minho)\*  
João Constâncio (U. Nova de Lisboa)\*  
João Maria André (U. Coimbra)  
João Ribeiro Mendes (U. Minho)  
Jorge Marques da Silva (CFCUL, SEA)  
José Brandão da Luz (U. Açores)  
José da Silva Rosa (U. Beira Interior)  
José Lamego (U. Nova de Lisboa)  
José Manuel Santos (U. Beira Interior)  
José Meirinhos (U. Porto)\*  
José Pereira da Silva (U. Helsínquia)  
José Sousa e Brito (U. Nova de Lisboa, ATFD)  
Luís Umbelino (U. Coimbra)  
Luísa Portocarrero (U. Coimbra)  
Magda Costa Carvalho (U. Açores)\*  
Manuel Cândido Pimentel (U. Catól. – Lisboa)  
Maria Gabriela Castro (U. Açores)  
Maria João Couto (U. Porto)  
Maria José Varandas (SEA)  
Maria Luísa Ribeiro Ferreira (U. Lisboa, SEA)  
Mário Santiago de Carvalho (U. Coimbra)  
Mattia Riccardi (U. Porto)  
Nuno Venturinha (U. Nova de Lisboa)  
Paula Cristina Pereira (U. Porto)  
Paula Oliveira e Silva (U. Porto)

Pedro Alves (U. Lisboa, AFFEN)

Pedro Galvão (U. Lisboa)

Renato Epifânio (I.Fil. UP, I.F. Luso-Brasileira)

Ricardo Santos (U. Lisboa)\*

Roberto Merrill (U. Minho)

Samuel Dimas (U. Católica – Lisboa)

Sofia Miguens (U. Porto)\*

Tommaso Piazza (U. Pavia)

Viriato Soromenho-Marques (U. Lisboa, SEA)\*

Vítor Moura (U. Minho)

\* Conselho Científico da SPF / SPF Scientific Board

### **Apoio**

Universidade da Beira Interior

Lab.Com.IFP

Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Plátano Editora – Didática Editora



**— Comunicações  
convidadas**



# Luminosity and phenomenology

João Branquinho<sup>1</sup>

## Abstract

This paper examines two interesting and seemingly trivial claims about phenomenal consciousness, about the relation between a conscious state (pain) and its phenomenology, the way in which the state is felt (the feel of pain). Here are the claims: (1) Pains are necessarily felt as pains; (2) Feelings of pain are necessarily pains. Claims (1) and (2), or something along the same lines, seem to be endorsed by Saul Kripke and David Chalmers and play a crucial role in the modal arguments they put forward against type physicalism, the view that every type of mental state is strictly identical to some type of state of the brain or central nervous system. Despite their looking like conceptual truths, both claims are arguably problematic. We distinguish two readings for each claim, which are labelled the *epistemic* reading and the *metaphysical* reading. We then argue as follows. If assigned the epistemic reading, claims (1) and (2) are problematic to the extent that they entail the arguably false view that phenomenal states are luminous (in Timothy

1. Professor catedrático na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Alameda da Universidade, 1600-214, Lisboa. Email: jbranquinho@campus.ul.pt

Williamson's sense). On the other hand, if assigned the trivial readings, claims (1) and (2) are problematic to the extent that they seem to clash with empirical evidence from neuroscience.

**Keywords:** Pain; physicalism; modal arguments; consciousness; luminosity; phenomenology

### **Resumo**

Este artigo examina duas afirmações, interessantes e aparentemente triviais, sobre a consciência fenomenal, sobre a relação entre um estado consciente (dor) e a sua fenomenologia, a maneira como esse estado é sentido (o sentimento de dor). São estas as afirmações: (1) Dores são necessariamente sentidas como dores; (2) Sentimentos de dor são, necessariamente, dores. As afirmações (1) e (2), ou algo muito próximo das mesmas, são aparentemente endossadas por Saul Kripke e David Chalmers e desempenham um papel crucial nos argumentos modais que avançam contra o fisicalismo de tipos – a perspectiva segundo a qual cada tipo de estado mental é estritamente idêntico a algum tipo de estado do cérebro ou do sistema nervoso central. Não obstante a sua aparência de verdades concetuais, ambas as afirmações são provavelmente problemáticas. Distinguímos duas leituras de cada afirmação, as quais designamos de leitura *epistémica* e leitura *metafísica*. Argumentamos então da seguinte maneira: se adotarmos a leitura epistémica, as afirmações (1) e (2) são problemáticas na medida em que implicam uma perspectiva, possivelmente falsa, de que os estados fenomenais são luminosos (no sentido de Timothy Williamson). Por outro lado, se adotarmos a leitura trivial, as afirmações (1) e (2) são problemáticas na medida em que parecem entrar em conflito com a evidência empírica da neurociência.

**Palavras-chave:** Dor; fisicalismo; argumentos modais; consciência; luminosidade; fenomenologia

*Luminosity of the soul:*

“Não sabemos da alma senão da nossa”

(Fernando Pessoa)

*Anti-luminosity of the soul:*

“Não sabemos da alma, nem sequer da nossa”

(anonymous)

## 1 — The Claims

This paper examines two interesting and seemingly trivial claims about phenomenal consciousness, about the relation between a conscious or experiential state (e.g., pain) and its phenomenology, the way in which the state is felt (e.g., the feel of pain).

For convenience, we take pain as a paradigm of phenomenal consciousness. Here are six roughly equivalent formulations of the first claim:

- (1) Pains are necessarily felt as pains
- (1) Necessarily, if a state is a state of pain, then it is felt as pain
- (1) Necessarily, if someone is in pain, then she feels pain
- (1) Necessarily, if someone is in pain, then her pain is felt as pain
- (1) Necessarily, if someone is in pain, then she has the sensation of pain (she experiences the feel of pain)
- (1) It is impossible that pain occurs in a creature without the characteristic phenomenology of pain occurring in that creature

And here are six formulations of the second claim (which is just the converse of claim [1]).

(2) Feelings of pain are necessarily pains

(2) There can't be states felt as pains that are not pains

(2) Necessarily, if a state is felt as pain, then it is a state of pain

(2) Necessarily, if someone feels pain, then she is in pain

(2) Necessarily, if someone has the sensation of pain, then she is in pain

(2) It is impossible that the characteristic phenomenology of pain occurs in a creature without pain itself occurring in the creature

## 2 — Modal Arguments

Claims (1) and (2), or something along the same lines, are famously endorsed by Saul Kripke and David Chalmers<sup>2</sup>. Indeed, both claims arguably play a crucial role in the modal arguments put forward by those philosophers against type physicalism, the view that every type of instantiated mental state, e.g., Pain, is strictly identical to some type of state of the brain or central nervous system, e.g., C-Fibers Firing (or whatever state the best neuroscience identifies as the neural correlate of pain, currently perhaps the disjunctive state *C-fiber firing or A-D fiber firing*)<sup>3</sup>.

2. References are given below.

3. Type physicalism has been brilliantly expounded and defended by David Lewis in a series of seminal papers, such as Lewis, 1995 and Lewis, 1996. Type physicalism has been, also brilliantly, challenged by Kripke (1980, Lecture III) and Chalmers (1996, Chapter 4).

A significant feature of Kripke's and Chalmers's modal arguments is that they are crucially dependent upon seemingly strong Cartesian intuitions about the possibility of dissociating the physical from the mental, or (better) the physical from the conscious or the phenomenal. Here is a familiar modal argument against type physicalism. Since it combines features of Kripke's arguments with features of Chalmers's arguments (in spite of being slightly more Kripke than Chalmers in some respects), it is labelled for convenience The Kripke-Chalmers Modal Argument.

Premise 1 (Type Physicalism): If type physicalism is true, then every type of phenomenal mental state M, e.g., Pain, is identical to some type of brain state F, e.g., C-Fiber Firing.

Premise 2 (The Necessity of Identity): There are no contingently true identities, all identities are necessarily true (if true at all)<sup>4</sup>.

Conclusion 1: If mental state M is identical to brain state F, then it is impossible that M be distinct from F

Premise 3 (The Physical without the Mental): It is conceivable that brain state F occurs in (or is instantiated by) some creature<sup>5</sup> without mental state M occurring in (or being instantiated by) that creature

4. Chalmers's modal argument is not formulated in terms of strict identity between mental and physical types, but in terms of a weaker relation of logical supervenience between mental and brain properties. But this is irrelevant to our present concerns, as our focus will be on Premises 3 and 4, whose conjunction alone entails failure of logical supervenience of mental properties over brain properties

5. The creatures in question may be either ourselves (Kripke's version) or philosophical zombies (Chalmers's version). Philosophical Zombies are beings physically and behaviorally (or functionally) indistinguishable from us, but utterly deprived of consciousness, in the sense of conscious states, states characterized by their phenomenology, by the *what-is-like-to-be-in* such states. Philosophical Zombies can have Zombie C-fibers firing in their Zombie brains, and they can behave as we behave when

Premise 4 (Conceivability entails Possibility):  
Necessarily, if something (a situation, a proposition) is conceivable, then it is possible

Conclusion 2: It is possible that brain state F occurs in some creature without conscious state M occurring in that creature

Conclusion 3: It is possible that M be distinct from F

Conclusion 4: M is actually distinct from F

Final Conclusion: Type physicalism is false

Premise 3 is the crux of the modal argument, at least to the extent that it relies on allegedly controversial Cartesian intuitions about the conceivability and possibility of certain scenarios.

I shall contend that a usual way of arguing for Premise 3 on the basis of such intuitions, a line of reasoning clearly employed by Kripke and also endorsed by Chalmers, is committed to some such claims as (1) and (2). And I'll further argue that these claims can be reasonably challenged.

Here is the envisaged argument for Premise 3.

Premise A: It is not conceivable that a conscious state M, pain, occurs in a creature, without the characteristic phenomenology of M, the way pain is felt (the-what-is-like-to-be-in-pain), occurring in that creature. It is not conceivable that what actually is a pain is not felt as pain, that it lacks the phenomenology of pain.

we are in pain, but they don't feel anything. The idea is not that there are such creatures roaming around, but only that they are conceivable.

Premise B: It is conceivable that a brain state F, C-fiber firing, occurs in a creature without being accompanied by the phenomenology of the correlated conscious state M (or by any phenomenology at all, for that matter), that is to say, without being felt as pain by the creature.

Conclusion: It is conceivable that brain state F, C-fiber firing, occurs without phenomenal state M, pain, occurring (= Premise 3)

Most challenges to the Kripke-Chalmers Modal Argument focus on Premise B, claiming that it is arguably false. I here explore a different line of criticism, one on which Premise A is seen as problematic as it entails claim (1)<sup>6</sup>.

### 3 — Luminosity

Claims (1) and (2) seem to be trivially true, they have the appearance of simple truisms. Indeed, they look like conceptual truths, claims that are true in virtue of the concept of pain, the necessity operator therein being interpreted in the sense of conceptual necessity. This is clearly how Chalmers conceives them. And there also is evidence of this sort of interpretation in some remarks by Kripke.

However, on inspection, both claims are arguably problematic.

We will distinguish two readings for each claim: the epistemic reading and what we will label (lacking a better designation) the metaphysical reading. We will then argue as follows:

6. A variant of the argument and of Premise A, which I will not consider here, can also be shown to entail claim (2).

- (a) if assigned the epistemic reading, the claims are problematic as they entail the arguably false view that phenomenal states are luminous
- (b) if assigned the metaphysical reading, the claims are also problematic as they seem to clash with empirical evidence from neuroscience

Let us begin with luminosity and the epistemic readings of claims (1) and (2).

As introduced by Timothy Williamson (2000: Chapter 4), the notion of luminosity applied to phenomenal states boils down to the following propositions:

Luminosity (a): if a subject *s* is in a phenomenal state *M* at a time *t*, then *s* is in a position to know at *t* that *s* is in *M*.

For example, if someone is in pain on a given occasion, then she is in a position to know on the occasion that she is in pain.

Luminosity (b): if a subject *s* is not in a phenomenal state *M* at a time *t*, then *s* is in a position to know at *t* that *s* is not in *M*.

For example, if someone is not in pain on a given occasion, then she is in a position to know on the occasion that she is not in pain.

Luminosity goes from metaphysics, the obtaining or failing to obtain of conditions in the world, to epistemology, the knowledge of their obtaining or failing to obtain. Luminosity gives thus expression to the idea that the realm of phenomenal consciousness is epistemically transparent to the subject

#### 4 — Phenomenology

The luminosity of phenomenal states, in the sense of Luminosity (a), seems to be assumed in a somehow natural reading of claim (1). Recall that this is the claim that there can't be unfelt pains, that if someone is in pain, then her pain is bound to be felt as such, as pain, with the distinctive phenomenological quality of pain. In other words,

(1) Necessarily, if a subject *s* is in pain, then *s* feels pain.

Now there presumably is a non-epistemic, or metaphysical, reading of this claim, where just the pain sensation – i.e., the phenomenological quality, the feel of pain – is involved, where a pain is felt as pain *simpliciter*, or is simply *felt* (no additional epistemic states involved).

But there also is a markedly epistemic reading of the claim, a reading on which the pain sensation is taken together with its categorization as such by the subject, a reading on which a pain is felt as pain in the sense of its being brought by the subject under the phenomenal concept of pain. On that reading, a pain being felt as pain by a subject in pain entails that it seems to the subject that she is in pain. Thus, whenever someone is in pain, it must seem to her that she is in pain. Hence, given the status of this

propositional seeming, someone in pain is at least in a position to know that she is in pain (if she possesses the concept of pain and reflects upon her experience, she actually knows that she is in pain). Therefore, the epistemic reading of claim (1) commits it to Luminosity (a).

Here are two passages taken from Chalmers (1996: 149) that clearly illustrate this (especially the second passage)

[...] to be a pain is to feel like pain in every possible world. (That is, the secondary intension and the primary intension of “pain” coincide).

The feel of pain is essential to pain as a type – but that is just a fact about what “pain” *means*.

I shall briefly consider the other reading of claim (1), the so-called metaphysical reading, later on. What I would like to emphasise now is that, likewise, the epistemic reading of claim (2) also commits it to Luminosity, this time Luminosity (b).

Indeed, the epistemic reading of the claim seems to be the one involved in Kripke’s seminal remarks about illusions of conceivability or contingency. According to Kripke, there is sometimes the illusion that an act of conceiving a proposition is taking place, whereas what actually is taking place is an act of conceiving a different but epistemically identical proposition, i.e., the same proposition as viewed “from the inside”, on the basis of phenomenology only. The proposition actually conceived is a proposition epistemically indistinguishable from the proposition seemingly conceived in the following sense. It seems to be the same proposition on the basis of phenomenology, on the basis of

the way the world appears to us. Thus, what we imagine when we think we imagine that water is not  $H_2O$  is not a situation where water itself lacks its actual chemical composition, but a situation where some other liquid phenomenologically indiscernible from water (tasteless, transparent, etc.), experienced by us as if it were water, is not  $H_2O$ .

However, on the Kripke-Chalmers view this gap between reality (what is the case) and appearance (what seems to us to be the case) does not extend to the psychophysical case, to the realm of the conscious. Here there are just no illusions of conceivability. An illusion of conceivability in the psychophysical case would boil down to the following. Take again the case of pain. Then what we imagine when we think we imagine that pain is not the firing of C-fibers is not a situation where pain itself is not some such brain state, but some epistemically indistinguishable situation where some other experience which has the phenomenology of pain, which is felt by us as pain, is not a firing of C-fibers. But this is deemed absurd, for if an experience has the phenomenology of pain, if it is felt by us as pain, then it is bound to be a pain.

Just as there can't be unfelt pains (claim [1]), so there can't be states felt as pains that are not pains (claim [2]). In the realm of the conscious there is no room for a gap between appearance and reality. If something I experience seems to me to be a pain, then it actually is a pain. Contraposing, if I am not in pain, then the feel of pain is missing, nothing that is going on is felt as pain by me. Thus, whenever I am not in pain, it must seem to me

that I am not in pain. Hence, given the status of this propositional seeming, if am not in pain, then I am at least in a position to know that I am not in pain (Luminosity [b]).

As Kripke puts it:

To be in the same epistemic situation that would obtain if one had a pain is to have a pain; to be in the same epistemic situation that would obtain in the absence of pain is not to have a pain [...] Pain [...] is not picked out by one of its accidental properties; rather it is picked out by its immediate phenomenological quality [...]. If any phenomenon is picked out in exactly the same way that we pick out pain, then that phenomenon is pain. (Kripke, 1980: 152-3)

[...] in the case of mental phenomena there is no ‘appearance’ beyond the mental phenomenon itself. (Kripke, 1980: 154)

Now the luminosity of the mental in general, and of the conscious in particular, is challenged by Williamson (2000: Chapter 4)<sup>7</sup>. And I am inclined to think that Williamson’s Anti-Luminosity arguments are forceful. If one assumes Anti-Luminosity, then one has good reasons to reject the seemingly trivially true claims (1) and (2) taken on their epistemic readings.

Although I will not go into the details of Williamson’s arguments, here is an adaptation of a simple case he introduces as a counterexample to the luminosity of pain (2000: 24, 106). (The target is only Luminosity (a), but the case could be easily modified so as to undermine Luminosity [b].)

7. Relatedly, see also Schwitzgebel, 2008.

First, notice that pain and other conscious states sometimes gradually subside, so that e.g., a state which starts to be a skin pain, a neuropathic pain, may subside, vanish and give rise to a state that is no longer a pain, but a strong skin rash or irritation. Then consider someone with too little self-pity, someone who may come to mistake on a given occasion what is actually a skin pain for a skin rash. The skin pain she has on the occasion is mild, it is a pain whose phenomenology is hardly discernible from the phenomenology of an aggressive skin irritation. Hence, the subject is indeed in pain on the occasion, but she is not then in a position to know that she is in pain. For it seems to her that she is not then in pain. One might say that the subject's actual pain is not felt as pain by her (on the epistemic reading of this phrase). Otherwise, it would seem to her that she is in pain on the occasion (which is clearly not the case). Perhaps on the basis of background beliefs associated with her too little self-pity, the subject just processes wrongly the phenomenology. Her pain is not felt as pain, is not associated with the pain phenomenology, but is felt as irritation, is associated with the different but epistemically similar phenomenology of irritation. Thus, supposing that she is endowed with the appropriate concepts and reflects on her experience, the subject wrongly categorizes her state not as a state of pain, but as a state of irritation.

Of course, the above reflection assumes that there is more to pain than phenomenology. The total experience of pain includes other components, such as sensorimotor, affective and cognitive aspects. But this is how it should be, for the upshot of

our discussion is precisely that the opposite view, that pains are necessarily felt as pains, is mistaken (at least if given the epistemic reading).

Notice that the target of the above Anti-Luminosity case is only the epistemic reading of the claim that there are no unfelt pains: the sensation itself, the feel of pain, is indeed present, but it is confused with a very similar feel and is thus wrongly categorized.

However, there are reasons to believe that even the metaphysical, non-epistemic, reading of the claim is mistaken.

Indeed, evidence from neuroscience, as reported and interpreted in Grahek (2007: 107-111), seems to show that there are actual cases of dissociation of pain from the phenomenology of pain. Those are cases of so-called reactive dissociation where subjects (with selective lesions of certain areas of their cortices) are in pain – the pain affect is present – but do not feel pain – the sensation of pain is absent. The patients identify their experience as an experience of pain but are simply indifferent to it, their pain is not felt as unpleasant or disturbing.

On the other hand, there seems to be also evidence (Grahek, 2007: 41-50) that the converse dissociation, that of the phenomenology of pain from pain, actually takes place. Cases of the syndrome known as pain asymbolia are reported as cases where subjects feel pain – the sensation is present – but are not in pain – the pain affect is absent.

## References

- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Grahek, N. (2007). *Feeling Pain and Being in Pain*. Cambridge: The MIT Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1995). “Should a Materialist Believe in Qualia?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 73, pp. 140–144.
- (1996). “An Argument for the Identity Theory”, *Journal of Philosophy*, 63, pp.17–25.
- Schwitzgebel, E. (2008). “The Unreliability of Naïve Introspection”, *Philosophical Review*, 117,2, pp. 245-273.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.



# La razón cordial: antídoto contra la aporofobia, impulso para la democracia

Adela Cortina<sup>1</sup>

## Resumen

En el tránsito al siglo XXI se produce un proceso de recesión democrática. Sin embargo, no se proponen formas alternativas de organización política como mejores, sino profundizar en la democracia y perfeccionarla. Para lograrlo urge analizar las causas de la recesión y sugerir caminos para impulsar democracias más plenas. Uno de esos caminos consiste en fortalecer en la vida cotidiana y en las instituciones políticas y económicas los valores ético-políticos imprescindibles desde una ética filosófica capaz de hacerse cargo tanto de la fundamentación como de la motivación del quehacer moral, orientado a la construcción de una democracia más plena, que sería una democracia liberal-social.

1. Adela Cortina es Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia (España). Email: Adela.Cortina@uv.es. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (ahora Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades), y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

La intervención se propone (1) analizar la actual situación de recesión democrática y tratar de averiguar cuáles son las causas esenciales del declive, (2) abordar el concepto de *aporofobia* y en qué medida es uno de los obstáculos para construir democracias más plenas, (3) desarrollar la propuesta de una ética de la razón cordial, que, al unir razón y sentimientos, es capaz de fundamentar y a la vez de motivar a la acción moral.

**Palabras clave:** Aporofobia; razón cordial; deliberación; democracia; ética.

### **Abstract**

A process of democratic recession took place in the transition to the 21<sup>st</sup> century, and yet alternative forms of political organisation are not put forward as being better, proposing instead that we should further our democracy and perfect this. To achieve this aim there is a pressing need to analyse the causes of the recession and to suggest ways to foster fuller democracies. One of these ways consists in ensuring that everyday life and political and economic institutions have essential ethical-political values strengthened by a philosophical ethics able to assume both the foundations and the motivations for moral conduct, aimed at building a fuller democracy, which would be a liberal-social democracy.

The purpose pursued in this article is (1) to analyse the current situation of democratic recession and to attempt to find out what the essential causes of this decline are; (2) to tackle the concept of *aporophobia* and examine to what extent this is one of the obstacles to building fuller democracies; (3) to develop the proposal of an ethics of cordial reason which, by combining reason and feelings, is able to act at the same time as a foundation and motivation for moral action.

**Keywords:** Aporophobia; cordial reason; deliberation; democracy; ethics

## 1 — Un proceso de recesión democrática

Al menos desde mediados del siglo V antes de Cristo, el gran reto de la filosofía política consistía en determinar cuál es el régimen político más perfecto. Monarquía, aristocracia, *politeia* (república), tiranía, oligarquía y democracia entraron en un debate que duró al menos hasta mediados del siglo XX. Pero en esa época la pregunta por la mejor forma de gobierno perdió su mordiente, precisamente porque se fue produciendo un acuerdo sobre la superioridad de la democracia frente a cualquier otra forma conocida de gobierno.

Y es en los años setenta del siglo XX cuando va surgiendo lo que Huntington llamó la “tercera ola” de la democratización, que alcanzaría a la mayor parte de países del mundo hasta 2007 (Huntington, 1994; Cortina, 2021, cap. 3). Junto a los países democráticos tradicionales (Reino Unido, Estados Unidos, países del Norte de Europa), una ola de democratización se inicia en Europa del Sur a mediados de los años 70 (comienza precisamente con la Revolución de los Claveles portuguesa en 1974 y la Constitución Española es de 1978), se extiende en los 80 en América Latina y en la región Asia--Pacífico (todavía recuerdo el entusiasmo que provocó el *Informe sobre la Democracia en América Latina*, auspiciado por el PNUD en 2004, sobre una democracia de ciudadanos y ciudadanas) y después de 1989 alcanza Alemania Oriental y África Subsahariana.

Sin duda, había buenas razones para esta extensión de la democracia liberal. Desde un punto de vista ético, que es siempre el fundamento de legitimidad de cualquier organización política, cuatro al menos eran las bases de este éxito: 1) Una vez desaparecida la legitimación divina del poder político, la única legitimidad

racional de las leyes es la de una forma de gobierno que identifica a los autores de las leyes con sus destinatarios, que plasma en la vida política aquella idea kantiana de la libertad política “yo no puedo obedecer más leyes que aquellas a las que estaría dispuesta a dar mi consentimiento”. 2) La democracia es el régimen propio de ciudadanos, que se saben señores, y no siervos ni esclavos, autónomos, y no heterónomos. Que saben que lo son en igualdad de derecho, porque todos son igualmente ciudadanos. 3) La democracia es el gobierno del pueblo, en el que reside la soberanía, frente a cualquier autocracia o totalitarismo, como los sufridos en la primera mitad del siglo XX. 4) El sistema de contrapesos entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, el imperio de la ley y las instituciones correspondientes dificultan los totalitarismos y las tiranías hasta llegar a imposibilitarlos.

Sin embargo, en el cambio de siglo se produce un declive de la democracia, lo que Larry Diamond denomina la “recesión democrática”. Se congela el número de nuevas democracias, disminuye la calidad de las democracias en algunos de los países emergentes como democráticos, dando paso a nuevas formas de autoritarismo, y disminuye la calidad democrática incluso en los países tradicionalmente democráticos (Diamond, 2015). De hecho, el Índice de Calidad de la Democracia de *The Economist* 2018, recoge los siguientes datos: de los 167 países analizados, 20 son democracias plenas, 55 son democracias imperfectas, 39 son Estados híbridos y 53 son países autoritarios. Sólo el 5% de la humanidad vive en democracias plenas.

Y, sin embargo – y esto es lo más curioso –, sigue existiendo un amplio *consenso verbal* sobre la superioridad de la democracia con respecto a otras alternativas, nadie plan-

tea verbalmente, abiertamente, la autocracia y el totalitarismo como alternativas deseables. Algunos autores escriben *Contra la Democracia* (Brennan, 2018), *El pueblo contra la democracia* (Yascha Mounk, 2018) o describen *Cómo mueren las democracias* (Levitsky et alii, 2018). Pero, como se ha dicho con acierto, a los dictadores les gusta parecer demócratas (Naím, 2017). Los críticos de las democracias liberales dicen reclamar una democracia auténtica, radical, real, una verdadera democracia, pero no una alternativa a la democracia. Con lo cual no existe una disputa entre distintas formas de gobierno, sino un *profundo disenso en el seno de propuestas que se autodenominan democráticas*. Un disenso tan profundo que resulta imposible seguir considerando democráticas a todas las comunidades política que se dan ese nombre a sí mismas. ¿Qué ha sucedido?

## 2 — ¿No ha cumplido la democracia sus promesas?

En este sentido, es interesante el aldabonazo que dio Faared Zakaria, cuando planteó en 1997 que los grandes conflictos políticos del siglo XXI no se producirían entre democracia y dictadura, sino dentro de la democracia, entre dos formas que él denomina liberal e iliberal (Zakaria, 1997). Según Zakaria, liberalismo y democratismo serían *dos tradiciones distintas*, que se han conjugado en los países occidentales, dando la sensación de que están estrechamente imbricadas entre sí, de que son inseparables, cuando lo bien cierto es que hay países liberales sin democracia y democracias sin liberalismo. Hay países en los que se celebran elecciones regulares, que sería el síntoma de la democracia, pero donde no se respetan los derechos civiles, que sería la clave del liberalismo. Y otros países en los que ocurre lo contrario. En

Occidente la democracia electoral y las libertades civiles van de la mano, pero en el mundo real los conceptos se están separando. La democracia sin liberalismo constitucional está produciendo regímenes centralizados, la erosión de la libertad, la competición étnica, conflicto y guerra.

Se trata entonces de encontrar un método para discernir cuándo un régimen es una democracia iliberal y, según Diamond, consiste en determinar

si tiene elecciones libres, imparciales y competitivas para ocupar los puestos de poder en el país, pero no es reconocido como libre en la clasificación de libertades civiles y derechos políticos de la Freedom House. (Diamond & Morlino, 2005)

En este mismo orden de cosas, conviene distinguir entre democracia representativa y lo que ya en 1994 llamaba Guillermo O'Donnell "democracia delegativa".

De todo ello se desprende que urge saber en qué consiste la democracia, qué de ella es irrenunciable y cómo construirla, si es que es el régimen político más deseable de los que podemos poner en marcha.

Porque la democracia es una forma de régimen político, y no otra cosa. Y la política, como insiste Rawls con acierto, tiene que ocuparse de diseñar el marco de lo justo dentro de las sociedades, no bosquejar modelos de vida buena, modelos de vida feliz. Recordando la distinción de P.J.A. Feuerbach, la felicidad no es un fin del ciudadano, sino del hombre (Feuerbach, 1967). Por eso la política ha de sentar modestamente las bases de lo justo y no tratar de absorber la vida de las personas, no intentar colonizar la sociedad civil.

Pero esas bases de lo justo se han ido cargando de contenidos a lo largo de la historia, e incluye valores como la solidaridad y la igualdad, conformando una democracia liberal-social, que exige también proteger los derechos económicos, sociales y culturales, erradicar la pobreza y reducir las desigualdades, porque la democracia es incompatible con la desigualdad radical. Requiere empoderar las capacidades básicas de todos aquellos de los que es responsable, para que puedan sacar lo mejor de sí mismos. Eso es lo que significa la igualdad de oportunidades en una democracia que quiere construir la igualdad al alza y no a la baja. Y en esto la labor de la educación es vital. Si hablamos de valores democráticos, libertad, igualdad y solidaridad van de la mano en el marco del imperio de la ley.

Por tanto, para cumplir con los compromisos democráticos es necesario atender a los tres lados de la cuestión: los derechos políticos (que algunos ven como síntoma de la democracia), los derechos civiles (sin los que es imposible ejercer de forma autónoma el derecho a la participación política), pero también, e igualmente, los derechos económicos, sociales y culturales (que valen por sí mismos y para el empoderamiento democrático) (Cortina, 1993, 1997, 2021; Martínez Navarro, 2018).

Ciertamente, la caracterización más adecuada de la democracia sigue siendo la que sucintamente ofreció Abraham Lincoln en 1863, en el célebre Discurso de Gettysburg: “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. A la luz de ese nombre se entiende que el pueblo debe ser el destinatario de las leyes, pero también su autor; de donde se sigue que los autores y destinatarios de las leyes se identifican, como también que la meta de la

democracia es el pueblo. Y, sin embargo, el procedimiento básico de la toma democrática de decisiones consiste en atender a las mayorías. ¿Es éste un modo legítimo de proceder?

### **3 — El peso de tres procedimientos para lograr las mayorías**

En un fragmento antológico, que recogerán tanto James Bohman al comienzo de su libro *Public Deliberation* como Jürgen Habermas en *Facticidad y Validez*, expone John Dewey una idea que, a mi juicio, es clave para el asunto que nos ocupa:

La regla de la mayoría, como regla de la mayoría, es tan estúpida como sus críticos le acusan de serlo. Pero nunca es *sólo* el gobierno de la mayoría. Como un político práctico, Samuel L. Tilden, dijo hace tiempo: 'El medio por el que una mayoría llega a serlo es lo más importante': debates antecedentes, modificación de perspectivas para tener en cuenta opiniones de las minorías, la relativa satisfacción que se les da a las últimas por tener la oportunidad de tener éxito en convertirse en mayoría en la siguiente oportunidad [...]. La necesidad esencial es, en otras palabras, la mejora de los métodos y condiciones del debate, la discusión y la persuasión. (Dewey, 1927: 207-208)

Ciertamente, la democracia es gobierno del pueblo, y hemos convenido en que la voluntad del pueblo se expresa a través de la voluntad de la mayoría, pero siempre que las elecciones se lleven a cabo en un marco configurado por la división de poderes, elecciones regulares, opinión pública libre y abierta, con el compromiso irrenunciable de que las minorías no sólo sean respetadas,

sino que puedan convertirse en mayorías. Y todo ello bajo el cobijo de un marco constitucional. Con respecto a la voluntad de la mayoría, no es que creamos, prolongando a Rousseau, que la voz de la mayoría es la voz de la voluntad general, sino que no hemos encontrado un mecanismo mejor: que es, a fin de cuentas, el mal menor. Por eso lo importante no es revestirla de un carácter sagrado, sino averiguar cómo se forjan las mayorías, cómo se forma la voluntad del pueblo, el proceso por el que una mayoría llega a serlo.

Y ante esta pregunta quisiera sugerir que en la toma democrática de decisiones se entrecruzan tres tipos de procedimientos que tienen mayor o menor peso en cada tiempo y sociedad en la formación de las mayorías: el agregativo, el emotivista y el comunicativo o democracia de los ciudadanos (Cortina, 2013: cap. 8). Importa conocerlos para decidir cuál de ellos queremos promocionar para construir una democracia justa.

3.1. El procedimiento *agregativo* reconoce que en una sociedad pluralista los desacuerdos son inevitables, pero es consciente a la vez de que es necesario llegar a ciertos acuerdos obtenidos por mayoría. Para forjarla los “agregacionistas” proponen sumar los intereses individuales y satisfacer los de la mayoría. Éste es el procedimiento habitual, que hoy recibe las críticas de los partidarios de la democracia deliberativa, defendida por amplios sectores de la filosofía política desde la década de los noventa. Las críticas podrían sustanciarse en las siguientes: 1) El agregacionista presupone que los ciudadanos forman sus intereses en privado y después los agregan públicamente, cuando lo bien cierto es que los intereses de las personas se forman socialmente. Si se forman socialmente, también pueden modificarse socialmente a través

de la deliberación pública. 2) Una forma de gobierno en que los ciudadanos sólo buscan su interés particular, como si no fuera posible forjarse una cierta voluntad común, no es una democracia auténtica. La agregación de intereses es lo que Rousseau llamaba la “voluntad de todos”, aquella a la que se llega cuando cada uno piensa en su interés particular, mientras que la “voluntad general” es aquella a la que se llega cuando los ciudadanos toman las decisiones pensando en el bien común. 3) Reducir la participación del pueblo a la elección de representantes mediante el voto es hacer dejación de la autonomía de los ciudadanos. 4) Es posible transformar los intereses contrapuestos en voluntad común a través de la deliberación y de la amistad cívica. Es posible pasar de “yo prefiero esto” a “nosotros queremos un mundo que sea así”. Es el paso hegeliano del “yo” al “nosotros” (Cortina, 1993; Barber, 2004).

En cuanto a la forma de entender el pueblo, incluiría a todos los miembros de la comunidad política, tomados como individuos que han sellado un contrato para proteger sus derechos, y están dispuestos a cumplir con los deberes correspondientes y someterse a las exigencias del Estado de Derecho, pero en realidad no están unidos por vínculos cívicos, ni pretenden implicarse en la tarea de forjar una voluntad común. Su modo de proceder es legítimo, pero forman una democracia débil que puede destruirse si algún líder carismático quiere actuar como un flautista de Hamelín y conducir a los ciudadanos a una sociedad autoritaria, o bien a una dictadura o a una tiranía. La experiencia de la República de Weimar en Alemania fue una auténtica lección en este sentido.

3.2. *El procedimiento emotivista.* Un segundo procedimiento para formar mayorías consiste en intentar manipular las emociones de los ciudadanos para obtener su voto, ofreciéndoles un

marco axiológico simple, en el que puedan encuadrar lo acontecimiento y los hechos políticos según los trazos que les marca quien lo diseña. Es el viejo procedimiento de la retórica que pretende manipular emociones por medio de la persuasión, un procedimiento para el que hoy dan una base las ciencias cognitivas.

En efecto, las ciencias cognitivas sacan a la luz que los seres humanos pensamos en términos de marcos valorativas y de metáforas; los marcos están presentes en las sinapsis del cerebro, presentes físicamente en la forma de circuitos neuronales; interpretamos los hechos desde esos marcos de modo que cuando los hechos no encajan en los marcos, mantenemos los marcos e ignoramos los hechos (Lakoff, 2007: 110-111; Cortina, 2011: 100-102). Esto explica que conocer escándalos en relación con los políticos del propio grupo, tener noticia de que son incoherentes, corruptos, que no ofrecen realmente propuestas sino mascaradas, no cambie las posiciones de un buen número de ciudadanos. Una vez construido el marco, si los hechos no cuadran con el marco – parecen decir – peor para los hechos.

Dado que esos marcos se encuentran estrechamente ligados a las emociones, que se instalaron en nuestro cerebro con anterioridad a la capacidad intelectual, están estrechamente conectados con los valores y la motivación. Y como los conocemos a través del lenguaje, porque las palabras se definen en relación con los marcos conceptuales y cuando se oye una palabra el marco se activa en el cerebro, potenciar un marco requiere crear un lenguaje capaz de sintonizar con las emociones de los votantes. Ésta es la clave del procedimiento emotivista para formar mayorías: crear un marco valorativo a través de un lenguaje simplificador que cale en las emociones de los ciudadanos.

En política es éste un proceder tan antiguo como el de la retórica, que tenía fundamentalmente dos usos: conocer las emociones de los interlocutores para poder ofrecerles un mensaje de forma que lo entiendan, que sintonicen con él, y puedan sopesarlo para decidir si le convence; o bien conocer esas emociones para manipularlas persuasivamente en la línea que marca el manipulador.

Sin duda la retórica manipuladora es muy antigua, pero hoy ha cobrado un inusitado protagonismo con la extensión de los populismos, sobre todo desde 2006, que alcanza desde Estados Unidos (Trump), Francia (Le Pen), Venezuela (Maduro), Alemania (Alternativa por Alemania), Hungría (Orban), España (Podemos, Vox), Brasil (Bolsonaro) a cuantos partidos intentan establecer una relación directa, sin intermediarios institucionales, entre el líder carismático y el pueblo. El populismo no es una doctrina política con contenido, sino una lógica de acción política, por eso conviene a políticas muy diversas y tiene una forma peculiar de entender qué es el pueblo, porque, al dividir la sociedad en dos partes, el pueblo y los que no forman parte de él, renuncia a ser una forma de propuesta política democrática (Müller, 2016; Stanley, 2008).

Por otra parte, el procedimiento emotivista es el mejor caldo de cultivo para los movimientos antisistema, los nacionalismos, y para la difusión de los bulos y de la supuesta posverdad. El “encarnizamiento informativo” en tiempo real es perfecto para difundir falsedades que impregnan la conciencia colectiva y la ciudadanía no tiene espacio ni serenidad para tratar de comprobar si las noticias que recibe son verdaderas o siquiera verosímiles. No hay tiempo para la reflexión y el discernimiento. Por si faltara poco, según se dice, intentar eliminar un bulo puede aumentar

considerablemente su influencia, porque se difunde todavía con más fuerza en las redes, e incluso puede llegar a *viralizarse*, con fatales consecuencias para la persona a la que se ataca (Persily, 2007; Diamond, 2019; Deibert, 2019). A ello se añade que las teorías de la desinformación, que es real a pesar del espejismo de que se recibe una gran cantidad de información, llevan al cinismo, a dudar de todo, al fatalismo y, por fin, a la parálisis. La polarización de la sociedad es inevitable, porque las posiciones cada vez más cierran filas y las gentes confían sólo en sus informantes, hasta llegar al fundamentalismo.

Y, sobre todo, la transmisión de los bulos, la pos-verdad y los discursos del odio a través de las redes sociales resulta imposible de frenar mientras que el corazón de los medios sociales consista en acumular suscriptores. A diferencia de los medios de comunicación tradicionales, los medios sociales no tienen por meta descubrir la verdad para ayudar a la ciudadanía a tomar mejores decisiones, sino propiciar a los usuarios experiencias atractivas, basadas en el par “me gusta/no me gusta” (Diamond, 2019; Deibert, 2019 y 2020).

3.3. *El procedimiento comunicativo.* En los años 90 del siglo XX florece de nuevo la teoría deliberativa de la democracia que entiende por “pueblo” algo diferente de los agregacionistas y los emotivistas. El punto de partida es el hecho de que entre los ciudadanos de las sociedades democráticas existen desacuerdos, hay intereses diversos. Los desacuerdos componen en principio la sustancia de una sociedad pluralista y abierta. Y, sin embargo, es necesario tomar decisiones cuyas consecuencias afectan a todos, por lo tanto, nadie puede quedar excluido. Es indispensable entonces economizar desacuerdos y encontrar acuerdos en mínimos

de justicia (Cortina, 2013: cap. 8; Bohman, 1996; Gutmann & Thompson, 1996; Rawls, 1996; Habermas, 1998, 1999; Crocker, 2008). No en cuestiones de vida buena, no en “éticas de máximos”, sino en esos mínimos de justicia por debajo de los cuales no se puede caer sin incurrir en inhumanidad (Cortina, 1986).

Las propuestas de vida feliz son cosa del consejo y la invitación, son cuestiones de opción personal. Pero las exigencias de justicia reclaman intersubjetividad, demandan que se implique la sociedad en su conjunto. Y una sociedad mal puede construir conjuntamente su vida compartida si no se propone alcanzar metas de justicia desde ese vínculo al que Aristóteles llamó “amistad cívica” (Aristóteles, 1970: Libros VIII y IX).

Entendemos, pues, por “pueblo” un conjunto de ciudadanos, que discrepan desde el punto de vista de sus intereses, de sus preferencias o de sus cosmovisiones, pero saben que deben llegar a decisiones comunes en relación con cuestiones de justicia que son indeclinables. Precisamente, una sociedad lo es porque quiere atender a exigencias de justicia en torno a las cuales tiene que ir generándose una voluntad común. No desde la imposición de unos pocos, tampoco desde la sola agregación de intereses, sino desde un diálogo que es a la vez racional y sentiente. Porque no hay vida política sin emociones, pero tampoco hay vida política justa sin argumentación; por mucho que esté impregnada de sentimientos (García-Marzá, 2018).

Estos mínimos de justicia no son hoy difíciles de bosquejar. Se trata al menos de los derechos humanos de primera y segunda generación. Lo cual exige proteger y promover las libertades básicas de los ciudadanos, pero también los derechos económicos, sociales y culturales, empezando por la erradicación

de la pobreza y la reducción de las desigualdades. Para lograrlo la economía ha de ser economía ética (Conill, 2004) y es preciso desactivar el mecanismo de la aporofobia.

En efecto, como he intentado mostrar en *Aporofobia, el rechazo al pobre*, las grandes metas de la economía en el siglo XXI han de consistir en acabar con la pobreza y reducir las desigualdades, porque el fin de la economía es superar la escasez, pero también eliminar la pobreza (Cortina, 2017). En este sentido, a mi juicio, la socialdemocracia es el corazón de una sociedad democrática, porque es capaz de generar justicia y cohesión social (Martínez Navarro, 2018), pero es necesario para alcanzarla ir más allá e intentar poner fin a la aporofobia.

## 5 — Aporofobia: un reto para la democracia

Por lo que sé, la palabra “aporofobia” existe únicamente en español y, como término, ha nacido hace bien poco (Cortina, 2017). Hasta el 20 de diciembre de 2017 no pasó a formar parte del Diccionario de la Lengua Española. Pero también es verdad que su corta vida ha sido muy intensa porque nada más nacer la Fundación Fundéu del Español Urgente la declaró “palabra del año 2017”, frente a otras como bitcói, uberización o turismofo-bia. Y la razón que dieron fue bien importante: su capacidad para cambiar la realidad. ¿Pero qué significa “aporofobia”, por qué es importante crear una palabra nueva, y por qué puede cambiar la realidad social?

La historia consiste, al menos en parte, en ir poniendo nombres a las cosas para incorporarlas al mundo humano, que es el del diálogo, la conciencia y la reflexión, al ser de la palabra y la escritura, sin las que esas cosas, por mucho que existan, no acaban

de ser parte nuestra. Pero sobre todo es indispensable crear palabras para mencionar las realidades personales y sociales que no tienen un cuerpo físico.

Es imposible indicar con el dedo la democracia, la libertad, la conciencia, la belleza, la hospitalidad, la justicia o la compasión. Como es imposible señalar, yendo al polo opuesto, ese mundo inhóspito de los odios, que es el de la aversión al extranjero (la xenofobia), el rechazo a los que son de otra raza (el racismo), la aversión a las mujeres (la misoginia), el odio a quienes tienen otra tendencia sexual (la LGTBIfobia), o el odio a los cristianos y a los musulmanes (la cristianofobia o la islamofobia). Por eso hemos necesitado nombres para reconocer estas realidades, para identificarlas, para saber de su existencia, indagar sus causas, y tomar posición ante ellas. Para cultivarlas, si las consideramos positiva o para desactivarlas, si es nos parecen inadmisibles.

Por eso era necesario encontrar un nombre para identificar y reconocer un peligro que amenaza la vida de las personas de todos los países de forma permanente. Necesitábamos una palabra para mencionar un tipo de odio que actúa de incógnito: el odio y el rechazo a los pobres. Ese nombre es “aporofobia”, rechazo al pobre, compuesto de “áporos”, el que no tiene recursos, el indigente, el desvalido, y “fobéo”, temer, odiar. Por desgracia, mostrar que existe ese rechazo al pobre es muy sencillo.

En nuestros países se anuncia siempre como una excelente noticia el aumento en el número de turistas que vienen a visitarlos, porque el turismo representa una potente fuente de ingresos. Son extranjeros, y, sin embargo, no producen rechazo. A pesar del empleo constante de la palabra “xenofobia”, no despiertan en realidad xenofobia (rechazo al extranjero por serlo), sino

que se les acoge con hospitalidad, se les atiende con esmero. Hasta el punto de que se han creado grados universitarios de “ciencias de la hospitalidad” para preparar a las personas que deben atender a esos turistas que llegan con recursos económicos.

Y, sin embargo, hay otro tipo de extranjeros que sí que produce rechazo: los inmigrantes pobres y los refugiados políticos. Los que huyen de las guerras en África y también de la miseria, intentan pasar el Estrecho con sus pateras, mueren en el Mediterráneo, se ven reclusos en CIEs o consiguen integrarse en un país de la Unión Europea en el mejor de los casos, pero despiertan el odio de grupos y partidos aporófobos que crecen desmesuradamente en las elecciones políticas. La pregunta es entonces: ¿se rechaza a esos extranjeros por serlo, o porque son pobres y parece que no pueden aportarnos nada positivo?

No repugnan los orientales capaces de comprar equipos de fútbol, ni los futbolistas de cualquier etnia o raza, que cobran cantidades millonarias, pero son decisivos a la hora de ganar competiciones. Se acoge con entusiasmo a los cantantes extranjeros, a las estrellas de cine y a los inversores de cualquier procedencia. De donde se sigue que el que molesta es el pobre. Se rechaza a los más vulnerables en cada situación, porque parece que no se puede recibir nada bueno de ellos y pueden plantear problemas.

Sin embargo, no es ésta una forma de actuar que resulte compatible con el respeto a la dignidad humana, tal como se exige en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, ni tampoco con sociedades democráticas que, como hemos comentado, deben incluir en el concepto de pueblo a toda la ciudadanía y no pueden permitirse excluir a algunos por razones de situación social. Hasta el punto de que una

auténtica democracia debe tratar de acoger a refugiados e inmigrantes pobres, aunque no sean todavía ciudadanos, como exige la virtud de la hospitalidad, no sólo personal, sino también institucionalizada. Una democracia excluyente no es democracia y por eso la persistencia de la aporofobia es un desafío auténtico contra ella, una de las causas de que haya entrado en recesión.

Era necesario encontrar una palabra para designar ese reto a la democracia y desde diciembre de 2017 ya existe, al menos en español. Pero lo esencial ahora es descubrir sus causas y tratar de erradicarla. De las causas me he ocupado en otro lugar, apuntando a las raíces biológicas y sociales, que explican el éxito de las sociedades contractualistas (Cortina, 2017: cap. 4). Biológicamente estamos preparados para el egoísmo, pero también para la cooperación con todos aquellos que nos son necesarios para sobrevivir y prosperar, porque, al comprobar que el juego de dar y recibir resulta beneficioso, este juego ha ido cristalizando en normas de reciprocidad indirecta que forman el esqueleto sobre el que se sustenta la encarnadura de las sociedades contractualistas en las que vivimos, regidas por el Principio del Intercambio. Cualquier actuación espera un retorno, la reciprocación es la base de la cooperación; pero ese retorno no siempre tiene que proceder del beneficiario, sino que bien puede venir de otros. Y justamente en el juego de toma y daca hay límites que dejan fuera cosas muy importantes: qué hacer con los que parecen no tener nada que ofrecer a cambio, que siempre los hay en todos los grupos y las sociedades de todos los tiempos. Esto es lo malo que tiene fiarlo todo a los pactos, que generan siempre excluidos, porque el principio del Intercambio Infinito siempre deja fuera a los que no parecen tener fichas con las que jugar, ni dados, ni cubilete.

Por eso en este mecanismo contractual se encuentran las raíces de la aporofobia, porque en cada situación social hay personas que parece que no tienen nada interesante que dar a cambio. Son los pobres, los excluidos de la sociedad basada en el contrato, aquellos que carecen de poder social. Éste es el caldo de cultivo, biológico y social, de la aporofobia, de la aversión hacia los “áporoi”, hacia los que parece que no tienen nada bueno que ofrecer a cambio.

Ante una situación semejante la pregunta es “¿qué hacer?”.

Para encontrar una respuesta es clave la educación formal e informal, los medios de comunicación y las redes sociales, el ejemplo de personas que merecen crédito. Pero también la creación de instituciones y organizaciones que refuercen el reconocimiento de los sin poder. Erradicar la pobreza involuntaria es posible y es un deber de justicia crear instituciones que reduzcan las desigualdades en el nivel local y global. Porque el respeto a la dignidad humana exige una sociedad inclusiva en todos los ámbitos de la vida social, no puede dar por bueno que haya excluidos. Es preciso formar de verdad democracias incluyentes.

Y para lograrlo es preciso potenciar la cooperación, los juegos de suma positiva, pero también ir más allá: hacia el reconocimiento recíproco compasivo. La capacidad de contratar no es la única forma que los seres humanos tienen de vincularse entre sí, en la base de las relaciones humanas hay un vínculo no establecido voluntariamente, sino que ya existe previamente, y sólo podemos intentar romper o reforzar. Cada persona lo es porque otras les reconocen como personas; no existe el individuo aislado, sino las personas humanas en vínculo, en relación.

Descubrir ese vínculo de pertenencia mutua hace surgir obligaciones, como las que surgen del respeto a la dignidad del otro, que es el amplio campo de la justicia. Pero todavía van más allá, porque abren el mundo cálido de la gratuidad. Porque sucede que todo ser humano tiene algo importante que ofrecer, y es la ceguera de los bien situados la que les impide descubrirlo. Educar desde la familia, la escuela y la sociedad en la compasión, en la capacidad de incluir a los más vulnerables y de descubrir con ojos lúcidos y limpios qué es lo bueno que cada uno puede ofrecer, aunque no sea “a cambio”. Ése es el núcleo de una ética de la razón cordial.

## **6 — Una ética de la razón cordial**

Como dijimos al comienzo de este trabajo, hace aproximadamente treinta años, en el momento boyante de la Tercera Ola de la Democratización, España inició explícitamente una transición política hacia la democracia, que hubiera sido imposible sin la transición ética que había venido practicándose desde mucho antes en el seno de la sociedad civil. El monismo moral oficial coexistía con el innegable pluralismo moral de una sociedad viva. Sin embargo, al reconocimiento oficial del pluralismo, expresado en la Constitución de 1978, sucedió una viva polémica sobre las posibilidades de descubrir algunos elementos morales que la sociedad española pudiera compartir. Sin ellos, enfrentar el futuro con ciertas probabilidades de éxito se hacía hartamente difícil, porque una ética de la sociedad civil es indispensable para construir cualquier edificio político medianamente sólido.

En aquel tiempo algunas de las personas dedicadas a la filosofía creímos poder defender que los españoles compartíamos un conjunto de valores y principios, a los que podía darse el nombre de “ética cívica” de una sociedad moralmente pluralista, y que se sustanciaban en unos “mínimos éticos”. Los mínimos éticos en realidad no se referían a un minimalismo ético, sino que son “mínimos” porque no se puede descender por debajo de ellos sin incurrir en inhumanidad (Cortina, 1986; García-Marzá, Lozano, Martínez Navarro & Siurana, 2018).

Tales mínimos no podían corresponder plenamente con ninguna “ética de máximos” y, por lo tanto, no podían fundamentarse filosóficamente en ninguna doctrina sustantiva de la vida buena. De ahí que la opción más adecuada fuera el procedimentalismo ético. En algunos casos, algunos filósofos optaron por el procedimentalismo utilitarista, con su cálculo del mayor bien del mayor número, que genera inevitablemente excluidos y distribuye la utilidad de modo desigual; en otros casos, entre los que me cuento, optamos por el procedimentalismo dialógico, que considera como interlocutores válidos a todos los seres dotados de competencia comunicativa, sin exclusión (Apel, 1985: 341-413; Habermas, 1985).

Sin embargo, apostar por el procedimentalismo dialógico supuso descubrir pronto sus límites también desde dentro. Por eso desde hace tiempo he tratado de reconstruir la ética del discurso con el fin de sacar a la luz elementos valiosos que están implícitos en ella, y que sus creadores, Apel y Habermas, no han puesto claramente sobre el tapete cuando en realidad es necesario hacerlo. Esa reconstrucción, que nos lleva con Apel y Habermas más allá de ellos, recibe el nombre de “ética de la razón cordial”

y se propone dar cuenta de otras dimensiones del vínculo comunicativo, y no sólo del procedimental (Cortina, 2007; Pires, 2016). Obviamente, el punto de partida de la reflexión sigue siendo el reconocimiento del vínculo que existe entre las personas, por eso es preciso interpretarlo correctamente.

El reconocimiento de que los seres humanos se necesitan mutuamente para llevar adelante sus planes vitales es sin duda un síntoma de madurez. Sin embargo, la necesidad de establecer vínculos puede entenderse de dos formas al menos: o bien crearlos partiendo de cero, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por tanto, ninguna obligación preexistente, o bien percatarse de que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos. Es decir, un vínculo, una *ligatio*, que *obliga*, que genera una *ob-ligatio* (Cortina, 2001 y 2007). En el primer caso, se crean uniones para conseguir determinadas metas con aquellos que pueden ayudar a alcanzarlas, de suerte que quedan excluidos de la cooperación los que no sirven de ayuda en este caso. Ésos son los excluidos. En el segundo caso, reconocemos que ya existen vínculos, nos percatamos de que ya estamos ligados de algún modo sustancial, y entonces des-vincularse de algunos o de muchos exige tomar frente a ellos una posición activa de rechazo. Es necesario, pues, aclarar la naturaleza de los vínculos que nos unen, y para lograrlo urge recurrir a las teorías éticas que pueden ayudarnos a hacerlo. A mi juicio, la teoría que mejor expresa la naturaleza de esos vínculos hoy en día es la ética del discurso, pero necesita ser reformulada en la línea que intento esbozar a continuación.

En efecto, la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación, que lleva a cabo la ética del discurso, permite descubrir que existe un vínculo entre todos los seres dotados de competencia comunicativa, saca a la luz la intersubjetividad que nos constituye. Cualquiera que realiza acciones comunicativas y entra en procesos de argumentación, al hacerlo, reconoce que cualquier ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido, con el que le une un vínculo comunicativo y, por lo tanto, determinados deberes; descubre una *ligatio*, que *ob-liga* internamente, y no desde una imposición ajena.

Sin embargo, la ética del discurso no despliega todas las virtualidades del vínculo comunicativo, sino que lo reduce al *vínculo lógico-discursivo*, cuando la comunicación contiene muchas otras dimensiones sin las que no tiene éxito. Si se tienen en cuenta, van componiendo una ética de la razón cordial que, a mi juicio, da cuenta más completa del vínculo comunicativo que el procedimentalismo ético.

En efecto, según la norma fundamental de la ética del discurso, “cualquiera que argumente en serio, se ve obligado a someter la norma a un diálogo en las condiciones más próximas posible a la simetría”, y, por lo tanto, a trabajar activamente por defender los derechos pragmáticos y los derechos humanos de los afectados de modo que sean ellos quienes puedan defender sus intereses en un diálogo celebrado en condiciones cada vez más próximas a la simetría. El vínculo comunicativo obliga a comprometerse y también a valorar determinadas capacidades y formas de vida. Pero todo ello es imposible si no contamos con sujetos capaces de estimar valores

positivos y de rechazar valores negativos, pero también con sujetos que se han forjado un buen carácter a través de la adquisición de las virtudes y con un reconocimiento cordial.

En cuanto a la capacidad de estimar, quien sea incapaz de estimar el valor de la justicia ni siquiera va a interesarse por argumentar en serio. Los procedimientos interesan a aquellas personas que quieren ponerlos en marcha para encarnar en la realidad ciertos valores que les atraen. Y a fin de cuentas el valor legitimador de esos procedimientos procede del hecho de que están preñados de valores que han ido cristalizando en ellos: las reglas del discurso entrañan valores de justicia, autonomía, igualdad y solidaridad. Quien quiere dialogar “en serio” lo hace movido por un mundo de valores que son los que atraen con su dinamismo. Por muy coherente que sea una argumentación, no va a interesar a quien no esté interesado a su vez por averiguar si una norma es justa: es la estima de la justicia la que da sentido al interés por entrar en el proceso de argumentación.

Pero, en segundo lugar, quien desee argumentar en serio y descubrir qué normas son justas se ve obligado a participar en un diálogo y a dejarse convencer sólo por “la fuerza del mejor argumento”, que es el que satisface intereses universalizables. Para llegar a reconocerla no basta con la lógica interna del argumento, sino que es también necesario que los interlocutores estén pre-dispuestos a interpretar correctamente cuáles son esos intereses. Como bien dice Rawls, las “cargas del juicio” pesan en nuestras decisiones (Rawls, 1996, 79-85), y en los diálogos sobre la justicia de las normas los interlocutores subrayarán unos aspectos u otros desde sus intereses, conscientes o inconscientes, desde su jerarquía de valores, desde las tradiciones en que han sido educados, y desde

sus prejuicios. Es irrenunciable, pues, la forja del carácter, del *êthos* de los interlocutores a través de unas “virtudes del diálogo” que predispongan a los interlocutores a reconocer qué intereses son realmente universalizables. Construir al sujeto que afectivamente desea argumentar en serio, porque le importa averiguar qué es más justo para los seres humanos, es una de las grandes tareas de la educación moral.

Pero ese vínculo puede entenderse como vínculo entre los participantes en una argumentación, al que nos conduce la Pragmática Trascendental, o bien como vínculo entre participantes en un diálogo, que ponen en juego, no sólo su capacidad lógica de argumentar, sino también otras capacidades comunicativas, como la capacidad de estimar, la de interpretar, la de apreciar aquello que vale por sí mismo, el sentido de la justicia y, por último, aunque no en último lugar, la capacidad de com-padecer desde el reconocimiento de los que son carne de la propia carne y hueso del propio hueso.

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias, hasta tal punto que sin la segunda resulta imposible que las personas quieran dialogar en serio, resulta imposible que opten por intereses universalizables, que siempre beneficiarán a los peor situados, porque son justamente los desfavorecidos los que se benefician de lo universalizable.

Atender a este lado experiencial del reconocimiento recíproco es indispensable para la formación dialógica de la voluntad de los sujetos morales (Conill, 2006, 2019, 2021). Sin esa experiencia es difícil que a una persona le interese averiguar en serio si es justo el contenido de unas normas que afectan a seres con los que no le une sino un vínculo lógico. Como dirá Nancy

Sherman, aunque en otro contexto, “sin capacidad de compasión podemos no captar el sufrimiento de otros. Sin capacidad de indignación podemos no percibir las injusticias” (Sherman, 1999).

A esta forma de reconocimiento que atiende al vínculo comunicativo en su integridad llamaríamos “reconocimiento cordial” y “reconocimiento compasivo”, porque es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia. Pero no entendida como condescendencia, como la magnanimidad del fuerte que se aviene a tener en cuenta al débil, sino como la capacidad de com-padecer el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne y hueso del propio hueso. De quienes se saben a la vez autónomos y vulnerables.

### **Conclusión: democracia sin decepción**

El punto de partida de este trabajo ha sido la constatación de que desde el cambio de siglo se ha venido produciendo una recesión democrática que apunta a una paradoja: por una parte, se está erosionando la democracia en distintos países, tanto en los tradicionalmente democráticos como en los que más recientemente se han incorporado al mundo democrático; pero, por otra parte, no se proponen explícitamente otras formas de organización política alternativas como superiores a la democracia. No es extraño que se multipliquen los análisis indagando cuáles pueden ser las causas de la desafección generalizada y las propuestas de posibles soluciones.

Nuestro diagnóstico, evidentemente parcial, ha apuntado a la decepción que ha podido causar el hecho de que las democracias existentes no estén satisfaciendo las expectativas legítimas de quienes confían en las promesas de una democracia liberal-social, que son las que han venido a constituir el corazón de lo que hoy

una democracia debería ser. No una doctrina de salvación, sino un compromiso de justicia que comprende derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales. Lo cual supone cada vez más, por otra parte, ir atendiendo a derechos de tercera generación y a los que van emergiendo a través de la revolución digital.

Una de las razones del incumplimiento de la política actual es la aporofobia, la tendencia biológica y social a relegar a los pobres en las distintas esferas, porque en las sociedades contractuales, basadas en el principio del intercambio, que tiene a su raíz al *homo reciprocans*, quedan excluidos quienes no parecen tener nada con lo que poder entrar en el juego del intercambio. De ahí que sea urgente potenciar instituciones igualitarias, capaces de reducir desigualdades fácticas, pero también capaces de ir generando en las personas un carácter igualitario. La raíz ética de ese entramado debería ser una ética dialógica de la razón cordial, que cuenta con la razón y el corazón, recordando con Pascal que conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón. Y sobre todo – añadiría yo – conocemos la justicia y la compasión (Cortina, 2007).

En esta tarea es indispensable contar con la educación. A mi juicio, como en otro lugar apunté, una educación a la altura del siglo XXI tiene por tarea formar personas de su tiempo, de su lugar concreto, y abiertas al mundo. Sensibles a los grandes desafíos, entre los que hoy cuentan el sufrimiento de quienes buscan asilo y refugio, el drama de la pobreza extrema, el hambre y la indefensión de los vulnerables, la injusticia de las desigualdades, los millones de muertes prematuras y de enfermedades sin atención. Educar para nuestro tiempo exige formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos (Cortina, 2017: 168).

## Referencias

- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. vol. II. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos.
- Barber, Benjamin (2004). *Democracia fuerte*. Granada: Almuzara.
- Bohman, James (1996). *Public Deliberation*. Cambridge, Ma. / London: The MIT Press.
- Brennan, Jason (2018). *Contra la democracia*. Barcelona: Deusto.
- Conill, Jesús (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- (2021) *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1986). *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- (2001). *Alianza y contrato. Ética, política y religión*. Trotta: Madrid.
- (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- (2021) *Ética cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- Crocker, David A. (2008). *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Deibert, Ronald J. (2019). "Three Painful Truths About Social Media", *Journal of Democracy*, 30,1, pp. 25-39.
- (2021) *Reset. Reclaiming the Internet for Civil Society*, Toronto: House of Anancy Press.
- Dewey, John (1927). *The Public and its Problems*. New York: Holt.
- Diamond, Larry (2015). "Facing up to the Democratic Recession", *Journal of Democracy*, 26,1, pp. 141-155.
- & Morlino, Leonardo (2005). *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- (2019). "The Threat of Postmodern Totalitarianism", *Journal of Democracy*, 30,1, pp. 20-24.
- Feuerbach, Paul J.A. ([1798] 1967). *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen de Oberherrn*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- García-Marzá, Domingo (2018). "Ética y democracia: apuntes para un modelo actual de democracia participativa", en García-Marzá, Lozano Aguilar, Martínez Navarro, & Siurana Aparisi, 2018: 457-472.
- García-Marzá Domingo, Lozano Aguilar, José Félix, Martínez Navarro, Emilio & Siurana Aparisi, Juan Carlos (coords.), *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Madrid: Tecnos.
- Gutmann, Amy & Thompson, Denis (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

- (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Huntington, Samuel O. (1994). *La Tercera Ola. La democratización en el siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.
- Levitsky, Steven, Ziblatt, Daniel et alii (2018). *Cómo mueren las democracias*. Barcelona: Ariel.
- Martínez Navarro, Emilio (2018). “La socialdemocracia: una opción razonable”, en García-Marzá, Lozano Aguilar, Martínez Navarro, & Siurana Aparisi, 2018: 571-584.
- Mounk, Yascha (2018). *El pueblo contra la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Müller, Jan-Werner (2016). *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Naím, Moisés (2017). “Por qué a los dictadores les gusta parecer demócratas”, *El País*, 23 de abril, p. 7.
- Persily, Nathaniel, “Can Democracy Survive the Internet?”, *Journal of Democracy*, 28, 2, pp. 63-76.
- Pires, Maria do Céu (2015). *Ética e Cidadania*. Lisboa: Edições Colibri.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Nancy Sherman (1999). “Taking Responsibility for Our Emotions”, in Paul, E.F., Miller, F.D. & Paul, Jr, J., *Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 294-324.
- Stanley, Ben (2008). “The Thin Ideology of Populism”, *Journal of Political Ideologies*, 13,1, pp. 95-110.
- Zakaria, Faared (1997). “The Rise of Illiberal Democracy”, *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre.

# Sobre a essência e existência dos chamados “objetos ficcionais”

Markus Gabriel<sup>1</sup>

## Resumo

Uma pressuposição tão disseminada quanto errônea na ontologia contemporânea é a de que os objectos ficcionais pertencem à classe dos objectos inexistentes. Uma das razões que apontam a favor desta crença é o problema geral da inexistência, a que chamo “Enigma Eleático”. Segundo este paradoxo, não podemos referir-nos a, ou pensar acerca de objectos inexistentes sem por essa via tornar forçoso que existam, pela própria natureza da referência e do pensamento. Uma vez que temos muitas crenças verdadeiras (e falsas) sobre objectos essencialmente mencionados em contextos ficcionais (em obras de arte tais como peças de teatro, óperas, filmes, etc.; em sonhos, em ilusões sociais de grande escala, etc.), temos indícios da sua existência. Ao mesmo tempo, a nossa mundividência científica moderna baseia-se na ideia de

1. Universität Bonn, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Erkenntnistheorie, Philosophie der Moderne und Gegenwart (IZPH/CST), Poppelsdorfer Allee 28, D-53115 Bonn. Email: philoerk@uni-bonn.de. Tradução do inglês de Vítor Guerreiro.

que não podemos confiar no nosso modo de falar acerca da realidade e apoiar-nos nos nossos confusos compromissos de “metafísica popular”. Provavelmente, esta mundividência exerce pressão sobre a essência e existência dos chamados “objectos ficcionais”.

Aqui argumentarei a favor do relativismo ontológico acerca da inexistência. Segundo esta posição, não há factos absolutos quanto à inexistência. O que não há depende do que há num campo de sentido. Conversamente, o que há depende também do campo de sentido sob investigação. O campo de sentido dos objectos ficcionais revela-se constituído pelo facto ontológico de que os seus objectos são essencialmente dependentes da interpretação. Não existiriam se não tivessem sido sujeitos a uma interpretação. Neste contexto, introduzirei uma distinção entre objectos “hermenêuticos” e “meta-hermenêuticos” e defenderei a perspectiva de que os objectos ficcionais têm a sua essência em virtude de contextos meta-hermenêuticos (a que chamarei “pautas”) e que existem à luz de uma interpretação.

**Palavras-Chave:** Ontologia; inexistência; objetos ficcionais; relativismo ontológico; campo de sentido

### **Abstract**

It is an equally widespread and erroneous assumption in contemporary ontology that fictional objects belong to the class of non-existent objects.

One of the reasons for this belief is the overall problem of non-existence, which I call “the Eleatic Riddle”. According to this paradox, we cannot refer to or think about non-existent objects without thereby forcing them into existence by the very nature of reference and thought. Given that we have many true (and false) beliefs about objects essentially talked about in fictional contexts (in artworks such as theatre plays, operas, movies, etc.; in dreams; in large-scale social illusions

etc.), we have evidence of their existence. At the same time, our modern scientific outlook is based on the idea that we cannot trust our way of speaking about reality and rely on our messy “folk metaphysical” commitments. Arguably, this world-view puts pressure on the essence and existence of so-called “fictional objects”.

I will argue for ontological relativism about non-existence. According to this position, there are no absolute non-existence facts. What there is not, depends on what there is in a field of sense. Conversely, what there is also depends on the field of sense under investigation. The field of sense of fictional objects turns out to be constituted by the ontological fact that its objects are essentially interpretation-dependent. They would not have existed, had they not been subjected to an interpretation. In this context, I will introduce a distinction between “hermeneutical” and “meta-hermeneutical” objects and defend the view that fictional objects have their essence in virtue of meta-hermeneutical contexts (which I call “scores”) and that they exist in light of an interpretation.

**Keywords:** Ontology; non-existence; fictional objects; ontological relativism; field of sense

## **Introdução**

Há uma pressuposição na ontologia contemporânea, tão amplamente difundida quanto errônea, de que os objetos ficcionais pertencem à classe dos objetos inexistentes.

Uma das razões para esta crença é o problema geral da inexistência, ao qual chamo “Enigma Eleático”. Segundo este paradoxo, não nos podemos referir a objetos inexistentes, nem pensar acerca deles, sem por essa mesma via os trazermos forçosamente à existência, em virtude da própria natureza da referência e do

pensamento. Dado que temos muitas crenças verdadeiras (e falsas) acerca de objetos em contextos ficcionais (em obras de arte tais como peças teatrais, óperas, filmes, etc.; em sonhos; em ilusões sociais de grande escala, etc.), temos indícios da sua existência. Ao mesmo tempo, a nossa perspectiva científica moderna baseia-se na ideia de que não podemos confiar no nosso modo de falar acerca da realidade e apoiar-nos nos nossos confusos compromissos metafísicos “se senso comum”. Provavelmente, este modo de ver o mundo exerce pressão sobre a essência e existência dos chamados “objetos ficcionais”.

Na minha comunicação, argumento a favor de um relativismo ontológico acerca da inexistência. Segundo esta posição, não há factos absolutamente inexistentes. O que não há depende do que há num campo de sentido. Conversamente, o que há depende também do campo de sentido sob investigação. O campo de sentido dos objetos ficcionais revela-se constituído pelo facto ontológico de que os seus objetos são essencialmente dependentes-da-interpretação. Não existiriam se não fossem sujeitos a uma interpretação. Neste contexto, introduzirei uma distinção entre objetos “hermenêuticos” e “meta-hermenêuticos” e defendo a perspectiva de que os objetos ficcionais têm uma essência em virtude de contextos meta-hermenêuticos (a que chamo “partituras”) e que existem à luz de uma interpretação.

Hoje, gostaria de apresentar alguns pensamentos dispersos sobre objetos ficcionais. Presentemente, trabalho num projeto de livro acerca de ficções. Este projeto procura responder a uma série de questões, em particular, a questão do que significa dizer dos objetos ficcionais que existem ou não. Ao mesmo tempo,

procura responder à questão respeitante à relação entre objetos ficcionais, imaginários e sociais. Permitam-me que comece *in media res*.

Jed Martin é uma personagem ficcional, uma *dramatis persona*. É o protagonista do romance *La Carte et le Territoire*, de Houellbecq. Em *La Carte et le Territoire*, Jed é um artista que se torna famoso por converter mapas Michelin em obras de arte. Sim, do mesmo modo, Damien Hirst e Jeff Koons são também personagens ficcionais. Também eles são *dramatis personae* em *La Carte et le Territoire* de Houellbecq. Isto levanta a questão de como podemos evitar concluir que Damien Hirst e Jeff Koons afinal não existem, porque são personagens ficcionais. Se assumimos que a inexistência é a marca padrão dos objetos ficcionais, poderíamos destruir a realidade escrevendo romances acerca da mesma.

Ora, parece que nós, filósofos modernos, gostaríamos de começar, obviamente, por traçar aqui uma distinção importante. Há diferentes modos de dar voz à distinção relevante, mas (quase) todas as partes envolvidas concordam que tem de haver um ou outro modo de pôr a distinção em primeiro plano. Se não há, a economia mental do teórico é ameaçada pela incoerência, na melhor das hipóteses, e pela loucura, na pior das hipóteses. Parece que simplesmente tem de haver uma distinção *ontológica* entre Jed Martin, que é meramente uma personagem ficcional, e Damien Hirst, que é um artista vivo, presente em carne e osso. Jed Martin e Damien Hirst, segundo esta ideia, não podem e não devem existir no mesmo plano.

A mais clássica das tentativas de dar sentido à distinção relevante é o gesto fundador da filosofia nos tempos eleáticos. Segundo este gesto fundador, Jed Martin não existe, ao passo que

Damien Hirst existe. A distinção relevante seria então uma distinção entre, por um lado, algo inexistente (Jed Martin) e, por outro lado, algo existente (Damien Hirst). Por uma diversidade de razões linguísticas e históricas, fez-se corresponder esta distinção na antiga filosofia grega, e posterior, a uma distinção entre realidade/ser e aparência. Poder-se-ia então dizer que Jed Martin não existe *realmente* (que é uma mera aparência), ao passo que Damien Hirst existe *realmente*. Nos tempos idos da poesia grega arcaica, Hesíodo acusara já Homero de inventar coisas que não eram reais – um pensamento radicalizado pela crítica de Platão à arte como fonte de ilusões e de não-ser. Nesta linha, poder-se-ia argumentar que Jed Martin é, de algum modo, essencialmente um objeto ficcional, ao passo que Damien Hirst meramente surge enredado na teia de mentiras de Houellebecq.

No que se segue, procuro de algum modo desafiar esta sabedoria herdada, numa diversidade de aspetos. Na primeira parte do meu artigo irei (I) esboçar um fragmento central do terreno ocupado pelos membros mais proeminentes da família de perspectivas acerca de objetos ficcionais. Concluirei que a categoria “objetos ficcionais” está malformada. Numa análise mais atenta, o debate convencional acerca de objetos ficcionais, não existentes, é quase inteiramente vazia de conteúdo ontológico. Na segunda parte (II) ensaio as minhas razões para acreditar que Jed Martin existe. Ele não é menos real do que Damien Hirst. Na terceira parte (III) apresento um género de realismo ficcional segundo o qual, no nosso campo de sentido, Jed Martin é essencialmente ficcional, na medida em que ele só pode existir no nosso campo de sentido com a condição de completarmos a sua personagem com exercícios de imaginação. Neste contexto, irei esboçar brevemente os

contornos da minha perspectiva, segundo a qual algumas partes ontológicas significativas de Macron se assemelham a *Le Bureau des Légendes* (uma célebre série televisiva francesa contemporânea acerca dos serviços secretos franceses) mais intimamente do que seria de esperar. Contudo, isto não significa que a política deveria ser entendida como uma extensão da estética.

### 1 — Não há Objetos Ficcionalis

Desde os pré-socráticos e o eco, prenhe de consequências, que deles nos chega por via do Livro X da *República* de Platão, a maioria dos filósofos concorda que os objetos ficcionais são um subconjunto dos objetos inexistentes. Evidentemente, podemos perguntar-nos se todos os objetos inexistentes são ficcionais. Contudo, suponhamos, em prol da argumentação, que faz sentido chamar “ficcionalis” a alguns desses objetos alegadamente inexistentes.

Chame-se “objeto” a tudo aquilo que conseguimos pensar ou mencionar no contexto da formação de crenças passíveis de serem verdadeiras. Chamemos a isto a “teoria formal dos objetos”. É frequentemente atribuída a Meinong, claramente defendida por Carnap em *Der Logische Aufbau der Welt* e plenamente articulada no neo-meinongianismo de Graham Priest (2005). Tenho muitos problemas com esta noção de objeto formal, mas deixemos isso de lado momentaneamente. Hoje estou mais interessado na outra metade do espúrio conceito de objeto ficcional.

Numa recente coletânea de ensaios sobre o tópico dos objetos ficcionais, Stuart Brock e Anthony Everett falam-nos em Jed Martin, Emma Bovary, Gretchen e outras criaturas do género

como “estes tipos de coisas a que tipicamente se chama ‘ficcionais’, querendo com isto dizer que ‘são indivíduos originalmente introduzidos numa obra de ficção’” (Brock & Everett, 2015: 3).

Esta formulação levanta muitos problemas. Um problema geral é o seguinte: em que consiste isso de um indivíduo ser introduzido? Um problema mais específico diz respeito à questão: em que consiste ser originalmente introduzido? Tratem-se do problema específico. Se a ideia por trás da expressão de que alguns indivíduos são originalmente introduzidos é a de que um indivíduo é introduzido ao ser referido ou mencionado pela primeira vez na história linguística humana, então demasiados objetos teriam de contar como ficcionais e, portanto, como inexistentes. Imagine-se que os astrónomos, de ora em diante, formulavam as suas teorias sob a forma de romances, de tal modo que cada objeto astronómico doravante descoberto seria originalmente introduzido num romance. Ou consideremos o facto de muitos objetos que claramente existem (inclusive tipos naturais como a água ou corpos celestiais) terem sido originalmente introduzidos em ficções (mitologias e assim por diante). Se “ficcional” está ligado a “ficção” no sentido de um género de escrita, é difícil ver porquê, ao certo, tudo o que seja originalmente introduzido numa obra de ficção teria de contar de todo como inexistente, a menos que presuponhamos sub-repticiamente que as obras de ficção, como tais, apenas introduzem objetos inexistentes. Porém, isto significaria que a única manobra filosófica realizada pela nossa formulação consiste apenas em *chamar* “inexistentes” a todos os objetos originalmente introduzidos numa obra de ficção.

Porém, agora é-nos devida uma resposta à pergunta: por que razão algo que é originalmente introduzido numa obra de ficção conta a priori como inexistente? O que têm, ao certo, as obras de ficção que explique a sua suposta associação à inexistência? Evidentemente, Hesíodo, Parménides, Sólon e o Sócrates de Platão, dão respostas a isso. Contudo, não são estas a que encontramos no debate filosófico recente. Assim sendo, qual o problema da ficção?

Uma resposta à nossa questão é lucidamente resumida e aceite por Jody Azzouni (2010), no seu livro *Talking About Nothing: Numbers, Hallucinations and Fictions*. Eis o que nos diz Azzouni (2010:14):

Afirmo que subscrevemos (coletivamente) um critério particular quanto ao que existe. Tal critério é o de que algo existe se, e somente se, é independente-da-mente e da linguagem. As figuras oníricas, as personagens ficcionais inventadas por autores, e objetos com que se alucinou são todos, no sentido em causa, dependentes da mente e da linguagem. Os dinossauros, os protões, os micróbios, outras pessoas, cadeiras, edifícios, estrelas, e assim por diante, são (hipotéticos) exemplos de objetos independentes da mente e da linguagem. [...] No meu sentido de “independente-da-mente” e “independente-da-linguagem”, ninguém pode prescrever a existência de tal objeto (meramente) pensando nele ou simbolizando-o como tal.

Na passagem citada, Azzouni emprega uma conceção convencional de realismo ontológico, i.e., realismo acerca da “existência”, segundo o qual o termo “existência” discrimina uma

propriedade que os objetos têm, de um modo que é independente-da-linguagem. Chamemos a isto *realismo ontológico ingênuo*. É ingênuo na medida em que parece fazer sentido em virtude de determinados modos arreigados de pensar, mas vê-se que não funciona assim que observamos mais de perto os seus compromissos teóricos.

O primeiro grande problema do realismo ontológico ingênuo é deixar de fora demasiados objetos que evidentemente existem e que deveriam ser contados como existentes por qualquer contribuição para o debate ontológico. Por exemplo, tanto o pensamento expresso por esta frase quanto a própria frase, existem. Porém, parece que prescrevo a sua existência (meramente) pensando neles ou simbolizando-os desse modo. E o que dizer da mente e da linguagem elas mesmas? O que poderia sequer querer dizer *elas* serem independentes da mente e da linguagem, no sentido especial que Azzouni deseja dar ao termo?

Azzouni poderia responder especificando o seu critério do realismo ontológico do seguinte modo: meramente pensar em algo como tal significa subverter a distinção entre algo ser verdadeiro e algo ser tomado como verdadeiro, entre *Wahrheit* e *Fürwahrhalten*, para usar os termos alemães. Chamo a esta distinção “o contraste realista da objetividade”<sup>2</sup>. Consequentemente, alguém conta como realista acerca de um domínio de objetos D se o que é verdadeiro acerca dos objetos em D potencialmente difere do que alguém considera que é verdadeiro acerca deles. Existir significaria então ser tal que potencialmente alguém pode estar errado acerca de um objeto em causa.

2. Para mais acerca disto ver Gabriel, 2015, 2008.

Porém, tal critério, o qual eu próprio, *mutatis mutandis*, subscrevo, não serve de muito a Azzouni. Porque agora “as figuras oníricas, personagens ficcionais inventadas por autores, e objetos com que se alucinou” satisfazem o critério de existência. Posso estar errado acerca daquilo com que vocês sonham. Posso estar errado acerca de personagens ficcionais inventadas por um autor. Não é difícil confundir uma personagem ficcional secundária num romance russo clássico com outra, dada a habitual complexidade dos seus nomes, o que não raro torna difícil seguir um enredo quando não estamos em geral familiarizados com nomes russos.

Os objetos com que se tem alucinações também existem, claramente, como se mostra no facto de um psiquiatra poder perguntar a uma pessoa que tem alucinações com determinadas formas, se estas são mais como triângulos ou mais como círculos. Talvez haja um sentido em que o sujeito de uma alucinação não é falível a respeito dos objetos da alucinação (se houver tal coisa!). Mas há um sentido em que o psiquiatra está numa posição falível. Chamemos a este critério geral de realismo “objetividade posicional”. Se a objetividade posicional fosse suficiente para o realismo ontológico em geral, bem como para o realismo ontológico acerca de um domínio particular de objetos, o realismo ontológico ingénuo de Azzouni evaporar-se-ia.

Um segundo conjunto de problemas diz respeito a objetos sociais como instituições, ou a artefactos, como as cadeiras. Será independente-da-mente o facto de que Macron é o presidente da França? E o que significa isso? E quanto ao seu gabinete? Serão as cadeiras e mesas no gabinete de Macron independentes da mente? É bem-sabido que John Searle, e, de um modo mais extremo, Maurizio Ferraris, acreditam que a República Francesa

é dependente-da-mente. Provavelmente, isto levanta-lhes a dificuldade de dar sentido ao facto de os artefactos só poderem existir em contextos sociais de cooperação, pois estariam em perigo de ter de aceitar a tese de que as cadeiras e mesas são também dependentes-da-mente.

Isto levanta a dupla questão: o que é ao certo a “dependência-da-mente” e por que razão está relacionada com a inexistência?

Neste contexto, poderá ser tentador traçar uma distinção entre um sentido *fraco* de *dependência-da-mente* e um sentido *forte* da mesma. Algo é dependente-da-mente em sentido fraco se não existisse caso ninguém alguma vez pensasse nesse algo. Trivialmente, há que fazer um plano para produzir uma cadeira. A cadeira não existiria *en chair et en os* se não existissem quaisquer animais com mentes, que decidissem produzir cadeiras. As cadeiras são artefactos e não agregados de matéria que emergem espontaneamente no universo. As cadeiras não crescem nas árvores. Mas tal não deverá constituir uma questão filosófica. Deveria ser uma entediante questão de facto que algumas coisas são produzidas por animais à luz de alguma intenção, ao passo que outras coisas não são produzidas assim.

Infelizmente, Nietzsche, nos seus piores momentos, alguns sociólogos pós-modernos doidos, e alguns neurocientistas, desafiaram o pressuposto de que há objetos que não são artefactos de intenções humanas, mas vou assumir isso como indigno de refutação no contexto da minha apresentação de hoje, diante desta audiência. Confio que não sois doidos. O sentido fraco da dependência-da-mente, bem como da independência-da-mente são, portanto, uma refeição gratuita em termos teóricos.

Mas o que dizer quanto ao sentido *forte* da *dependência-da-mente*? Não poderia haver outro sentido de “dependência-da-mente”, que Azzouni e muitos outros participantes no debate dominante acerca dos objetos ficcionais procuram? Nesta fase, quero salientar que tenho sérias dúvidas acerca da coerência de qualquer proposta no que diz respeito ao sentido forte da dependência-da-mente.

Permitam-me mencionar somente algumas das minhas preocupações quanto à coerência de um modelo para a dependência-da-mente, proposto por John Searle e adotado por Maurizio Ferraris. Segundo este modelo, um dado objeto *O* é dependente-da-mente em sentido forte se é socialmente construído. De acordo com eles, se algo é dependente-da-mente em sentido forte então satisfaz as seguintes duas condições:

1. Ser tal que alguém declara que algo é assim e em virtude disso faz esse algo ser assim (*condição de produção*).
2. Ser tal que a sua existência só persiste enquanto existirem os vestígios mentais relevantes desse algo (*condição de manutenção*).

Os factos sociais dependentes-da-mente em sentido forte começam a existir de um modo específico e continuam a existir de um modo específico. Creio que ambas as condições são incoerentes. A condição de produção assume que há uma classe especial de proposições que correspondem à realidade dando lugar a essa realidade. Se o sacerdote profere as palavras: “Baptizo-te João”, João passa a chamar-se João. Se a pessoa certa (a autoridade) diz que João se chama João, ela faz ser verdade que João se chama João.

Porém, o que a autoridade realiza não é o feito milagroso de uma proposição se tornar a si mesmo verdadeira ao ser proferida; pois o ato de proferir não é idêntico ao facto de João se chama João em virtude de uma certa ação que poderia ou não incluir o ato de proferir palavras. Se o sacerdote *escrevesse* que João se chama João, ou havendo uma comunidade que não usasse de todo palavras em contextos de batismo, poderia ainda suceder que João se chama João porque alguém (um representante de uma instituição) fez algo. O ato de proferir as palavras “Batizo-te João” não é de todo uma proposição. É uma confusão acreditar que o ato de proferir palavras neste caso é quase como a asserção de uma proposição, exceto pelo facto de que o ato de proferir e a proposição ser verdadeira coincidem. Note-se a este respeito que um facto é algo que é verdadeiro. É verdade que João se chama João. Contudo, o ser verdade que João se chama João não é uma consequência lógica do facto ulterior de que alguém proferiu as palavras: “Baptizo-te João”.

Frege, na sua *Lógica* de 1897, afirmou celebrenemente: “Ser ou não verdade que Júlio César foi assassinado por Brutus não pode depender da natureza do cérebro do Professor Mommsen”<sup>3</sup>. O meu argumento contra a condição de produção é semelhante. Ser ou não verdade que João se chama João não pode depender do ato de proferir as palavras “Batizo-te João”. O facto de João se chamar João poderia muito bem ser explicado por referência ao facto de alguém, num dado momento, ter proferido certas palavras. Contudo, isto não contribui seja o que for para compreender melhor a noção obscura de que há dependência-da-mente em

3. A minha tradução de “Ob es wahr ist, daß Julius Caesar von Brutus ermordet wurde, kann nicht von der Beschaffenheit des Gehirns von Professor Mommsen abhängen”.

sentido forte, afinal. Claramente, o facto de agora João se chamar João (seja lá como for que isso veio a suceder) não é dependente-da-mente em sentido forte, nesta interpretação, e está, assim, longe de ser claro o que a afirmação de que há atos de fala declarativos contribui, se é que contribui algo, para a compreensão da dependência-da-mente.

A condição de manutenção está ainda em pior forma lógica. Ferraris crê que podemos destruir factos sociais passados por via de erradicar quaisquer vestígios físicos deles no presente. Se todos esquecessem os antigos Gregos depois de termos destruído todos os presentes indícios da sua existência passada, segundo Ferraris eles não existiriam sequer no passado. Para Searle, sucede que podemos destruir imediatamente a República Federal da Alemanha se todos pararmos de acreditar que existe. Se não reconhecermos a sua existência, então não existe.

Porém, como poderia alguém no futuro redescobrir um facto social do passado? Imagine-se, uma vez mais, que toda a gente esquece os antigos gregos (e, portanto, deixa de acreditar na sua existência). Ora, um arqueólogo do futuro descobre alguns vestígios não-linguísticos de um facto social grego antigo, como uma coluna ou um templo. Segundo a condição de manutenção anti-realista, o arqueólogo não estaria em condições de reconhecer a mesma entidade que os gregos, pois não poderia colocar-se no quadro mental da sua manutenção, não havendo facto algum na realidade independente-da-mente a que o seu pensamento se pudesse ancorar, apenas um conjunto de crenças passadas a que o arqueólogo não tem acesso algum. E isto não seria apenas um problema epistemológico como o que enfrentamos com documentos não-linguísticos, tais como pinturas rupestres do passado

profundo da humanidade. Seria *metafisicamente* impossível descobrir o que as pinturas rupestres significam se Searle e Ferraris estivessem certos. Pois nada significariam, de acordo com Searle, e nada significam de acordo com Ferraris se destruirmos todos os vestígios do seu significado.

Concluo que não ajuda a ideia de identificar os objetos ficcionais com um subconjunto do inexistente, com base na afirmação de que a existência real está relacionada com a independência-da-mente. A independência-da-mente é simplesmente um engodo no contexto da questão do realismo ontológico. Isto evidencia-se se olharmos a noção espúria de independência-da-mente em sentido forte. Tampouco ajuda à ideia *mainstream* de negar a existência de objetos ficcionais pensar neles como introduzidos originalmente numa ficção, já que está também mal-enquadrado e carece de suporte ontológico.

A categoria filosófica dos objetos ficcionais é desprovida de conteúdo suficientemente específico para servir de base a uma explicação da sua existência ou inexistência. A meu ver, as posições no espectro dominante, desde o realismo ficcional (à la Van Inwagen, Amie Thomasson, etc.) num extremo, por via das abordagens do faz-de-conta e do fingir (à la Kendall Walton), ao puro irrealismo ficcional (à la Anthony Everett, Jody Azzouni, etc.) no outro extremo, são vítimas da armadilha de um pseudo-conceito.

Provavelmente, operam nos parâmetros de pressupostos não-examinados acerca do estatuto ontológico das ficções, que são uma consequência de decisões anteriores acerca de categorias metafísicas de grande escala, tais como “mente”, “realidade” e “existência”. Menosprezam significativamente os compromissos ontológicos da crítica literária académica e da experiência estética

direta. Ver um filme ou ler um romance comprometem o intérprete com a existência de certos objetos e factos a que este reage, no modo específico de uma experiência estética. As disciplinas que estudam as condições materiais da experiência estética (estudos de cinema, crítica literária, estudos de teatro, musicologia, história da arte, etc.) por sua vez têm compromissos ontológicos que não devíamos ignorar com base em pressupostos pré-teóricos acerca do que deve ou não contar como “real” ou “independente-da-mente”. Dado que os debates acerca dos objetos ficcionais assumem a verdade de algum tipo de realismo ontológico, seria de esperar um argumento a partir das razões para adotar uma forma relevante de realismo ontológico quanto a haver ou não objetos ficcionais. No entanto, estas espinhosas questões ontológicas são em larga medida evitadas na bibliografia filosófica sobre objetos ficcionais porque a comunidade concordou tratar os objetos ficcionais (ou um subconjunto de objetos com os quais se lida no modo da ficção) como um subconjunto do inexistente. Este acordo não tem uma justificação plena na ontologia. Na verdade, assenta em alicerces pouco sólidos, na medida em que ao conceito de existência que impele as diferentes abordagens não é dado o primeiro plano, de modo a podermos começar a avaliar as diferentes propostas sobre o pano-de-fundo da sua ontologia efetiva.

Outro problema principal da bibliografia filosófica recente sobre objetos ficcionais é o de que os seus variegados pressupostos metafísicos e semânticos sobre a ficção não resultam de um envolvimento com os estudos literários propriamente ditos. A bibliografia sobre a ficcionalidade é em grande medida ignorada, como se pudéssemos acertar as contas da crítica literária sem nos darmos ao trabalho de olhar para o modo como ela própria

articula os seus compromissos ontológicos. Isto não é um erro inocente, mas um que é análogo ao caso da metafísica de poltrona a derivar afirmações sobre a estrutura do universo físico sem se envolver com a cosmologia ou a física teórica avançada, propriamente ditas. Dado haver disciplinas reais a estudar os objetos ficcionais, os filósofos não deviam ignorar o que estas têm para dizer acerca da distinção ficção/realidade simplesmente porque os filósofos gostam de acreditar que os “produtos secos de tamanho médio” claramente existem, ao passo que Harry Potter claramente não existe.

## 2 — Jed Martin, Macron e o seu gabinete existem

Celebaramente, há outro modo de abordar o tópico do inexistente que não se apoia na noção espúria de que qualquer objeto ficcional como tal é dependente-da-mente e, portanto, inexistente. Consiste em gerar o enigma eleático. Eis um paradoxo ligeiramente exagerado, à medida que formulo alguns pressupostos sob a forma de premissas ulteriores, apenas no intuito de ser claro acerca do que se passa.

Um objeto,  $o$ , é seja o que for que possa ser pensado de uma maneira que seja suscetível de verdade.

Paradigmaticamente, se penso acerca de um objecto, de uma maneira suscetível de verdade, atribuo-lhe uma propriedade, como  $\Pi$ . Penso:  $o\Pi$ .

Posso pensar:  $o\Pi$  sss posso também pensar  $\neg o\Pi$ .

Seja  $E$  a propriedade da existência. Se posso pensar  $oE$ , posso pensar  $\neg oE$ .

“ $o$ ” em  $\neg oE$  refere  $o$ .

Se um termo “t” refere t, há algo, nomeadamente t, que o termo refere.

Sempre que penso, de maneira veraz, acerca de qualquer objeto o, que este não existe, há algo, nomeadamente o, que não existe.

∴ Há (uma infinidade de) objetos que não existem.

À primeira vista, alguém confrontado com o paradoxo poderia optar por encolher os ombros, recorrendo à observação erudita de que para os genuínos gregos eleáticos isto apenas parecia equivalente a um paradoxo no sentido pleno porque tinham dificuldade em distinguir entre ser e existência, devido à polissemia das palavras ὄν, εἶναι etc. (Kahn, 1973; Priest, 2014). O paradoxo seria um produto do grego antigo, a ser eliminado explicativamente fazendo a distinção entre ser e existência. Mas este diagnóstico não é ontologicamente satisfatório. O problema real é que o paradoxo sobrepoe o *ser* no sentido do domínio geral da referência. Pois quer os objetos que existem quer os objetos que não existem fazem parte do ser, como é patente quando afirmamos que há objetos que existem e que há objetos que não existem. O domínio de referência é, assim, contraditório, porque é agora simultaneamente verdade que não há um presente rei de França e que há um rei de França. Portanto, há um paradoxo inevitável no domínio do ser, independentemente do sucesso de qualquer tentativa de manter os seres inexistentes fora do domínio da existência.

Afirmar que os objetos ficcionais são inexistentes é afirmar que alguns objetos que são mencionados ou caracterizados em contextos que contam como narrativas ficcionais (inclusive filmes, obras das artes plásticas, pinturas, óperas, etc.) são para incluir na categoria dos arruaceiros filosóficos. Neste aspeto, nada

têm de ontologicamente especial, além do facto de serem intrusos indesejados no domínio de objetos dos nossos sistemas lógicos, que de outra forma são bem-comportados.

A ontologia dos campos de sentido (CDS) oferece uma solução técnica para o enigma eleático, baseada na minha caridade pessoal para com todos os seres. Assim, sou suficientemente generoso para aceitar o óbvio: Jed Martin existe. Ele é um objeto. Além disso, é um artista, tinha pais, etc.

Isto não é paradoxal. Neste contexto, CDS tem a propriedade formal de ser um relativismo ontológico. O *relativismo ontológico* é a perspetiva de que não há um domínio privilegiado de objetos tal que, com base nesse domínio, possamos contar todos os objetos que não pertencem ao mesmo como inexistentes. Ao invés, o que apropriadamente conta como existir num campo não tem de contar como existir noutra e vice-versa. Jed Martin existe no CDS de *La Carte et le Territoire* mas não existe aqui. Não é um participante nesta conferência de filosofia e não o poderia ser, ainda que tivesse uma máquina do tempo, digamos. É impossível ele abandonar o seu CDS e vir a este evento para provar a sua existência. Não pode sequer aparecer em Paris de modo a conhecer Houellebecq.

No entanto, isto levanta obviamente o seguinte problema. Se Jed Martin existe em *La Carte et le Territoire*, mas não existe em Paris, então e em França? A França, ao que parece, existe em *La Carte et le Territoire*, e tem a propriedade de ter Jed Martin como cidadão. A França também existe aqui, na União Europeia, sem contar Jed Martin entre os seus cidadãos. Portanto, não podemos dizer que a mesma França existe em dois campos de sentido, de modo a traçar uma distinção impecável entre aqueles

objetos ficcionais que existem *somente* no romance e aqueles que *também* existem no nosso CDS. Isto torna difícil ver como o mesmo texto ficcional poderia lidar com Jed Martin e a França ao mesmo tempo.

Para formular em jargão filosófico familiar: haverá uma teoria de contrapartes para a ontologia dos campos de sentido e, se há, como funciona? Haverá uma contraparte da França em *La Carte et le Territoire*? Se não há uma contraparte da França em *La Carte et le Territoire*, idêntica à França ou assemelhando-se bastante a esta, como a conhecemos, não podemos pensar com facilidade o pensamento:

(T) Alguns objetos em *La Carte et le Territoire* (digamos, a França) existem, ao passo que outros objetos em *La Carte et le Territoire* (digamos, Jed Martin) não existem.

A boa notícia é que não podemos e não temos de pensar (T). Em *La Carte et le Territoire*, o termo “França” não pode referir França, mas na melhor das hipóteses fazer algo incrivelmente semelhante à França em algumas interpretações do romance. As ficções lidam com algo que *parece* assemelhar-se à nossa realidade. Aquilo a que o romance chama “França” é algo que pode ser semelhante à França numa interpretação, mas isso é outro assunto. Um modo (aproximado) de formular a ideia poderia ser o seguinte: pode-se dizer de *a* que se assemelha a *b* dadas semelhanças e diferenças especificáveis. Pelo que poderíamos ter um conjunto de todas as afirmações verdadeiras sobre a França e um conjunto de todas as afirmações verdadeiras sobre a França no romance. Algumas coincidirão, outras não. Mas isto é pensar que os romances são descrições de variações modais na nossa realidade, quando

na verdade estão – ontologicamente falando – preocupados apenas consigo mesmos. Portanto, não podemos propriamente falar de semelhança aqui, máxima ou mínima. É isto o que significa os objetos ficcionais estarem ontologicamente isolados de nós. A França em *La Carte et le Territoire* está plenamente isolada de nós. Os romances não são, de todo, variação alguma sobre o nosso mundo, não são mundos possíveis – mas tampouco são mundos impossíveis<sup>4</sup>. Ao invés, os romances e outras obras de arte são campos de sentido que existem noutros campos de sentido. Porém, dado o seu isolamento dos campos de sentido no interior dos quais tanto nós como as obras de arte existimos, os objetos de ficção nunca penetram a nossa realidade e vice-versa.

O poder (e, portanto, o perigo) do tipo de ficção produzida por Houellebecq em obras como *La possibilite d'une île* ou *Soumission* reside precisamente no facto de lidar com algo que parece assemelhar-se à nossa realidade, mas está de tal modo afastada dela que nos sugere uma possibilidade. No entanto, o propósito da ficção, inclusive a ficção científica, não é ensinar-nos algo acerca da nossa realidade, acerca de uma possibilidade em aberto, mas apenas falar acerca de si própria. Os romances não são afirmações a respeito do que poderia acontecer na realidade, mas não aconteceu ou não acontece. Não são experiências modais. Os romances não são descrições factuais de mundos possíveis.

Os objetos ficcionais estão ontologicamente isolados de nós. Podemos exercitar a nossa imaginação descortinando os detalhes das obras de arte, como os objetos se combinam, etc., ligando os pontos e acrescentando informação ao que nos é explicitamente

4. Devo a maior parte deste parágrafo a Alexander Englander, que sugeriu estas formulações como sua interpretação do que eu afirmava numa versão anterior.

dados pela partitura de uma obra de arte no contexto da interpretação. Aprendemos algo acerca da nossa realidade na experiência estética porque a experiência estética faz parte da nossa realidade.

Ontologicamente falando, a ficção está maximamente separada da realidade. Não há contrapartes ficcionais de objetos reais. Aqui, um “objeto real” é supostamente um objeto que faz parte do nosso campo de sentido, como Portugal. Não quero sugerir que há uma grande coisa metafísica chamada “realidade” que determina o que é real e o que não é. Jed Martin e Paris são igualmente reais, mas são reais nos seus respectivos campos de sentido, que não se sobrepõem ontologicamente.

É isto o que queremos dizer quando afirmamos que Jed Martin não existe. Todavia, não podemos esquecer que ele existe, apesar do facto de não existir. Não se trata de uma contradição nem de algum outro tipo de paradoxo ou anedota. É uma simples consequência do relativismo ontológico. A elocução “Jed Martin existe e não existe” exprime a proposição não-contraditória:

(JM) Jed Martin existe em *La Carte et le Territoire* e não existe em França.

No máximo, ele existe em França em *La Carte et le Territoire*, o que não equivale a dizer que existe em França, porque França não é idêntica a França em *La carte et le territoire*.

## 2 — Jed Martin, Macron e a imaginação

Nesta fase, gostaria de esboçar a minha resposta à questão de porquê tanta gente acreditar que os objetos ficcionais não existem. Afirmando que a motivação de fundo para muita teorização contemporânea acerca do inexistente é a seguinte: a existência de

alguns objetos depende de exercícios específicos da imaginação. O melhor modo que temos de aprender algo acerca de Jed Martin é ler o romance de Houellebecq.

Em 1978, o ilustre teórico da literatura e professor de literatura inglesa e americana, Herbert Grabes, publicou um influente artigo sobre o nosso tópico, que, tanto quanto sei, é completamente ignorado no debate filosófico. O artigo tem o título “How Sentences Turn into Characters... On the Study of Literature Characters (Wie aus Sätzen Figuren werden... Über die Erforschung literarischer Figuren)” (Grabes, 1978). Grabes recorda-nos que os romances contêm frases que são convertidas em personagens por uma interpretação, uma leitura das mesmas. Sem uma interpretação, um romance nada contém que tenha a forma de uma descrição.

Para saber algo acerca de Jed Martin temos de ler acerca dele. O romance dá-nos diferentes fontes de informação: o narrador diz-nos algo acerca de Jed, outras personagens encontram-no, há um contexto em que as ações e propriedades de Jed fazem sentido, e assim por diante. Com base nestes dados, estamos em condições de imaginar Jed Martin. Imaginar Jed Martin não tem de significar ter uma imagem mental clara dele, como num sonho vívido. As imagens que brotam à medida que imaginamos Jed Martin podem ter todo o tipo de efeitos psicológicos no leitor. Não obstante, desempenha um papel na nossa compreensão de Jed Martin, pois nos dá razões para acreditar que ele é de um certo modo.

Ora, a minha representação imaginária e a representação imaginária que vocês têm de Jed Martin serão diferentes. No entanto, estou certo de que vocês e eu acreditamos que Jed Martin

é uma pessoa, que tem duas pernas, que sabe que Paris tem uma rede de metropolitano, que ouviu falar na Revolução Francesa, em Picasso, na Lua e nos terremotos. Não obstante, o romance não menciona explicitamente, em lugar algum, qualquer destas informações. Se nos atermos à informação explícita dada pelo romance, Jed Martin poderia muito bem ser um gigante com superpoderes ou um intruso alienígena que finge ser humano. Na verdade, não é sequer claro em que medida teríamos justificação para pensar que ele é humano de todo. Como se sabe que ele não é um robot ou um holograma do futuro, enviado ao passado por algum malévolo Sistema de Inteligência Artificial? Talvez *La possibilite d'une île* e *La carte et le territoire* descrevam o mesmo estado de coisas, tal que o enredo narrado em *La carte et le territoire* é um tipo de simulação computadorizada, a correr como software nos corpos artificiais dos neo-humanos em *La possibilité d'une île*.

O propósito desta cadeia de raciocínio é simplesmente o seguinte: Jed Martin existe essencialmente na nossa imaginação, de tal modo que inventamos respostas para muitas questões que nem são levantadas nem respondidas pelo próprio romance. Sem esta atividade, não haveria de facto pessoa alguma como Jed Martin no nosso campo de sentido. O único modo de Jed figurar no nosso campo de sentido é por via da nossa imaginação. Presentemente, vocês e eu imaginamo-lo de um certo modo. Vocês e eu estaremos a imaginar diferentes detalhes. Eu imagino-o bastante parecido com Houellebecq, vocês poderão imaginá-lo parecido com Pierre Lamallatie ou como o ator que fez o papel de Jed Martin na peça produzida com base no romance, na Deutsches Schauspielhaus Hamburg. Toda a gente é livre de o imaginar de uma diversidade de maneiras. O próprio

romance, quando muito, define um denominador comum, um Jed-Martin-tipo. Este tipo somente tem instanciações sob a forma de um exercício da imaginação.

Jed Martin é essencialmente um objeto imaginário. Não teria figurado em campo de sentido algum em que *nós* existimos e ninguém o tivesse imaginado. Contudo, isto não significa que ele seja dependente-da-mente em qualquer sentido robusto que vá além do facto óbvio de que ninguém no nosso campo poderia alguma vez saber algo sobre ele se não fosse em virtude de um exercício da imaginação. Não o preservamos na existência devido a um esforço psicológico de manter a sua imagem em frente do nosso olho mental ou qualquer coisa do género.

Em particular, a existência imaginária de Jed Martin não compromete o realismo ontológico acerca dele. Jed Martin é real. Do nosso ponto de vista, a sua realidade reside no facto de que ele existe de diversas maneiras em diferentes exercícios da imaginação. Podemos ter crenças verdadeiras ou falsas acerca dele. E isto é suficiente para o realismo, no sentido de um “realismo neutro” (Gabriel, 2015a, 2015b). O pensamento acerca de Jed Martin é objetivo. Satisfaz o “contraste de objetividade” (Gabriel, 2020), como lhe chamo. O contraste de objetividade verifica-se numa região do pensamento se há uma lacuna semântica entre considerar algo verdadeiro e este algo ser verdadeiro. Posso considerar verdadeiro algo que é falso acerca de Jed Martin, e considerar falso algo que é verdadeiro acerca de Jed Martin. Muitas pessoas não têm de todo crenças acerca de Jed Martin. Ainda assim, ele existe. Jed Martin não compromete a distinção entre o que acreditamos e o que realmente sucede. É por isto que devemos ser realistas acerca dele e da sua família ontológica, isto é, acerca de personagens literárias que desempenham um papel em narrativas realistas.

A própria razão pela qual devemos ser realistas acerca de Jed Martin implica que ele é um ser humano. É por isto que discordo com a maioria das formas de realismo ficcional na estética analítica contemporânea. Peter Van Inwagen, por exemplo, acredita que alguém como Jed Martin tem a mesma ontologia que o título do romance em que figura. Jed Martin não difere, basicamente, de tinta num pedaço de papel. Claramente, faz sentido estabelecer uma ligação entre diversas ocorrências do mesmo nome, “Jed Martin”, dentro do romance. Porém, segundo Peter Van Inwagen, isto não implica que Jed Martin é um ser humano. Algo semelhante há que ser dito relativamente à abordagem com base em objetos abstratos, de Amie Thomasson. Ela trata os objetos ficcionais como objetos abstratos. Contudo, nenhuma pessoa humana é um objeto abstrato. Logo, ou Jed Martin não é um objeto ficcional no sentido de Thomasson, ou não é, afinal de contas, um objeto ficcional.

Nada disto tem em vista negar que Jed Martin é um objeto algo estranho, se medirmos a sua objetividade pela norma do pensamento quotidiano acerca de objetos mesoscópicos. Há diferentes critérios de identidade para Jed Martin e Emmanuel Macron, nesse aspeto. Por exemplo, posso imaginar Jed Martin parecido com Houellebecq e Houellebecq pode imaginá-lo parecido com Pierre Lamallatie. Não há um facto nesta matéria além do que podemos apreender estudando e lendo o romance, que decida entre os dois exercícios da imaginação. No entanto, se eu imaginar Macron parecido com Christian Lindner, e Wolfgang Schäuble o imaginar parecido com Yanis Varoufakis, tanto eu quanto Wolfgang Schäuble cometeríamos um erro se não fôssemos capazes de reconhecer Macron quando o encontrássemos.

Certamente, posso imaginar Macron parecido com todo o género de coisas – nos meus sonhos, em banda desenhada, em romances, no meu fantasiar do dia-a-dia, etc. Porém, há factos acerca da aparência de Macron. Ele assemelha-se maximamente a si próprio e minimamente, digamos, a Madre Teresa. Assemelha-se a Christian Lindner mais do que a Wolfgang Schäuble. Nada disto se aplica a Jed Martin, a personagem ficcional.

No entanto, temos de fazer uma pausa aqui, porque a minha explicação não é tão simples como a fiz parecer! Note-se que traço uma distinção entre Jed Martin, a personagem ficcional, e Jed Martin, o artista. A diferença corresponde ao nível de *análise metaficcional*, por um lado, e o nível daquilo a que chamo uma *interpretação*, por outro lado. Por “análise metaficcional” entendo um estudo literário do texto do romance (da partitura) em que Jed Martin desempenha o papel de protagonista. Afirmar que ele é protagonista é uma afirmação que faz sentido no contexto de um estudo literário do romance. Muitas outras coisas se podem dizer acerca da personagem ficcional. Podemos olhar para a linguagem usada para caracterizar Jed Martin e compará-la à linguagem usada para descrever as suas obras de arte. Podemos contar as frases acerca de Jed Martin atribuídas ao narrador, por contraste com as frases acerca dele atribuídas a alguma personagem ficcional (inclusive auto-descrições do próprio Jed Martin). Uma análise metaficcional apoia-se em ferramentas conceptuais desenvolvidas em diferentes ramos académicos que lidam com as personagens literárias.

Contudo, a análise metaficcional seria vã se não houvesse experiência estética de ler um romance, assistir a uma ópera, escutar uma sinfonia, fruir a beleza de uma Madonna pintada por

Rafael, e outras coisas. A experiência estética não é um gênero de êxtase às cegas. De contrário, não importaria que objeto o espoletasse. Não haveria diferença estética entre Madonna<sup>1</sup> – a rainha da pop – e Madonna<sup>2</sup> – a personagem tal como pintada por Rafael. A tradição hermenêutica insistiu, corretamente, na objetividade da experiência estética contra a corrente subjetivista na teoria do juízo estético de Kant: a beleza não pode ser idêntica à titilação subjetiva, não está no olhar de quem vê.

Para contornar o subjetivismo implícito na noção de experiência estética, prefiro falar numa interpretação. Uso o termo “interpretação” no sentido de uma *performance*. Uma sinfonia tem de ser executada de modo a fazer parte de uma experiência estética, um romance tem de ser lido, um filme tem de ser visto, etc. Em todos estes casos, a obra de arte (a partitura) é realizada no *medium* da imaginação. O *medium* da imaginação dá à obra a sua unidade.

A obra de arte precisa de unidade. Sem interpretação, Jed Martin teria uma essência aberta. Do ponto de vista da análise metaficcional, Jed Martin é, na verdade, muitos objetos. O objeto que vocês imaginam ser Jed Martin e aquele que eu imagino simplesmente não são o mesmo objeto. O que faz os parecerem o mesmo objeto é a existência de Jed Martin, o objeto metaficcional. O objeto metaficcional, entregue a si mesmo, está precisamente aberto a interpretação. Contudo, sob qualquer interpretação aceitável, Jed Martin tem uma essência. Assim, há tantos Jed Martin quanto há interpretações aceitáveis, apesar de haver apenas uma personagem ficcional denotada pelo termo “Jed Martin” numa análise metaficcional.

Jed Martin cinde-se em dois objetos relacionados.

Por um lado, enquanto objeto de experiência estética (ler o romance e imaginar os seus acontecimentos, etc.), podemos chamar-lhe um *objeto hermenêutico*. Os objetos hermenêuticos são essencialmente objetos de interpretação, querendo isto dizer que o intérprete (o sujeito envolvido na experiência estética) compreende o que lhe é dado pela partitura da obra de arte, em termos de uma *performance*. A *performance* pode ter muitas camadas: podemos executar a partitura de uma sinfonia fazendo uma orquestra tocá-la, o que não equivale ainda a uma experiência estética se ninguém compreende essa *performance* no contexto de uma atividade de escutar a sinfonia e ajuizá-la como algo que é de determinado modo, com base na experiência estética passada que se teve com *performances* semelhantes.

Por outro lado, a análise metaficcional da relação entre a partitura, uma *performance* e uma série de interpretações admissíveis (experiência estética adequada) diz-nos algo acerca de Jed Martin enquanto *objeto meta-hermenêutico*. Os chamados “objetos ficcionais” existem tanto no âmbito da experiência estética e como compromissos meta-hermenêuticos. A análise metaficcional estuda o âmbito de interpretações aceitáveis ensinando-nos algo acerca das condições materiais de uma partitura na sua relação com *performances* possíveis. Há factos indisputáveis acerca das partituras de obras de arte que têm de ser respeitadas por qualquer *performance* e interpretação que possa ainda contar como “fidedigna” ou “adequada” aos seus objetos.

Em estética não é verdade que vale tudo. A interpretação não é simplesmente arbitrária. Podemos acreditar que é, desde que tomemos por garantido que os objetos ficcionais não existem, de qualquer modo, pelo que o contraste realista da objetividade,

potencialmente separando o que é verdadeiro do que tomamos como verdadeiro não se lhes pode aplicar. Porém, isso é falso, dado que podemos cometer erros acerca de objetos hermenêuticos e meta-hermenêuticos.

Jed Martin não é um objeto incompleto. Ele somente é incompleto enquanto não o interpretarmos. Contudo, isto não é um paradoxo. Pois “Jed Martin”, por um lado, refere uma personagem ficcional estudada pela crítica literária e, por outro lado, refere uma pessoa imaginada de um certo modo por diferentes leitores e relativamente a leituras divergentes.

Para usar o vocabulário de Jocelyn Benoist neste contexto: “Jed Martin”, a personagem ficcional, é uma *norma*. Esta norma deixa muitas coisas em aberto. O domínio aberto pela norma pode ser preenchido com interpretações específicas da norma. Uma vez que uma interpretação efetiva se aplique, modifica a norma acrescentando-lhe elementos conceptuais ulteriores. Uma vez que concordemos que faz sentido interpretar Jed Martin em termos de propriedades salientes de Michel Houellebecq (a sua boca, cabelo ou seja o que for), outras coisas farão também sentido. Se lermos o romance de um modo diferente, outras coisas farão sentido. O romance estabelece o enquadramento para diferentes interpretações, sem escolher qualquer delas. Somos livres de interpretar o romance de muitas formas. Porém, a partitura da obra de arte exclui, simultaneamente, muitas interpretações.

Podemos agora introduzir um terceiro termo técnico de modo a designar o espaço entre Jed Martin, a personagem ficcional, e Jed Martin, o artista que tem certas propriedades numa dada interpretação. Opto por lhe chamar SPIELRAUM. A palavra alemã “Spielraum” corresponde à ideia de um “espaço de manobra”. “Spielraum” é margem de manobra hermenêutica.

A prática da ficção apoia-se no facto de que há um SPIELRAUM. Há espaço entre as normas definidas pela própria obra de arte e as normas definidas por uma *performance* específica. O espaço não é infinito, porém. Se estendermos demasiado as nossas interpretações, não contarão mais como interpretações de uma obra, mas talvez como uma nova obra de arte ou nenhuma obra de arte sequer.

### **Observações finais acerca de Macron**

Gostaria de concluir as minhas reflexões regressando a Macron. Macron é o *président de la République*. Como tal, assemelha-se a uma personagem ficcional no seguinte sentido. Os livros de regras da constituição francesa, o sistema jurídico, o sistema partidário, etc., criam uma norma a que chamamos “*président de la République*”. Esta norma é interpretada de modos diferentes por Macron e pelos eleitores. Portanto, há uma instância de SPIELRAUM a separar o sistema jurídico do que efetivamente acontece na imaginação de Macron e na nossa. A ontologia dos objetos sociais, tais como o *président de la République*, envolve a ontologia da imaginação. Não há política sem imaginação.

No entanto – e isto é crucial! –, a política não é uma obra de arte. Macron não é apenas uma personagem ficcional. Dito de outro modo, Macron não é essencialmente ou constitutivamente uma personagem ficcional. Pelo contrário, Macron, o ser humano, é responsável por determinadas ações, tem uma certa aparência, etc., de tal modo que não há absolutamente espaço algum para a interpretação a este nível.

Um de muitos problemas do nosso tempo é haver demasiada confusão entre a política e a estética. Certamente, há uma sobreposição destes campos de sentido, mas não há de todo identidade aqui. O aluno de Gadamer, Rüdiger Bubner (1989), costumava falar na “estetização” do mundo em que vivemos (Ästhetisierung der Lebenswelt)”. Este processo moderno consiste no facto de a fronteira efetiva que separa o ficcional do social se tornar cada vez mais invisível a um grande número de pessoas. Porém, não significa que não há uma tal fronteira ou que a fronteira se evapora. Pelo contrário! O facto de haver uma fronteira ontológica entre o imaginário e o social faz precisamente parte da explicação das crises de representação que testemunhamos hoje na política global. Os factos sociais são produzidos por ações. Essas ações são políticas, na medida em que se baseiam na distribuição de recursos económicos, incluindo serviços, empregos, condições de produção tais como máquinas fabris, bancos, tanques, etc. A distribuição de recursos económicos e as negociações que a acompanham e justificam não são de todo ficções. Porém, não poderia ser justificada na esfera pública perante o público sem um ingrediente de ficção. A ideologia é, assim, um subproduto necessário de sistemas sociais de grande escala que produzem recursos económicos e os distribuem à luz de um livro de regras que não pode ser transparente a todos para quem esta distribuição tem consequências económicas. É por isto que há uma vida de fantasia tão rica e plena de ilusões numa economia globalizada que pela sua própria natureza é mais opaca do que qualquer outro sistema económico que a humanidade já testemunhou.

Há uma sobreposição entre o domínio socioeconómico e o sistema jurídico. O sistema jurídico define normas que caracterizam ações e consequências (lei da propriedade, etc.). Essas normas são depois tipicamente interpretadas pelos juizes e outros subsistemas dos estados-nação. Há atrito nas intersecções dos campos de sentido que vêm a sobrepor-se na política efetiva. Esta fricção surge na esfera pública como ficção. Os meios noticiosos, por exemplo, ficcionalizam a distribuição de recursos e convertem-na em narrativas. Nestas narrativas, Macron aparece como uma personagem ficcional que pode ser estudada pelas nossas práticas de análise metaficcional. No entanto, isto não transforma a política ou Macron em personagens ficcionais, no sentido de Jed Martin. Macron e nós partilhamos muitos dos mesmos campos de sentido, tal como Paris, França ou a Europa. Ao passo que Jed Martin está apenas ali (em *La carte et le territoire*), Macron está também aqui (em Paris).

### Referências

- Azzouni, J. (2010). *Talking About Nothing: Numbers, Hallucinations and Fictions*. Oxford: Oxford University Press.
- Brock, S. & Everett, A. (2015). *Fictional Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Bubner, Rüdiger (1989). *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gabriel, Markus (2008). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie – Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg: Alber.
- (2015a). “Neutral Realism”, *The Monist*, 98,2, pp. 181-196.

- (2015b). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
  - (2020). *The Limits of Epistemology*. Trad. A. Englander. Cambridge: Polity.
- Grabes, Herbert (1978). “Wie aus Sätzen Figuren werden... Über die Erforschung literarischer Figuren”, *Poetica*, 110, pp. 405-428.
- Kahn, Charles H. (1973). *The Verb Be in Ancient Greek*. Dordrecht-Boston: Reidel.
- Priest, G. (2005). *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.
- (2014). “*Sein* Language”, *The Monist*, 97,4, pp. 430-442.



# *Más vale ciento volando que pájaro en mano*

Maria Filomena Molder<sup>1</sup>

A José Meirinhos

## **Abstract**

The title of this chapter coincides with a quotation from Eduardo Chillida' *Escritos* and is part of a treasure which break the habits of prudential wisdom. In Chillida' words blow the wind of "the hundred back doors" about which Nietzsche speaks on *The Gay Science*, through which he is able "to break from the *long-standing* habits". By Chillida it is also about to cultivate brief habits and to exercise paradoxes and contradictions, not for their futile sake, but because there is no way to avoid them, without the mirage of slandering and correcting life. And this does not belong to his intentions.

We take as a principle that, when they are any, the words of artists provide the right conditions for understanding the coexistence between limit and excess, whose game serve as fodder for this continuous igneous combustion we call art.

**Keywords:** Space; Time; Matter; Art; Nature; Horizon.

1. Maria Filomena Molder é Professora Catedrática da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e investigadora do IFILNOVA, onde dirige o projeto *Fragmentação e reconfiguração: a experiência da cidade entre arte e filosofia*, financiado pela FCT (Ref.<sup>a</sup> PTDC/ FER-FIL/32042/2017).

## Resumo

O título parte de uma citação dos *Escritos* de Eduardo Chillida – “Mais vale dois pássaros a voar do que um na mão”<sup>2</sup> – e faz parte dos tesouros que desmancham a evidência da sabedoria prudencial. Nas suas palavras sopram os ventos das “cem portas traseiras” de que Nietzsche fala em *A Gaia Ciência*, pelas quais ele pode “escapar aos hábitos *duradouros*”. Também em Eduardo Chillida se trata de cultivar os hábitos breves e exercitar os paradoxos e as contradições, não por amor fútil deles, mas porque não há maneira de os evitar sem cair na miragem de caluniar e corrigir a vida. E isso está fora das suas intenções.

Parte-se do princípio de que, quando as há, as palavras dos artistas fornecem as boas condições para compreender a convivência entre limite e desmedida, cujo jogo serve de pasto a essa contínua combustão ígnea, a que chamamos arte.

**Palavras-chave:** Espaço; Tempo; Matéria; Arte; Natureza; Horizonte.

## 1

Sou um ser sólido com um dos pés no ar.<sup>3</sup>

*Escritos*, 89

Amo os hábitos breves e considero-os o meio inestimável para tomar conhecimento de muitas coisas e estados até ao fundo das suas doçuras e amarguras [...] Em compensação, odeio os hábitos *duradouros*. Sim, bem no fundo da minha alma eu inclino-me a ficar reconhecido a todo o meu sofri-

2. Salvo outra indicação, as traduções são da minha responsabilidade.

3. Todas as secções, numeradas, se iniciam com uma epígrafe, sempre uma citação de Eduardo Chillida.

mento e doenças e a tudo aquilo que continua imperfeito em mim, porque isso me deixa com portas traseiras, pelas quais eu posso escapar aos hábitos *duradouros*.

Uma vida sem quaisquer hábitos, uma vida que exigisse contínua improvisação seria para mim verdadeiramente insuportável, mesmo terrível: isso seria o meu degredo, a minha Sibéria.

Nietzsche, “Hábitos breves”<sup>4</sup>

Aqueles “hábitos *duradouros*” podem nascer de um emprego fixo, de uma vida em permanência com as mesmas pessoas, uma morada certa, uma saúde constante, tudo coisas que Nietzsche sempre evitou, coisas que nunca quis, como assevera em *Ecce Homo*. Esses hábitos que duram, como se fossem sempre durar, endurecem os músculos da maleabilidade, anestesiam as forças vivas, tornando aquele que é possuído por eles incapaz de deixar cair o que quer que seja, perdendo-se de si. Nietzsche agradece aos hábitos breves conseguirem um acesso às coisas e aos estados, “até ao fundo das suas doçuras e amarguras”. Eles são mestres da fertilidade surpreendida na imperfeição, no inacabamento, sobressaindo os sofrimentos por que passou, as doenças que o consumiram. É isto, e tudo o mais que continua imperfeito nele, que lhe deixam abertas as “com portas traseiras” da liberdade, aliviando-o do peso, que não pára de aumentar, dos hábitos duradouros.

“Não será a persistência da instabilidade a única coisa estável?” (*Escritos*, 103) Nesta pergunta de Chillida achamos uma bela pedra-de-toque para a sua confiança na brevidade dos

4. Nietzsche, “Hábitos breves”, *A Gaia Ciência*, Livro Quarto, § 295 (tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina Almeida e Maria Encarnação Casquinho, modificada), Relógio d’Água, Lisboa 1998.

hábitos. Brincando com a seriedade dos conceitos de estabilidade e instabilidade (o humor é uma particularidade do seu estilo), ele faz desdobrar a estabilidade em instabilidade ou deduzir da estabilidade a instabilidade, através do recurso à função temporal, à temporalidade própria da persistência, a duração.

Na primeira ocorrência desta pergunta, ela vem associada à crítica da arte planificada ou simplesmente à mania de planificar: “de onde é que os seres humanos tiraram o conceito (noção) do estável?” (*Escritos*, 18). Para Chillida, estável (uma outra versão de hábito duradouro) é um conceito antinatural e “contrário à vida de todos os conceitos”: “Planificadores, os que cegam o futuro [*cegadores del futuro*].”

No último parágrafo do seu texto, Nietzsche acrescenta um correctivo a um entusiasmo impulsivo que arriscaria transformar o amor pelos hábitos breves numa palavra de ordem, confundindo-os ou reduzindo-os ao cancelamento de todo e qualquer hábito. Remetida à improvisação constante, uma vida sem hábitos seria um tormento terrível, “o meu degredo, a minha Sibéria”. Onde nada se repete, apronta-se o *Apocalipse*. Assim o viu Wittgenstein<sup>5</sup>.

É de sublinhar este aspecto, tanto mais que é comum associar o olhar dos artistas e o seu processo criativo a uma supressão de qualquer forma habitual. Vejamos o caso de Eduardo Chillida. Como se verá, a história da sua formação, do seu tornar-se escultor, é pródiga em pedras-de-toque desses hábitos breves.

5. Cf. *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, MS 133 90: 7.1.1947.

Por outro lado, não é infundado afirmar que eles se alimentam da fidelidade a uma luz que o chama e que ele segue, sempre com um dos pés no ar.

## 2

A arte, que não é refúgio, mas intempérie, não orienta.

Talvez desorienta ao fim e ao cabo.

*Escritos, 25*

Há quem tenha falado, e não sem razão, na importância que terá tido na juventude de Chillida a função de guarda-redes de futebol, no sentido em que esse papel no jogo implica uma experiência do espaço que nenhum outro jogador pode conhecer. Peter Handke acentuou a angústia do guarda-redes antes do penalti. Ela é seguramente real e talvez esteja intimamente ligada à expectativa de alguém que está sozinho diante de uma forma aberta, preenchida por uma rede, que o torna objecto de visão de todos os lados possíveis: a baliza. Nesta concentra-se o espaço do imprevisto e do perigo. As tensões nascem entre a pressão exercida pelas malhas da rede, formando quase um refúgio, uma forma côncava – a forma preferida de Chillida –, e o corpo do guarda-redes (a expressão em português é muito elucidativa), ele é um guardião, um “keeper”, como se diz em inglês, em espanhol é “portero”.

Eis um escultor que começou por ser um desportista, actividade que cessou devido a uma lesão grave no menisco, enquanto estudava arquitectura, preenchendo uma expectativa parental. Estudos que foram abandonados para ter aulas de desenho. Eduardo Chillida tinha 19 anos e estava a atravessar um dos momentos críticos assinaláveis na sua formação, um dos

momentos de intempérie que, neste caso, se divide em duas fases: a primeira, deixar abruptamente de ser guarda-redes na equipa da Real Academia de San Sebastián, obedecendo à lei da necessidade; a segunda, em 1946, interromper, por decisão voluntária, ao fim de três anos, o estudo de arquitectura<sup>6</sup> (desiludindo pais e até, antecipadamente, a futura mulher), para se inscrever em desenho na Academia de Bellas Artes de Madrid.

Este estudo, porém, trouxe consigo uma crise não prevista: o talento natural de Chillida para o desenho de modelo era tão avassalador como entediante. A facilidade entorpecia-o e isso meteu-lhe medo, ele sabia já que a arte não é um parque de diversões nem uma ostensão de habilidades. Ao fim de quinze dias, admirado por colegas e mestres, tomou a decisão de usar a mão esquerda e foi assim que impediu que a bela domesticação da mão direita o desencaminhasse, arrastando-o com os seus dotes pelos caminhos ínvios da protecção e da orientação<sup>7</sup>. Aqui, talvez esteja um dos segredos da “arte conceptual” própria deste artista (que aliás se tornou ambidextro):

Assim a minha cabeça e a minha sensibilidade ou a minha emoção poderiam adiantar-se à mão. A mão faria o que eu lhe dissesse, mas mais devagar, atrás do mando recebido.

6. Em todo o caso, em muitas peças de Chillida podemos seguir os vestígios de um gesto arquitectónico, como é evidente nas estelas funerárias (aliás, a sua primeira escultura em ferro é uma estela funerária, e o comentário dele, a ler mais adiante, é esclarecedor), o que nalguns dos seus apontamentos é formalizado conceptualmente como “construção”. Também a ideia, que lhe é muito cara, de um espaço interior assume claramente no projecto para a montanha de Tindaya em Fuerteventura, uma das ilhas Canárias, a dimensão de uma empresa arquitectónica. Voltarei a isto.

7. Vale a pena lembrar que o artista contemporâneo português, Gaëtan (1944-2019), no momento em que passou a desenhar e a pintar com modelo, com particular relevo para os seus auto-retratos, também decidiu destemperar o jeito natural da mão direita, recorrendo ao uso da mão esquerda. Os efeitos foram surpreendentes.

Obedecendo, não ordenando. Como a canhota é desajeitada, dá-nos tempo para pensar. Creio que é a primeira vez na minha vida que tenho uma intuição válida para aquilo em que se tornou o meu trabalho. Agora já não preciso de desenhar com a esquerda. Sei refrear a direita. Digo-lhe: “Tu tem calma, hã!” *Elogio del Horizonte, Conversaciones con Eduardo Chillida* [Conversa com Susana Chillida], 19

Já em Paris, onde chega em 1948 e faz a sua primeira escultura em gesso, logo exposta no Salão de Maio do Museu de Arte Moderna de Paris, dá-se um segundo momento de intempérie, o que é tanto mais inesperado quanto ele era reconhecido como um artista promissor.

O que se passou com este jovem artista? Ao fim de três anos, Chillida sentiu que estava acabado e conta, em conversa com a filha, e estudiosa da sua obra, Susana Chillida que, ao ouvir esta confissão, Pili, a sua mulher, terá dito: “Como podes estar acabado, se ainda nem sequer começaste?” Palavras lúcidas e redentoras, por verdadeiras, que o levaram a escrever estas outras: “Tenho as mãos de ontem, faltam-me as de amanhã” (*Elogio del Horizonte*, 40; cf. ainda *Escritos*, 79). Condicionado pelo ambiente e cultura francesa, o jovem Chillida foi assaltado pela sua própria estranheza, percebendo que não podia continuar mais em Paris, a cidade cosmopolita não era ainda o seu lugar e, sobretudo, porque o seu primeiro entusiasmo com as esculturas gregas arcaicas, anteriores a Fídias, que lhe tinham inspirado as suas primeiras esculturas, se perdeu, ao descobrir que a luz branca na qual essas obras mergulhavam e da qual emergiam, não lhe convinha. Desamparado, Eduardo Chillida achava-se numa terra de ninguém, “entre o já

não e o ainda não”<sup>8</sup>, o que para ele é a única apresentação possível do presente, essa temporalidade incomensurável, insusceptível de adivinhação, intimação do vazio criativo (cf. *Elogio del Horizonte*, 17). Na viagem de comboio que em 1951 o trouxe de regresso a San Sebastián, mal enxergou o mar, percebeu que ali estava a sua luz: escura, negra, a luz do Atlântico (cf. *Elogio del Horizonte*, 34-38).

E foi assim que experimentou uma segunda dieta, ao abster-se daquela luz branca ofuscante, chamado pela luz sombria do Atlântico, do País Basco: “Sentia que não pertencia à luz branca, mas a uma luz escura, que é a luz do Atlântico, a luz de toda a costa atlântica” (*Escritos*, 23). Já a viver na sua terra natal, um dia encontrou-se com o ferreiro que habitava em frente da sua casa e penetrou naquele ambiente vulcânico, onde se forjavam ferraduras. Aprendeu o ofício e embrenhou-se nele:

Comecei a ir com o ferreiro, fora das horas do seu trabalho normal, para fazer provas e, ao fim de alguns meses, fiz a minha primeira escultura em ferro, a que chamei *Ilarik* [*Estela*]. É uma estela funerária e já fazia parte do que me é próprio. Depois continuei toda a vida a tentar procurar o lugar de onde temos de ver; isso tão formoso que diz Kierkegaard: “Trata-se apenas de procurar o lugar de onde temos de ver”<sup>9</sup>.  
*Escritos*, 80

8. Encontramos frequentemente esta expressão nos textos teóricos de Hermann Broch para descrever a situação de crise própria da modernidade, a sua temporalidade inerente, mas também para dar conta daquele estado de transição vazio, inquietante e pródigo, da criatividade humana. Cf., entre outros ensaios, “Das Böse im Wertsystem der Kunst” [“O mal no sistema de valores da arte”, 1933], *Dichten und Erkennen*, 1955.

9. Kierkegaard tem espalhadas pelas suas obras, em particular nos seus *Diários*, muitas variações desta ideia. Agradecimentos a Elisabete Sousa.

Chillida há-de voltar muitas vezes a Paris, reconhecido, entre outros, por Braque, Brancusi, Chagal, Miró, e onde em 1959 fará na Galeria Maeght a sua primeira exposição individual. Um ano antes tinha recebido na Bienal de Veneza o Grande Prémio de Escultura, com um dos seus extraordinários *Yerros de Temblor*.

### 3

A arte verdadeira não pode ser senão contemporânea.

Como o homem desperto que a olha e à qual ela se deve.

*Escritos, 45*

Observamos em Giacometti (com quem Chillida também privou em Paris) três modos de deixar inacabadas as suas esculturas (moldadas com as mãos em gesso, algumas delas vazadas em bronze, ao passo que Chillida as molda sobretudo a ferro e fogo): o primeiro, retirar, retirar, desbastar até quase fazer desaparecer; o segundo, diminuir o tamanho até à escala de uma miniatura; o terceiro, deixar inacabado, mutilar (também as destrói). Três métodos próprios de um artista moderno que deseja acima de tudo restituir o que vê, desejo tão invencível como insatisfeito, impedido que está, pela própria natureza do gesto artístico, de seguir um método tradicional já comprovado. Quer dizer, o pressuposto em que assenta a sua obra, a saber, chegar a reproduzir aquilo que vê, no que se mostra pertencendo à esfera da tradição, é acompanhado pelo fracasso, no que se expõe a sua pertença à arte moderna. Não se sujeitando ao risco de seguir uma receita apreciada por bocas alimentadas por hábitos duradouros<sup>10</sup>,

10. Em Hermann Broch isto seria o equivalente da arte “Kitsch”, aquela espécie de ladrão que rouba a sua própria casa – e com isso contribuindo para uma destruição, que não conhece remédio, do sistema de valores da arte –, servindo-se de fórmulas cujo êxito já foi

Giacometti saboreia uma espécie de fracasso heróico: “Não sei se trabalho para fazer alguma coisa ou para saber porque é que não posso fazer aquilo que gostaria” (*Écrits*, p. 84).

Sim, a verdadeira arte não pode ser senão contemporânea, pois a arte origina-se sempre do ser humano desperto, vivo, enquanto está “*encendido*”, como diz Chillida, naquela dimensão do tempo, o presente, que é mais do que uma dimensão, antes uma articulação viva que sustenta, agarra e faz mover, passado e futuro, uma dimensão sem dimensão. Quer dizer, enquanto houver o sangue aceso de um ser humano, as esculturas sumérias serão tão contemporâneas como as de Giacometti ou de Chillida. Porém, ser moderno implica uma descrença nos dons e uma auto-limitação que chega a tomar o tom de uma intimação humorística. O que é, ao mesmo tempo, motor para uma liberdade imensa, heróica.

No caso de Chillida, ele vê quase sempre através das altas labaredas que fazem fluir o ferro como um rio de lava, domando-o com a ajuda do martelo, da tenaz e da bigorna. As esculturas surgem sem recurso a qualquer desenho prévio ou maquete. Ele fez e fará muitos desenhos, sobretudo as prodigiosas *Gravitaciones*<sup>11</sup>,

comprovado, produzindo com elas obras que fazem passar o tempo, impedindo qualquer gesto que salve o ser humano das suas ameaças mortais (saliente-se que Hermann Broch é alheio a uma concepção messiânica do tempo, que ele vê sempre como um predador inclemente, um devorador insatisfeito). Cf. “Das Böse im Wertsystem der Kunst” [“O mal no sistema de valores da arte”, 1933].

11. Desenhos, às vezes inteiramente desprovidos de cor, outras vezes com manchas a tinta-da-china preta, constituídos por papéis sobrepostos, manipulados com a tesoura e cosidos com linha, e não colados (embora Chillida também tenha feito colagens). O resultado é surpreendente: as *Gravitaciones* podem ser suspensas, “nelas o problema do peso fica quase eliminado, mas não inteiramente, daí o seu nome, gravitações. Para recordar que as coisas leves também pesam [...] A tinta pesa [...] Não é um peso físico, mas real [...] são como um ponto de apoio para eu poder avançar. Por isso o meu estúdio está cheio de gravitações [...] para poder dar passos [...] as que estão à vista acabaram de nascer. A um certo momento guardo as outras [...] São referências boas para [...] esse lugar entre ‘o já não’ e o ‘ainda não’, que é o presente”, *Elogio del horizonte*, 16-17. Mais adiante, novos desenvolvimentos.

mas isso pertence a outra esfera. A escultura é um acto, uma luta com os elementos e também um afeiçoamento cada vez mais íntimo à matéria. Gaston Bachelard chama a atenção para isto num agudíssimo ensaio, “Le Cosmos du fer”, escrito sobre a primeiras peças em ferro para o Catálogo da exposição de 1959 já referida (mais tarde inserido em *Le droit de rêver*):

Em vez de moldar, ele queria desbastar. Uma vez que precisava de aprender a trabalhar os espaços sólidos, manejou primeiro o formão contra os blocos de gesso. Mas o gesso só lhe oferecia delicadezas fáceis! A luta das mãos, ele quere-a fina e forte. A pedra calcária e o granito fazem de Chillida um escultor realizado. / Mas será que estes sonhos da dureza progressiva podem deter-se aqui? Não é o cinzel o vencedor quotidiano da pedra? O *ferro* é mais duro que o *granito*. Na extremidade do *devaneio duro*, reina o ferro.

Gaston Bachelard, “Le Cosmos du fer”, *Le droit de rêver*, 54 (1970)

Como nos lembra o filósofo, Chillida passou por todos os graus da luta com a matéria: desde o gesso até à madeira, passando pelo alabastro e o granito, mas o seu desejo dirigia-se para o metal sombrio que vive nas profundezas húmidas, o ferro. A partir de certa altura, a ferrugem incorporada na peça de ferro, acrescenta-lhe, como muito bem vê Bachelard, uma potência simbólica, pois aquilo que corrói torna-se veio, matiz<sup>12</sup>.

12. O texto de Bachelard é uma preciosidade para isto e para outros aspectos relativos à arte abstracta (termo que Chillida usa por vezes, preferindo falar de “arte conceptual”).

Era conhecida a afinidade de Hefesto, o deus ferreiro entre os Gregos, com os vulcões (que eram a sua forja). Ele forjou o escudo mágico de Zeus (égide usada na guerra contra os Titãs), a armadura de Aquiles, o arco e a flecha de Eros, o ceptro de Agamémnon, o tridente de Poseidon, o cinto de Afrodite, entre outros objectos cerimoniais: instrumentos de guerra e instrumentos de amor. Em ambos os casos ferem. Na verdade, a invenção da metalurgia entre os homens está ligada à doação do fogo feita por Prometeu, daí a relação íntima entre Prometeu e Hefesto. Ela manifesta magneticamente a proximidade entre o trabalho com o fogo, e tudo quanto se engendra dele (desde o aquecimento, o trabalho da terra à navegação, às leis e à poesia<sup>13</sup>), e o coração tenebroso da terra.

#### 4

No espaço, com o seu irmão, o tempo, sob a gravidade insistente,  
sentindo a matéria como um espaço mais lento, pergunto  
com assombro sobre o que não sei.

*Escritos, 41*

Em muitas das suas notas, incluindo as “Perguntas” do seu discurso na Academia de San Fernando<sup>14</sup>, Chillida insiste nesta relação, que tanto dá que pensar, entre espaço e matéria a partir

13. Ésquilo no *Prometeu agrilhado* e Sófocles na *Antígona* oferecem-nos a paisagem desta abundância dos dons do fogo.

14. Em 20 de Março de 1994, celebrando a sua entrada como Membro Honorário na Real Academia de Bellas Artes de San Fernando em Madrid, Eduardo Chillida fez um discurso, intitulado “Perguntas”, onde retoma, numa esplendorosa concentração sem síntese, apontamentos escritos e reescritos durante anos. Este discurso aparece como o penúltimo capítulo (antes das “Homenajes”) dos *Escritos*.

da velocidade (às vezes substituída por densidade): ele apreende a matéria como um espaço mais lento e o espaço como uma matéria mais rápida.

Chegámos a um ponto nevrálgico. O espaço não é um lugar, embora os lugares, tal como os corpos (e não os pontos), enquanto engendradores de espaço, façam parte do espaço ou o espaço é um lugar sem medida. Para se falar dele, a tridimensionalidade é insuficiente, pois o limite mais decisivo do espaço é aquele que se manifesta no correr da lonjura até este que está aqui, isto é, a terceira dimensão transmutada em profundidade: eis a expressividade própria daquilo que vem do longe até nós, uma sonda do nosso presente (adiante irei demorar-me neste aspecto). O espaço afecta-nos e exprime-nos, auto-engendra-se dos corpos e da sua energia, dos seus movimentos, é uma matéria rápida, o que se torna supremamente patente numa escultura. Obedecendo, em primeiro lugar, à gravidade; em seguida, à densidade, à impenetrabilidade, à dureza, ao seu estado fluido, sólido ou aéreo, a matéria tem as suas leis. Por exemplo, o ferro (tanto sólido como fluido, no momento em que se submete ao fogo), pede aprendizagem, disciplina, instrumentos: a matéria é um espaço lento. A densidade da matéria – no seu carácter esplendoroso – é condição para experimentar o espaço, tornando-o comunicável, compreensível, audível<sup>15</sup>.

O poder de expansão e de dilatação do espaço, que temporariamente se torna pulsação, alberga multidões. De tudo isto, como se verá, o mar é o mestre maior de Eduardo Chillida, foi com ele que o artista aprendeu a conhecer a vastidão imensa, o

15. Este parágrafo procede, com algumas alterações, do texto “*Preguntas e dúvidas*”, capítulo do livro *Entre Mundos. Homenagem a Irene Filomena Borges Duarte*, 2022.

desfazer constante das formas, o vaivém da respiração das marés, a espuma da rebentação das ondas. Sim, é do mar que ele recebe a lição dos “espaços inumeráveis”, de que fala Novalis. Mas também o tempo é amigo da multiplicidade, como nos fazem ver “os tempos<sup>16</sup> tão diferentes de um cristal de quartzo e de uma rosa” (*Escritos*, 16).

Para Chillida é ao espaço que se deve a existência de limites no universo físico e é graças a isso que ele pode ser escultor. O espaço oferece “esse rumor de limites”, sopro cujos harmônicos formam articulações ocultas. A maior parte da sua obra é atravessada por um desafio constante, o do “espaço interior”. Que espaço é este? Já nos deparamos com ele em linhas anteriores (quando falei da baliza do guarda-redes e do amor de Chillida pelas formas côncavas), mas agora temos de nos haver com a sua dinâmica construtiva (o elemento conceptual em termos artísticos). Que espaço é este, então? A sua determinação é levada a cabo mediante os gestos de envolver ou rodear, desse modo ocultando-o, tornando-o inacessível: “ao mesmo tempo consequência e origem dos volumes positivos exteriores”. Desde sempre que os “espaços interiores” foram uma preocupação para os arquitectos, que geralmente os conceberam como “espaços a três dimensões definidos por superfícies de duas”. Ora, Chillida, apesar da afinidade entre o seu processo construtivo e o da arquitectura (embora convenha não esquecer a enorme diferença de no seu caso não haver projecto, nem plano nem maquete), anseia “definir o tridimensional (oco) por meio do tridimensional (cheio), estabelecendo ao mesmo

16. Também poderíamos acrescentar “os espaços”, o modo como o crescimento de um cristal de quartzo e de uma rosa qualificam diferentemente o espaço. Aqui entramos em plena morfologia goethiana.

tempo, uma espécie de correlação e diálogo entre eles”. Assim os volumes exteriores desempenham o papel de guias do escultor para penetrar nos espaços ocultos, pelo menos pela imaginação (para todos estes aspectos, cf. *Escritos*, 52). Um exemplo: “Uma casa com a porta fechada é diferente da mesma casa com a porta aberta.” (*Escritos*, 54). Não será preciso entrar para perceber que, na casa com a porta aberta, as paredes exteriores e o seu volume deixam adivinhar um espaço interior cuja energia se expande até àquele que a olha de fora. Por assim dizer, a casa comunica um segredo, está à nossa espera.

Chillida ama as perguntas e as suas variações, elas são o selo inconfundível do estilo do seu pensar artístico; as variações introduzem aquela persistência, banhada na instabilidade e na incompletude, que lhe eram tão caras (o que desde o início se mostrou). Por isso se sente um fora-da-lei (a retomar mais à frente). Vejamos:

Ocupar um lugar e não ter medida: não será isto o espaço?

Ocupar um lugar sem ter medida. Não é isto unicamente possível para o espaço e o presente?

*Escritos*, 64

Considerem-se estas perguntas, variações uma da outra, por assim dizer sem original (e muitas outras poderiam ser acrescentadas). Estamos de novo diante da aporia do lugar sem medida, agora acompanhada pela aporia do instante sem medida (como diz Chillida, o instante não é um segundo). Eis a irmandade do espaço e do tempo a mostrar-se na sua mais concisa determinação conceptual. Trata-se em ambos os casos de um jogo de expansão-contracção, da emergência de um vazio que chama pelo pleno

(e reciprocamente). Na escultura o espaço interior é esse vazio-cheio criado pela abertura, pela concavidade, pelo esconderijo; aqui, o tempo não é o do crescimento (de um cristal ou de uma rosa), mas o do vazio-cheio, aquela onda que se expande entre “o já não e o ainda não”.

Em rigor, a escultura engendra espaço e tempo, sobreposições alheias a qualquer propósito analítico, entradas de ar, vento (para cuja cabeleira marinha Chillida inventará um pente, em tripla articulação, antecipado no final dos anos cinquenta – Bachelard já nos fala dele no seu texto – e que conhece muitas versões até à instalação em 1977, nas rochas de San Sebastián, de *Peine del viento XV*), expansão e tensão, como no crescimento dos ramos das árvores, nos meandros do seu córtex, na espuma do rebentar das ondas, prenes de tempo<sup>17</sup>. Fertilidade que se reconhece também naquele que anda à volta de uma escultura, por exemplo, *Musica callada* ou *Musica de las constelaciones* (ambas pertencentes ao período inicial do seu trabalho com o ferro), de cá para lá, de lá para cá e se detém e demora, logo recomeçando o seu movimento ondulatorio.

Não é um milagre a integração  
 (chamemos-lhe assim)  
 dos olhos na cara do homem?  
 Talvez seja um equilíbrio  
 entre dimensão física e espiritual,  
 volumes e superfícies encontram-se  
 contrabalançados pelos olhos,

17. Tal como o tempo que fica contido, agindo, nos pequenos objectos escondidos nas bainhas dos vestidos, de que se fala no filme *The Phantom Thread* de Paul-Thomas Andersen (2017).

mas não por aquilo que os olhos são,  
antes por aquilo que os olhos fazem.

*Escritos*, 40

Eis um daqueles poemas de Chillida, modestos e suntuosos, onde vemos o espaço interior a luzir. Aqui trata-se do mistério do modo como os olhos estão implantados no rosto, o mistério do encaixe de uma coisa noutra (sabendo nós que os olhos têm origem na transformação de células epiteliais sensíveis à luz): “Tudo o que nasce vibra ou encaixa” (*Escritos*, 30). No modo como os olhos se implantam dá-se um milagre espacial: superfícies e volumes celebram a sua boda. Por isso, em rigor, não interessa o que os olhos são (espelhos, por exemplo), mas aquilo que fazem, forças agindo, forjadoras de movimentos e emoções, capazes de paralisar, fazer fugir, aproximar, silenciar (pedras-de-toque daquele “equilíbrio entre a dimensão física e espiritual”). Por eles, o longínquo, oculto, secreto, vem até àquele que olha: “Só uma das três dimensões é activa, a que vem até mim desde o longínquo através do próximo, mas as três são em potência” (“Perguntas”, *Escritos*, 102).

Na implantação dos olhos no rosto temos a aparição mais expressiva do espaço interior, para Chillida, como já se assinalou, o problema maior de toda a sua obra, aquele que lhe interessa, aquele que a energia visionária do artista procura e deseja. Daí o seu amor pela forma côncava, “um punhado de espaço” (inspirando-me em “a handful of space” do poema “Germs” de Walt Whitman).

Regressemos à tridimensionalidade, agora para nela surpreender o movimento da articulação, Chillida fala de mandíbulas. Nenhuma imagem poderia ser mais intuitiva e construtiva, ao mesmo tempo: “É preciso três mandíbulas para manejar e comer no espaço” (*Escritos*, 28). E, assim, esculpir pode ser visto simultaneamente como acção das mãos e da mastigação dos dentes, e uma escultura permite seguir a relação íntima entre espaço e corpo através da destreza das mãos e do interior activo da boca. Ainda, e de novo, o espaço interior faz a sua aparição.

Quanto a articulações, Chillida não se fica por aqui, concentrando-se explicitamente em três articulações-chave do nosso corpo, as do joelho, do cotovelo e do tornozelo: “Um joelho, um cotovelo, um tornozelo, mistério do 2 entre o 1 e o 3 /  $3-1 = 2$ ; futuro-passado = nada? tudo?” (*Escritos*, 40).

De modo surpreendente, vemos o mistério do 2 entre o 1 e o 3, próprio das articulações do corpo humano, estabilizado sob a forma de uma operação aritmética, desaguar numa equação com a operação equivalente entre futuro e passado, de onde resulta sob a forma de interrogação, nada ou tudo. Na passagem do dois ao três nas articulações vivas solta-se o presente como seu eixo, onde se expandem e se agarram, futuro e passado, encontrando-se com o espaço interior, o coração da obra de Chillida. Outra entrada para os vínculos de sangue entre espaço e tempo.

Pela voz de poetas e escultores abundam as imagens da irmandade. Chillida chamou irmãos gémeos ao espaço e ao tempo, e também aceitaria chamar irmãs às forças centrífuga e centrípeta, como o faz Walt Whitman em “Song of Myself”, onde se diz igualmente que a palavra é irmã gémea da visão<sup>18</sup>.

Por outro lado, sendo escultor, Chillida sabe que o espaço permanecerá “anónimo enquanto não o limitar”. Não se trata de dar forma a, mas de promover o reconhecimento do espaço, elevando-o a actor principal, a protagonista, convertendo-se as obras em instrumentos dessa elevação, “meios para tornar protagonista o espaço e para que este deixe de ser anónimo” (cf. *Escritos*, 58). Ao mesmo tempo um baptismo, este processo, que se faz por etapas, é um esforço de guardar, encerrar, o espaço nas obras, surpreendendo-o como oculto, por isso elas “são ecos que conservam no tempo, para o ouvido irmão, a voz surda da luz”, quer dizer, a condição primeira para compreender as obras futuras está na capacidade de ouvir esses ecos, uma fidelidade ao coração. Na verdade, sem a acção desse ouvido irmão, a obra futura ficará encerrada num mutismo hermético (cf. *Escritos*, 58 e 59).

Não é tudo, porém, o espaço é ainda um fluido, como um óleo que faz funcionar uma máquina, só que Chillida não quer fazer andar nenhuma máquina, quer que as obras dele sejam quietas, caladas, “a única maneira de sair em parte da influência do tempo.” Então, o que faz esse óleo? Permite que as massas da matéria resvalam umas sobre as outras e se articulem umas com as outras, produzindo transmutações (cf. *Escritos*, 59).

18. Agradecimentos a Eduardo Jorge Oliveira pela oferta de *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation* de Jean-Louis Chrétien (2007), que me fez reencontrar os versos de Walt Whitman.

Também me dei conta de que existe o tempo na minha escultura. Existe numa versão que não é a versão temporal corrente. É a de um irmão do tempo: o espaço. O espaço é um irmão gémeo do tempo. São dois conceitos absolutamente paralelos tremendamente semelhantes, e como eu estou muito condicionado pelo espaço, sempre me interessei muito pelo tempo. De facto, o meu tempo é muito lento, mas esse tempo é o do relógio, que é o tempo que a mim não me interessa. Interessa-me o tempo que é harmonia, ritmo, são medidas e deixam logo de ser tempo do relógio, é outra coisa.

*Escritos*, 80

Deparamos aqui ainda com duas vertentes, desiguais, do tempo. Uma, a do tempo que não lhe interessa, a do inimigo ou do perseguidor de que nos temos de livrar, mensurável de modo mecânico ou electrónico; a outra, a que faz ecoar, a que vincula a matéria ao coração, a que faz persistir o eco, acompanhante inseparável do espaço, irmã gémea, cuja medida é musical e poética, através da harmonia e do ritmo<sup>19</sup>:

Chillida valoriza mais o conhecer, i.e., o acto de ir descobrindo, do que o conhecimento, i.e., um estado de saber consumado, e muitas vezes o conhecer é substituído pela percepção e espraia-se pelos actos paradoxais tão próprios deste artista (em rigor, o selo que nele recebem as intimações sofridas pelo artista moderno): fazer o que não se sabe, tentar ver quando não se vê, reconhecer o desconhecido, identificar no desconhecido (cf. *Escritos*,

19. Não é possível despedir esta dupla visão do tempo, porque não é possível deixar cair o esforço da mente para preencher o vazio deixado pelo contacto íntimo onde nos banhamos antes de nascer. Em parte, vem de Giorgio Colli a inspiração para esta ideia.

40). E, quando se trata de reconhecer o *a priori* de onde provém e onde assenta o acto criativo, sensível às suas vibrações por meio de antenas criadas para o efeito, ele recorre ao aroma.

## 5

Conheço a obra antes de a fazer, mas não sei como irá ser  
e não quero saber. Conheço o seu aroma.

*Escritos*, 84

Sublinhe-se de novo o papel insubstituível da pergunta no gesto criativo de Chillida, observável na citação completa da passagem escolhida para título, através do pôr dúvida as coisas pensadas. Sem o jogo da dúvida, corre-se o perigo de matar a obra à nascença. Por isso, neste caso, a dúvida não é uma ameaça céptica, mas um motor para a experimentação. Para ele, “a segurança está muito próxima da morte” (*Escritos*, 66). E apresenta como exemplo dessa segurança a simetria, que só será viva se rodopiar no furação da espiral, as “simetrias heterodoxas”, como Chillida lhes chama (cf. *Escritos*, 30). Daí que ele, em relação à geometria clássica, se considere um fora-da-lei (cf. *Escritos*, 83).

Perguntas e dúvidas fazem parte do tesouro da transmissão humana, retornam, não pertencem a ninguém, retornam nascituras, daí que seja um bem não ter na mão as respostas asseguradas. Sim, mais vale dois, cem, pássaros a voar: “As minhas interrogações vêm de muito longe. Já perdi todas as esperanças de encontrar as respostas, embora o melhor é que não as haja” (*Escritos*, 49). No seguimento do excerto, escolhido como mote desta secção, Chillida é ainda mais preciso e agudo, mostrando

como o impulso criativo jorra, poderoso, da trama formada pelas observações abundantes e a capacidade de sentir o aroma do que está prestes a aparecer, antecipações fluentes, amadurecimentos que não estão aprisionados numa forma dada, estremecimentos que acompanham o gesto do ferreiro. Trata-se literalmente de “meter o nariz no desconhecido” (*Escritos*, 17). Como acontece frequentemente, as variações do tema persistem ao longo do tempo:

Há uma certa maneira de conhecer – prévia ao que chamamos conhecimento – a partir da qual é possível, sem saber como é uma coisa, conhecê-la. Esta maneira de conhecer é tão aberta que admite diversas formas, sem que por isso, todavia, se saiba como é/ Este pré-conhecimento ou aroma é o meu guia no desconhecido, no desejado, no necessário. Nunca discuto com o *a priori* e nunca deixo de o fazer *a posteriori*.  
*Escritos*, 16

Aqui, calha bem lembrar a pergunta, onde no vento se fundem, sem se confundirem, o espaço, o tempo e o aroma: “Não é o vento um espaço de tempo e aromas?” (*Escritos*, 38). Em rigor, Chillida não vê senão o que já tem dentro dos olhos, guiado pelo aroma (o *a priori* chillidiano), o que está muito próximo da antecipação à maneira de Goethe<sup>20</sup>: “Se eu não tivesse trazido já em mim o mundo por antecipação, teria permanecido cego com os olhos videntes, e toda a investigação e toda a experiência não te-

20. Chillida dedicou a Goethe várias esculturas. De 1975 a 1979 cinco “Homenagens” em alabastro e entre 1982 e 1986 *Uma casa para Goethe* em cimento. Além disso, em 1996 realizou-se no Museum Kunstverein de Osnabrück, Alemanha, uma exposição intitulada *Chillida e Goethe*, acompanhada pela publicação de um livro, editado pelo Museu, sobre a relação entre Chillida e Goethe, intitulado *Reflexionen Goethe’scher Naturbetrachtung im Oeuvre von Eduardo Chillida*, da autoria de Heribert Schutz.

riam sido mais do que uma ocupação morta e inútil” (*Conversa com Eckermann*, 24 de Fevereiro de 1824). Este trazer em si o mundo por antecipação é uma explicitação da “heurística viva que aspira a encontrar no mundo exterior e a introduzir no mundo exterior uma regra pressentida, reconhecendo-a como desconhecida” (*Máxima* 237).

Sublinhem-se dois aspectos. Primeiro, inseparáveis estão aqui a ideia de “trazer em mim o mundo por antecipação” e a de “ter os olhos cheios daquilo que eles olham”. No entanto, e embora estejam intimamente ligadas uma à outra, talvez seja útil distinguir estas duas vertentes. Por um lado, a antecipação e, por outro, a experiência de êxtase própria do olhar atento, concentrado: os olhos estão cheios daquilo para que olham (concepção que se inscreve numa tradição que vai de Plotino a Walter Benjamin). Segundo, na *Máxima* goethiana chama-se a atenção para uma regra, uma lei pressentida que, simultaneamente se encontra e se introduz no mundo exterior, “reconhecendo-a como desconhecida”: eis a heurística viva, esse acto incessante de procurar aquilo que se encontrou por pressentimento e intuição. Agora nas palavras de Chillida: “Não se vê senão o que se tem já dentro dos olhos: vê-se tendo os olhos cheios daquilo que se olha. É bastantes simples, tudo se reduz a aprender a perguntar” (*Escritos*, 24).

Vibração muda, o aroma é um *a priori*, uma condição de possibilidade do fazer artístico e não do conhecer por conceitos ou do agir moral (como é o caso de Kant, o filósofo que firmou na época moderna a forma do *a priori*). Quando começa uma escultura, Chillida quase não sabe para onde se dirige. Ao princípio a forma é como um aroma que ele vai aspirando em estado de alerta e “que se impõe à medida que se vai precisando”

(cf. *Escritos*, 77). Aqui se acham vinculados os dois constituintes da escultura (de todas as artes, na verdade): o da construção, que inclui composição, estrutura e linguagem; e o da poesia, onde são soberanos a musicalidade, o ritmo (cf. *Escritos*, 12, 14). A pouco e pouco o aroma vai-se impondo, determinado pelos dispositivos do gesto construtivo.

Se o escultor nunca discute com o *a priori*, o aroma, também não deixa nunca de o fazer *a posteriori*, enquanto faz o seu trabalho ou depois da obra acabada, talvez perguntando: “Quantos olhos tive? / Quantas mãos perdi?” (*Escritos*, 24) ou mais assertivo: “Alguns êxitos (*aciertos*) entre milhares de fracassos. As minhas obras são isso” (*Escritos*, 72).

Chillida considera-se um artista conceptual (Bachelard ainda fala de arte abstracta em relação às suas esculturas). Mas o conceito não só não faz parte de um programa ou plano, como também é indeterminado quanto ao seu período de actuação, quer dizer, o conceito não é guia, é instrumento que opera num processo, contribuindo para determinar o aroma: “Não se deve nunca construir a partir de um plano, de um desenho; é exactamente o oposto, o caminho autêntico é criar no espaço infinitas possíveis projecções, filhas, não mães” (*Escritos*, 29).

Daí que o seu conceptualismo se esteja sempre a auto-limitar e a auto-criticar, não como numa argumentação filosófica, antes como efeitos da obediência ao aroma e ao diálogo entre as formas, que em si mesmas não lhe interessam. Estamos sempre na esfera de um presente, a tal onda que balança entre “o já não” e “o ainda não”, dotado de uma dupla estrutura, tensões que se entrecrocavam (cf. *Escritos*, 82). Esse conceptualismo, que ele caracteriza

como intuitivo, desdobra-se tanto nos desenhos como nas esculturas, que, sendo tão diferentes uns dos outros, se relacionam entre si como o córtex de uma árvore, as direcções dos seus ramos e o rebentamento das ondas do mar (exemplos do próprio Chillida já referidos e aos quais voltarei).

Será preciso ainda embrenharmo-nos mais profundamente na singular concepção de conceptualismo deste artista, pois ela prende-se também com a decisão de sair da segurança da geometria tradicional, tendo descoberto uma forma de actuar fora dela, ousando compor com os pequenos erros, ousando equilibrá-los numa ajuda recíproca, como se não tivesse havido erros: “Não sei se me faço entender, porque não estou somente a falar de física ou geometria, é muito mais do que isso, é uma equação na qual os dados são de toda a ordem, são sensações, são paixões, tudo o que um processo vital comporta” (*Escritos*, 83).

Chegou o momento de nos adentrarmos naquele espaço mais lento que se chama matéria. Sabemos como, desde que regressou à sua terra natal, depois de uma primeira estadia em Paris, Chillida, se apaixonou pelo ferro e toda a vida lhe foi fiel. Porém, ele também sabe que nem tudo se pode fazer com o ferro (ou com a pedra, a madeira ou a terra), quer dizer, as matérias têm os seus pressupostos e fazem as suas exigências, mas uma coisa é certa nada disso conta se não forem amadas pelo que são. A partir de certa altura, Chillida utilizou o cimento, aliás uma fórmula inventada por ele próprio, e muitas das suas esculturas monumentais são feitas dessa matéria, conhecida pela sua funcionalidade e menos pela sua expressividade. Para Chillida, o espaço interior criado pela operação da cofragem possui uma potência única, sente-se

a tensão do jogo entre expansão e pressão que vai de dentro para fora, o qual está também na origem das pedras vulcânicas, embora diferenciando-se no seu tempo próprio.

Penso que o que se passou com o cimento é que foi utilizado e não foi amado. Muito pouca gente terá usado o cimento como matéria que tem alguma coisa a dizer por si mesma, pelas suas leis, pela sua própria estrutura. Para mim, o cimento, quando faço uma cofragem e vejo o espaço interior, essa sensação de expansão, essa pressão que se vai produzir, isso de ir de dentro para fora, é uma coisa fantástica. Imagino que o mesmo se terá passado com a pedra. Porque a pedra também se fez; as pedras vulcânicas são como o cimento, mas com um tempo distinto.

*Escritos*, 85

A partir dos anos noventa, este amor pelas diferentes matérias recebe um contraste singular, que encontra nas *Gravitaciones*, nome e habitação<sup>21</sup>. Agora, não se dirige à matéria por razão da sua potência própria, não, é a força da gravidade que o encaminha para esta e aquela matéria. O aroma já não rege o seu gesto criativo, agora são soberanos os efeitos das linhas que vão de cima para baixo e de baixo para cima e que agem sobre o nosso corpo e todos os outros corpos terrestres. Quer dizer, a questão da encarnação, pois sem matéria a obra não é nada, a matéria está subordinada à força da gravidade, o tornar-se corpo da escultura é condicionado por ela (cf. *Escritos*, 94).

21. Cf. nota 8.

Em ambos os modos de pensar, irreduzíveis um ao outro e indispensáveis um e outro, se encontra o motivo da brisa fresca da aurora que bate no rosto daquele que surpreende a obra: “Ao amanhecer conheci a obra...” (*Escritos*, 15).

## 6

Não são [...] os 90° uma simplificação de uma coisa muito séria,  
a nossa própria verticalidade?

*Escritos*, “Perguntas”, 105

No pensamento de Chillida, a relação vertical/horizontal é orientada pelo *gnómon*, nome de uma preocupação, de um interesse profundo do artista pela verticalidade humana, pela relação entre estar de pé e a sua sombra, um ângulo descoberto pelos Antigos Gregos, antes da sistematização da geometria. Ora, o ângulo que uma pessoa faz com a sua sombra nunca é recto, oscilando entre os 89° e os 92°. Além disso, entre os Gregos *gnómon* foi usado significando: aquele que conhece, que discerne, que compreende, que interpreta; que decide ou julga; que serve de regulador ou de regra (há quem traduza por guia); e ainda a agulha do quadrante solar (a espia e a sua sombra de que tanto fala o nosso Francisco Sá de Miranda), cuja sombra permite saber a hora do dia ou a época do ano<sup>22</sup> ou o próprio quadrante; esquadria; regra de conduta; paralelogramo complementar de um outro paralelogramo ou triângulo<sup>23</sup>.

22. No relógio de sol, o tempo torna-se um diagrama de sombras que se movem seguindo o sol, medida rítmica, musical.

23. Nos anos oitenta Chillida fez várias obras em aço *corten* a que chamou *Gnomon*. Todas muito “portable”, aliás uma delas foi roubada em 2012 numa exposição de uma galeria em Colónia.

Segundo Chillida, corre-se o perigo de ser apanhado pela vaga do ângulo recto e de já não se conseguir desenvolver-se dela, satisfazendo-se com a ortogonalidade, dado que ‘funciona’. Não é forçoso, porém, ficar preso na armadilha do ângulo recto. Trata-se de aprender a navegar e encontrar respostas espaciais entre o ligeiramente agudo e o ligeiramente obtuso, “infinitamente mais ricas”. Observamos aqui as ressonâncias do seu conceptualismo intuitivo, em que o elemento racional é temperado pela sensação, a paixão, o pressentimento, variações da auto-limitação e da auto-crítica.

Esse ângulo tem 90° graus ou foi uma racionalização posterior? Não sabemos se o ângulo que eles descobriram tem 90, 89 ou 92 graus, é aquele que fazia o homem com a sua sombra. De facto, está vivo, pode ter toda a espécie de variantes, andará à volta do eixo que não se detém. / Ligo mais a todas estas coisas que à definição absoluta do ângulo recto de noventa graus. Deste modo, se me desloco ou desloco o rigor ou a frialdade do ângulo recto até um ligeiramente obtuso ou ligeiramente agudo, as respostas espaciais são infinitamente mais ricas.

*Escritos*, 84

Daqui abre-se uma passagem para aquilo que a água e a luz ensinam a Chillida e que tem a ver com a superação da racionalidade do ângulo recto, e com a pertença do artista à natureza, a fonte comum de onde jorram as forças, vertidas na arte enquanto coisa feita sempre a fazer-se.

## 7

Em arte as ideias concretizam-se e manifestam-se quando as obras estão acabadas [...] curiosamente quando estão prontas, as obras estão mortas para aquele que as fez. Morreram-nos [...] e começam a servir para os outros, é o momento em que a obra nasce para os outros.

*Escritos, 94*

Para o artista uma obra acabada é uma obra morta, o fluxo foi coagulado, a lava arrefeceu e endureceu. Aí, nesse perecer, incrusta-se o contemplador, para quem a obra começa a nascer. Talvez seja esta a melhor decifração dos ditos de Benjamin “a obra acabada como máscara funerária da sua intuição/ da sua concepção”<sup>24</sup>. Aqui, separam-se as águas daquele que é artista e daquele que não o é.

Por outro lado, Chillida sente que as ideias precisas que algum dia teve assentavam em fundos nebulosos. No momento em que elas se entranhavam na matéria, surpreendeu a sua pertença àquele fundo, as ideias uniam-se a ele, pertenciam-lhe: “Ideias precisas sobre fundos nebulosos; quando tento materializá-las, acontece que estão mais unidas ao fundo do que eu pensava” (*Escritos, 72*). Também isto só o artista está em condições de saber e deve ser acrescentado, como uma determinação clarificadora, à ideia de que obra acabada é uma obra morta. Quer dizer,

24. Cf. Para a primeira versão, veja-se a carta a Florens Christian Rang de 10 de Janeiro de 1924. Para a segunda, a secção “A técnica do escritor em treze teses” de “Rua de sentido único” (1923-1926), *Imagens do pensamento* (edição de João Barrento).

os segredos do acto artístico só podem ser conhecidos por aquele que o leva a cabo. É essa a prerrogativa das palavras dos artistas em relação a quaisquer outras.

Contudo, não há regras gerais em arte, nem para quem faz nem para quem contempla, e, apesar do abismo intransponível entre a obra acabada, para o artista, morta, e para aquele que a vê, nascida, é possível surpreender momentos em que essa distinção parece suspender-se, estabelecendo-se de modo nascituro a promessa de uma comunidade:

Há uns anos veio ao meu estúdio um electricista arranjar uma avaria. Era um homem como tantos outros, modesto e bom trabalhador. Enquanto trabalhava, observou várias peças, mas, diferentemente de outras pessoas que têm sempre perguntas a fazer, não perguntou nada. Quanto estava quase a ir-se embora, voltando-se para mim, disse: 'Compreendo. A sua obra é como a música, mas em ferro'. Coisa extraordinária. No meu estúdio naquela época achavam-se bastantes esculturas que tinham todas a ver com música.

*Escritos, 78*

Nas palavras deste electricista nem vestígio de crítica da arte, nem presunção nem reticência, ele soube ouvir os ecos guardados nas esculturas. Ecos e palavras que procedem, como me ensinou Colli<sup>25</sup>, de um fundo inarticulado, a mãe das emoções e dos ritmos.

25. Cf. *Dopo Nietzsche* (1969).

## 8

Em arte tudo se pode aprender e nada ou quase nada  
se pode ensinar.

*Escritos, 73*

Chillida nunca aceitou ser professor, embora tenha feito uma exceção em 1993, quando, após muita resistência e boas razões, fez um curso em Harvard. Declarou aos seus alunos: “O meu programa consiste em não ter programa. Não vou ensinar nada, vou-vos ensinar como eu aprendi” (*Escritos, 89*). Portanto, as suas aulas não puderam preencher as expectativas daqueles alunos que queriam ser ensinados. É provável que alguns tenham aprendido.

E, no entanto, são muito os mestres deste singular artista. Entre todos eles, destaca-se o mar. Em Chillida habita o oceano e ele deseja abrir as suas mil portas escondidas. Por sua vez, Bach é o intermediário insubstituível dessa maestria do mar. Mesmo que Bach possa nunca ter visto o mar, a sua música é filha das vagas, comunicando o seu mistério: “O mar é sempre o mesmo, mas de maneira diferente, como a música de Bach” (*Escritos, 26*). Ou na fórmula perfeita: “moderno como as ondas/ antigo como o mar/ sempre nunca diferente/mas nunca sempre igual” (“Perguntas”, *Escritos, 103*). Chillida declara-se discípulo de ambos: “De certo modo, sou um discípulo do mar e, como consequência disso, também de Bach” (*Escritos, 26*). Não posso deixar de mencionar uma das imagens mais poderosas de Chillida para a música de Bach, nascida da respiração emanada por um espaço interior arquitectónico: “A primeira vez que estive em Santa Sofia, em Istambul, tive uma visão tremenda do espaço musical... Tinha a impressão de estar a entrar nos pulmões de João Sebastião Bach” (*Escritos, 26*).

“Que nos diz a água fugindo, procurando sem descanso a horizontal? Não se torna ela água viva, rebelando-se sem descanso contra a horizontal e, ao mesmo tempo, procurando-a?” (*Escritos*, 22). E ainda na página seguinte: “A água ensina o homem/ a não bloquear a horizontal. / Escutemos a luz para / não bloquear a vertical.”

Que aprende Chillida com a água? Temos duas respostas que não coincidem inteiramente. Na primeira, põe-se em relevo a natureza líquida na sua vida esplendorosa, ao mesmo tempo incansável rebelde e discípula obediente do plano horizontal. Também contra a horizontal, o ser humano quer elevar-se, dançar, voar, rebelando-se, para, no momento em que reconhece o horizonte como pátria comum, obedecer sem vacilações ao seu chamamento. Na segunda, Chillida oferece-nos um escorço sentencial: a água como instrutora, corrigindo a tendência humana para bloquear a horizontal. Aqui, a água associa-se à luz, que pede escuta, e não visão, se ela não for ouvida, o plano vertical será ignorado. Nas linhas que antecedem a citação feita acima sobre a relação do mar com a música de Bach, vislumbra-se, saído do anonimato, o segredo que a água expande ritmicamente, o romper das ondas, a força da erosão: “Aqui, o meu mestre é o mar. Nasci em frente dele, uma coisa que sempre me levou a desejar penetrar no seu mistério, a contemplá-lo como um universo dotado das suas próprias leis.”

Tome-se estas passagens como a porta larga por onde se penetra no recinto das leis que a natureza engendra e cujos efeitos são observáveis nas obras humanas. Chegou assim o momento de lembrar as palavras cujos vestígios se podem seguir em linhas atrás, quando foi sublinhado o ar de família que paira entre os desenhos e as esculturas de Chillida, tão diversos entre si. É mais

do que um retorno, talvez seja um novo começo, pois, como foi anunciado, entra em cena um conceito ainda não considerado, o de lei, aliás, no plural, as leis:

Tem de haver alguma relação entre os ritmos do corte de um abeto – por exemplo – e as direcções no espaço segundo as quais nascem os seus ramos. Entre as formas infinitamente parecidas e infinitamente variadas da espuma depois de uma onda cair e as formas, neste caso espaciais, produzidas pela erosão. Nas rochas da costa a relação de forma é evidente, mas as leis que em processos tão diferentes chegam a produzir resultados tão parecidos são dignas de ser procuradas e consultadas.

*Escritos, 22*

Por meio de constâncias e multiplicidades formais, analogias e afinidades, o reino da natureza expõe a sua linguagem. Daí que muito cedo Chillida compreenda que “[p]ara lá dos conhecimentos há uma linguagem” (*Escritos, 19*). Linguagem profunda que se torna patente nas direcções do crescer dos ramos das árvores, de um abeto, por exemplo, nas formas infinitamente variadas da espuma ao cair de uma onda e nos seus efeitos nas rochas da costa. É neste jogo de equilíbrio entre processos tão diferentes e resultados tão parecidos que as leis mostram a sua soberania, por isso merecem “ser procuradas e consultadas”. Eis a natureza tal como um artista<sup>26</sup>, seu amante e discípulo, é capaz de a sentir, pressentir e seguir. E é com os olhos e os ouvidos nela que Chillida chega a reconhecer as leis da sua própria obra:

26. A expressão “a natureza dos artistas” pertence a Gerard Richter, que recorre a ela para salvaguardar o vínculo entre natureza e arte, que alimenta a sua visão da arte, e da

Existem uma série de leis nas minhas obras – falo do conjunto da obra – que são fundamentais e que estão na origem da minha liberdade quando trabalho. Estão antes e acima das formas. O diálogo entre as formas, sejam elas quais forem, é muito mais importante que elas próprias. Às vezes as obras não podem ser – pelo menos para mim –, e vejo-me obrigado a abandoná-las, e não existe a possibilidade, ou eu não fui capaz de a encontrar, de correlacionar segundo estas leis, que são muito precisas, todo o universo pequeno e primário, mas universo, que é cada obra.

*Escritos, 72*

A mim interessa-me mais o que se passa entre as formas que as formas em si próprias. Os meus desenhos não se parecem com as minhas esculturas em nenhum aspecto [...] e, no entanto, há uma forma de actuar, um comportamento e umas leis que estão neles e nas esculturas. Não é literal, mas esta é uma das razões que faz com que o meu processo, que de facto creio ser conceptual, seja também intuitivo.”

*Escritos, 82*

Não será de mais salientar a consciência aguda de Chillida não só dos nexos que tramam o conjunto da sua obra, mas também das ressonâncias que eles exercem na sua liberdade como artista. Outro aspecto fundamental, já aflorado e que agora se aprofunda, respeita à relação entre leis e formas: as leis estão antes e acima das formas, quer dizer, regem e antecipam as formas, enquanto correlação, diálogo, articulação, contextura,

sua arte em particular, vínculo considerado seródio por alguns dos seus entrevistadores, sobretudo Benjamin Buchloh. Cf. *The Daily Practice of Painting, Writings 1962-1993* (1995).

tensão. Por isso o que lhe interessa é o que se passa entre as formas e não as formas em si próprias. Uma pedra-de-toque para tudo isto é a experiência de deixar cair, abandonar, uma obra em que estivesse a trabalhar. Qual a razão desse abandono, às vezes para sempre? Chillida fornece duas soluções que, não sendo idênticas, podem coincidir: a obra não está preparada para continuar, as leis internas foram travadas, ou os modos de fazer e as disposições do artista encontraram uma obstrução insuperável, por outras palavras, o artista perdeu o aroma.

Como se estabelece o vínculo entre leis e aroma? O aroma é um guia, um porta-voz, o sinal de que as leis a que as obras obedecem começaram a mostrar os seus efeitos, leis que o artista aprendeu a reconhecer olhando para o mar e escutando a luz. Sim, o conceptualismo de Chillida casa bem com a intuição, a sensação, a paixão.

Também isto não pode saber aquele que não é artista, também isto não se pode ensinar, embora se possa aprender.

## 9

Hoje parte o último refugiado da cidade.

Amanhã seremos tolerantes.

*Escritos, 33*

A arte não é um guia para a vida, não nasceu para ajudar o caminhante na sua noite, não o protege; ao invés, ataca-o, fere-o e põe-no às aranhas. Em todo o caso, Chillida considera na sua idade alta que ele, com a sua arte, tem um papel a desempenhar junto dos outros seres humanos, a saber, a arte pode ser um chamamento comunitário. Como veremos, o seu projecto,

fracassado, para a montanha de Tindaya, é o caso-limite desse chamamento. E é à natureza que Chillida regressa sempre e uma vez mais:

Todos os homens são irmãos. Não será o horizonte a nossa pátria comum? Não será também o presente em que vivemos outra fronteira, outro limite, outro lugar sem dimensão como o horizonte? Todas estas interrogações [*interrogantes*] e muitas outras fazem parte da natureza e fazem com que a minha obra procure nela e nas suas leis tudo o que, sendo patente, é difícil de alcançar.

*Escritos*, 33.

Passagem notável, onde, perguntando se no horizonte não se ouve o apelo da irmandade humana, e se o presente não será uma variação do horizonte, Chillida acentua que essas perguntas, e outras da mesma estirpe, pertencem à natureza, vinculando-a, pela primeira vez, de modo explícito à obra dele e à procura nela das suas leis, tão evidentes como difíceis de alcançar. A confiança na sua mestra e terapeuta desagua de modo sublime na pertença a uma comunidade. Sim, “o que é de um é quase de ninguém” (*Escritos*, 34)

Convém começar pelo caso-fonte, a obra monumental *Elogio del horizonte*, que se expande diante do mar de Gijón. Sobre ela, eis as palavras de Chillida:

Queria colocar o homem diante de um espectáculo tão impressionante como é o horizonte, inalcançável, necessário e inexistente. Pois se pensarmos bem, o horizonte é inalcançável, ninguém mo pode negar. É necessário, necessitamos dele, precisamos do horizonte, e é inexistente, porque está a todo

o momento a mudar de lugar. Se dermos um passo em frente, ele desaparece. Cheguei a pensar se o horizonte não será a pátria de todos os homens, porque, ao movermo-nos, a terra inteira converte-se em horizonte. Se todos os homens que vivem na Terra se esforçarem por procurar o horizonte, então é a Terra inteira, a forma esférica da Terra, que se converte em horizonte comum a todos os homens.

*Elogio del Horizonte, Conversaciones con Eduardo Chillida* (conversa com Antonio Beristain), 124

Chillida começa por enumerar as três mandíbulas do horizonte: a sua inexistência (mudança constante de lugar); o seu carácter inacessível (está sempre a fugir, nunca se chega a ele); e necessidade (o apelo inextinguível que exerce). Em rigor, o horizonte é o caso por excelência da instabilidade estável – para ele, é o mar a definir o modo supremo de engendramento do horizonte –, e isto porque o horizonte não é um objecto, ele tem a sua origem no ponto de encontro entre qualquer ponto de vista – atravessando-se mutuamente os múltiplos pontos de vista – e a curvatura da Terra. Um infinito à nossa medida, convocando “as portas que abrem os caminhos da noite e do dia”, mas não à nossa mercê. Daí que possa ser considerado o *a priori* da comunidade. Tudo isto está prometido na escultura pública *Elogio del horizonte* (Gijón, 1990).

A dimensão ética e política acentua-se com outra obra pública, *Monumento a la tolerancia* (Sevilha, 1992), sobre a qual o artista declara que “tem a ver com dizer como é importante essa virtude e o meu desejo de que se manifeste em tudo o que faço” (*Escritos*, 33). O elemento central de ambas as obras é a abside gigantesca, mais ou menos aberta, perfurada de mil maneiras, em

direcção ao cosmos, para o alto, como sucede em Gijón, é a tensão de uma forma, por assim dizer, arremessada, suspensa e firme ao mesmo tempo (cf. *Elogio del horizonte*, 174-175).

É ainda sob a influência do poder do horizonte, do desejo da tolerância e da expectativa da comunidade que o projecto para a montanha de Tindaya a partir dos anos noventa se entranha em Chillida, embora desde os anos oitenta a ideia o perseguisse: “a montanha de Tindaya tem-me perseguido de uma maneira ou de outra há bastantes anos. Este alabastro que está ali chama-se *Mendi-Uts* [*Montanha vazia I*, 1984], a montanha vazia. Será do ano 1980 ou assim. Eu estava já com estas ideias na cabeça” (*Elogio del horizonte*, 13). Que ideias eram essas? Ideias sobre o modo como o horizonte pede um espaço interior. Por um lado, o mar e a montanha, unidos em Fuerteventura, uma das ilhas Canárias, exalam duas respirações inconfundíveis, definindo horizontes diversos. Por outro, foi essa montanha que levou o artista a repensar o horizonte até o converter em mundo, deslocando-o para o interior da montanha, sob forma de promessa de igualdade entre os humanos. Todos se sentiriam do mesmo tamanho: bichos pequenos...

... em qualquer lado do mundo em que estejamos, temos o horizonte envolvendo a zona da qual somos o centro, nós, nós que olhamos, e todos esses centros se juntam, se atravessam uns nos outros. Quer dizer que é o mundo, que o horizonte se converte em mundo para a visão dos homens. Foi uma das ideias que me moveram no projecto da montanha de Tindaya ... em Tindaya quero criar nas pessoas essa impressão de que entram nesse espaço que vai ser muito grande. Lá dentro cabe o Panteão de Roma. Essa escala vai tornar-nos a todos muito mais iguais...

*Elogio del Horizonte, 168-169*

Finalmente, realizar em escala desmedida o desejo ínsito à sua escultura, quase uma obsessão, de meter espaço. Só que, aqui, não se trata de uma escultura, mas de uma montanha, a “montanha sagrada”, como também é conhecida, cujo tempo é seguramente mais lento do que o da vida humana. Para que houvesse escultura era preciso cavar um interior, antes inexistente, dentro da montanha, o que implicava esventrá-la. Nesse espaço interior caberia o Panteão de Roma (um dos espaços interiores arquitectónicos mais amados por Chillida),

A mim a montanha parece-me fantástica. O que faz falta é que a montanha goste daquilo que eu quero fazer lá dentro. A montanha é enorme, mas é preciso conhecer a estrutura interior para saber em que ponto se pode meter. Não posso arriscar-me. [“Meter?” Pergunta Susana Chillida, a entrevistadora] Meter esse espaço que eu quero meter [...] quando tiram pedra nas cantarias estão necessariamente a meter espaço dentro da montanha. Então pensei: posso entrar em acordo com os canteiros. Digo-lhes de onde hão-de tirar a pedra, e o resultado será que a obra feita por eles e pelas minhas ideias será uma obra comum para todos os homens. Uma obra pública dentro de uma montanha. Esta é a ideia elementar e idiota, mas é assim. E se a montanha quiser, há-de fazer-se.

*Elogio del Horizonte, 13-14*

Não se fez. É quase certo que a montanha não tenha querido receber o espaço que Chillida desejava meter dentro dela, os habitantes da ilha recusaram essa ideia, entre eles, antropólogos, geólogos, poetas, amigos da montanha, para quem a ideia era

inaceitável. E, no entanto, no projecto que ele imaginou de um espaço interior de 50m/50m, recebendo, por uma abertura calculada, os raios do sol e da lua, há uma comunidade que espera por nós.

— *Finale*

En la parte  
en la medida  
en que soy naturaleza  
mi curso sigo  
como una estrella.  
En la parte  
en la medida  
en que soy un problema  
cuál es mi curso?  
hay quien lo sepa?  
*Escritos, 38*



Fotografia de Raimundo Gomes feita em Chillida-Leku (A Casa de Chillida), Hernani, 2015

— **Bibliografia**

- AAVV *Elogio del horizonte. Conversaciones con Eduardo Chillida*, Edição de Susana Chillida, Ediciones Destino, Barcelona 2003.
- Bachelard, Gaston, « Le cosmos du fer », *Le droit de rêver*, PUF, Paris 1970.
- Benjamin, Walter, *Briefe*, vol. 1, Edição e Anotações de Gerschom Scholem e Theodor W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Berlin 1978.
- *Imagens do pensamento*, Edição e Tradução de João Barrento, (*Obras Escolhidas*, 2), Assírio & Alvim, Lisboa 2004.
- Broch, Hermann, *Dichten und Erkennen*, Edição de Hannah Arendt, Rhein Verlag, Zürich 1955.
- Chillida, Eduardo, *Escritos*, Seleção de textos, Edição e Coordenação de Nacho Fernández, Biblioteca Blow Up, La Fabrica Editorial, Madrid 2005.
- Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Adelphi edizioni, Milano 1974.
- Chrétien, Jean-Louis, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Les Éditions de Minuit, Paris 2007.
- Giacometti, Alberto, *Écrits*, (Coll. Savoir : sur l'Art), Hermann, Paris 1997.
- Goethe, Wolfgang von, “Maximen und Reflexionen”, *Werke*, vol. 12, Edição de Erich Trunz, DTV Verlag/Hamburger Ausgabe, München 1982.
- Goethe, Wolfgang von, *Gedenken Ausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Edição de Ernst Beutler, vol. 22, Artemis Verlag, Zürich, 1948-1954.

Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina Almeida e Maria Encarnação Casquinho, Relógio d'Água, Lisboa 1998.

Pedreáñez, Inger, “Eduardo Chillida – arquitecto del vacío”, Publicado em 8/06/2021 pela Fundación Cultural Estilo en Escultura.

Richter, Gerard, *The Daily Practice of Painting, Writings 1962-1993*, Edição de H.-U. Obrist, Tradução de D. Britt, Thames and Hudson, London 1995.

Witman, Walt, *Leaves of Grass (1891-1892)*, Alma Classics, Richmond 2019.

Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, Edição de G. H. Von Wright em colaboração com Heikki Nyman, Edição revista por Alois Pichler, Tradução de Peter Finch, Blackwell Publishers, Oxford 1998.

### — Agradecimentos

A Irene Borges Duarte pela oferta do discurso de Chillida, celebrando a sua entrada na Real Academia de Bellas Artes de San Fernando em Madrid, a 20 de Março de 1994.

Aos meus alunos de Mestrado em Estética dos anos lectivos de 2010/2011 e 2011/2012.

A José Pinto que me fez ir à procura do projecto desmesurado, e que ficou por realizar, para a montanha de Tindaya.

**— Homenagem  
a Artur Morão**



# Memorando da homenagem a Artur Morão

António Amaral<sup>1</sup>

Entendeu a Comissão Organizadora do III Congresso Internacional de Filosofia promover uma sessão de homenagem ao percurso de um notável artífice da tradução filosófica em Portugal, de seu nome Artur Morão.

Traduzir não se reduz apenas a comutar significados entre duas línguas. É a arte suprema de mediar e tornar legível qualquer ato humano de comunicação, quer esta ocorra entre interlocutores de ecossistemas linguísticos diferentes, quer ocorra entre falantes do mesmo nicho linguístico, como magistralmente intuiu G. Steiner em *Depois de Babel*. Das traduções da lavra do Professor Artur Morão não beneficiam apenas, por conseguinte, os leitores que não dominam as línguas originais em que os grandes textos foram plasmados, beneficia desde logo a própria língua portuguesa na infinita urdidura das suas possibilidades criativas. A cultura portuguesa deve muito ao Professor Artur Morão, e

1. Universidade da Beira Interior.

muito continuará a esperar da sua tão incansável quanto luminosa doação à filosofia pensada, traduzida e ensinada, bem como do seu contagiante entusiasmo pela literatura, a ciência, as artes e o sagrado.

Sob o mote “Traduzir... Um Infinito a-Fazer”, foram fisicamente expostos, em sala devidamente preparada para o efeito no piso 1 da Biblioteca Central da UBI, cerca de 125 títulos traduzidos pelo homenageado, bem como uma breve síntese biográfica em projeção multimédia, da autoria do docente da UBI António Amaral, aluno e colega do homenageado na Universidade Católica Portuguesa. Na sessão pública de homenagem, que teve lugar no Anfiteatro da Parada da UBI e foi por este moderada, três oradores convidados deram livre forma e viva voz ao evento: António Fidalgo, Reitor da Universidade da Beira Interior; Américo Pereira, da Universidade Católica Portuguesa e José Frazão, Superior Provincial da Companhia de Jesus em Portugal.

Na qualidade de Reitor da UBI e amigo do homenageado, António Fidalgo foi o primeiro a usar da palavra. Para além do reconhecido magistério filosófico, da intensa dedicação às ciências da comunicação, da vasta experiência em gestão e liderança universitárias, o Professor António Fidalgo não desconhece os desafiantes meandros da arte de traduzir, tendo, aliás, nesse âmbito, co-traduzido com o homenageado *As Conferências de Paris*, de Husserl, publicadas pelas Edições 70, em 1992.

Seguiu-se Américo Pereira, licenciado, mestrado e doutorado em Filosofia na Universidade Católica Portuguesa em Lisboa, tendo sido, nesse contexto, aluno e mais tarde colega de Artur Morão. Docente de Filosofia em diversas Faculdades da mesma Instituição, além de Membro da Direção do Centro de Estudos

de Filosofia onde coordena a linha de investigação “Hermenêutica, Fenomenologia e Ontologia”, a Américo Pereira não é igualmente estranho o provocador apelo do ofício de tradução, tendo a esse título colaborado com o homenageado no projeto de co-tradução do 1º volume da *Enciclopédia Interdisciplinar de Ciência e Fé*, publicada sob a chancela da Verbo, em 2009.

Coube a José Frazão Correia encerrar o conjunto de intervenções a cargo dos oradores convidados. Exercendo desde 2014 a função de Superior Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Doutor José Frazão licenciou-se em Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, em Braga, e em Teologia na Universidade Gregoriana, em Roma; obteve o Mestrado em Teologia Fundamental no Centro Sèvres, em Paris, tendo a sua formação académica culminado com a obtenção do Doutoramento em Teologia Fundamental na Universidade Gregoriana, em Roma, em 2010. Docente da Faculdade de Teologia da Universidade Católica em Braga e, nas suas múltiplas intervenções públicas, enfatizando a Cultura como um dos campos privilegiados da missão eclesial, José Frazão sublinhou a matriz jesuíta que, desde cedo, contribuiu para moldar o humanismo integral de Artur Morão.

Por fim, usou da palavra o próprio homenageado, proporcionando aos presentes uma breve e viva reflexão sobre o sentido existencial e a relevância cultural e filosófica da atividade de tradução.



# Artur Morão, tradutor

António Fidalgo<sup>1</sup>

Começo com uma declaração de interesse. Artur Morão é meu amigo e a nossa amizade começou por se cimentar em 1990 durante a tradução conjunta do livrinho de Edmund Husserl “As conferências de Paris” publicadas pelas Edições 70 em 1992. Portanto, o que disser aqui não tem a distância da objetividade neutra de um par avaliando o trabalho de outro par.

À data da tradução éramos ambos professores na Faculdade de Ciências Humanas da UCP. Vivendo ele e eu nas periferias de Lisboa, ele em Loures e eu na margem Sul, e para fugir aos engarrafamentos matinais, éramos os primeiros a chegar à universidade, entre as 7h30 e as 8h00. Brincando dizíamos que éramos os galos da Católica, não pela crista de quem manda, mas tão somente por sermos madrugadores e algo alérgicos à confusão do trânsito caótico, à altura, tanto da Calçada de Carriche como da Ponte 25 de Abril. Foi nessas horas matinais, antes das 9 horas, que nos abalançámos à tradução conjunta da referida obra de Husserl.

1. Reitor da Universidade da Beira Interior.

Com 7 anos de estudo de filosofia na Alemanha, e tendo então estudado as *Investigações Lógicas*, as *Ideias*, a *Ideia de Fenomenologia* e as *Meditações Cartesianas*, entre outros escritos do velho mestre, considerava-me habilitado a traduzir um texto do filósofo para português. Mas, com as mãos na massa, depressa me dei conta de que não era fácil traduzir. Faltavam-me em português as palavras, e sobretudo as expressões idiomáticas, para traduzir o sentido que, creio, entendia bem em alemão. Faltava-me por completo a tarimba de tradutor. Com o Artur era o oposto. Ambos dominávamos bem o alemão e o português, eu talvez melhor o alemão e o Artur seguramente melhor o português, mas enquanto para mim as duas línguas eram como continentes separados por um oceano, para o Artur pareciam duas hortas contíguas, em que extraía de uma e colocava na outra. Eu, para traduzir uma das frases complexas de Husserl, via-me e desejava-me para colocar o sentido em português de forma, compreensível e minimamente escoreito. O Artur fazia isso com uma facilidade extraordinária, parecia que o texto que os dois líamos em alemão se convertia nele imediatamente em português de lei, fiel ao original, claro, mas também elegante na formulação lusitana. Um pormenor indica bem esta diferença: só consigo traduzir escrevendo, buscando os sinónimos, encaixando as palavras de modo a traduzir o sentido do todo, tudo feito com muitas alterações. O Artur traduz diretamente para o gravador. Não sei se recordam a cena do filme “Amadeus” de Milos Forman em que Antonio Salieri compõe penosamente uma música para o imperador austríaco quando este recebe Mozart. Eu era um Salieri da tradução, o Artur, qual

Mozart, sem dificuldade, pegava no texto que eu a tanto custo preparara e, com duas ou três mexidas, deixava logo o texto muito mais elegante, bem mais literário que o meu.

Em meu entender há características pessoais que fazem de Artur Morão um príncipe da arte de traduzir, além, claro, do domínio das línguas em causa.

O primeiro é a humildade. Tenho para mim que a tradução é, também, um gesto de humildade. E que, neste caso, significa sobretudo fidelidade à palavra e ao pensamento do autor. Não há que melhorar ou interpretar o pensamento, materializado em palavras, que se está a traduzir. Claro que no entendimento do que está escrito no original está incluída uma interpretação, nem que seja na busca do que o autor diz e pretende dizer. Há o sentido direto, literal (na linguística conhecido como a denotação) e os sentidos segundos, adicionais, as denominadas conotações. Sem prejuízo da busca das conotações, há que ser fiel ao sentido base, a denotação. É óbvio que uma tradução, sobretudo das expressões idiomáticas, obriga tanto a um rigor do que efetivamente está escrito como ao exprimir na medida do possível os sentidos adicionais. E o que eu sei das traduções feitas pelo Artur é que seguem o texto. Há que, antes de tudo o mais, dizer, escrever, o que autor disse. Com isso não estou a dizer que as traduções do Artur são apenas obras de semântica, mesmo que obras-primas de semântica. O que eu digo é que antes de enveredar pela tradução pragmática, ou seja, uma tradução que respeita os múltiplos contextos, é fundamental, literalmente fundamental, compreender a riqueza semântica tanto da língua de origem como da língua que

se traduz. A humildade extraordinária do Artur leva-o ao maior respeito pelas palavras e pensamento do autor. Não força, não impõe, nem ajeita.

A segunda característica é a sua cultura geral. Lembro-me de, nos meus tempos de estudante de filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa, José Trindade dos Santos chamar ao P<sup>e</sup> Manuel Antunes a sua enciclopédia ambulante; bem, eu posso dizer, e digo-o, que o Artur Morão é a minha enciclopédia ambulante. Haverá certamente pessoas ainda mais cultas, mas, confesso que, de todas as pessoas com que lidei, o Artur é a mais culta de todas. Desde logo pelo domínio das línguas clássicas, grego e latim, ao domínio do alemão, francês, inglês, italiano e espanhol. Os seus conhecimentos de filologia, teologia e filosofia, e, dentro desta, das múltiplas áreas e correntes são verdadeiramente assombrosos. É esta tremenda cultura geral que lhe permite detetar os sentidos mais subtis de um texto e incluí-los na sua tradução para português.

Por aqui me fico com este testemunho tão subjetivo, intentando expor algo objetivo. E termino com mais uma tremenda subjetividade. Se Platão considerava ter sido um privilegiado por ter nascido no tempo de Sócrates, também eu me sinto um verdadeiro privilegiado por conhecer e lidar de perto com o Artur Morão.

# Artur Morão, a alegria do saber

Américo Pereira<sup>1</sup>

Num mundo epistemológico rendido ao *marketing* e ao carreirismo, em que o sentido da heurística profunda do real é secundarizado e substituído pelo serviço aos interesses oligárquicos, em que todas as desculpas são boas para não se enfrentar as grandes questões, confrontação que obrigaria não apenas ao abandono de uma fácil dispersão gnosiológica e de uma analiticidade adoradora do vácuo semântico, mas a esforços, ainda que falhados – é o grosso da história do saber –, de síntese, cujo labor obrigaria a longos e penosos trilhos racionais, incompatíveis com os pseudo-princípios a que se aludiu inicialmente, *persistem honrosas exceções de verdadeiro amor ao saber pelo saber*, ato fundador da Academia e de toda a cultura.

Entre estas honrosas exceções, situamos a pessoa do nosso, em boa hora, homenageado, *Professor Artur Morão: carne inteligente*, feita da matéria destes chãos, das tradições destes povos, e de um especialíssimo dom ontológico próprio, a que nos atrevemos a chamar, *o dom da alegria do espírito em ato*.

1. Universidade Católica Portuguesa.

Havia uma alegria metafísica nas aulas, precisamente de epistemologia e de hermenêutica, ministradas por Artur Morão. À tristeza pós-humeana de uma ciência sempre feita em oxímoro – de saber fundamental infundamentado –, quando não em fundamentação *não falsa*, mas propriamente mentirosa, tal a incapacidade que David Hume teve de passar das únicas impressões a qualquer *forma de sua estruturação*, dada necessariamente por *impressões que não há e não pode haver*, sobrepunha-se uma *bachiana alegria* – depois de Hume e de Kant, necessariamente *metafísica* – acerca do autêntico milagre noético que é saber, compreender, conhecer, intuir, inteligir, apreender o sentido, coincidir com o “logos”, escolha-se o termo mais adequado.

Esta alegria, que surgia até no brilho dos olhos do Professor, no seu sorriso, no todo do seu rosto, no seu franco e sonoro riso, parecia manifestar exteriormente uma qualquer forma de contemplação interior acerca de algo muito profundo.

Não é este, precisamente, o momento de coincidência do que a humanidade é em seu inalienável ato próprio, com isso que é o “logos”? “Kairos” em que *se é “logicamente”*, em que toda a carne humana se transforma em sentido? Sentido que transporta a alegria, que é a alegria?

*Toda a ciência* – que não se resume ao protocolo da moda em dado momento, paradigma próprio ou imposição mais ou menos fascistóide – *começa precisamente com este ato* – e isto é o ato, não é preciso ler um manual de metafísica para não o perceber – que consiste *em se intuir como ato de sentido de si e do resto, de si e do mundo. E isto é tudo*. E isto não é idealismo: é o que nós, todos nós, somos como, precisamente, “logos”, “logoi” de “logos” feitos. Nós, e, em nós, isso a que chamamos mundo. Quem tiver

dúvidas, faz o favor de aniquilar definitivamente em si próprio tal ato. Esperaremos pacientemente pelo relatório respetivo feito pelo próprio. E com alegria o faremos.

Na altura, não o percebia, mas, agora, posso dizer que Artur Morão dava as suas aulas como se estivesse a viver o ato de que Aristóteles fala no parágrafo final dos seus *Analíticos Segundos* (cota 100 b 10-15), o da apreensão dos princípios.

Dar cada aula, estar perante os alunos como quem está em ato de contemplar a lógica profunda do real, maravilhada-mente. Estar perante o ser como possibilidade lógica como quem se deixa penetrar pela doce, mas irreduzível luz do sol platónico; ser penetrado pelo calor do ser mesmo quando se dorme a sesta, prelúdio para mais umas horas de estudo e de trabalho. O *santo trabalho intelectual*, para lá de jesuítico, profundamente humanizante e difusor universal de humanidade.

Ora, Artur Morão foi (e é) um Homem de Trabalho, talvez vários em um só, mas a alegria alarga o ser: lembro-me de ter tido uma duríssima discussão, enquanto Secretário da Faculdade, com dois Vice-Reitores, porque o Professor Artur Morão tinha mais do dobro das horas normais de leção atribuídas. O facto é que nesse ano houve que montar especialmente mais do dobro dos núcleos de estágio em Filosofia e grande parte do trabalho de acompanhamento caiu sobre o Professor Artur Morão, que, tendo tal esforço sido dele solicitado, com alegria, o aceitou.

Ainda como trabalho extraordinário, lembro-me de o nosso homenageado ter aceitado ficar com a leção da nova disciplina de “Cristianismo e Cultura”, no Ano-Propedêutico, desenvolvida a partir de uma ideia do Professor Pedro d’Orey da

Cunha – outro Jesuíta –, que consistia em fazer da cultura e do diálogo cultural bem informado o esteio estruturante do Programa e da lecionação.

Quem melhor do que o Professor Artur Morão para realizar tal tarefa? O trabalho foi realizado com grande mérito e sucesso, num ano de transição entre níveis de estudo, sendo esta disciplina um fator fundamental da introdução dos jovens estudantes à vida acadêmica, suas exigências, seu novo nível intelectual. Notável esforço, infelizmente posteriormente desperdiçado.

Num horizonte cultural mais vasto do que o proporcionado pelos muitas vezes opacos muros da Academia, o da cultura em seu sentido geral – que deveria abarcar a Academia –, Artur Morão desenvolveu um trabalho verdadeiramente transcendente – e em sentido kantiano, pois é tão objetivável quanto a *Ding an sich* – no que diz respeito ao acesso em língua portuguesa, boa língua portuguesa, a grandes textos com classe dos panoramas filosófico, teológico, entre outros.

Para a minha geração, há uma demarcação clara em termos periódicos entre o antes-de-Morão e o não “depois-de-Morão”, pois ainda o temos conosco, mas o “com-Morão”, relativamente ao acesso em português à grande literatura dos campos culturais agora mesmo aludidos.

Quando iniciei o meu percurso universitário em Filosofia, precisamente num outro ano-propedêutico, quase não havia literatura filosófica em português, salvo a escrita originalmente na nossa língua: havia umas coisitas – aliás, boas – da Editora Cosmos; umas outras da Editora Inquérito; havia já alguma coisa da Fundação Calouste Gulbenkian, nomeadamente a *República*, de Platão. A Imprensa Nacional também tinha alguma coisa, pouco.

Pouco mais havia, ou de pouco mais me lembro, apresentando as devidas desculpas pelas inevitáveis omissões, neste exercício feito apenas da memória que sou.

O cenário era ainda mais dramático porque, com exceção das obras da Fundação Calouste Gulbenkian e da Imprensa Nacional Casa da Moeda, as demais encontravam-se quase exclusivamente em alfarrabistas. Era este, a traços largos, o triste chão editorial em termos filosóficos em que se vivia em Portugal antes da ação corajosa, sistemática, eficiente, persistente, mesmo quando criticado – talvez em nome da última e definitiva palavra da lusitana epopeia, “inveja” – injustamente ou sem a necessária delicadeza que a justiça deve ter.

Existe qualquer coisa do melhor que há em Nietzsche na atitude de soldado de paz com que Artur Morão foi prosseguindo no seu trabalho de produção de traduções, algumas magníficas, de grandes textos de Filosofia, depois Teologia, etc. Não é esse algo o folclórico Dioniso da vulgata, mas a nobreza do que a Vida guarda em si de mais forte, de melhor, de mais belo, de mais puro: a alegria do criador, do *Kind*, que, aliás, se patenteia em Morão quando ri altissonantemente.

A alegria no labor e do labor do poeta. Do *que faz*, do *que age*, do *que cria*, do *que semeia*, do *que espalha o sêmen do saber* – e nisso é sábio –, do *que é pai espiritual da mudança cultural*, do *que anda, avança*, heracliteamente, criando cultura, criando sentido, criando humanidade.

Na sua nobreza, Artur Morão sorri e ri, como só os aristocratas da vida e do sentido podem fazer. Mas, *numa vida dedicada ao bem*, que pode ele fazer? Bem-haja por esse sorriso, meu querido Senhor Professor. Por muitos anos se levante ele como o sol por entre as montanhas das nossas Beiras.

Por último, como coda de uma peça que é toda um imenso ainda que insuficiente agradecimento, uma nota ainda mais pessoal: em quatro letras – B, A, C, H., Bach!

Não é que desconhecesse Bach antes de ser aluno do Professor Artur Morão, mas aquele quase delirante entusiasmo com Bach – o maior teólogo do Ocidente! (certamente, pois não há uma nota que não diga o “*logos*” de Deus) – levou-me a investigar se o Professor tinha razão. E tinha!

Tudo isto, aqui, é um mau agradecimento a quem merece muito mais. No entanto, para lhe agradecer o bem que me fez ao levar-me, com a sua paz e modo de paz – a descobrir verdadeiramente Bach, nunca terei palavras, que ou não as há ou não as encontro eu.

Quantas horas de quase desespero o seu e meu Bach transformou em – precisamente – alegria! Naquelas notas encadeadas com um “*logos*” especialíssimo, encontramos a mais profunda angústia, *a de Deus*, nas cordas do violoncelo, *a nossa*, talvez em todos os outros instrumentos. Naquelas notas, encontramos a mais elevada alegria, *a nossa e a de Deus* – quem sabe – no claro timbre das vozes, dos metais, não em fuga para o céu, mas em contemplação do bem-nosso-de-cada-dia, como quem, com o coração trespassado por uma lança, é perpassado nos olhos pela mais doce das luzes, na esperança de que a lança seja apenas a ilusão sombria dessa mesma luz.

Mais palavras apenas moveriam ar, sem acrescentar senão vácuo de sentido.

Por isso, aqui lhe deixo um bem-haja não do tamanho da nossa gratidão, mas do tamanho da grandeza daquilo por que agradecemos: bem hajas Amigo Artur Morão por seres o que és, quem és!

# Artur Morão, tradutor agónico, atónico, espasmódico

José Frazão Correia SJ<sup>1</sup>

Como todos os filhos de homem e de mulher, os grandes criadores, pensadores, artistas, tradutores têm raízes, amores, temores, sonhos, quebras. A partir de um olhar muito livre, exterior à academia e preambular ao vastíssimo exercício de tradução do Prof. Artur Morão, desejo evocar apenas algumas das suas raízes, concretamente aquelas que afundam na Companhia de Jesus.

Eremita que habita na cidade, cenobita quanto à liturgia das horas e em latim, estudioso curioso que lê sempre e que investiga permanentemente os mais variados temas e ciências, senhor de uma, essa imensa, biblioteca, que tem gravada na sua invejável memória intelectual e afetiva, assim como no seu Tablet, com humor e auto-ironia, Artur Morão reconhece-se pessoa profundamente metida consigo mesma, desenhando-se, hoje, com três linhas: geronte “agónico”, “atónico” e “espasmódico”.

1. Diretor da Revista Brotéria.

*Agónico*, pelo esforço intelectual e espiritual de cultivar e de alimentar, sem cessar, a curiosidade mental em face da riqueza inesgotável e misteriosa do real. A vastíssima erudição e a invulgar estatura cultural que tanto impressionam – quase parecem infusas, de tão conaturais – conjugam-se com um “quê” de menino curioso e inocente, que joga sozinho no quintal e se alegra com as descobertas que faz e os brinquedos que vai construindo. Será geronte (é verdade, em contraste com estilos mais de moda, Artur Morão tem algo da raridade clássica e do estilo medieval) e será geronte agónico, mas não parece menos feliz neste exercício sério de brincar com a riqueza inesgotável do real e da cultura humana.

*Atónito*, porque assombrado e espantado perante tudo: “o universo, a vida, a morte, a beleza, a densidade e a opacidade das relações humanas, o movimento caótico e ziguezagueante da história” – são palavras dele – e espantado com muito mais. Que feliz e fecunda esta arte de viver atento, espantado e agradecido. Arrisco dizer que quem assim vive, vive mais próximo de Deus, também Ele atónito perante as coisas que nascem das palavras bem-ditas. Tudo tem bondade e beleza. E quando se contempla o ser humano, mais bondade e mais beleza se reconhece. A arte de ver Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus é fruto maduro e saboroso da contemplação verdadeiramente espiritual. Posso crer que Artur Morão saiba isto também por via dos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loiola, que terminam com o olhar curado sobre toda a realidade mineral, vegetal, animal, humana –, precisamente o olhar através do qual se alcança amor.

*Espasmódico*, convulsivo, “umas vezes, interiormente agitado, perfurado e transfixo pela ansiedade e tentado pela insegurança; outras, visitado pela brisa da esperança e pelo riso,

se for preciso (sim, também o seu riso é muito próprio). Mas nunca firme, sempre claudicando, caindo e levantando-se, como aqueles bonecos sempre em pé!” Também palavras suas. Pressentimos, por isso, como, também nele, a montanha alta se reflete no vale profundo, a claridade e a gruta se saúdam, a elevação intelectual se conjuga com a introversão insegura. Não espantam nele a complexidade e os traços de contraditoriedade. O que impressiona é que Artur Morão os confesse, assim, tão serenamente, e os tenha como lugares de fecundidade.

Nas entrelinhas destas linhas, por onde passou e o que terá ficado da sua passagem pela Companhia de Jesus?

Recordo alguns traços da sua biografia jesuítica.

Entrou na Companhia em Soutelo, no dia 7 de Setembro de 1957, depois de ter frequentado a Escola Apostólica de Macieira de Cambra. Fez três anos de Juniorado em Soutelo (1959/60 – 1962/63) e três anos de Filosofia na Faculdade Pontifícia de Filosofia de Braga, onde se licenciou em 1965. A etapa do Magistério (1965/66 – 1967/68) fê-la em Soutelo como professor de Língua e Literatura Grega. Era também professor de Música de Noviços e Juniores. Já nessa altura, colaborava na Enciclopédia Verbo e no ano escolar de 1967/68 deu aulas de Cultura Clássica na Faculdade de Filosofia de Braga. Em 1968, ano curioso para iniciar Teologia, começou os estudos teológicos em Lisboa, frequentando a Faculdade de Teologia da Universidade Católica (1968/69 – 1969/70). Dois anos depois, foi fazer mais dois anos de Teologia na Irlanda, em Miltown Park, Dublin (1970/71 – 1971/72). Terminada a Teologia, em 1972, foi destinado à Residência da Brotéria como Redator da Revista. Deixou a Companhia no dia 8 de Setembro de 1974, ano importante da nossa história comum.

Pensando neste momento de homenagem, escrevi, há dias, a Artur Morão, para perguntar o que lhe ficara destes anos de formação na Companhia. Escreveu-me gentilmente que “a resposta é, ao mesmo tempo, simples e complexa”. E, porque não diria melhor, dou-lhe a palavra: “Simples, porque tal formação, no meu caso, foi integral e plena, e não precisei de outra, como base”.

Complexa é também a resposta, porque implica vários matizes.

Em mais nenhum lugar encontrei uma tão vasta constelação de pessoas extraordinárias, retas, empenhadas, de profunda espiritualidade e riqueza humana (já integradas, muitas delas, na ‘nuvem de testemunhas’).

Como seria bom, acrescento eu, que estes traços que Artur Morão encontrou nos jesuítas do seu tempo – imagino que também terá encontrado o avesso, já que é próprio dos panos terem dois lados – os pudéssemos continuar a testemunhar nos jesuítas de hoje.

Mas continuando com a sua memória:

No plano intelectual, fui educado pela Companhia de Jesus desde a primeira adolescência até à vida adulta. Ao refletir e rememorar o que se passou comigo nessa formação, descubro um equilíbrio notável entre Ciências – física, química, biologia, matemática, etc. – e Humanidades (Línguas: português, francês, inglês, latim e grego; História universal e história da arte; Literatura e teoria literária; atividades teatrais; oratória e retórica; filosofia e teologia; e não posso esquecer a descoberta “incidental” da música – para mim, uma experiência quase “transcendental”). E lembro também, sobretudo no

início da juventude, a presença constante, e até quotidiana, da atividade física (desportos, ginástica e o costume de longos passeios e excursões a pé). É difícil, de facto, encontrar uma educação mais completa.

Ainda que em tempos diferentes, como seria bom que assim continuasse a ser nas nossas escolas. “Por isso”, continua,

para mim nunca existiu o problema das “duas culturas” e do seu divórcio ou oposição. Nunca sofri da hemiplegia da inteligência (saber científico e tecnológico, de um lado, e humanidades, do outro, sem ligação entre si, mas aprendi a encarar a mente como uma circulação dinâmica de muitos níveis, e todos eles enredados num movimento de convolução e mútua influência).

No fundo, limitei-me a intensificar, a alargar e engrossar as raízes recebidas, a acumular novos conteúdos, a recolher novos vislumbres, a suscitar inflorescências nos vários ramos da formação recebida; a emendar certas unilateralidades e a nunca deixar morrer o que tinha valor (nunca deixei, por ex., morrer ou desfalecer o latim e o grego; pelo contrário, revisito-os, quase todos os dias).

E, claro, não posso esquecer o sentido da disciplina, do trabalho, do descansar de umas atividades noutras diferentes, sempre no aproveitamento do tempo e no ritmo sadio da labuta e do descanso.

Aqui, no descanso, acaba por confessar que prevarica bastante!

No plano espiritual, confessa ainda, foi a Companhia de Jesus que me incentivou a abrir-me à experiência profunda da fé, ao aprofundamento da sua inteligência e iluminação (contínuo a ler muita teologia, e de todas as confissões); foi ela que me forneceu os instrumentos para uma apreciação crítica da vida humana no seu todo, para o discernimento lúcido e jerárquico dos valores e para a assunção responsável da existência social e de toda a realidade.

Foi ela que [...] me ajudou a estar atento aos vários “espíritos” que condicionam o mundo da vida, enriquecendo-o ou pervertendo-o. E ajudou-me ainda a desenvolver, apesar de todas as fraquezas e imbecilidades minhas, o sentido da contemplação, a apreender a vibração “anastática” e a “freshness” no fundo de todas as coisas – a que G.M. Hopkins se refere num dos seus grandes sonetos.

Confesso que me comoveu receber este testemunho de Artur Morão sobre a Companhia de Jesus, tão grato, tão luminoso, tão fecundo. Não o reproponho neste momento para falar da Companhia de Jesus, mas porque, falando assim da Companhia – possivelmente, teria também algo a dizer sobre esse avesso a que aludia antes –, Artur Morão diz imenso de si próprio. Na verdade, qualquer património só o é se, de facto, for recebido e agradecido e, contemporaneamente, se for matéria-prima para novos investimentos da liberdade. Será bom pai aquele que foi bom filho. Também por tudo isto, tenho tanto gosto em estar, hoje, aqui, nesta justíssima homenagem, a dar voz às próprias palavras de Artur Morão sobre o melhor da herança da Companhia de Jesus na sua

vida e sobre o modo como o alicerçou, inspirou e moveu, e, assim, em poder maravilhar-me com a sua grande humanidade: cultivada, pacífica, agradecida.

Alguém disse, há poucos dias, que cuidar de uma biblioteca é o mesmo que cuidar de um jardim. Também Artur Morão cultivava livros com quem cultivava campos, com paixão, tempo e cuidado.

Caro Artur Morão, também como Jesuíta, tenho tanto a aprender consigo. De coração, agradeço-lhe muito.



# Agradecimento

**Artur Morão**

Sinto-me abismado e perplexo com o que ouvi acerca de mim. Por isso, qualquer palavra de agradecimento que eu possa proferir é apenas uma sombra do que deveria dizer. Recorro, assim, a um curtíssimo poema de U. Ungaretti, *Mattina*, que consiste num só verso: *M'illumino d'imenso*. Neste caso, o *imenso* é a simpatia, a generosidade e a atenção de todos os presentes e intervenientes, a quem agradeço do mais fundo de mim mesmo.

· Agradeço, antes de mais, ao Magnífico Reitor da UBI, Prof. António Fidalgo, as palavras que proferiu a meu respeito e a homenagem que me é prestada na instituição que ele, no meio das muitas dificuldades atuais e económicas umas, culturais outras, dirige com argúcia, prudência e eficácia.

· Agradeço também o discurso caloroso e afável que o Prof. Américo Pereira, ex-aluno meu e também colega na UCP, proferiu a título pessoal e em nome da Universidade onde ensina.

· A minha gratidão dirige-se, de modo especial, ao Provincial dos Jesuítas em Portugal, P. José Frazão Correia, e por seu intermédio à instituição que me formou desde a adolescência até à vida adulta. Da minha parte tenho, para com ela, uma dívida que nunca conseguirei saldar; e, se vir bem, nada mais tenho feito

do que aprofundar, desenvolver, avigorar, estender e fazer frutificar as raízes recebidas de uma formação deveras completa (na perspectiva intelectual, espiritual e, inclusive, física, porque fui habituado a uma boa e insistente prática do desporto e da ginástica, sobretudo ao longo da segunda década da minha vida).

· Agradeço de igual modo ao Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Prof. José Meirinhos, e ao Diretor da Faculdade de Artes e Letras da UBI, Prof. José da Silva Rosa, por terem acolhido, apoiado e fomentado esta sessão centrada na minha pessoa.

· O ato de agradecimento, na sua intencionalidade, inclui vários acentos: obriga a quem o realiza a sair de si com franqueza, humildade e modéstia, a reconhecer o que deve aos outros – e por este êxodo de si ele não deixa de ser libertador, terapêutico e configurador. Na sua *dimensão cognitiva*, leva a descobrir no meio das coisas e dos acontecimentos, na corrente da vida e das suas etapas, uma valência ontológica positiva: justamente a presença da humanidade, da bondade e magnanimidade dos outros, a sua presença estimuladora e o seu apoio. Encerra ainda um desafio e uma espécie de *insinuação conativa*, ou seja, suscita naquele que agradece *o estímulo para persistir no esforço e no trabalho* que os outros reconhecem. E assim espero fazer.

· Recorrendo à memória, estendo aqui a minha gratidão também aos editores que possibilitaram a atividade por mim desenvolvida, que me confiaram obras importantes e que foram aceitando algumas sugestões minhas. Só assim é que consegui ampliar a interessante constelação de autores e a quantidade dos seus escritos por mim já trasladados para a nossa língua.

Nomeio, antes de mais, o antigo gerente das Edições 70, Sr. Joaquim Soares da Costa, sem cuja anuência e compreensão, e também ousadia, nunca eu teria conseguido desfraldar os meus intuitos na criação de algumas coleções ou na publicação de certas obras clássicas da filosofia.

Lembro ainda o escultor Manuel Rosa, que dirigiu a Assírio e Alvim, e que me confiou a tradução de autores como John Henry Newman, Dietrich Bonhoeffer e Hans Urs von Balthasar.

E não esqueço o arquiteto João Francisco Figueira, da pequena editora KKYM, que quis associar o meu nome enquanto tradutor a autores tão estimulantes como Aby Warburg e Hans Belting, no campo da estética e da reflexão sobre a imagem.

· E não posso deixar de mencionar o musicólogo e pianista Paulo de Assis (em conjugação com o CESEM da Universidade Nova de Lisboa e a Casa da Música do Porto) que me arrastou para a aventura de traduzir Pierre Boulez e Luigi Nono, músicos dotados de grande capacidade reflexiva, enriquecendo assim com os seus escritos uma área, a da estética musical, que muito aprecio e ainda não muito desenvolvida entre nós, e para cujo incentivo eu já tinha traduzido, por iniciativa própria, o crítico vienense do século XIX Eduard Hanslick e o grande musicólogo alemão do século XX, Carl Dahlhaus.

· Por último, e com grande intensidade, agradeço à minha família: à minha esposa, Etelvina Tavares Alves, pelos 43 anos de afeto, de colaboração e incansável paciência; aos meus filhos, por razões idênticas; à minha irmã, Maria Leonor Morão, pela ajuda que me tem prestado na digitação dos textos, já que o meu primeiro passo na tradução é, quase sempre, o ditado oral, ao qual se segue uma aplicação mais intensa, demorada e uma elaboração mais cuidada da redação final.

\* \* \*

Após este primeiro e necessário momento de agradecimento, gostaria de referir algumas das ressonâncias, ou seja, salientar o significado e, por assim dizer, os harmónicos noéticos que em mim desperta a já tão longa atividade trasladadora (cerca de 50 anos).

Foi uma atividade, no fundo solitária e individual, não institucionalmente enquadrada ou encomendada. Comportei-me, em parte, como alguém que os americanos costumam apelidar metaforicamente de *maverick*, a saber, um daqueles bovinos que cirandam e vagueiam pela pradaria, sem o ferro de ninguém. Em parte, foi também esse o meu percurso.

Apesar de muito presente e quase objeto de obsessão, a tradução foi sempre para mim uma atividade lateral, mas importante. A minha profissão nuclear foi a de professor (no Ensino secundário e também na Universidade – UCP), durante várias décadas.

Habituei-me a encarar o ato de traduzir de dois modos: como esforço e meio de formação pessoal; além disso, como prestação cultural, tentando enriquecer, ampliar e alterar, se possível, o contexto da tradução portuguesa de textos relevantes da filosofia. Esforcei-me, assim, por diversificar os autores (com o seu pensamento e o seu estilo). E eles já formam uma bela equipa: Aristóteles, Tomás de Aquino, David Hume, I. Kant, G. F. Hegel, J. G. Fichte, L. Feuerbach, K. Marx, W. Dilthey, J. H. Newman, F. Nietzsche, Max Weber, G. Simmel, S. Freud, Edmund Husserl, A. N. Whitehead, M. Heidegger, Th. Adorno, J. Habermas, P. Ricoeur, Dietrich Bonhoeffer. Ultimamente acrescentei à lista os nomes de Aby Warburg, Martin Buber, Hans. U. von Balthasar e Hans Belting, além de outros menos conhecidos.

Não vou, claro está, propor uma “teoria da tradução” e discorrer sobre os seus elementos, embora ultimamente tenha descoberto e aprendido bastante na leitura de estudiosos e de temas abordados nos “Translation Studies”, que figuram agora como disciplina universitária. Esta minha curiosidade intelectual destina-se mais a descortinar os pressupostos, as correntes e os problemas implícitos no ato de translação, que sempre me espicçou e que tento ligar à riqueza, à multiformidade e (perdoe-se a metáfora) à politonalidade da atividade mental e noética.

Irei apenas aduzir algumas observações pessoais, mas sem desdobrá-las nas suas virtualidades ou na sua fundamentação.

A primeira expressa a minha convicção, cada vez maior, da imensa plasticidade e riqueza da nossa língua materna, já muito trabalhada na literatura, mas não tanto no discurso filosófico. E é justamente aqui que eu sinto, por experiência própria, ser ela muito dúctil, sugestiva e rica de possibilidades, em nada inferior aos idiomas das grandes tradições da filosofia. Falta-lhe apenas ser mais expandida, trabalhada, esculpida e amoldada pela torrente do pensamento. Felizmente, entre nós, o panorama filosófico alargou-se muito nas últimas cinco ou seis décadas, ganhou numerosos matizes, cresceu em temas, conta com numerosos agentes filosofantes, e isso teve e terá consequências na transformação, na vibratilidade e no enriquecimento do nosso idioma.

A segunda nota concerne a uma *noção ampla* de tradução. Segundo alguns autores, o processo translativo habita o falar e é imanente a todo o pensar e a toda a produção de conhecimento.

Encontrei semelhante ideia em Johann Georg Hamann, F. Rosenzweig, no ensaísta George Steiner e em H. G. Gadamer. Este último, em conversa com Jean Grondin, realçou que o *verbum interius*, o “verbo interno”, ou seja, o pensamento no instante da

sua conceção (*in statu nascendi*), no esforço de se explicitar em linguagem, é a raiz de toda a hermenêutica – ressoa aqui, como se vê, a longínqua influência de Agostinho e de Tomás de Aquino, que muito lidaram com o *verbum interius* ou o *verbum mentis* e acen- tuaram a sua relevância. E a consequência maior, implícita mas inevitável, é a do carácter interpretativo de toda a experiência humana em todos os campos, tarefas e afazeres, a da sua “turbu- lência” translativa, a saber, o esforço e, por vezes, o tormento de gerar a carne do pensamento, de cinzelar e alindar o seu corpo linguístico, sem o qual ficamos condenados ao mutismo.

A esta convicção fui juntando outra: a do conhecer hu- mano como conhecer multimodal, polimorfo, pluridisciplinar, mas procedente de uma mesma fonte – a nossa mente, cuja natu- reza estamos muito longe de conhecer –, no seio de uma realidade multinivelada, mas una e intrinsecamente diferenciada, de um universo em cuja eveniencialidade complexa e misteriosa ocorrem emergências e superveniências múltiplas, para cuja elucidação se requerem discursos plurais e distintos, que é impossível reduzir ou submeter a um só.

Na minha demanda pessoal da consonância e harmonia possível da experiência cognitiva, com as suas várias intensida- des, com os seus diferentes objetos, métodos e exigência racional, a que não podemos renunciar, ajudaram-me, além dos grandes clássicos, sobretudo autores como Michael Polányi (na sua análise de “conhecimento pessoal”), Gaston Bachelard (com o seu jogo de imaginação e razão), Bernard Lonergan (com a sua visão pluridi- mensional e dinâmica do *insight*), H. G. Gadamer (com a sua ênfase na universalidade da hermenêutica) e P. Ricoeur (com o seu esfor- ço de negar o hiato entre “explicação” e “compreensão”). E como esquecer, no domínio da filosofia da linguagem, L. Wittgenstein

(com a sua teoria dos seus jogos linguísticos), M. Bakhtin (com a sua proposta da multiplicidade dos “gêneros de discurso”), Charles Taylor (que vê em nós “animais auto-intérpretes” e se recusa a valorizar apenas a “visão designativa” da linguagem, à custa da “constitutiva”)?

E na recusa da adoção ou legitimação do cisma das “duas culturas” ou das “três” – que alguns já advogam, individualizando também o universo das ciências sociais além das humanidades e das ciências da natureza – tenho-me valido do contributo e da inspiração de algumas filósofas notáveis, que aqui somente nomeio: Mary Hesse, Mary Migdley, Isabelle Stengers, Martha Nussbaum – para encarar o conhecer humano como uma convolução e um conluio de todas as nossas operações mentais, de todas as nossas faculdades e linguagens, incluindo as artes e a música, no esforço e na tentativa de iluminar a nossa experiência do mundo e do nosso viver dentro dele.

Por último, uma terceira e mais breve anotação: a *experiência da intraduzibilidade*. Por acaso, descobri, não há muito, a existência de um belo e fecundo *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (ed. Barbara Cassin, Éditions de Seuil, 2004; trad. ing. Princeton University Press, 2013) com mais de 1000 páginas. Quem traduz os textos mais densos e profundos da nossa cultura enfrenta, inevitavelmente, a impotência de vertê-los com justeza para a língua de chegada. Há sempre uma palavra, uma alusão, um contexto, harmónicos semânticos que nos escapam. A frustração é, aqui, real.

Mas tal experiência tornou-me, por revérbero e irradiação, mais sensível e atento a outras dimensões em que traduzir é impossível ou em que se impõe a experiência do inexprimível:

a nossa radicação no biológico, certos matizes na percepção, a opacidade das relações humanas, a densidade das coisas, a experiência do mundo e a nossa inserção no cosmos.

Descobri certas insinuações de cientistas (A. Eddington, W. Heisenberg, I. Prigogine, Bernard d'Espagnat) que, ao falarem do universo, vão nesse sentido. Persuadi-me sempre mais do horizonte do inexpressável ao ler certas páginas de L. Wittgenstein e do teólogo jesuíta Karl Rahner; e sobretudo ao escutar a palavra de grandes poetas: Fray Luís de León, G. M. Hopkins, W. B. Yeats, Fernando Pessoa, Pedro Salinas, e muitos outros.

Nesta sensação do inexpressável, determinante foi sempre, para mim, a experiência e o sabor da grande música em todos os seus estilos e géneros, e em especial na chamada “música absoluta”, ou seja, na música cujo significado reside tão-só na lógica imanente de uma composição e intraduzível para quaisquer referências extramusicais. Este conceito, elaborado pelos teóricos do romantismo, aplica-se aos representantes do classicismo vienense (Haydn, Mozart e Beethoven) e aos que se lhe seguiram, mas há quem situe a sua origem primeira em J. S. Bach, sobretudo nas últimas obras (*Arte da Fuga*, etc.).

E mais não digo a propósito das ressonâncias que a tarefa de traduzir, que muito prezo, em mim desperta.

Para terminar e à maneira de coda final deste meu ato de agradecimento, irei fazer um voto, com algum humor, em prol da prosperidade da UBI. Para o expressar, recorro a um provérbio latino, cuja procedência ainda não consegui descortinar. Após a apresentação do seu sentido literal, farei uma *tradução herética*, realizando uma torção no texto, para dele extrair um sentido novo e, como referi, com uma ponta de humor. Reza ele assim: *Ubi bene*,

*ibi patria* [Onde as coisas nos correm bem, aí é a nossa pátria]. Para o purificar do seu conteúdo calculista, oportunista e algo cínico, mudo a pontuação e transformo o advérbio de lugar em sigla, com o seguinte resultado: *UBI? Bene, ibi patria*: A UBI? Oh, muito bem, é a nossa pátria!

Eis, então, o meu voto: *Que todos os que dirigem e gerem a UBI, nela ensinam e nela trabalham; que todos os que nela estudam e nela se formam, a façam crescer, florir e frutificar nas diferentes áreas do conhecimento e da criatividade intelectual e tecnológica, que nela criem um estilo e um espírito próprios, um “genius loci”, e lhe imprimam o que o grande poeta inglês, o jesuíta G. M. Hopkins, chama de inscape, ou seja, o selo de uma individualidade única, ricamente matizada, inconfundível, que, pela fecundidade, pela riqueza intrínseca, pela irradiação, ganhe uma aura global e ubíqua! Que a UBI se torne deveras universal e ganhe exemplaridade académica, justamente por gerar, aprofundar e vincar a sua individualidade institucional, graças à fertilidade intelectual, a uma difusão do saber atenta à justiça social, à conjura de todas as disciplinas (científicas e humanísticas) na otimização do saber e na promoção do humano, individual e coletivo.*

Obrigado, mais uma vez, a todos.



## **Obras traduzidas ou revistas por Artur Morão**

**— Exposição na Biblioteca Central da UBI  
(6-7 Set 2018)**

- AAVV (2009). *Dicionário Interdisciplinar Ciência e Fé*, trad. Artur Morão et al., Lisboa: Verbo.
- Adorno, Th. W. (2001). *Minima moralia*. Lisboa: Edições 70.
- (1993). *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70.
- Anderson, Perry (2005). *As origens da Pós-modernidade*. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles (2005). *Ética a Eudemo*, trad. do orig. grego por António Amaral e Artur Morão. Lisboa: Tribuna na História.
- Bastianel, Sergio (2010). *Moralidade pessoal na história: temas de ética social*. Lisboa: Cáritas Portuguesa.
- Baudrillard, Jean (1981). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Baumer, Franklin (1990). *O pensamento europeu moderno*. Trad. Maria Manuela Alberty, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Bedeschi, Giuseppe (1989). *Marx*. Trad. João Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Belting, Hans (2011). *A verdadeira imagem: entre fé e a suspeita das imagens: cenários históricos*. Porto: Dafne.

- (2014). *Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem*. Lisboa: KKYM: Escola de Arquitectura da Universidade do Minho.
- Bernardi, Bernardo (1992). *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Trad. A. C. Mota da Silva, rev. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- Bonhoeffer, Dietrich (2007). *Ética: manuscritos ordenados segundo a reconstrução cronológica de sua composição*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Boulez, Pierre (2012). *Escritos seletos*. Lisboa: Casa da Música - Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical.
- Bowker, John (2004). *A história ilustrada das religiões*. Coord. ed. portuguesa Artur Morão. Lisboa: Selecções do Reader's Digest.
- Bredenkamp, Horst (2015). *Teoria do acto icónico*. Lisboa: KKYM, 2015.
- Buber, Martin (2014). *Eu e tu*. Trad. Artur Mourão e Sofia Favila. Prior Velho: Ed. Paulinas.
- Bunge, Mario (1973). *Filosofia da física*. Trad. Rui Pacheco, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Calabrese, Omar (1988). *A Idade Neobarroca*, trad. Carmen de Carvalho e Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Colli, Giorgio (2010). *O nascimento da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Dahlhaus, Carl – Eggbrecht, Hans (2009). *Que é a música?* Lisboa: Texto & Gráfia.
- (1991). *Estética musical*. Lisboa: Edições 70.
- Dancy, Jonathan (1990). *Epistemologia contemporânea*. Trad. Teresa Louro Pérez, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Deleuze, Gilles (2005). *Foucault*. Trad. Pedro Elói Duarte, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

- Thinès, G. – Lempereur, Agnès (1984). *Dicionário geral das ciências humanas*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- Dietrich, Georg – Walter, Hellmuth (1978). *Vocabulário fundamental de psicologia*. Lisboa: Edições 70.
- Dilthey, Wilhelm (2002). *Psicologia e compreensão*. Lisboa: Edições 70.
- (1992). *Teoria das concepções do mundo: a consciência histórica e as concepções do mundo: tipos de concepção do mundo e a sua formação metafísica*. Lisboa: Edições 70.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe – Strumia, A. (2008). *Enciclopédia interdisciplinar de ciência e fé: cultura científica, filosofia e teologia*. Coord. da ed. portuguesa Manuel da Costa Freitas, trad. Artur Morão et al.. Lisboa: Verbo.
- Feuerbach, Ludwig (1988). *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70.
- Fichte, J. G. (1999). *Lições sobre a vocação do sábio – Reivindicação da liberdade de pensamento*. Lisboa: Edições 70.
- Finley, M. I. (1988). *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70.
- Fourquin, Guy (1978). *Senhorio e feudalidade na Idade Média*. Trad. de Fátima Martins Pereira, rev. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- Fraling, Bernhard (2011). *Ética sexual: ensaio sob um ponto de vista cristão*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- Fromm, Erich (1976). *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70.
- Gadamer, Hans Georg (2001). *Elogio da teoria*. Trad. João Tiago Proença, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, Jürgen (1994). *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70.
- Hanslick, Eduard (2015). *Do belo musical*. Lisboa: Edições 70.

- Hegel, Georg W. F. (1995). *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70.
- (1988-1992). *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome, vols. I-III*. Lisboa: Edições 70.
- (1991). *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- (1991). *O sistema da vida ética*, Lisboa: Edições 70.
- (1989). *Propedêutica filosófica*, Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, Martin (1988). *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70.
- (1989). *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa; rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Hekman, Susan (1986). *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Trad. Luís Manuel Bernardo, rev. de trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Hübne, Kurt (1993). *Crítica da razão científica*. Lisboa: Edições 70.
- Hume, David (1985). *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, Edmund (1990). *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- (1992). *Conferências de Paris*. Trad. de António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Ipfling, Heinz-Jurgen (1974). *Vocabulário fundamental de pedagogia*. Lisboa: Edições 70.
- Jaeger, Werner (1991). *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Trad. Teresa Louro Pérez, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kant, Emmanuel (1985). *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70.
- (1990). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

- (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70.
  - (2008). *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.
  - (2009). *Lógica*. Lisboa: Texto & Grafia.
  - (2004). *Metafísica dos costumes. Parte I – Princípios da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70.
  - (1993). *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70.
  - (1990). *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70.
  - (1982). *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70.
- Kierkegaard, Sören (2002). *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Trad. João Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Koch, Sascha (2008). *Kant: vida, pensamento e obra*. Trad. Carlos Romão, Paulo Quintela, Artur Morão. Lisboa: Planeta DeAgostini.
- (2008). *Nietzsche: vida, pensamento e obra*. Trad. Catarina Rolim, Artur Morão, Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Planeta DeAgostini.
- Kristeller, Paul (1995). *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Lisboa: Edições 70.
- Kuhn, Thomas (1990). *A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento Ocidental*. Trad. Marília Costa Fontes, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (1989). *A tensão essencial*. Trad. Rui Pacheco, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Laplanche, Jean (1988). *Novos fundamentos para a psicanálise*. Trad. João Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

- Leibniz, Gottfried (1985). *Discurso de metafísica*. Trad. João Amado, pref. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Levinas, Emmanuel (1988). *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (1991). *Transcendência e inteligibilidade*. José Freire Colaço, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Locke, John (1982). *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Lonergan, Bernard (2010). *Insight: um estudo do conhecimento humano*. Trad. Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: ed. É Realizações.
- Lorenz, Konrad (1992). *Os oito pecados mortais da civilização*. Lisboa: Litoral.
- Malebranche, Nicolas (1990). *Diálogo de um filósofo cristão e de um filósofo chinês sobre a existência e a natureza de Deus*. Trad. João Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Marx, Karl (1989). *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003). *Palestras*. Lisboa: Edições 70.
- Mounier, Emmanuel (2010). *O personalismo*. Lisboa: Texto & Grafia.
- Nattiez, Jean-Jacques (2012). *Proust músico*. Porto: Casa da Música.
- Newman, John Henry (2005). *Ensaio a favor de uma gramática do assentimento*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Nietzsche, Friedrich (1987). *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (1985). *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70.
- (1989). *Ecce Homo: como se vem a ser o que se é*. Lisboa: Edições 70.

- Nietzsche, Friedrich (2006). *O Anticristo*. Lisboa: Edições 70.
- Nunes, Emanuel (2011). *Escritos e entrevistas*. Trad. Artur Morão e Paulo de Assis. Porto-Lisboa: Casa da Música - CESEM Centro de Estudos de Sociologia e Estética.
- Otto, Rudolf (1992). *O sagrado*. Trad. João Gama, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Parente, Margherita (2005). *Introdução a Plotino*. Trad. José Francisco Espadeiro Martins, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Popper, Karl (1999). *O mito do contexto – Em defesa da ciência e da racionalidade*. Trad. Paula Taipas, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Reale, Giovanni (2001). *Introdução a Aristóteles*. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, Paul (1988). *O discurso da acção*. Lisboa: Edições 70.
- (1996). *Teoria da interpretação*. Porto: Porto Editora.
- (1987). *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.
- Rideau, Emile (1974). *O homem: antropologia cristã: antropologia marxista*. Porto: Livr. Apostolado da Imprensa.
- Schaeffler, Richard (1992). *Filosofia da religião*. Lisboa: Edições 70.
- Scheler, Max (2008). *A situação do homem no cosmos*. Lisboa: Texto & Grafia.
- Searle, John (1984). *Mente cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70.
- Simmel, Georg (2014). *Filosofia da moda*. Trad., introd. e notas Artur Morão. Lisboa: Textos & Grafia.
- (2015). *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Texto & Grafia.
- Simon, Josef (1990). *Filosofia da linguagem*. Lisboa: Edições 70.
- Snell, Bruno (1992). *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edições 70.

- Stengers, Isabelle (2000). *As políticas da razão: dimensão social e autonomia da Ciência*. Lisboa: Edições 70.
- Taylor, Charles (2010). *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Texto & Grafia.
- Vattimo, Gianni (1988). *As aventuras da diferença: e o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. José Eduardo Rodil, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (1991). *A sociedade transparente*. Trad. Carlos Aboim de Brito, rev. trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Von Balthasar, Hans Urs (2009). *Córdula ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2008). *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Warburg, Aby (2015). *Domenico Ghirlandaio*. Lisboa: KKYM.
- (2012). *O nascimento de Vénus e a primavera de Sandro Botticelli*. Lisboa: KKYM.
- Weber, Max (2017). *A política como vocação, a ciência como vocação*. Silveira: Bookbuilders.
- (2009). *Conceitos sociológicos fundamentais*. Lisboa: Edições 70.
- (2005). *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História.
- Wittgenstein, Ludwig (2004). *Cadernos 1924 –1916*. Trad. João Tiago Proença, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (2010). *Cultura e valor*. Trad. de Jorge Mendes, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (1989). *Fichas = Zettel*. Trad. Ana Berhan da Costa, rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

**— Obras traduzidas e disponíveis  
no site [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)**

- Buffon, G.-L. (2011). *Discurso sobre o Estilo*.
- Dilthey, W. (2008). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*.
- (s.d.). *Os Tipos de Concepção do Mundo e o seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos*.
- Duhem, P. (2008). *O Valor da Teoria Física*.
- Feuerbach, L. (2008). *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*.
- (2008). *Princípios da Filosofia do Futuro*.
- (2008). *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*.
- Fichte, J. G. (s.d.). *Conferências sobre a Vocação do Sábio*.
- Freud, S. (2009). *Escritos sobre a Guerra e a Morte*.
- Hanslick, E. (2011). *Do Belo Musical. Um Contributo para a Revisão da Estética da Arte dos Sons*.
- Hegel, G.W.F. (2011). *A História Universal. Filosofia do Direito*, §§ 341-360.
- (2009). *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte. O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*.
- (2011). *Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs – Sobre fé e razão*.
- (s.d.). *Sobre o ensino da Filosofia*.
- Kant, I. (2008). *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*.
- (2008). *A Religião nos Limites da Simples Razão*.
- (s.d.). *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*.
- (2009). *Lógica. Excertos da Introdução*.
- (2008). *O Conflito das Faculdades*.
- (s.d.). *O fim de todas as coisas*.
- (2008). *Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*.
- (s.d.). *Que significa orientar-se no pensamento?*

- (s.d.). *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”*.
- (s.d.). *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.*
- (s.d.). *Sobre um suposto Direito de Mentir por amor à Humanidade.*
- Leibniz, G. (s.d.). *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão.*
- Marx, K. (s.d.). *A questão judaica.*
- (2008). *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.*
- Mounier, E. (2011). *Existência Encarnada.*
- Newman, J. (2011). “O Sentido Ilativo” in *Ensaio a Favor de uma Gramática do Assentimento.*
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce Homo. Como se chega a ser o que se é.*
- (2008). *O anticristo.*
- Péguy, C. (2009). *Da Razão.*
- Scheler, M. (2008). *Diferença essencial entre Homem e Animal*, in: *A Situação do Homem no Cosmos.*
- (s.d.). *Da Essência da Filosofia e da Condição Moral do Conhecer Filosófico.*
- (2012). *Ordo Amoris.*
- Schlick, M. (s.d.). *A Viragem da Filosofia.*
- Simmel, G. (2009). *A Filosofia da Paisagem.*
- (s.d.). *A Mulher e a Moda.*
- (2009). *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito.*
- (2008). *Ideias Religiosas Fundamentais e Ciência Moderna.*
- Taylor, C. (2010). *A Esfera Pública.*
- Weber, M. (s.d.). *A Ciência como Vocação.*
- (2010). *Conceitos Sociológicos Fundamentais.*
- (2010). *Interpretação Racional e Causalidade Histórica.*
- (s.d.). *Três Tipos Puros de Poder Legítimo.*

## — Comunicações



# O mistério do instante: kairologia e meta- -cronologia em Vladimir Jankélévitch

José Manuel Beato<sup>1</sup>

## Abstract

The notion of instant assumes multiple features in the philosophy of Jankélévitch: in gnoseology, as the time of intuition, in metaphysics, as the propulsion of becoming, or in ethics, as the surge of virtue and *kairós*. All these issues share as background the question of time. But how to conceive the “instant” in order to make it a temporal category, since to a large extent it does not have the morphology of the “moment”, and it is not even equivalent to the “present”? In the wake of the Platonic “*exaiphnes*”, the Jankelevitchian instant “is out of time”. And even if we join it to the Aristotelian notion of “*nun*”, the aporia remains, since the Stagirite already affirmed that time is not constituted of instants.

1. Membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea, 3000-370, Coimbra. Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia (SFRH/BD/92466/2013). Email: jose.beato71@gmail.com

Jankélévitch analyses time from the two correlative categories of the becoming – perpetual alternation of being and non-being, and the instant – third principle between being and nothingness. As a “continuous emergence”, time, in addition to a “fluid mass”, which is persistence and transformation, is made of a myriad of sudden events and occurrences that propel the becoming.

**Keywords:** Instant; becoming; time; *kairos*; *exaiphnes*

### Resumo

São múltiplas as incidências da noção de instante na filosofia de Jankélévitch. A nível gnoseológico, ele é o tempo da intuição, em metafísica, a propulsão do devir, na moral, ele indica a intenção virtuosa e o *kairos*. Todas estas incidências têm como pano de fundo a questão do tempo. Resta saber como conceber o “instante” para fazer dele uma categoria temporal se, em larga medida, ele não releva da morfologia do “momento” nem da “duração”, nem sequer equivalendo ao “presente”. Na esteira do “*exaiphnes*” platónico, o instante jankélévitchiano “está fora do tempo”. E mesmo se, quase ilicitamente, o aproximarmos do “*nun*” aristotélico, a aporia mantém-se, pois já o Estagirita afirmava que o tempo não é constituído de instantes.

Jankélévitch pensa a temporalidade a partir das duas categorias correlativas do devir – sucessão e infinita alternância de ser e do não-ser – e do instante – terceiro princípio para além do ser e do não-ser. Enquanto “emergência contínua”, o tempo, além de uma “massa fluída”, é feito de uma miríade de eventos e ocorrências súbitas que propulsam o devir.

**Palavras-Chave:** Instante; devir; tempo; *exaiphnes*; *kairos*

## Introdução

A noção de instante é central em toda a reflexão de Vladimir Jankélévitch. Assim o observamos percorrendo o vasto arco que se estende desde a metafísica do tempo à ética das virtudes. O instante é a aresta vertiginosa entre o ser e o não-ser, o faiscar da intuição entrevendo a pura efetividade do que é, bem como a dimensão ucrónica e utópica da criação. O instante é, por outro lado, a pulsão e mutação súbitas que propulsam o devir, o ponto evanescente mas hiperdenso do acontecimento, o futuro em instância de presente. Ele é ainda a ocasião única e irreversível da ação moral, a pulsação da vontade e da intenção virtuosa, a impossível cronologia do “puro amor”. Fulguração, centelha, subitaneidade, pulsatilidade, mas também fratura, colisão, explosão, tais são as modulações deste instante proteiforme enquanto “salto qualitativo” do agir e do criar e posição “quoditativa”<sup>2</sup> do ser, mas também criação radical e “súbito apocalipse” em torno do qual, de modo “misterioso”, ou seja, “meta-problemático”<sup>3</sup>, se adensa a pergunta sobre o tempo.

O instante assume várias aceções e incidências: gnoseológica, metafísica, ética e estética, tendo como pano de fundo a questão do tempo. Resta saber como conceber o “instante” para fazer dele uma categoria temporal sendo que, em larga medida, ele, paradoxalmente, não releva da morfologia do “momento” nem

2. Jankélévitch estabelece a distinção entre “quididade” – o que uma coisa é – e “quodidade” – o facto de algo ser, que sucessiva e alternadamente denomina “pura efetividade”, “ato tético” ou “posição posicional”.

3. Mobiliza-se aqui a distinção gizada por Gabriel Marcel entre mistério e problema evocada por Jankélévitch (Jankélévitch, 1986: 52). O “instante” jamais tem a consistência e o modo de aparecimento do “objeto” exposto diante de nós e, deste modo, não é um “problema” que se possa circunscrever e analisar. Trata-se de uma “meta-problema” ou de um “mistério”.

da “duração”, não equivalendo sequer ao “presente”. Na esteira do “*exaiaphnes*” (ἐξαιφνης) platônico, o instante jankélévitchiano “está fora do tempo” (Parmênides: 156d9). E mesmo se, quase ilícitamente, o aproximarmos do “*nûn*” aristotélico, a aporia mantém-se, pois já o Estagirita afirmava que “o tempo não é constituído de instantes” (*Física*: IV, 218a8-10). Assim, ele é meta-cronológico. Todavia, o autor afirma: “ainda que sendo a negação do ponto e do momento, [...] o instante põe o tempo” (Jankélévitch, 1986: 212).

Jankélévitch pensa a temporalidade a partir das duas categorias correlativas do devir e do instante. O devir é “um modo de ser não sendo”, e a “única substancialidade do ser”, na sucessão contínua e infinita alternância de ser e de não-ser (Jankélévitch, 1980: 91). Enquanto “*emergência contínua*” (Jankélévitch, 1980: 32, 35), o tempo, além de uma “*massa fluída*”, de uma duração que é persistência e transformação, é feito de uma miríade de “eventos e ocorrências súbitas que propulsam o devir e fazem advir o futuro” (Jankélévitch, 1987: 42). A continuação do devir apenas é possível pela descontinuidade do sobrevir do(s) instante(s). Assim, de Bergson, Jankélévitch não sublinha a “*intuição da duração*” como modo de compreender o tempo mas, apesar disso, pretende manter-se fiel ao seu mestre. Tudo consistiria em “conjuguar o salto descontínuo de Kierkegaard com a continuidade bergsoniana” (Jankélévitch, 1966b: 252). Há em Jankélévitch, inequivocamente, uma “*intuição do instante*” e uma “*dialética da duração*”, mas não no sentido que Gaston Bachelard quis dar a estas noções nas obras homônimas de 1932 e 1950, na sua conhecida contenda com o autor de *A Evolução Criadora*.

É nosso propósito tematizar a noção de “instante” em Jankélévitch como possível ponto de inserção no conjunto de toda a sua filosofia, mas sobretudo no contexto da sua reflexão sobre

o tempo e a temporalidade. Aí observaremos algumas aporias de um pensamento que oscila entre uma tensão “paradoxológica” e uma reconciliação “misteriológica”<sup>4</sup>.

### 1 — Incidências da noção de instante

A nível gnoseológico, o instante é “simultaneamente a matéria e a cronologia da intuição” (Jankélévitch, 1986: 75), não como visão plena e coincidência consumada com a realidade, mas como “entrevisão” (*enrevisión*), visão fugidia da “quodidade” (*quoddité*) de uma realidade, da pura efectividade do *que* é, na sua absoluta unicidade, para além de todas as determinações quiditativas. Uma gnoseologia do instante intuitivo é, deste modo, uma “filosofia negativa” da pura positividade (Jankélévitch, 1986: 167). A intuição não é uma apropriação ontoscópica estável, um estado contemplativo, mas uma semi-gnose do instante e no instante.

“Para dizer tudo, há apenas duas metafísicas: a da morte-de-alguém e a do instante” (Jankélévitch, 1986: 76). Assim, a verdadeira metafísica é aquela que visa surpreender a passagem vertiginosa ou a oscilação entre o ser e o nada. Esta passagem do nada a alguma coisa (na criação) e do ser ao nada (na morte), é o limiar meta-empírico e meta-lógico, meôntico e hiperôntico que abre ao “absolutamente outro”. Esta “passagem” é da ordem do instante.

Há uma investidura ética do instante que em nada se confunde com a sagesa epicurista ou estóica que pretende atingir a suficiência e a plenitude na imediação de cada instante ou

4. A “misteriologia” consiste em meditar na coincidência dos opostos e, além do dilaceramento paradoxal, promover a “graça” de uma reconciliação no(s) mistério(s): a conversão a uma sagesa.

no presente como totalização do tempo, anulando o passado e despreocupando-se do futuro. Trata-se, ao invés, do instante da escolha decisiva e da ação virtuosa, grávida de memória e comprometida com o advir do Bem. O instante da virtude é um renovamento da intenção benevolente (*bienveillante*) e um recomeço perpétuo da ação benfeitora (*bienfaisante*) no intervalo da continuação que visa repercutir-se e continuar-se, na tensão entre o *pathos* da irreversibilidade e da irrevogabilidade. A “vontade boa” não é sustentada por uma disposição estável do caráter mas por uma intenção propulsiva realizando-se na evanescência do instante. A virtude é criação, improviso e aventura vividos na captura da ocasião propícia – *kairos* – respondendo ao acontecimento. O gérmen e o modelo da virtude é o “puro amor”, ou seja, um amor absolutamente desinteressado e heterocêntrico, vivido como um instante gnóstico, drástico e pático que irrompe, fulgura e transforma mas não dura (Jankélévitch, 1986: 244).

O instante é também relevante na experiência estética, tratando-se, nomeadamente, do instante da criação, entendido como uma emergência súbita que supera as suas próprias condições iniciais de possibilidade. A nível musicológico, o instante permite pensar o momento descontínuo da modulação, a dinâmica da improvisação, mas também o limiar de passagem entre o silêncio e a música.

Transversal a estas incidências e convergências da noção de instante, e subjacente a todas elas, é a problemática omnipresente da temporalidade e, no fundo, o meta-problema da realidade, natureza e origem do tempo pensado como devir irreversível, emergência contínua e futurição.

## 2 — Metafísica do instante: aquém e além do tempo

Em *Philosophie première* (1954) é desenvolvida uma verdadeira metafísica do instante. Nela, visa-se o instante entre o não-ser e o ser, o “quase-nada” e “quase-ser” em que se surpreende o ser em emergência e se adivinha, num relance abissal, o nada da substância e da sua possibilidade, ou seja, simultaneamente “a niilização das essências” e a aniquilação da existência.

A concepção do instante de Jankélévitch é herdeira da noção platónica de “*exaiphnes*” (ἐξαίφνης). Na terceira hipótese do *Parménides*, indaga-se o que viabilizaria a transição entre os opostos do movimento e do repouso, do ser e do não-ser, do uno e do múltiplo. A ocorrência da transformação, da mudança de um estado a outro estado não é ela-mesma um estado. É algo como um “ponto insituável” (ἄτοπος) existindo “fora de todo o lapso de tempo”, quer dizer, numa fratura da própria sucessão, na liminaridade de um “entre-dois do movimento e do repouso”: “*tó exaiphnes*”, habitualmente traduzido por instante (*Parménides* 156-c157d).

De modo positivo, o “instante” não é apenas o limiar evanescente e a mutação súbita entre o repouso e o movimento, a unidade e a multiplicidade, a identidade e a diferença, onde espaço e tempo são coincidentemente pontualizados e superados, ele é, sobretudo, não a “síntese” de ser e não-ser, mas antes, o “*tertium-quad* entre o intervalo ôntico e o vazio meôntico” (Jankélévitch, 1986: 72-23). Assim, algo existe como outro do que o ser e mais do que o não-ser, advindo no instante. Aí, Jankélévitch vem interpor um “fazer-ser”, criador da multiplicidade e do movimento. Aí aflora o mistério da “quodidade”, ou seja, o puro facto de algo ser, para além de qualquer determinação quiditativa (Jankélévitch, 1986: 208).

O instante designa, ou melhor, pode ser declinado, simultaneamente, a partir de três figuras do “quase-nada”<sup>5</sup> ou de “ser-menor” (*moindre-être*): (1) o fino corte ou mutação súbita sem espessura nem duração que nos faz passar de uma plenitude a outra plenitude, mas que, por outro lado, abre sobre a vertigem do nada; (2) a intuição, enquanto fina ponta do espírito, pensamento quase inexistente que coincide com a pontualidade do instante; (3) o quase-nada da subitaneidade (*soudaineté*) enquanto “condensado extremo de acontecimento”, que não dura, e onde a continuação é suspensão ou interrompida pela mutação (Jankélévitch, 1986: 72-73).

O instante é uma centelha que aparece para logo desaparecer, uma faísca de “surgimento e cessação”. A esta centelha corresponde a intuição, enquanto entrevisão fugidia. É entre o ser e o não-ser que emerge o instante drástico do Fazer, como criação, ato e acontecimento. O instante não é *onde* ou *quando* ocorre o acontecimento, mas o surgimento, o advir do acontecimento como posição posicionante.

Estamos perante a oscilação perpétua entre duas impossibilidades: o híbrido de ser e de nada, e o terceiro princípio para além do ser e do não-ser. Este “não-sei-quê” (*je-ne-sais-quoi*) viola assim o princípio de não-contradição e desmente o princípio do terceiro excluído. O ser e o não-ser deixam de partilhar entre si todo o horizonte do real e do possível, pelo que é suspensão ou superada a fundamental alternativa que constituem. O instante é, deste modo, de uma “ordem-totalmente-outra” (*tout-autre-ordre*), resultante de uma súbita passagem ao limite e designando “o limiar

5. A noção de “quase-nada” é correlativa da de “não-sei-quê” e expressa a insubsistência ontológica e a evanescência quiditativa de certas realidades primeiras mas irreificáveis: o tempo, a liberdade, o charme, etc.

inapreensível onde o ser cessa de ser alguma coisa e o nada deixa de ser nada, em que cada contraditório está *no ponto* e *em curso* de tornar-se o seu contraditório” (Jankélévitch, 1986: 160-210).

Do exposto, fica claro o caráter metafísico, ou mesmo hiper-metafísico, do instante. Há uma revelação meta-empírica e meta-lógica operada por uma “faísca” (*étincelle*) que aparece para logo desaparecer: “o instante é o piscar impercetível do Absoluto” (Jankélévitch, 1986: 172).

Desta primeira caracterização da noção de instante emerge um problema. Relevando do absoluto, o instante realiza a abolição das dimensões e transcende a empiria em proveito de uma “outra ordem”, meta-empírica e meta-lógica. Ele é, portanto, “ucrónico e utópico” (Jankélévitch, 1986: 208-209). Já Platão é claro em dizer que o “*exaiphnes*” – que é, como já o dissemos, o modelo do instante jankélévitchiano – está fora do tempo (Parménides: 156d 9). O seu modo de existência é o de um limite ou ponto sem grandeza, pura transição entre o movimento e o repouso.

Enquanto mutação súbita, ucrónica e utópica, enquanto limiar de transição sem dimensão, o instante tem duas expressões fundamentais: o instante da criação *ex-nihilo* e o instante da morte. Se os entendermos como figuras do início do tempo e do fim do tempo, estão eles próprios fora do tempo. A isto acresce que, na dualidade devir / instante, está implicado um misto de criação permanente e de “apocalipse contínuo”. Não deve ser menorizada a referência à ideia de “criação contínua” de Descartes (Jankélévitch, 1986: 169), tese segundo a qual Deus, no seu absoluto poder face à nossa máxima contingência, refaria o mundo em cada instante. Na verdade, no universo cartesiano, o que consideramos a continuidade do tempo resulta da criação de um

puro instante incessantemente recomeçado (Grimaldi, 1993: 147). De facto, Jankélévitch parece seduzido por esta ideia de uma “criação genial de cada instante” (Jankélévitch, 1980: 38) suspensa de uma intermitência ou de uma oscilação sobre o vazio, porque a sua metafísica vive magnetizada pela questão do “nada” e da “origem radical”.

Posto isto, não deixa de ser verdade que Jankélévitch trabalha a problemática do tempo a partir da dualidade do devir e do instante – ou, noutra perspectiva, do instante e do intervalo – duplicidade que não se pode linearmente sobrepor. Basta citarmos: “o devir é emergência contínua do ser – emergência quer dizer instante, mas continuação dessa emergência e, por conseguinte, verdadeiro *habitus* crónico no intervalo” (Jankélévitch, 1980: 32).

Haverá assim, em Jankélévitch, duas conceções ou duas categorias do instante? Haverá dois planos de uso da noção de instante: um relevando de uma “ordem-absolutamente-outra” e outro aplicando-se à reflexão sobre o tempo? Tal nos conduz a aproximar-nos da problemática do “momento” ou do “agora”, ou seja, não já do “*exaiphnes*” platónico mas do “*nûn*” aristotélico, do instante-ponto de Bachelard e do instante “pulsátil” de Charles Renouvier. Na verdade, com o instante que é mutação súbita e acontecer destituídos de duração e morfologia ôntica não pode constituir-se tempo. E se o tempo está do lado do intervalo, do devir e da duração, qual a função que nele desempenha tal instante?

Como a etimologia e a semântica o indicam, no termo “instante”, vêm confluir, polissemicamente mas equivocadamente, o “*nûn*”, o “*exaiphnes*”, o “*kairos*”, o “*momentum*”, pelo que existe um permanente desconforto no uso conceptual deste termo sem

ulteriores precisões<sup>6</sup>. Com vista à superação da nossa primeira dificuldade, propomos uma teoria da analogia do instante. Pode discernir-se vários graus de radicalidade, pureza ou densidade determinantes de um uso analógico da noção de instante. Ele diz-se de modo primeiro da criação, para dizer-se de modo segundo ou derivado do evento moral, do acontecimento estético e, claro está, da fração irreversível do tempo. Sendo que, contudo, há um modo fundamental ou focalizador de conceber o instante que se projeta nas várias expressões da sua figura: a subitaneidade mutacional, que pode ser diferenciada pela via da “intensidade qualitativa”. A proporcionalidade qualitativa inerente à “analogia” não retira nada à incomensurabilidade das formas mais saturadas ou rarefeitas do instante.

Algo é certo, o instante jankélévitchiano, mesmo enquanto fração pulsátil do tempo, jamais resulta de uma imobilização artificial da sucessão, de uma justaposição linear de divisões homogêneas, assemelháveis aos pontos de uma reta, numa lógica de espacialização. Os instantes são fundamentalmente heterógenos, qualitativamente distintos. Na verdade, são moções, pulsões, mutações, sujeitas a uma sucessão irreversível, que é, no fundo, um aparecer-desaparecer fazendo advir o futuro, em constante instância de presentificação e de preterição.

6. Note-se a ambiguidade do latim “*instans*”, que tanto indica o tempo presente na sua duração mínima, como aquilo que está iminente, em instância. Por sua vez, no termo “momento” acabam por convergir dois sentidos: o de “pequeno intervalo de tempo” e de “quantidade de movimento”. Em Jankélévitch, o instante, associado à metáfora do “piscar de olhos”, da centelha, do clarão, acaba por corresponder literalmente ao alemão “*augenblick*”, como metáfora de um acontecer único sem duração mensurável e que claramente difere de “*jetzt*”, ou seja, do “agora” como fração homogênea e mínima do tempo assimilável ao ponto no espaço (Cassin, 2004: 813-818).

### 3 — Aproximação ao “*nûn*” aristotélico

Jean-Louis Vieillard-Baron assinala justamente que, historicamente, duas noções do instante se opõem: “a do instante presente que é um ponto do tempo e a do instante instantâneo que é poeira de eternidade e que não pertence ao tempo” (Vieillard-Baron, 1995: 86, 102). Podemos polarizar esta distinção a partir do “*exaiphnes*” platónico e do “*nûn*” (*νῦν*) aristotélico. O “*exaiphnes*” é o entre-dois (*entre-deux*) do tempo e da eternidade, do movimento e da imobilidade, da unidade e da multiplicidade. Ele está também ligado à ideia de conversão ou acesso súbito ao Belo e ao Bem, no livro VI da *República* (509e – 511d) e no *Banquete* (210e4).

Diferente deste “instante súbito”, que é um “piscar impercetível do Absoluto”, é o “instante presente” como “agora” ou “momento”, ou seja, o “*nûn*” de Aristóteles. Como é sabido, é em torno do problema do “agora” que se desenvolve parte significativa da reflexão aristotélica sobre o tempo. É o instante como limite entre o passado e o futuro, como corte e passagem entre intervalos de duração, e como potência de divisão infinita mas, simultaneamente, garante da continuidade que, positivamente, permite pensar o tempo. Se o “instante súbito” está fora do tempo, o “instante-presente” permite pensar a realidade e a essência do próprio tempo. Mas o problema como que surge de novo, pois Aristóteles nega formalmente que o instante seja um constituinte do tempo (*Física* 218a8-10), nem autoriza qualquer equivalência simples entre o “*nûn*” e o “presente”.

Por um lado, o tempo só pode ser pensado a partir do “agora”, enquanto “instante presente”, que é a única realidade face ao passado que já não existe e ao futuro que ainda não é. Por outro lado, esse “instante” em ato, enquanto puro limite e passagem, é

evanescente. Deste modo, o tempo mais parece não-ser do que ser e, todavia, existe, como “algo do movimento”, no sentido amplo de mutação, crescimento, transporte ou translação. Mas o que importa de novo sublinhar é que o instante não é uma parte do tempo: “não somos da opinião de que o tempo seja composto de instantes”, diz Aristóteles (*Física* 218a8-10). O tempo é precisamente o que decorre entre dois instantes que se sucedem, é o intervalo que medeia um anterior e um posterior limitado e numerado pelo instante, ou seja, o intervalo em que se dá um movimento.

As várias referências ao Livro IV da *Física* de Aristóteles deixam claro o quanto Jankélévitch estava ciente da problemática do “*nûn*”<sup>7</sup>. A “aporia da indeterminação” do tempo flutuando entre o ser e o não-ser, desenha-se, precisamente, a partir da indeterminação do próprio instante considerado como “agora”. Se o tempo existe precariamente ou confusamente, o instante a partir do qual ele deveria encontrar alguma consistência não é menos aporético, pois “não é fácil ver se o agora, que parece ser o limite entre o passado e o futuro, permanece sempre um e o mesmo ou se é sempre diferente” (*Física* IV, 218a10). Face ao não-ser do passado e ao não-ser do futuro, o “*nûn*” visado por Aristóteles não nos dá uma “presença unívoca” e corresponde, afinal, ao “quase-nada do tempo”, como o nosso autor o formula. Ele manifesta o “pressentimento do instante que faz devir o devir”, mas cuja entrevisão é, de algum modo, arruinada pela busca de um “substrato”, de uma “consistência”, de uma “*ousia*” a que o tempo permanece refratário. Não, na verdade, “jamais podemos fixar (*assigner*) [no tempo] o ponto pontual do instante” (Jankélévitch, 1994: 221).

7. Nomeadamente em Jankélévitch, 1959: 70-71, ou Jankélévitch, 1994: 220-221.

#### 4 — O instante kierkegaardiano

É clara a influência de Kierkegaard na configuração do problema do instante no nosso autor<sup>8</sup>. Como já o indicámos, trata-se de harmonizar o continuísmo mutacional de Bergson com o “salto qualitativo” de Kierkegaard a partir do conceito de “devir”, numa perspectiva que, porém, já a “duração” bergsoniana prefigurava, ao tempo de *A Evolução criadora* e de *As duas fontes da moral e da religião*.

Para Kierkegaard, o instante não é um átomo do tempo numa conceção linear ou espacializante do mesmo, mas um átomo de eternidade. Associar o instante ao presente e confundi-lo com o momento – porção de tempo evanescente – é, precisamente, o que o dinamarquês põe em causa.

Definir o tempo como uma sucessão infinita de presente, passado e futuro só ganha sentido e tem consistência graças à relação do tempo com a eternidade. Tal é a tese de Kierkegaard. Se o tempo é uma “sucessão infinita”, ou seja, um “desfilar” e um desaparecer imediato dos seus momentos, a própria noção de presente perde pertinência operativa, pois, onde situar o momento de referência que poderia constituir o tal limite de demarcação e a zona de passagem entre o passado e o futuro? (Kierkegaard, 1935: 167)<sup>9</sup>. A divisão tripartida só ressurge se a projetarmos no espaço, parando a sucessão e estagnando o fluxo, ou seja, perdendo o próprio tempo.

8. Veja-se as referências a *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas* em Jankélévitch, 1966b: 257; Jankélévitch, 1966a: 154; Jankélévitch 2017: 69.

9. Kierkegaard parece, todavia, esquecer que Aristóteles já tinha identificado o problema na aporia da unidade e diversidade dos “agora”.

Se nos centrarmos no movimento da sucessão infinda, o presente esvazia-se num “desaparecimento infinito”. Assim, o “tempo” é uma fuga perpétua através de um presente vazio e a “eternidade”, por contraste, uma forma de presente pleno (de infinita plenitude), mas na “sucessão suprimida” (Kierkegaard, 1935: 84). Kierkegaard distingue, portanto, a “temporalidade”, enquanto unidade discriminante do passado, do presente e do futuro, do tempo, visto como fuga perpétua. A temporalidade propriamente dita nasce, precisamente, quando o eterno encontra o tempo e esse encontro consiste no Instante:

o instante é esse equívoco em que o tempo e a eternidade estão em contato, pondo assim o conceito de *temporalidade*, onde o tempo interrompe constantemente a eternidade, e onde a eternidade não cessa de penetrar o tempo. (Kierkegaard, 1935: 70)

O eterno opõe-se ao desaparecimento imediato dos momentos do tempo. Desses momentos evanescentes faz “instantes plenos” – na vertigem da decisão, na angústia do possível, no apelo da conversão – que densificam e articulam o próprio tempo, na experiência ética e religiosa.

Sob uma influência assumidamente kierkegaardiana, Jankélévitch desenvolve a sua análise da angústia. A angústia é a “fobia do instante em instância” que inaugura uma nova ordem (Jankélévitch, 2017: 78). É o temor na iminência de algo que não é coisa, mas o puro advir do acontecer. Enquanto interseção fulgurante do tempo e da eternidade, o instante é, assim, decisivamente paradoxal no plano da temporalidade existencial.

## **5 — Devir e instante na filosofia do tempo de Jankélévitch**

O par nocional instante e devir, e/ou instante e intervalo são as noções centrais da filosofia do tempo de Jankélévitch:

O instante [...] opõe-se ao Devir e ao Ser que são as duas variedades do Intervalo: o devir ou continuação de instantes virtuais ao infinito, mas de instantes diluídos e distendidos, mais promotores do que criadores, mais propulsivos que téticos; o ser ou congelação do Instante primordial definitivamente imobilizado e arrefecido em coisa. (Jankélévitch, 1986: 209-210)

Este passo ainda reforça a nossa hipótese da existência de vários níveis de radicalidade e intensidade do instante. Na verdade, “o par instante/intervalo é, efetivamente, a vibração e a onda característica do devir” (Jankélévitch, 1986: 242). O devir – alternância perpétua de ser e não-ser – compreende-se a partir do quase-nada / quase-ser do instante que propulsa e articula os seus intervalos. Os instantes são a miríade de mutações, pulsões e moções infinitesimais que realizam a “modulação interior” do devir. Estas moções e pulsões não têm qualquer duração, não são “momentos”, ou seja, não são ínfimas formas da “continuação”. Elas não chegam a constituir um “durante”. Assim, o devir não é composto de instantes e intervalos mas feito da sua mútua vibração.

No presente jamais há instante, porque o presente esmaga-se no intervalo, não sendo mais do que uma “viscosidade prolongada” (Jankélévitch, 2017: 84). Já Bergson sublinhava que o presente não pode ser uma “entidade pontual”, e claro está, já Agostinho o dissera e, depois de ambos, Husserl o dirá noutros termos. O presente é sempre um intervalo de limites variáveis

ou incertos. Ele está sempre distendido num intervalo de que um instante pontualizado é um corte ou uma fração meramente potencial e artificial. Na fluidez dinâmica da duração, vive-se a continuidade de um jorro e jamais a fragmentação mecânica do tempo espacializado feito de instantes atomizados, homogêneos e justapostos.

O instante não é nem o presente, nem o momento, nem um átomo do tempo: ele apenas existe “em instância”:

[ele] é moção, propulsando a futurição, faz devir o futuro, e advir ou sobrevir o vindouro, e realiza a sucessão do anterior e do ulterior: graças a esta moção o precedente já está debruçado sobre o seguinte. (Jankélévitch, 2017, 77)

Não há, portanto, aqui, sombra de aritmetização ou atomização do instante como partícula fundamental do tempo. Nisto, a valorização do instante em Jankélévitch afasta-se claramente de Gaston Bachelard que, em *La Dialectique de la durée* e *L'Intuition de l'Instant*, entra na refutação direta da tese continuísta do tempo proposta por Bergson em torno, precisamente, da intuição da duração. Contra a ideia de uma “duração sem fissuras”, Bachelard defende “o carácter metafísico primordial do instante de que decorre o carácter mediato e indirecto da duração” (Bachelard, 1994: 20). Deste modo, afirma “a descontinuidade essencial do tempo” e a “aritmetização temporal absoluta”, porquanto “a duração é um número de que o instante é a unidade” (Bachelard, 1994: 38). Trata-se, aqui, do “instante presente”, unidade punctiforme mínima e única realidade de tempo, instante esse que é, no fundo, e em conformidade com as teses da Relatividade, sempre um ponto de ou no espaço-tempo. Para Bachelard, qualquer duração ou continuidade é mediata, indireta, constituída a partir de “ritmos”, ou

seja, de “sistemas de instantes”. Do exposto decorre que a centralidade do instante em Jankélévitch jamais pode ser aproximada à posição de Bachelard, pois tal significaria uma rutura direta com Bergson, que é, nesta matéria, formal:

um instante matemático que seria para o tempo o que o ponto matemático é para a linha é uma pura abstração [...]; não poderia ter existência real. Nunca com tais instantes faríeis tempo, assim como não comporíeis uma linha com pontos matemáticos. (Bergson, 1990: 168)

Na verdade, o instante visto como um ponto é um artifício, pois é uma imobilização abstrata do tempo. Com a valorização do devir e do instante, Jankélévitch não pretende renegar a continuidade bergsoniana do tempo vivido como duração. No fundo, tudo está em ver que “a consciência do tempo contínuo é uma consciência descontínua”, importando, todavia, não cair na “ilusão cinematográfica”, pois, nenhum “atomismo fundamental” permite constituir *a posteriori* uma continuidade (Jankélévitch, 1956: 172).

O próprio devir é ele-mesmo propulsado por pulsões infinitesimais cuja sucessão faz uma “duração contínua”, enquanto “*continuação*”. Essas pulsões são, já o vimos, instantes, mas instantes não são momentos ou porções mínimas e indivisíveis de tempo, ou seja, átomos de tempo. De facto,

a possibilidade, mesmo no corte do tempo mais breve, de fazer aparecer ainda um intervalo, mesmo no menor coma de duração de descobrir ainda uma infinidade de outros instantes, esta possibilidade é o contínuo ele-mesmo. (Jankélévitch, 1956: 172)

Esta “absoluta continuidade” é um infinito de instantes apenas potencial e não atual. Supera-se a antinomia do contínuo e do descontínuo. Um devir contínuo progride graças aos instantes descontínuos que o propulsam. O devir é uma forma de duração em transformação contínua, ou, invertendo os termos, a duração é uma forma de pulsante deveniência.

A duração é assim vista como devir, misto de intervalo e instante, implicando recomeço e recriação, mutações e moções, mas como modos da “continuação continuante” (Jankélévitch, 1986: 241-242). Duração e devir reenviam, mutuamente um ao outro por moção e continuação. Assim mais do que um instante átomo, temos um “instante pulsátil”, uma pluralidade de ocorrências intermitentes que articulam e propulsam os intervalos.

## 6 — O instante como *Kairós*

Experienciada na continuidade do devir, a irreversibilidade – natureza fundamental do tempo – é também vivida de modo infinitesimal na emergência do instante. No tempo, cada instante é único e irrepetível, advindo uma só vez, sendo que cada “vez” é simultaneamente primeira e última. Cada instante, expulso pelo seguinte e recalçado pelo fluxo ininterrupto da sucessão, é uma “aparição-desaparecente” (*apparition-disparaissante*). O tempo é assim feito da emergência do instante como um quase-nada (*presque-rien*) surgindo numa “aresta vertiginosa”: o limiar de um nada antecedente e de um nada conseqüente. De algum modo, o instante suspende o tempo, mas comprova a temporalidade sincopando a continuação (ou “intervalo”), bem como negando a perenidade do que surge (Jankélévitch, 1983: 46, 147).

A partir daqui desenvolve-se a reflexão sobre o “*Kairós*”: o instante propício tornado “ocasião”. A ocorrência oportuna não é somente infinitesimal na miríade dos instantes, ela é também excepcional porque é imprevisível, irreversível e única enquanto conjunção de tempos, lugares e modos. É sempre um *hapax* – vez única e primúltima (*primultime*) – no curso da existência pessoal, na história dos homens, seja a nível moral ou estético. Desta unicidade irrepitível surge todo o “*pathos* da ocasião”: o malogro do anacronismo, da precocidade, do atraso ou do desencontro. À falta de precedentes ou reedição, de antecedentes ou vestígios, a “captura das ocasiões” exige uma vigilância ativa, aguda e lúcida e não uma espera quietista. Tudo isto é solidário da “improvisação” enquanto faculdade apreensiva e recetiva e resposta criativa ao imprevisto (Jankélévitch, 1980: 115-145). A arte do imprevisto e do imprevisto (*impromptu*), inerente à “aventura”, é o melhor modo de viver a irruptividade do tempo (Jankélévitch, 1966b: 278).

O autor reconhece que a consciência, enquanto consciência do irreversível, é simultaneamente prospetiva e retrospectiva, que não é pura “consciência pontual ou instantânea”. Sem a vivência concreta de uma certa “duração” feita de permanência e inovação, de retenção e fluência, não haveria irreversibilidade, mas plena coincidência num presente sempre instantâneo (Jankélévitch, 1983: 61). O instante – instância não subsistente – é a expressão punctiforme do devir que é a “intenção do ser” (Jankélévitch, 1980: 30; Jankélévitch, 1986: 160).

A metafísica do instante de Jankélévitch implica, contudo, a refutação explícita do atualismo, fenomenismo ou instantaneísmo (Jankélévitch, 1956: 176). O instante não é a pura

evanescência e efemeridade, mas, pelo contrário, a propulsão do tempo em que o irreversível forja o irrevogável. O instante realiza assim a fulguração do tempo e da eternidade, pois, instaura a irrevogabilidade meta-empírica de toda a “quodidade” advinda, na medida em que o “fato de ter existido” é inextinguível.

### **Conclusão**

Diferenciando-se do “momento” (porção de duração) e do “presente” (agora), o instante é, paradoxalmente, cronológico e meta-cronológico. Mais do que limite e passagem entre o futuro e o passado, ele é moção súbita e instância de continuação que, descontínua em si-mesma, assegura o fluir continuado do tempo. O instante propulsa o devir. Ele é, deste modo, o acontecer do próprio tempo.

É na morte e na criação – formas de começo e de fim do tempo – que o caráter meta-cronológico do instante assume a sua máxima radicalidade. Tais instantes estão fora do tempo, sendo que, na “passagem” entre o ser e o não-ser, cintila o “absoluto”.

A miríade das pulsões infinitesimais, que são os instantes irreversíveis, sustenta a continuidade, ao mesmo tempo que pode fundar os saltos qualitativos e as ocorrências kairológicas. Assim, a rutura acontecimental (*événementielle*) – ética ou estética – é também da ordem do instante.

Ante tais paradoxos, o instante releva do mistério, quer dizer, é um “quase-nada” indiscernível que, efetivo e híper-denso, se comuta num “quase-tudo” no plano metafísico, gnoseológico e ético.

## Referências

- Aristote (2002). *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion.
- Bachelard, G. (1994). *L'intuition de l'instant*. Paris: Livre de Poche.
- Bergson, H. (1990). *La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
- Cassin, B (2004). *Vocabulaire européen des philosophies dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil.
- Grimaldi, N. (1993). *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*. Paris: PUF.
- Jankélévitch, V. (1986). *Philosophie première: introduction à une philosophie du presque*. Paris: PUF.
- (1956). *L'austérité et la vie morale*. Paris: Flammarion.
- (1966a). *La Mauvaise conscience*. Paris: Aubier.
- (1966b). *La Mort*. Paris: Flammarion.
- (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Vol.1: La Manière et l'occasion*. Paris: Seuil.
- (1983). *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- (1994). "Le presque rien", in Jankélévitch, V, *Premières et dernières pages*. Paris: Seuil, pp. 209-224.
- Kierkegaard, S. (1935). *Le concept de l'angoisse*. Paris: Gallimard.
- Platon, *Parménide*. Trad. Victor Cousin, em linha: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenide.htm>
- Vieillard-Baron J.-L. (1995). *Le Problème du temps, huit études*. Paris: Vrin.

# The intertwining between history and fiction in Paul Ricœur's thought

Carlos F. D. Bubols<sup>1</sup>

## Abstract

Faced with the problem of the relationship between experience and narratives (historiographical and fictional), some philosophical traditions, such as existentialism and narrativism, set forth opposing positions on the subject. In this paper, it is intended, firstly, to present these two traditions, and, finally, drawing on Paul Ricœur's thought, to present a possibility of overcoming the difficulties posed by their antagonism. In this way, a possible solution to the problem is sought, so that, on the one hand, narratives are not treated as mere fictions or falsifications of experience, and that, on the other hand, the latter is not simply reducible to predetermined narrative structures, but rather assuming a narrative understanding in which both dimensions are complementary, cooperating in the formation and elaboration of one's own life.

**Key words:** Existentialism; narrativism; history and fiction

1. PhD student in Philosophy at Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), R. Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, s/n – Trindade, Florianópolis – SC, 88040-900, Brazil. Email: carlosbubols@gmail.com

### **Resumo**

Face ao problema da relação entre experiência e narrativas (historiográficas e ficcionais), algumas tradições filosóficas, tais como o existencialismo e o narrativismo, assumiram posições opostas. Neste artigo são inicialmente apresentadas estas duas tradições e, por fim, com base no pensamento de Ricoeur, propõe-se uma hipótese de superação do problema gerado pelo antagonismo entre elas.. Procura-se assim, uma solução possível para o problema, de modo que, por um lado, as narrativas não sejam consideradas meras ficções ou falsificações da experiência, e que, por outro lado, esta última não seja simplesmente redutível a estruturas narrativas pré-determinadas, mas assumindo antes uma compreensão narrativa na qual as duas dimensões são complementares, colaborando na formação e na elaboração da nossa própria vida.

**Palavras-chave:** Existencialismo; narrativismo; história e ficção

### **1 — Initial considerations**

Concerning the problem of the relationship and the limits established between experience and narrative, some philosophical traditions, such as existentialism and narrativism, have thrown antagonistic positions on the subject. The first perspective, namely, existentialism, understands that life does not have an intelligible structure beforehand, and it is up to the narrators to unite atomized points that alone have no purpose or meaning. The second, in turn, comprehends the prestige of the “narrated” over the “lived”, so that the individual subjects, in isolation, remain unintelligible, finding meaning only when circumscribed by a previous structure of relations. This discussion also finds some developments with regard to the production of historical

knowledge, especially after the problem posed by Jean-Paul Sartre on this relation between experience and narratives and a myriad of attempts to solve this problem within the Theory of Story.

Paul Ricoeur, on the other hand, is in the third plane of analysis of this study when proposing a dialectical relation between the two previous poles that antagonize, so that his theory is taken here as hypothesis to overcome this tension between life and the narratives. This perspective is developed by the philosopher throughout some of his major works and will be detailed here starting from the following path: a) the presentation of his notion of a hermeneutic circle, in which the experience itself is put into a dialectical movement – or the *prefiguration* of the practical field (*Mimesis I*) –, the textual *configuration* (*Mimesis II*) and the *refiguration* by the reception of the text (*Mimesis III*), in *Temps et récit* (Ricoeur, 1983, t.1); b) the presentation of the intertwining between truth and fiction in historiographical narratives, in which there is a reciprocal overlap between the “almost historical” nature of fiction and “almost fictional” history, in which both the *representance* of the past promoted by history are amalgamated the imaginative variations characteristic of fiction, found in *Temps et récit* (t. 3).

## **2 — The *gap* between life and narratives and their consequences for the writing of history**

The first perspective to be examined in this paper concerns the incompatibility between the dimensions of the “lived” and the “narrated”, privileging human singularities to the detriment of collective organizations. According to this perspective, there is no previous structure in life, the storyteller’s competence

being the union of atomized points that have no purpose or meaning, which results in a mere falsification of life. Sartre, who is the greatest exponent in this position, understands that the absolutely free singularities of human beings disintegrate with any and all social configuration, which he considers as a “petrification of inauthentic (objectified) experiences” (Rossatto, 2013: 148)<sup>2</sup>. For the philosopher, the opposition between the singularity, or the dimension of the particular lived, is evident, and everything that already finds meaning in the world, that is, the codes already established.

It is not by mere coincidence that the protagonist in *La nausée* (1938) is a historian – Antoine Roquentin – who goes to a small seaside town in Normandy to write the biography of a diplomat – Rollebon – who lived there in the eighteenth century. Nor is it without reason that the work that the historian intends to write will be a biographical narrative, an idea that is abandoned at the end of the novel for the benefit of writing a fictional text. Roquentin immersed himself in that routine, narrating in his diary the habits of his residents as disconnected, atomized events with no apparent meaning. For the protagonist, even the days of the week are mere abstractions, since for him “there are no Mondays or Sundays: there are days that run wild [...]” (Sartre, 2015: 66). In another, even more expressive passage, Roquentin says: “This is what I thought: for the most banal of events to become an adventure, it is necessary and sufficient that we begin to *narrate it*” (Sartre, 2015: 50, author's emphasis).

2. All fragments originally quoted in Portuguese were translated by the author.

The Sartrean understanding that life and narrative are mutually exclusive is clear – “[...] one must choose to live or to narrate” (Sartre, 2015: 50). There is, therefore, an abyssal distinction between temporal experiences, properly lived, with their indissoluble contingencies, and the organization of these experiences promoted by an account in a text. According to Sartre, in the voice of Roquentin: “When you live, nothing happens. Scenarios change, people come and go, that’s all”. The author goes on: “There are no beginnings. The days follow the days, without rhyme or reason: a monotonous and endless sum” (Sartre, 2015: 51).

In *La transcendance de l’ego* ([1936] 2012), Sartre sought to show that the *ego* is neither formally nor materially found in consciousness, but rather that “it [the *ego* or the *self*] is outside in the world; is a being of the world, like the ego of the other” (Sartre, 2015: 13, author’s emphasis). For this, Sartre begins his argument by using Kant’s proposition in the *Critique of Pure Reason*, § 16, when he states that “The *I think* must be accompany all my representations” (Kant, 2008: B 131, author’s emphasis). However, Sartre will immediately ask: “But do we have to conclude that an I, in fact, inhabits all our states of consciousness and actually operates the supreme synthesis of our experience?” (Sartre, 2015: 15). In Sartre’s view, an affirmative answer to this question would be “to force Kantian thought”, for he assumes that Kant would have already observed the absence of a *self* in some “moments of consciousness” (Sartre, 2015: 15). It is, therefore, the mark made by Kant of the conditions of possibility of human experience.

The first of these conditions of possibility is brought by Sartre as the possibility of considering a perception as his own, or, in the words of the philosopher, that “I can always consider

my perception or my thinking as *mine*" (Sartre, 2015: 16, author's emphasis). However, Sartre notes a disposition found in contemporary philosophy in "*realizing* the conditions of possibility determined by criticism" (Sartre, 2015: 15) author's emphasis). According to Sartre, this tendency led some philosophers to treat the conditions of possibility that Kant referred to as a "something", a tendency that led some authors to ask "what can *be* 'transcendental consciousness'" (Sartre, 2015: 15, author's emphasis).

Sartre further emphasizes the fact that Kant never set out to establish what would in fact constitute the constitution of empirical consciousness but rather to establish transcendental consciousness as a "set of conditions necessary for the existence of an empirical consciousness" (Sartre, 2015: 15). In this sense, Sartre insists that the attempt to realize this *transcendental self*, making it "the inseparable companion of each of our 'consciences'" goes against Kant's proposal, as explained above.

The French philosopher emphasizes the distinction between what he called the question of law and the question of fact, so that Kant's proposition that "I think *should be* able to accompany all our representations", in Sartre's view, on the question of law, but, on the other hand, keeps the question of fact ill-resolved. In this sense, Sartre will ask if it is the case that this "I think" accompanies in fact all representations, and asks yet another question: "the *I* that we find in our consciousness is made possible by the synthetic unity of our representations, or will it be that unifies [...] the representations between them?" (Sartre, 2015: 17).

In answer to the question, Sartre concludes that there is not a synthesizing *self* of representations, but rather that he, the *ego*, is rather synthesized by the impersonal consciousness.

In other words, for Sartre, the transcendental field is impersonal, being rather a synthesizing principle according to which the *ego* is one of its objects, that is, the ego is a synthetic and transcendent production of consciousness, which is defined by pure intentionality. There is, therefore, an autonomy of unreflective consciousness.

Charles Siewert (2012) notes that, for Sartre, “every (postulant) consciousness of an object includes a (non-postulant) consciousness of itself” (Siewert, 2012: 90). Otherwise, according to Siewert, consciousness would have an unconscious character, in such a way that it would be ignorant even in relation to itself. Now, in *La transcendance de l’ego*, Sartre rejects the idea that there is an *ego* in this pre-reflective consciousness, or, as Siewert puts it, in this “primitive *non-postulant* consciousness of consciousness” (Sartre, 2015: 91, author’s emphasis), which is fundamentally negative. Thus, the core of the problem posed by Sartre is revealed, which results in the formulation of an idea of consciousness devoid of a self that guarantees some identity perennality. In Siewert’s words, “Sartre comes to a dramatic conception of consciousness as the source of an intolerably dizzying freedom” (Sartre, 2015: 91).

Louis O. Mink explored this perspective in the specific field of historiography. In *History and Fiction as Modes of Comprehension* (1970), the author showed that, since the seventeenth century, philosophy has been confronted with the problem of the cognitive status of perception on the one hand and the explanatory model of the natural sciences on the other. Faced with the epistemological disputes between rationalism and empiricism, there is no place left for “imaginative worlds” or for “the inaccessible world of the past” (Mink, 1970: 542).

For the author, the problem of how the past can be known was not taken seriously, although each of these perspectives “[...] constructed a more or less embarrassed appendix which restored some sort of cognitive status to history, some possibility of meaning to ‘statements about the past’” (Mink, 1970: 542). Historiography, meanwhile, continued to produce its records of the past without being supported by a theory of history that would confront the growing sophistication of the philosophy of science.

While other social sciences such as psychology and sociology, for example, were somehow satisfying the positivist criteria for establishing themselves as a science in History as a pretended area of scientific knowledge, such criteria were not applied in the same way. As Mink claims, the problem posed by positivism is relevant, for the explanatory force of historical science could not be found in some relation of necessity that could be empirically grasped by general rules or laws. In asserting that something has occurred in the past, what the historian does is nothing more than to assert that, in case something has actually happened, it is more or less likely to have occurred in this or that way. Necessity, therefore, could only be found if it were possible to demonstrate the causal connections between events, which supposedly does not occur in historiography. On the contrary, what the historian does is merely present a “sketch” of what would be an explanation if it were possible.

Mink gives historiography some distinction in relation to fiction, for in it there is a need for its claims to be based on evidence, and a critical evaluation of the data received from history, among other things, is required. However rigorous historiographical research may be, they merely add to the “quantity”

or “precision” of knowledge of events that are contingent, without continuity and chaining. The work of the historian would, therefore, be to render these occasional events intelligible and more comprehensible.

This course prepares for Mink’s thesis, namely, that comprehension is only possible by the retention capacity of past events, since the parts of a particular act can only be apprehended in series, which occurs on several levels (the basic level of sensation data, memory and imagination, passing through the intermediate level of classification and generalization of objects, to the most sophisticated level of organization of all knowledge in a single system). Mink is speaking of three modes of understanding irreducible to each other, more precisely the *theoretical*, *categorical* and *configurational modes*, responsible respectively for the modes of understanding of Natural Science, Philosophy and History. The latter, however, do not have their problems sharply defined, and it is necessary that they be contrasted with alternative modes (Mink, 1970: 549).

Hayden White, somewhat distinctly, finds himself in the same plane of analysis of this work when considering life as having no previous narrative structure. In “Literary Theory and Historical Writing” (1994), the author opens the text by mentioning the words of Jacques Barzun, when he claimed to be “a scholar of history [...] formerly involved in the strange ritual of teaching it [...] strange, because, in fact, it can only be read” (Barzun, 1985-1986: 206; *apud* White, 1994: 23). White, in addition to pointing out that Barzun was referring to historiographic knowledge, and not only to “past events”, further emphasizes that the historian recalls “some truths that the modern theory of history

is regularly tending to forget" (White, 1994: 23), to know: a) that history is accessible only through language; b) that historical experience is inseparable from his discourse; c) that this discourse must be written before being "digested" as history; d) and, finally, that historical experience can be as diverse as the different types of discourse found in historiography.

According to this perspective, historiography is not limited to an object that can be studied, as well as the study of this object, but also, and above all, to what White called "a certain type of relation with the past 'mediated by a distinct type of written discourse'" (White, 1994: 23), and which has some specificities. First, the writing of history can only be realized insofar as there is a presupposition of the existence of a past according to which it is possible to speak in a meaningful way, and historians, according to the author, do not usually worry about the metaphysical question about the existence of the past as such, or with the epistemological problem in defining whether or not it is possible to know it. The presuppositions of both the existence of the past and the possibility of knowing it are given to the historian. Second, however, historiography, contrary to what occurs with scientific discourse, with well-defined methods, does not have as a presupposition a method that guarantees that its object belongs even to the past. Distinctly, only those entities which are treated as being in the past can historically be examined, although the mere assumption of the past condition of these entities does not guarantee that they are in themselves historical.

According to White's understanding, these entities will only be considered historical when they are represented in a strictly historiographical script, resting on the function of the

historian the organization of data that, before being arranged in this narrative, are nothing more than archival information, since they could be subject to any discipline provided they were assumed according to the “[...] distinct discursive practices of that discipline” (White, 1994: 24). White further adds: “Barzun is right in saying that the story ‘can only be read’, but it can only be read if it is first written” (White, 1994: 24).

### **3 — About the identification between life and historiographical narratives**

The second plan of analysis of this work deals with the perspective in which the prestige of the “narrated” about the “lived” is understood. According to this conception, individual subjects, in isolation, remain unintelligible, finding meaning only when they are circumscribed by a structure of relations that are broader, prior to their singular existences, and that remain after their disappearance, as is the famous case of Alasdair MacIntyre, in *After Virtue* (1981). In the work, the author discusses a series of obstacles – social and philosophical – for the taking of each human life as a unit “whose character provides the virtues with a suitable telos” (MacIntyre, 2001: 343), and develops a concept of identity unified by a narrative with beginning, middle and end, linking birth to death.

On the one hand, according to the philosopher, the social obstacles to the unification of life in a narrative come from the way in which modernity has segmented human lives, in which each segment would have “its norms and modes of behavior” (MacIntyre, 2001: 343), so that there is a distance between public and private life, professional and personal life, work and

leisure, childhood and old age, etc., so that these moments or phases were separated from the totality of life. On the other hand, philosophical obstacles are further subdivided into two different tendencies: one deriving from the analytic tradition which, according to MacIntyre, tends to treat human acts in an atomized manner, analyzing “complex acts and transactions in terms of simple components” (MacIntyre, 2001: 343); and the other, in turn, is anchored above all in Sartrean existentialism, which comprises life as a series of independent and disconnected episodes. For MacIntyre, however, in opposition to this thought, “the unity of a virtue in one’s life is only intelligible as a characteristic of a unitary life, a life which can be conceived and evaluated in its entirety” (MacIntyre, 2001: 345).

MacIntyre then introduces the notion of “scenario” to refer to the arrangement according to which human behaviors are organized, which may in turn belong to different scenarios. For him, “without the scenario and its changes over time, the agent’s history and its changes over time will be unintelligible” (MacIntyre, 2001: 347). It is the case of the same agent who practices an action in view of various intentions, as in the example – provided by MacIntyre himself – of a subject who, in gardening, fulfills both a function in the history of the cycle of domestic activities and in his marriage, when this activity generates some satisfaction for the other party, so that the two scenarios intersect. MacIntyre, in clear opposition to Sartre and Mink, states that “there is no ‘behavior’ to be identified before intentions, beliefs and scenarios, and independent of them” (MacIntyre, 2001: 349).

David Carr, in his article *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity* (1986), in the wake of MacIntyre, and openly opposing White and Mink, maintains that narrative is

not only a *successful* way of describing events, or, as Mink put it, merely a mode of understanding or a cognitive instrument, but the experience itself already occurs in a narrative form. In his words, the narrative “[...] is not merely a possibly successful way of describing events; its structure is inherent in its own events” (Carr, 1986: 117).

Carr’s narrativist conception is radical enough to bring together White, Mink, and Ricœur in the same perspective. For him, White and Mink conceive of life as a sequence of events without beginning or end, which only *end* but never *conclude*. According to Carr, “Mink and White are led in this skeptical direction, partly because of their shared belief in the close relationship between historical and fictional narratives” (Carr, 1986: 118).

As for Ricœur, on the other hand, Carr notes that, assuming that the world has a pre-narrative structure in which its elements are organized in a narrative configuration, Ricœur would not have treated this *pre-figuration* as a “narrative structure in itself” (Carr, 1986: 119). On the contrary, the philosopher would have understood that the experience of time occurs in a discordant way, finding its agreement in a narrative arrangement that gathers and harmonizes elements that, in the own life, are disorganized. In Carr’s terms, for Ricœur’s thought, narrative is “a ‘synthesis of the heterogeneous’, in which disparate elements of the human world are gathered and harmonized” (Carr, 1986: 119-120), concluding that, as in White and Mink, Ricœur’s thesis on Time and Narrative understands that the narrative structure is separate from the real world.

This interpretation of Ricœur’s thought, however, is misleading, as can be seen below.

#### 4 — The *intertwining* between life and narratives in the thought of Paul Ricœur

Carr's objection can be answered in a few words, according to what Paul Ricœur suggested by averting possible accusations that his notion of a hermeneutical circle would incur a vicious circularity. According to Ricœur, in the first place, although its conception of the hermeneutical circle contains circular elements, this circularity is not, however, vicious, since the analysis proposed by it treats before an "endless spiral that causes the mediation to pass several times by the same point, but in a different attitude" (Ricœur, 2010<sup>1</sup>: 124). Secondly, and responding more precisely to Carr's disagreement, to the extent that *disagreement* is considered only as regards temporality or life itself, and *agreement* only as regards the dimension of the narrative, it will not be possible to observe the strictly dialectical character of the relationship established by the *narrative mediation* between life and the text (Ricœur, 2010<sup>1</sup>: 125).

In Ricœur's thought, however, experience is not simply reducible to *disagreement*, which is explicit when the philosopher gives as an example the tension that exists between the notions of *distentio animi* and *intentio animi* in the thought of Augustine, in which elements of activity and passivity are found concomitantly in the soul, denoting a double character in the inner consciousness of time. On the other hand, even in the most paradigmatic literary compositions – such as the Greek tragedies, as Ricœur exemplifies – there is also room for "the disturbing role of *peripéteia*, of contingencies and setbacks of fortune that arouse fear and pity" (Ricœur, 2010<sup>1</sup>: 126, author's emphasis). Yet in Ricœur's words, the

“composition of intrigue is never a triumph of ‘order’” (Ricoeur, 2010<sup>1</sup>: 126), which authorizes to affirm that, on the one hand, there are concordant and discordant elements in the experience of time, whereas, from the part of the text, there are also discordant and concordant elements.

This conception of the hermeneutical circle in the context of the dialectical spiral movement brings the three dimensions of human existence to the understanding of reality through the mediation of a narrative, that is, the movement of the three *mimeses*, which are the dimension of the particular lived, represented by *mimesis I*, or by the “pre-figuration of the practical field” (Barros, 2011: 17) and *mimesis III*, or the reception of the work by the creative *refiguration* of the reader, having as mediator *mimesis II*, or the textual *configuration*. In this process, the historian (*mimesis II*) collects and organizes data from any lived experience (*mimesis I*) and delivers them in the form of an *intrigue* intelligible to the reader (*mimesis III*), who, in turn, appropriates this narrative, participates in his creation as a co-author and re-elaborates his own life, returning to the dimension of the lived experience (*mimesis I*).

This process, though it has no end, is not, however, a vicious circularity. Although each moment of *mimesis* is mediator or intermediary of the others, whenever the movement returns to some of these moments, they are no longer the same. In other words, through the author of a text (*mimesis II*), the reader (*mimesis III*) comes in contact with an existence (*mimesis I*), and this reader re-elaborates his life by reading this text, better understanding his own existence, since this reader is himself an agent that divides with the dimension of *mimesis I* the *pre-figurative* structure of the

world. The author (*mimesis II*), in turn, through the intermediary of the reader who is his interlocutor (*mimesis III*), “[...] can return to the Living (‘mimese I’)” (Barros, 2011: 19).

Already in the fifth chapter of *Time and Narrative* (vol. 3), Ricœur claims to have achieved the purpose of the work, namely, to consecrate the *refiguration of time* through the *intertwining* of history and fiction. In this movement, time becomes human time, leaving behind the myriad of aporias to which the problem of time has faced along its course in the history of philosophy. In this stage of the development of the work, Ricœur proposes a synthesis between two series of analyzes: on the one hand, the first, which has resulted in a series of varied responses offered by history and fiction to the aporias of phenomenological time, that is, in the “opposition of imaginative variations” (Ricœur, 2010<sup>III</sup>: 310) by the part of the fiction, and in the *reinscription* of the *phenomenological time* in the *cosmic time* by the history; and, on the other hand, the stage in which there was a *parallelism* between a *representance* of the “real” past through historical knowledge and the transference of “[...] fictional world of the text for the effective world of the reader” (Ricœur, 2010<sup>III</sup>: 310).

The procedure adopted by the philosopher consists in the passage of a stage in which, according to him, “[...] the heterogeneity of intentions prevails” (Ricœur, 2010<sup>III</sup>: 311) to another in which there is a predominance of the *interaction* between the hitherto discordant points. It is, therefore, a dialectical rehabilitation carried out by the *intertwining* between the experience and the historiographical narrative, and in which this *intertwining* is considered by the author as “[...] the fundamental structure, both

ontological and epistemological” according to which both history and fiction “[...] only materialize their respective intentions by borrowing intentionality from another” (Ricœur, 2010<sup>III</sup>: 311).

Thus, the structures of history and fiction give assistance to each other, so that history uses fiction to refigure time, while fiction does the same thing toward history. Thus, despite assuming that there is some asymmetry between what is understood as *real* or *unreal*, Ricœur sought to reveal the way in which the *imaginary* is incorporated into the prism of *having been*, without being shaken by its realistic dimension. Unlike the way he operated in the first volume of the work, in which he established the attribution of the *imagination* in the historical narrative in the field of *configuration*, in this the philosopher sought to thematize the function of the *imaginary* with regard to the past as such, the distinctive feature of the object of history, that is, its peculiarity of being absent, its “unobservable character” (Ricœur, 2010<sup>III</sup>: 312).

Thus, this interplay between fiction and history corresponds to the *reciprocal overlap* between the *almost historical* character of fiction and the *almost fictional* nature of history. From this mutual overlap, in which are amalgamated the representation of the past promoted by history and the imaginative variations characteristic of fiction, human time results.

## 5 — Final considerations

The “narrativist paradigm”, as Jörn Rüsen (2010) called Arthur C. Danto, as a historical “mode of explanation”, appears as a specific type of rationality in relation to the need to establish history as a science with explanatory power over reality, but lacking a universally valid method. According to Rüsen, the act

of narrating “came to be seen [...] as an elementary and universal cultural praxis of the constitution of meaning expressed by language” (Rüsen, 2010: 154), which is radicalized in Ricœur when hermeneutical understanding of the narratives or “the text” arise from the core of one’s own life configured by an author and returns to it by the reader’s re-act, which, in turn, will have its life modified by the reception of the work, “learning to live” with her (Rüsen, 2010: 154).

The explicit relevance of the implications of Ricœur’s work for the production of historical knowledge is emphasized by Barros when he emphasizes that the most important in it was “[...] to ensure the return of lived experience, sensibility and human action to a historiography that in extreme cases seemed almost to abstract from man” (Barros, 2011: 3-4). The author is concerned with showing how certain historiographical currents, such as the *Annales* School and its historical developments, by dwelling on historical intelligibility and treating history in an overly logical and aesthetic way, have eventually moved away from the dimension of “lived”. For Barros, “in the dialectical interaction between the lived and the logical would be the foundation of a satisfactory and useful History of life” (Barros, 2011: 4).

This text therefore seeks to offer the narrative theory that Paul Ricœur develops throughout his work as a hypothesis for overcoming the antagonisms between Sartrean existentialism and some atomist or episodic positions in relation to personal identity and the writing of history, on the one hand, and the narrativist and communitarian conceptions that advocate in favor of a previous narrative structure in life on the other. It is intended here not only to develop this problematic – so dear to historiographic

studies – but also to point to a possible solution of the problem, so that narratives (historiographical and fictional) appear no more as mere fictions or falsifications of lived experiences, and experience, in turn, is not simply reducible to pre-determined narrative structures, but rather a narrative understanding in which the two dimensions are supportive of one another, collaborating in the formation and elaboration of one's own life.

### References

- Barros, José D'Assunção (2011). "Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica", *História, imagem e narrativas*, 12, pp. 1-26.
- Carr, David (1986). "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity". *History and Theory*, 25,2, pp. 117-131.
- Kant, Immanuel (2003). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Depois da Virtude*. Bauru-SP: EDUSC.
- Mink, Louis O. (1970). "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*", 1,3, pp. 541-558.
- Ricoeur, Paul (2010). *Tempo e narrativa*. Vol. I, II, III, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Rossatto, Noeli Dutra (2013). "Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica", in Trevisan, Amarildo Luiz & Rossatto, Noeli Dutra (eds.), *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum*. Campinas, SP: Mercado das Letras, pp. 147-168.
- (2010). "Vida e narrativa", in Gallina, Albertinho & Sartori, Carlos Augusto & Schneider, Paulo Rudi (eds.), *Conhecimento, Discurso, Ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, pp. 117-134.

Rüsen, Jörn (2010). *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Sartre, Jean Paul (2015). *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.  
— (2015). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Siewert, Charles (2012). “Consciência”, in Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (eds.), *Fenomenologia e Existencialismo*. São Paulo: Loyola, pp. 83-92.

White, Hayden (1994). “Teoria literária e escrita da história”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 7,13, pp. 21-48.

# Alien, Crisis, Home. Patočka's phenomenological critique of Eliade

Guelfo Carbone<sup>1</sup>

## Abstract

The main subject of the paper is Jan Patočka's critique of Mircea Eliade's standpoint on the sacred/profane conceived as the fundamental ontological dichotomy. It is argued that such a critique entails a phenomenological account of the originary space of personhood, the latter being part and parcel of Patočka's phenomenology of the life-world. By drawing in particular on his essay on space, where Patočka's reading of Eliade explicitly appears, on the *Heretical essays*, and on the *Supplement to The Natural World*, this paper attempts to show how the sacred/profane dichotomy is phenomenologically further founded on the basic structures of the life-world, which are elicited by an analysis of the three movements of human life, namely, rooting, protection-and-preservation, and openness.

**Keywords:** Jan Patočka; phenomenology of religion; life-world; Eliade

1. Adjunct professor of Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Communication and Performing Arts, University of Roma Tre (Italy). Email: guelfo.carbone@uniroma3.it.

### Resumo

O tema principal deste artigo é a crítica de Jan Patočka à perspectiva de Mircea Eliade sobre o par sagrado/profano, concebido como a dicotomia ontológica última. Argumenta-se que uma tal crítica implica uma explicação fenomenológica do espaço originário da personalidade, sendo esta última parte integrante da fenomenologia do mundo-vivido, de Patočka. Baseando-se, em particular, no seu ensaio sobre o espaço, onde aparece claramente a leitura de Eliade que faz Patočka, nos *Ensaio heréticos* e no *Suplemento a Mundo natural*, este artigo pretende mostrar que, fenomenologicamente, a dicotomia sagrado/profano se funda ulteriormente em estruturas básicas do mundo-vivido, as quais resultam de uma análise dos três movimentos da vida humana, designadamente o enraizamento, a proteção-e-preservação e a abertura.

**Palavras-chave:** Jan Patočka; fenomenologia da religião; mundo-vivido; Eliade

### 1 — Introduction: Religion and Existential Crisis

The overall concern of Mircea Eliade's masterpiece entitled *The Sacred and The Profane* is to illustrate and define the sacred in its entirety through the phenomenological analysis of a number of exemplary religious rituals and symbols (such as *mundus*, *humipositio*, initiatory death, *axis mundi*, and the cosmic tree). Since the first possible definition of the sacred is that "it is the opposite of the profane", Eliade's essay focuses on "hierophanies", a term that designates the act of a manifestation of the sacred (Eliade, 1959: 10). In archaic, traditional human societies, hierophanies have been experienced through the manifestation of something of a wholly different order, a reality that does not belong to the

natural, profane world. In brief, hierophanies elicit an extraordinary experience in which an “immediate reality is transmuted into a supernatural reality” (Eliade, 1959: 12)<sup>2</sup>.

Eliade also stresses that such an experience goes back to existential crises. Indeed, the notion of “crisis” is crucial in his phenomenology of religion. At the very end of the essay, the Romanian historian of religions argues that every existential crisis calls into question both the reality of the world and man’s presence in the world. Moreover, he argues that “it is the experience of the sacred that founds the world”, and that “even the most elementary religion is, above all, an ontology” (Eliade, 1959: 210). He concludes that the existential crisis is, ultimately, religious, since on the archaic levels of culture, “*being and the sacred are one*”, and that, in turn, religion is the paradigmatic solution to every existential crisis (Eliade, 1959: 210).

The sacred/profane categoricity also plays a key role in Jan Patočka’s phenomenological ontology of the “*Lebenswelt*” (life-world), which he had been developing since his seminal essay of 1936 entitled *The Natural World as a Philosophical Problem* (Patočka, 2016). However, unlike Eliade, according to the Czech phenomenologist, such a dichotomy has no ultimate ontological reach; rather, it is to be grounded in the broader horizon of the phenomenality of being jointed to the basic structures of human existence. Alien-and-home, danger-and-safety, concealment-and-manifestation: these are the ontological structures that provide the foundation for the sacred/profane dichotomy as well as for the religious experience in general.

2. On Eliade’s methodology, see Studstill (2000: 191).

Drawing on Patočka's critique of Eliade's understanding of the sacred, which emerges explicitly in the early Sixties in his essay on space (Patočka, 1991a and 2014), the present paper addresses Patočka's doctrine of the three movements of human life: anchoring, or sinking roots; self-extension, or reproduction; and openness, or breakthrough (Patočka, 1988, 1996 and 2016).

The discussion is twofold: on the one hand, Eliade's work represents a valuable, if not crucial source for Patočka's understanding of the sacred/profane distinction<sup>3</sup>. On the other hand, in what follows, the paper shows that the sacred dimension and the related religious experience is part and parcel of Patočka's phenomenology of human existential space in the life-world.

In his essay on space, published posthumously and as a samizdat, the Czech phenomenologist addresses two critical remarks to Eliade's *The Sacred and the Profane*, which he had read in the German version (Eliade, 1957).

The first polemic concerns the notion of "home", namely, the space in which our specific human form of life unfolds. Patočka calls into question Eliade's claim regarding the complete loss of the religious experience in the secularized world. With respect to the experience of the sacred, the Romanian historian of religions argued that our world has become "opaque, inert, mute" (Eliade, 1959: 178); although, in the cosmic and holistic awe towards the sanctity of nature that is still vivid among the rural population, we can recognize some evidence of the religious experience of past traditional societies.

3. In the fifth of the *Heretical Essays*, Patočka draws on Émile Durkheim's sociology, which stresses two basic categories, the profane, as the everyday experience, and its counterpart, the sacred, understood as the domain of the holy (Durkheim, 1968). Rudolf Otto's notion of *mysterium tremendum* is also addressed in the same context (Otto, 1917), see Patočka (1996: 100-106).

On the contrary, Patočka objects that the feeling of the sacredness of the place that we consider “home”, namely, the familiar zone of the world in which our lives sink roots and flourish, is not at all a relic of the mythical-sacral understanding. Both the sacral and the secularized understanding of “home” are traced back to the “originary space of personhood” (Patočka, 2014: 58), that is, the affective space (“the space of our heart”) in which we build a livable world. “Sacred transubstantiation” is the definition given here by Patočka for the primordial trigger of the originary space of personhood, which unfolds as a dialectical movement: the initial relationship with the distant periphery of the world becomes the central axis of proper human relationships that “through the You–I pair leads to the We, in which it finally rests” (Patočka, 2014: 59)<sup>4</sup>.

The second argument concerns the very idea of space and its underlying ontology. Patočka argues that, in Eliade’s essay, the spatial structure of the sacred world does not emerge clearly. Particularly unclear is how, in Eliade’s view, the sacred/profane distinction is connected with, on the one hand, the center and peripheral side of our existence, and, on the other hand, the cosmos and chaos, these notions being often confused by Eliade. Hence, Patočka takes the opportunity to clarify that the sacred world is not divided up into a sacred center and a profane distant periphery; rather, what we experience as the center of the sacred world is the result of a confrontation with the mysterious nature of the unknown and alien surroundings, namely, the distant, peripheral side of our existence.

4. The citations are our own translations taken from the Italian draft of this essay.

Indeed, such a struggle is grounded on the originary space of personhood: the force of the periphery, understood as absolute otherness, provokes a breach in our experiential space. In other words, it creates a crisis, and, as the reconciliation with that disruptive force is achieved, the distant periphery becomes the pivotal center of human communities. Nonetheless, away from this center, the non-reconcilable force of the distant endures, creating the dreadful chaos and exposing human beings to a variety of crises. Thus, Patočka observes that the sacred/profane distinction is established in different degrees of proximity or distance with respect to the familiar center and the alien periphery (Patočka, 2014: 60).

## **2 — The topology of the originary space of personhood**

The topology of the originary space of personhood is a long-standing issue in Patočka's philosophy. The intertwining of a zone of home that is correlative and opposed to the distant, alien side of our world, can be seen as the focal point of such a topology ever since the very phenomenological beginnings of the young Patočka, that is to say, since the seminal essay of 1936 entitled: *The Natural World as a Philosophical Problem*. Broadly construed as the basic and invariant structure of the human natural world, the home/alien categoricity follows the Husserlian distinction between *Heimwelt* and *Fremdwelt*, despite the criticism raised by Heidegger in *Being and Time* (Heidegger, 1996)<sup>5</sup>.

5. "The phenomena discerned by Husserl remain; phenomena are phenomena", argues Patočka (2016: 184). See Terzi (2015: 155 ff.) and Crowell (2017) for an insightful discussion of this topic.

In Patočka's early phenomenological approach, "home" is neither a matter of visual perspective, nor a result of the evolutionary path of the embodied mind and its scientific performances, insofar as "home" is not a center determined by one's momentary position. Rather, "home is a refuge", a place where one belongs "more than anywhere else", and a place where one is not alone, in a radical ontological sense, the zone of the home being that "part of the universe which is the most pervaded with humanity". At home, the subjective life unfolds within the peculiar pre-comprehension of the world that makes everything familiar (Patočka, 2016: 56).

Furthermore, the zone of "home" does not mean the individual settlement; rather, it includes community (Patočka, 2016: 56), the experience of home being "a co-living, a co-experiencing, a collective wanting and a collective achieving (a co-working)":

The *concrete* home, this place of common will and safety where my own will plays an important but only partial role, arises first in mutual help; home is not, as it may perhaps appear on the ground of purely individual constitution, a simple hub of personal satisfaction and security but rather a *shared* center of safety; it not infrequently happens that, when someone very close to us goes away, it ceases to be home and seems all of a sudden empty and strange. (Patočka, 2016: 81)

Yet, "the boundaries of the more remote home extend indefinitely and vanish in the undomesticated and the alien, in the distance" (Patočka, 2016: 57), so that the distant and the alien are an inseparable part of this topology. What lies in the distance does not have the character of absolute unfamiliarity. Rather,

the “distance” is a specific mode of oriented comprehension, in contrast with “home”. Our world is a whole from which no phenomenon escapes completely and which does not allow radical incomprehensibility anywhere. When discussing the distant and the alien, Patočka argues that “the two go together essentially”, and the two outline a “home-world”, which runs “from family to locality, community, region, nation, state, etc., [and] recedes into the indeterminate in a mixture of known and unknown, near and far” (Patočka, 2016: 56).

The region we are most familiar with, the zone where we feel safe and where there is no need for any discoveries, is the central core of our world. The aforementioned essay on space takes up this topic once again, pointing out that our houses are a refuge made of solid boundaries of safety, the “warm and comfortable” zone that contrasts with the “cosmic cold” of the periphery. The house is a place for light, for people as individuals, where the night incessantly turns into day beyond the ultimate opacity that tends to conceal our horizon. Due to such an originary ‘comfortable zone’, a certain harmony among humans is established, and the “We” becomes the core of the house, as the sum of the individual efforts to anchor oneself to the world (Patočka, 2014: 57).

So, unlike the burrow, the tent, the hut, and the trenches (such are the examples given in the essay on space with respect to precarious and weak human abodes), our house is not something we find in front of us; rather, *we* are *in* it. The house supports us, not the contrary. The four walls do not make the house, but the house is basically an integration of our surroundings, so that the environment, too, becomes home for us. The house provides the basis for the appropriation of space and of things, for reproduction

as well as for production, through “the effective and mutual weaving of what is within the four walls and what lies outside them”, even with the wild elements of earth, wind, and water. Most importantly, the appropriation of external space via the space of the house that becomes the zone of our home provides the foundation of a new world (Patočka, 2014: 79).

It is important to stress this point, since Patočka’s phenomenology of human settlement in the world does not rely on natural life; rather, it is concerned with the historicity of our existence, which unfolds along the contrast established between enclosed generative privacy and the desire for public openness. Indeed, the notions of “home” (*domov*) and “household” (*domacnost*) are notably developed, and take on a central role, in Patočka’s later philosophy of history, especially in the *Heretical Essays* (Patočka, 1996). Understood as the “proto-cell” of human social life, of cooperation and community, the household (recalling the Greek *oikos*) is where the bonding of life to itself can finally be achieved and nourished (Patočka, 1996: 15 f.).

The philosophy of history is particularly concerned with the concept of household, insofar as it represents the precondition to the development of political life, and, therefore, of history itself, since, as Patočka argues, “because the family is the original locus of labor, political life, life in the *polis*, initially unfolds on the necessary foundation of the family *oikos* (house, household)” (Patočka, 1996: 37). Moreover, in the gradual process of civilization that leads from prehistory to history, he sees a “rupture”, a qualitative rupture that happens when life is no longer its own sole purpose, but there is the possibility of living for something else (Patočka, 1996: 38).

The tension established between the natural world and the historical existence of human beings orients Patočka's efforts towards an asubjective phenomenology of the life-world<sup>6</sup>. Accordingly, he tackles the "ontology of life" insofar as "[it] can be broadened into an ontology of the world if we understand life as movement in the original sense of the word", that is, "*human life as dunamis*" (Patočka, 2016: 161).

Thus, Patočka's understanding of the sacred/profane distinction and the related home/alien categoricity philosophically traces back to his account of the role of movement in the constitution of the world. Mostly drawing upon a phenomenological reappropriation of Aristotle's philosophy, such an endeavor tackles the three particular, fundamental movements expressed by the human form of life, namely, the movement of acceptance, the movement of defense, and the movement of truth.

### 3 — The three movements of existence

In his *Preface*, Ricoeur noticed that the *Heretical Essays* present "an unexpected development" of the essay on the *Natural World* (Ricoeur, 1996: vii). Patočka himself considered this dissertation from 1936 as his "first philosophical work" (Patočka, 2016: 115), as he states in the *Supplement* to the second Czech edition of 1970. While showing an extraordinary coherence with his phenomenological beginnings, the doctrine of the three movements also turns out to be crucial in order to clarify Patočka's topology of the life-world<sup>7</sup>. The "three movements of existence" are anchored

6. On asubjective phenomenology, see Patočka (1971 and 1975), Učník & Chvatík & Williams (2015), Mensch (2016) and Evink (2017).

7. On Patočka's phenomenological notion of life-world, see Carbone (2017: 29-45).

in the “three fundamental ecstases of temporality”, namely, past, present, and future (Patočka, 2016: 127), and each of them displays a specific configuration of the interplay of three fundamental categories of our existence: temporality, embodiment, and otherness (Terzi, 2015: 153 ff.).

In the second of the *Heretical Essays* (entitled “The Beginning of History”), Patočka distinguishes these “three fundamental movements of human life” as (i) the movement of acceptance, as we enter the world after our birth; (ii) the movement of defense, as we enter the chain of productivity and maintenance of humankind on this earth; (iii) the movement of truth. The movement of acceptance consists in the human need to be accepted and introduced into the world, “since the human entry into the realm of open, individuated being has the character of something prepared and fitted together” (Patočka, 1996: 29 f.). The second movement, “which could also be called the movement of self-surrender” is necessarily correlated with the first:

We can only accept the other by risking ourselves, by attending to the other’s needs no less than our own, that is to say, by *working*. Work is essentially this self-disposal of ourselves as being at the disposal of others; it has its source in the factual dependence of life on itself which is precisely what makes life

According to the editor of the *Heretical Essays*, James Dodd (see Patočka, 1996: 167 f., the *Editor’s Notes*), the doctrine of the three movements of human life is Patočka’s phenomenological appropriation of Aristotle’s doctrine of the three souls: vegetative, animate, and rational. This doctrine is further developed in Patočka’s “The ‘Natural World’ and Phenomenology” as well as “The Movement of Human Existence: A Selection” from *Body, Community, Language, World*, both of which appear in Kohák (1989), and also in the German collection on the ideas of movement and existence (see Patočka, 1991b). Declève (1988: xvii f.) examines the works in which the doctrine appears, and Crowell (2011) provides an extensive and insightful analysis of the three movements. For a critical presentation of the topic, see also Varsamopoulou (2007).

an ontological metaphor. [...] As soon as we become links in the chain of acceptation, we are *eo ipso* potential participants in work; already the child prepares for it; this preparation is already itself incipient work. (Patočka, 1996: 30 f.)

The third movement attests to the difference between the natural and what is beyond nature, namely, the supernatural, thus discerning within divinity the possibility of being open, of openness. However, in such a natural world of prehistoric humans, the movement of truth “remains thematically subordinated to the movements of acceptance and defense (or disposing) of the self” (Patočka, 1996: 33). When this third movement becomes autonomous, humans enter the “order of the problematic” (Ricoeur 1996: xi ff.), which means the relationship with truth and openness as such, namely, with history, orienting their existence towards the future, both politically and philosophically<sup>8</sup>.

In the *Supplement to the Natural World* essay, the doctrine of the three movements undergoes a considerable re-elaboration. This long, dense text entitled “‘The Natural World’ Remeditated Thirty-Three Years Later” is essential in order to understand both Patočka's self-interpretation of his phenomenological beginnings and the mature account of his phenomenology of the life-world.

Here, the first movement is interpreted as the movement of “anchoring” or “sinking roots” that grounds the other two movements, since all our actions, “including precisely work and struggle, take place solely on the basis of this instinctive-affective

8. On this crucial point, see the *Author's Glosses to the Heretical Essays* (Patočka, 1996: 142 f.). The famous dictum on injustice from the Ionian pre-Socratic philosopher Anaximander takes on great relevance in Patočka's account of the three movements of existence, especially concerning the understanding of the first movement of acceptance (see Patočka, 1996: 30 and Ricoeur, 1996: xii).

prime motion, which constitutes so to say the ostinato of life's polyphony" (Patočka, 2016: 165). The first movement of human existence is the source of all our vital possibilities from which the primal structure takes shape, which belongs to the human world as an overall framework: "the you – the I – the shared environment [...]. Here lies the source of the structure home/alien, which can be regarded as one of the essential dimensions of the natural world" (Patočka, 2016: 168)<sup>9</sup>.

In a way, the second movement represents a counter-movement with respect to the first anchoring and rooting one, a "reversal of its meaning", which brings us from the gelid outside towards the light and shelter of nature and community: "The service and bondage of life to itself is the tacit assumption of the second movement, the movement of reproduction, or self-extension" (Patočka, 2016: 171). In the movement of reproduction,

there is no *object* properly speaking, nothing existing in counter-position to us as independent, closed in itself; there are always only networks of instrumental references, every "here" serving merely to refer beyond itself, to the connections—both personal and object-connections—of the undertaking. At the same time, this referring is a movement from presence to presence, always similarly unfulfilled, purely instrumental. (Patočka, 2016: 171)

Life moves in such a "tissue of references" and all encounters receive their own meaning in the "circle of praxis – that is the authentic and original human world", a "shared world [...]"

9. On this first movement, see Barbaras (2007) and Terzi (2012).

not only of work but of *cooperation*, organization, or hierarchy, as the case may be" (Patočka, 2016: 171 f.). As has been already pointed out, shelter, protection, and safety are to be conquered by work and struggle, which define the circle of human praxis:

Work and struggle are two fundamentally different principles: in work man confronts things, in struggle he confronts his fellows as virtually enthralled or enthralling. In practice, the two principles combine: the organization of humanity for work is the result of a struggle, and is itself a struggle<sup>10</sup>. (Patočka, 2016: 174)

The third movement of breakthrough, in turn, is the "true movement of existence". The third movement is a peculiar mode of praxis that transforms the bondage of life, which is prominent in the previous two movements, into a particular condition by living in the possibility of transformation. Indeed, it counterbalances the other two movements of anchoring and reproduction in a dialectical relation of "integration and repression", opening the possibility for unconcealment and truth. Human beings discover here a "fundamental dimension of the natural world", a dimension "which is not given, which escapes both perception and recollection, eludes objective identification, and yet essentially determines this world" (Patočka, 2016: 179 f.)<sup>11</sup>.

10. The cooperative and interactive dimension of labor ("work in the primary sense") does not occur without consequences: "in this movement, man is reified from the very beginning in being nakedly inserted into the system of providing for needs. As needy, man is always already reified: things are vitally contained within him, as that which he essentially lacks and has to provide". Man's reification also entails the reduction of man to his social role (see Patočka, 2016: 173).

11. Patočka goes on to explain that "this is a sphere overlooked by both Husserl and the positivists in their descriptions and analyses of the 'natural' life-world. We have attempted here to indicate its basic importance and, at the same time, to show that there

While the anchoring movement reveals ourselves as beings that are essentially made of possibilities and potentialities, and the reproduction movement binds us both to life and to other humans, in the breakthrough we can see ourselves “in [our] ownmost human essence and possibility – in [our] ‘earthliness’ which is, at the same time, a relationship to being and to the universe” (Patočka, 2016: 175). To modify the nature of life, of life *as* what binds us: this is a possibility, rather than a reality, but it is precisely here that our ownmost human essence lies. This is why Patočka refers to such a possibility in terms of a “mundane turn”<sup>12</sup>.

#### 4 — Religion and Responsibility

As has been noted at the outset, in Eliade’s phenomenology of religion, being and the sacred are considered as a unitary ontological given, religious experience goes back to existential crises, and, in turn, religion is the paradigmatic solution to every existential crisis (Eliade, 1959: 210). Accordingly, the human dwelling space is not merely made of geometrical lines and volumes; rather, as an *imago mundi*, it is situated at the center of the

is nothing ‘mystical’ about it, unless one wants to call the world itself mystical, as well as being, and even man, this being-of-the-world, relating essentially to both” (Patočka, 2016: 179 f.).

12. “This turn is not accompanied by a *loss of the world* but, on the contrary, by its full discovery; it is, in a certain sense, a mundane turn, since the world here lives more deeply, a cosmocentric and luminocentric life. And it brings with it a new myth, one of the most profound and most widespread, a myth endowed, like all myths, with an inexhaustible meaning: the myth of the divine man, the perfectly true man, his necessary end, and his inevitable ‘resurrection’” (Patočka, 2016: 178 f.). In these last pages of the *Supplement*, Patočka mentions the Gospel of John and its renowned *incipit* on the Word that became Flesh in the God-man.

world. It is a sacred existential space in which “a serious decision” is made, and man “must [...] create his own world and assume the responsibility of maintaining and renewing it” (Eliade, 1959: 56 f.).

Patočka's understanding of religion, too, relies on an ontology that grounds human dwelling and settling on the particular attitude of unveiling the being in order to create a safe world in which life can flourish and improve. However, according to Patočka, the sacred/profane dichotomy does not represent the *ne plus ultra* categorization of being. Quite the contrary, the sacred/profane distinction traces back to an ontology of the originary space of personhood, which requires a specific phenomenological approach, developed by the doctrine of the three fundamental movements of existence.

To offer some provisional conclusive remarks, it is worth pointing out that the phenomenological topology of human existential space entails a rather different idea of religion from Eliade's one, and more precisely an account of religiosity that stresses the possibility of overcoming the sacred/profane dimension in order to leave behind the prehistory of man.

In Patočka's philosophy of history, the sacred is understood as the exceptional dimension in which we experience the world not only as the region of what is in our power, but also as what is capable of penetrating and transforming our lives. In turn, understood as the ordinary everyday, the profane is the “realm of work and of the self-enslavement of life, of its bondage to itself” (Patočka, 1996: 99). Such is the context of intelligibility for Patočka's particular notion of responsibility, whose history “is

“tied to a history of religion”, as Derrida noted (Derrida, 2008: 5)<sup>13</sup>. Indeed, religion and responsibility both stem from the overcoming of the sacred dimension of demonic and of passion (Patočka, 1996: 99), insofar as religion is precisely an attempt to introduce human responsibility into the sacred:

This bringing into relation to responsibility, that is, to the domain of human authenticity and truth, is probably the kernel of the history of all religions. Religion is not the sacred, nor does it arise directly from the experience of sacral orgies and rites; rather, it is where the sacred qua demonic is being explicitly overcome. Sacral experiences pass over religious as soon as there is an attempt to introduce responsibility into the sacred or to regulate the sacred thereby<sup>14</sup>. (Patočka, 1996: 101)

Thus, Patočka’s account of religion pinpoints the necessity to separate the concepts of freedom and responsibility from the sacred/profane distinction, which must be related to responsibility

13. On this topic see Hagedorn (2010). Učník (2011) discusses Derrida’s “misreading” of Patočka. With respect to the ethical relevance of the notion of responsibility, as suggested by Ricoeur in his *Preface to the Heretical Essays* (Ricoeur, 1996: xiv f.), Patočka’s fundamental ideal of the “solidarity of the shaken” (Patočka, 1996: 134 f.) basically relies on the “responsibility for the meaninglessness” (Patočka, 1996: 76).

14. See also Patočka (1996: 102): “The opposition of the sacred and the profane, of the feast and the workday, of the exceptional and the ordinary is not the opposition of the authentic and the inauthentic but rather belongs among the problems responsibility has yet to master. [...] We believe that *I* in this sense emerges at the dawn of history and that it consists in not losing ourselves in the sacred, not simply surrendering [*sic*] our selves within it, but rather in living through the whole opposition of the sacred and the profane with the dimension of the problematic which we uncover in the responsible questioning in a quest for clarity with the sobriety of the everyday, but also with an active daring for the vertigo it brings; *overcoming* everydayness without collapsing in self-forgetting into the region of darkness, however tempting”.

by means other than escape<sup>15</sup>. Since the sacred/profane dimension cannot be simply overpowered, it must be grafted on to responsible life, which entails the search for clarity and sobriety that leads humankind to “historical life”:

Historical life means, on the one hand, a differentiation of the confused everydayness of prehistoric life, of the division of labour and functionalization of individuals; on the other, the inner mastering of the sacred through its interiorization, by not yielding to it externally but rather confronting internally its essential ground to which human unclarity, that refuge of our life's routines, opens the way when it has been shaken to the very foundations. (Patočka, 1996: 102)

Here Patočka's phenomenology and existentialism come together: his account of religion, as well as his particular notion of “sacrifice”<sup>16</sup>, trace back to “a situation which we have not chosen and cannot justify, yet which is nonetheless ours, and for which we bear responsibility”, this situation being “one of the fundamental characteristics of human finitude” (Patočka, 2016: 167).

15. The sacred dimension of the demonic and of passion is rather different from the escape related to inauthenticity: “The exceptional, the holiday also unburdens, though not by escaping from responsibility but rather by revealing that dimension of life in which the point is not the burden of responsibility and the escape from it but where, rather, we are enraptured, where something more powerful than our free possibility, our responsibility, seems to break into our life and bestow on it meaning which it would not know otherwise. It is the dimension of the demonic and of passion. In both, humans are placed at risk; however, they are not simply escaping from themselves into the ‘public realm’, into the ordinary everyday, into ‘objectivity’, they do not become estranged in the everyday manner. It is not a self-estrangement but rather being swept along, enraptured. Here we are not escaping from ourselves but, rather, we are surprised by something, taken aback, captivated by it, and that something does not belong among things and in the ordinary day in which we can lose ourselves among the things that preoccupy us” (Patočka, 1996: 98 f.).

16. On sacrifice, see Učník (2011), Schuback (2011), and Tava (2018).

## References

- Barbaras, Renaud (2007). *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: Éditions de la Transparence.
- Carbone, Guelfo (2017). *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. Milano/Udine: Mimesis edizioni.
- Crowell, Steven (2011). "Idealities of Nature': Jan Patočka on Reflection and the Three Movements of Human Life", in Abrams, Erika & Chvatík, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*. Dordrecht: Springer, pp. 7-22.
- (2017). *Jan Patočka: The Natural World as a Philosophical Problem* (review), *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/the-natural-world-as-a-philosophical-problem/> (accessed 18.05.2021).
- Declève, Henri (1988). "Préface de H. Declève", in Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. vii-xxiii.
- Derrida, Jacques (2008). *The Gift of Death & Literature in Secret. Second Edition*. Translated by David Wills. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea (1957). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.
- (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper & Row.

- Evink, Eddo (2017). "From Circumspection to Insight", in Švec, Ondrej & Čapek, Jakub (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. Abingdon, Oxon/New York: Routledge, pp. 198-215.
- Hagedorn, Ludger (2010). "Auto-Immunity or Transcendence: A Phenomenological Re-consideration of Religion with Derrida and Patočka", in Bornemark, Jonna & Ruin, Hans (eds.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers*. Stockholm: Södertörn University Publishers, pp. 131-148.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kohák, Erazim (1989). *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mensch, James R. (2016). *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Otto, Rudolf (1917). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Patočka, Jan (1971). "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", in Patočka, Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz: Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, pp. 286-309.

- (1975). “Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen”, in Patočka, Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz: Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, pp. 415-423.
  - (1988). “Le tout du monde et le monde de l’homme”, in Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*. Translated by Erika Abrams. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
  - (1991a). “Prostor a jeho problematika”, *Estetika*, 28.1, pp.1-37.
  - (1991b). *Die Bewegung der menschlichen Existenz: Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
  - (1996). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Edited by James Dodd, translated by Erazim Kohák. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company.
  - (2014). *Lo spazio e la sua problematica*. Edited by Francesca Bonicalzi, translated by Saverio Alessandro Matrangelo. Milano/Udine: Mimesis edizioni.
  - (2016). *The Natural World as a Philosophical Problem*. Edited by Ivan Chvatík and L’ubica Učník, translated by Erika Abrams, foreword by Ludwig Landgrebe, afterword by the Author. Chicago, IL: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1996). “Preface to the French Edition”, in Patočka, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Edited by James Dodd, translated by Erazim Kohák. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company, pp. vii-xvi.

- Schuback, Marcia Sá Cavalcante, (2011). "Sacrifice and Salvation: Jan Patočka's Reading of Heidegger on the Question of Technology", in Abrams, Erika & Chvatík, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*. Dordrecht: Springer, pp. 23-37.
- Studstill, Randall (2000). "Eliade, Phenomenology, and the Sacred", *Religious Studies*, 36.2, pp. 177-194.
- Tava, Francesco (2018). "Obět jako politický problém: Jan Patočka a sociologie posvátna", *Filosofický Časopis*, 66.2, pp. 253-269.
- Terzi, Roberto (2012). "Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka", *Fogli Campostrini*, 2.2, pp. 44-64.
- (2015). "Ouverture au monde et mouvements de l'existence: notes pour une anthropologie chez Patočka", *Alter. Revue de phénoménologie*, 23, pp. 147-163.
- Učník, Lúbia (2011). "Patočka on Techno-Power and the Sacrificial Victim (Obět)", in Chvatík, Ivan & Abrams, Erika (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Dordrecht: Springer, pp. 187-201.
- , Chvatík, Ivan & Williams, Anita (2015). *A Subjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Varsamopoulou, Evy (2007). "Three Movements of Life: Jan Patočka's Philosophy of Personal Being", *The European Legacy*, 12.5-5, pp. 577-588.

# Objetividade e reflexão crítica em Thomas Nagel

Diogo Carneiro<sup>1</sup>

## Abstract

Thomas Nagel defends a conception of objectivity as the view from nowhere. This view, ideally, would require different degrees of detachment from subjective positions, depending on the area of knowledge to which it would be applied. However, in doing this, and according to Jonathan Dancy and Alan Thomas, Nagel formulates two different models of objectification. Starting from these authors' interpretations, but essentially diverging from them, I argue that the two models of objectification are, in fact, similar. The key element to reach this conclusion is the meaning of "critical reflection" in each one of the models. Given my argument that "critical reflection" has only one meaning – detachment –, Nagel's conception of objectivity cannot include subjective perspectives in it; in fact, it requires absolute detachment from those subjective perspectives, independently of the area of knowledge being considered.

**Keywords:** Objectivity; detachment; Nagel; critical reflection; objectification

1. Associate tutor na University of Warwick, Reino Unido. Email: d.carneiro@warwick.ac.uk

## **Resumo**

Thomas Nagel propõe uma concepção de objetividade que ele designada por “a perspectiva de lado nenhum”. Dependendo da área de conhecimento à qual será aplicada, esta perspectiva tem como requisito diferentes níveis de distanciamento de posições subjetivas. Todavia, de acordo com Jonathan Dancy e Alan Thomas, Nagel propõe dois modelos diferentes de objetificação, em vez de apenas um. Partindo das interpretações destes autores, mas acabando por divergir deles, proponho que estes dois modelos de objetificação são, na verdade, semelhantes. O elemento fundamental para chegar a esta conclusão está no significado que “reflexão crítica” tem em cada um dos modelos. Neste artigo, argumento que “reflexão crítica” tem apenas um significado: distanciamento. Consequentemente, concluirei que a concepção de objetividade proposta por Nagel terá que ser entendida como excluindo perspectivas subjetivas. Mais especificamente, concluirei que esta concepção requer distanciamento absoluto de perspectivas subjetivas, independentemente da área de conhecimento em consideração.

**Palavras-chave:** Objetividade; distanciamento; Nagel; reflexão crítica; objetificação

## **Introdução**

Neste artigo tentarei mostrar como a ideia de “reflexão crítica” é determinante para se entender o que Thomas Nagel define como objetividade. Argumentarei, especificamente, que “reflexão crítica” deve ser entendida como implicando “distanciamento” e que, consequentemente, o conceito de objetividade proposto por Nagel implica sempre a renúncia de perspectivas subjetivas.

Contextualizando, o meu argumento neste artigo será o seguinte. Em várias obras, mas sobretudo em *The View from Nowhere* (1986), Nagel tenta afastar-se de perspectivas de objetividade clássicas, afirmando que áreas de conhecimento diferentes requerem processos diferentes para se atingir a objetividade – objetividade deverá ter, assim, um significado adaptado ao contexto a que se aplica. Todavia, Nagel não é absolutamente claro na descrição do modo como estes processos devem ser diferenciados. A este propósito, Jonathan Dancy – no artigo *Contemplating One’s Nagel* (1988) e no livro *Moral Reasons* (1993) – e Alan Thomas – na obra *Thomas Nagel* (2009) – avançam interpretações que tornam a posição de Nagel mais compreensível. Parte do meu argumento suportar-se-á nas hipóteses interpretativas destes dois autores; nomeadamente na interpretação de que existem dois modelos de objetificação<sup>2</sup> distintos na proposta de Nagel.

Como estes autores identificam, “reflexão crítica” é um elemento essencial para diferenciar os processos de objetificação. Todavia, a sugestão de Dancy e de Thomas de que “reflexão crítica” deve ser entendida de forma distinta nos dois modelos, não me parece ser fiel à conceção de objetividade que Nagel propõe. Deste modo, após a análise dos pontos mencionados até ao momento, concluirei, contra Dancy e Thomas, que “reflexão crítica” tem um significado semelhante em ambos os modelos. Esta conclusão implicará que a conceção de objetividade proposta por Nagel requer uma renúncia de perspectivas subjetivas, independentemente da área de conhecimento a que se aplique. Por conseguinte, o objetivo

2. O termo “objetificação” deve ser entendido como um processo progressivo de afastamento de posições subjetivas.

inicial de Nagel, de desenvolver uma concepção de objetividade na qual diferentes processos de objetificação deverão ser aplicados a diferentes domínios de conhecimento, terá que ser abandonado.

Começarei por explicar, na secção 1., a concepção de objetividade sugerida por Nagel e de que forma as propostas interpretativas de Dancy e Thomas poderão ajudar a uma melhor compreensão das diversas dimensões presentes na proposta de Nagel. De seguida, na secção 2., abordarei o significado de “reflexão crítica” e a importância determinante que esta poderá ter para uma mais correta interpretação da concepção de objetividade que Nagel propõe. No seguimento desta análise sobre o significado e o papel da ideia de “reflexão crítica”, concluirei mencionando algumas das consequências que, a meu ver, se poderão colocar a uma concepção de objetividade que implica uma renúncia de perspectivas subjetivas.

## 1 — Objetividade em Thomas Nagel

Para Thomas Nagel, objetividade corresponde a uma perspectiva que pode ser adotada por qualquer pessoa; ou, como o próprio autor designa, objetividade corresponde à perspectiva de lado nenhum (em inglês, *the view from nowhere*). Segundo Nagel, para que seja possível adotar uma perspectiva objetiva é necessário passar por um processo de distanciamento dos nossos pontos de vista iniciais – na medida em que os pontos de vista iniciais que formamos são parciais e imprecisos, pois dependem tanto da informação apreendida do que é externo ao sujeito, como do modo como essa informação é percebida. De acordo com Nagel, este distanciamento progressivo, que é necessário para se alcançar uma posição objetiva, requer que procedamos a uma

sistemática comparação das nossas crenças iniciais com crenças alternativas, obrigando-nos a explorar pontos de vista que não sejam os nossos, com o objetivo de transcender as nossas posições particulares. Em síntese, para que seja possível adotar uma perspectiva objetiva, temos que ser capazes de nos afastar das nossas perspectivas subjetivas<sup>3</sup>.

Deste modo, devemos ser capazes de formar, progressivamente, novas crenças. Quer isto dizer que temos que proceder constantemente a uma avaliação das nossas crenças e, assim, rejeitar, manter, ou acrescentar outras crenças às nossas crenças iniciais. Como resultado deste processo, deveremos ambicionar formular uma concepção do mundo que seja descentrada: ou seja, uma concepção do mundo que contenha tanto os nossos pontos de vista particulares, como os pontos de vista de outros indivíduos (Nagel, 1986: 140). Esta concepção de um mundo descentrado representa o ponto de vista objetivo, de acordo com Nagel, no qual apenas se consideram os elementos que todos os indivíduos têm em comum, não se podendo atribuir o ponto de vista objetivo à perspectiva de nenhum indivíduo em específico.

Gaus (1990: 198-199) caracteriza esta definição do ponto de vista objetivo como sendo Arquimediana, descrevendo, com particular precisão, a concepção de objetividade proposta por Nagel da seguinte forma:

3. Importa realçar que, para Nagel, “subjetivo” tem o significado de “pré-reflexivo” (Nagel, 1979: 208; ver também Thomas, 2009: 11). Por outras palavras, perspectivas subjetivas são perspectivas que não foram ainda sujeitas a exame ou reflexão crítica.

[...] Nagel still strives for a more thoroughgoing objectivity in which one does not merely recognize a multiplicity of perspectives, none of which is essentially privileged, but one in some sense views things abstracted from any particular perspective at all.

Esta descrição, a meu ver, ajuda a explicitar a ideia de que Nagel usa duas formulações diferentes do que é uma concepção descentrada do mundo: por um lado, que uma concepção descentrada do mundo corresponde à ideia de que todas as perspectivas têm igual importância e que, portanto, todas as perspectivas são merecedoras de igual consideração; por outro lado, que corresponde a uma perspectiva que contem aquilo que é partilhável por todas as perspectivas, isto é, tudo o que todas as perspectivas têm em comum. Estas duas formulações são apresentadas como tendo o mesmo significado<sup>4</sup>.

Esta é, em traços algo gerais, a concepção de objetividade de Nagel. Todavia, como mencionei na introdução, para este autor, o processo para se alcançar um ponto de vista objetivo não é independente da área de conhecimento em que nos situamos. Isto é, o processo de distanciamento de representações perspectivais deve ser entendido de modo diferente de acordo com o domínio cognitivo. Vejamos o seguinte exemplo, relativamente ao que entendemos como conhecimento objetivo do mundo físico: ainda que eu possa desenvolver, com base na minha experiência, a crença de que o Sol anda à volta da Terra, é possível, através de um posicionamento distanciado da minha perspectiva situada na

4. Como veremos, todavia, estas duas formulações não podem ambas corresponder a uma concepção descentrada do mundo.

Terra, saber que a minha crença inicial estava errada. Por outro lado, se considerarmos um domínio de conhecimento de natureza distinto, como é o caso do domínio político e social, podemos ver, por exemplo, que o nosso entendimento do conflito israelo-palestino será mais preciso quanto mais formos capazes de compreender as várias perspetivas individuais e a relação destas com o que lhes é externo. Neste último domínio, portanto, um processo de distanciamento absoluto de cada uma das perspetivas não corresponderá a uma melhor compreensão do mesmo.

Na verdade, Nagel considera que conceber o mundo objetivamente apenas em termos de distanciamento absoluto leva a “[...] false reductions or to outright denial that certain patently real phenomena exist at all” (Nagel, 1986: 7); e que fazê-lo é cair numa forma de “cegueira objetiva”. Porque a forma como as perspetivas determinam as nossas crenças, conhecimento e compreensão tem diferentes graus de relevância e de importância dependendo dos domínios em questão.

Apesar de Nagel fazer esta distinção, o seu pensamento não é perfeitamente claro, no que toca aos diferentes processos de objetificação necessários para distintos domínios do conhecimento. São as propostas interpretativas da obra de Nagel, formuladas por Jonathan Dancy (1988, 1993)<sup>5</sup>, e mais tarde por Alan Thomas (2009), que parecem tornar as ideias de Nagel mais compreensíveis. Estes autores interpretam que existem, na verdade, dois modelos de procura de um entendimento mais objetivo, tendo eles

5. Em ambas as obras, uma das principais críticas feitas por Dancy a Nagel prende-se com o facto de Nagel usar modelos de objetificação que deveriam ser aplicados a domínios diferentes de conhecimento de forma indiferenciada.

desenvolvido estes modelos de forma mais sistematizada e clara. A exposição que se segue, sobre o significado dos processos de objetificação em Nagel, terá como referência estas propostas.

### **1.1 — Dois modelos de objetificação**

O primeiro modelo que abordarei (que Dancy designa por “modelo absoluto de objetificação” e que Thomas designa por “modelo Cartesiano de objetificação”) aplica-se ao mundo físico – aquele que pode ser conhecido pela ciência. Neste modelo, as nossas crenças tornam-se mais objetivas quando uma “representação subjetiva” é entendida como sendo apenas uma representação ainda não escrutinada e é substituída por uma nova representação que é mais verdadeira, mais próxima do real e contendo menos erros: uma representação mais aproximada do mundo como ele realmente é. Thomas chama a isto um “process of perspectival ascent” (Thomas, 2009: 12), onde a representação original é substituída por uma nova representação que providencia uma explicação desmistificadora que, por sua vez, leva à rejeição da primeira. Neste modelo, podemos então entender que o ponto de vista humano é uma fonte de erros e que, como tal, deve ser desconsiderado. É devido a esta natureza errónea dos nossos pontos de vista que Nagel não só pensa que o ponto de vista objetivo envolve distanciamento de perspectivas subjetivas, como considera que o ponto de vista objetivo deve ser distanciado de uma perspectiva humana (Nagel, 1987: 7), e possivelmente até de um ponto de vista mamífero (Nagel, 1979: 209). Assim, no modelo absoluto, a posição objetiva é aquela que é capaz de apresentar uma compreensão do mundo como ele é, completamente independente das nossas capacidades subjetivas. Com o processo de distanciamento

requerido por este modelo – ou, para voltar a usar a terminologia de Thomas, com o processo de “perspectival ascent” – pretende-se adquirir um conhecimento “objetivo” da realidade.

A par do modelo absoluto, o segundo modelo de objetificação (o qual Dancy denomina por “modelo Hegeliano de objetificação”) também envolve representações subjetivas que têm que ser ultrapassadas, mas, neste caso, cada representação é compreendida num contexto mais abrangente, no qual não existe pretensão de desmistificar, mas sim de explicar. A ideia de “perspectival ascent” é substituída por contextualizações e explicações, sendo que o propósito do modelo Hegeliano é aprofundar o nosso entendimento do domínio ao qual o modelo se aplica. Como referi, Nagel reconhece que para a compreensão de alguns domínios de conhecimento nos são requeridas mais perspetivas do que para o nosso entendimento do mundo físico. Deste modo, o ponto de vista objetivo, no modelo Hegeliano, não tem como processo a eliminação de representações subjetivas, como no modelo absoluto, mas sim a sua contextualização através da investigação da relação existente entre os pontos de vista subjetivos e o objeto sobre o qual recai o ponto de vista. Representações objetivas e subjetivas poderão, deste modo, coexistir, “[...] with the assurance that the former has transcended the latter, but has not renounced it. What we have achieved by this is a deepened understanding” (Dancy, 1988: 12). Assim, cada estágio de reflexão leva a uma posição mais objetiva, indefinidamente – por contraposto ao modelo absoluto, no qual deverá existir um ponto máximo de objetividade. O modelo Hegeliano, então, aplica-se aos domínios que envolvem diferentes perspetivas e não à procura de uma reprodução fiel do que é exterior ao sujeito.

Nesta primeira secção, expliquei a concepção de objetividade de Thomas Nagel – objetividade como a perspectiva de lado nenhum –, com auxílio das propostas interpretativas de Jonathan Dancy e de Alan Thomas – que sugerem a existência de dois modelos de objetificação: o modelo absoluto e o modelo Hegeliano. Na próxima secção, analisarei o significado e a importância da ideia de “reflexão crítica” e as consequências que este termo poderá ter para a nossa aceitação (ou não) da proposta de Nagel. Até agora, as propostas de Dancy e Thomas foram determinantes para um melhor entendimento das ideias de Nagel. Contudo, no que se segue, argumentarei contra a sugestão destes autores que “reflexão crítica” deve ser entendida de forma diferente nos dois modelos.

## **2 — O significado de “reflexão crítica”**

Como foi possível verificar na secção anterior, a ideia de “reflexão crítica” está presente em ambos os modelos de objetificação apresentados e é uma parte essencial do processo de aproximação a posições mais objetivas. É através de um processo de reflexão crítica – através do distanciamento – que somos capazes de ultrapassar os nossos pontos de vista subjetivos e torná-los mais objetivos. Sumariamente, é através da reflexão crítica sobre as nossas crenças que, no modelo absoluto, é possível o desenvolvimento de representações mais próximas do real e a rejeição de representações subjetivas – a reflexão crítica leva ao conhecimento através do distanciamento das nossas crenças subjetivas. Por sua vez, no modelo Hegeliano, é graças ao exercício de reflexão crítica que nos é permitido contextualizar as nossas representações

subjetivas com o objecto dessas representações – a reflexão crítica melhora a nossa compreensão através do distanciamento das nossas representações subjetivas.

Ainda assim, de acordo com Dancy e Thomas, o significado de “reflexão crítica” – e, por conseguinte, o significado de “distanciamento” – deve ser entendido de modo diferente no modelo absoluto e no modelo Hegeliano. Para Dancy, “distanciamento”, no modelo Hegeliano, significa

[to] stand back from our ordinary engagement with the world and view that engagement as an object. The difficulty in taking simultaneously a more and a less objective view, if any, derives from the need to be more and less engaged at the same time. (Dancy, 1988: 4; 1993: 149)

Apesar desta dificuldade que Dancy encontra no modelo Hegeliano, Dancy conclui que, neste modelo, nada implica a renúncia das nossas posições subjetivas:

[perspective] may, of course, change our minds about something; but this is to take something to be false which we previously took to be true, not to take something to be a mere appearance which previously we took to be reality. (Dancy, 1988: 4; 1993: 149)

Seguindo alguma da análise feita por Dancy, Thomas, por sua vez, introduz a seguinte distinção: no modelo absoluto, reflexão deve ser entendido como “distanciamento” (o termo usado em inglês é *detachment*); no modelo Hegeliano, todavia, reflexão deve ser entendida como “desengajamento” (adotei esta tradução da terminologia original, em inglês, *disengagement*). Apesar de

apenas contrastar de forma ligeira com a posição de Nagel – Nagel define “distanciamento” como sendo parte da “reflexão crítica” –, esta distinção, supostamente, permite um entendimento mais claro e mais robusto das diferenças entre os dois modelos. Thomas explica que

[f]or the Hegelian model the issue seems better expressed in terms of a reflective disengagement from a previously engaged perspective. We have to balance continued commitment to a set of “subjective” beliefs with a more disengaged insight into those very same commitments. That is a subtly different way of thinking about increased reflectiveness, but it does not seem to involve complete detachment from the subjective. That reflection here does not involve detachment is connected to the fact that in this model we do not renounce the subjective because it is intrinsically erroneous, as in the Cartesian model. Instead, we retain our commitment to our subjective starting point even as reflection transforms it. (Thomas, 2009: 22)

Em síntese, Thomas tenta explicar que “reflexão crítica” como “desengajamento” não significa a identificação do subjetivo como sendo uma perspectiva errada, mas como sendo apenas uma perspectiva insuficientemente desenvolvida. Assim, aquilo que Thomas propõe é que, dependendo da área de conhecimento de que se trate, o ponto de vista objetivo implica que nos distancemos absolutamente ou que nos desengajemos. Neste sentido, também Thomas conclui que não existirá razão para renunciarmos às posições subjetivas, no modelo Hegeliano.

Como podemos ver, para Thomas e Dancy, “reflexão crítica” é um elemento crucial que permite distinguir os dois modelos. A questão fundamental é, então, perceber se, de facto, “reflexão crítica” tem um significado diferente nos dois modelos. Ora, caso possamos negar esta diferença de significado, os dois modelos de objetificação descritos revelar-se-ão, na sua essência, muito semelhantes. No que se segue, tentarei mostrar que “reflexão crítica” tem apenas um significado e que, como consequência, não existe nenhuma diferença relevante entre os dois modelos de objetificação.

O ponto principal que me permitirá fundamentar o que acabo de enunciar é o facto de, para que uma perspectiva possa ser considerada objetiva, o modelo Hegeliano continuar a requerer a capacidade de ver o mundo impessoalmente. Esta é uma questão que não pode ser ignorada por nenhum dos modelos de objetificação propostos por Dancy e Thomas porque, na opinião de Nagel, a capacidade de ver o mundo impessoalmente é essencial para “[...] trying to discover the objective nature of reality” (Nagel, 1991: 10). A capacidade de ver o mundo impessoalmente é a capacidade de nos retirarmos das nossas próprias posições e, ao fazê-lo, incorporarmos um ponto de vista impessoal. Por outras palavras, neste ponto de vista impessoal, devemos considerar todas as perspectivas que existem, sem dar prioridade às nossas. Para isso, temos de considerar, usando a terminologia em inglês, a *raw data* – isto é, “desires, interests, projects, attachments, allegiances and plans of life” (Nagel, 1991: 11) – que é intrínseca aos pontos de vista pessoais de todos os indivíduos e encontrar aqueles elementos que são comuns entre todos. A *raw data* que é comum a todos os indivíduos é o que poderemos chamar “valores impessoais”.

Apesar desta nova descrição da proposta de Nagel não ser muito diferente da descrição inicial, ela ajuda a esclarecer o que significa a objetividade corresponder a uma conceção descentrada do mundo – ou o significado de distanciamento. De forma a formular uma conceção descentrada do mundo, os valores impessoais que são comuns a todos os indivíduos são os únicos valores que são verdadeiramente relevantes, na medida em que o ponto de vista impessoal é aquele que representa todas as pessoas de igual forma. É um ponto de vista que é um ponto de vista de terceira pessoa, no qual nos abstraímos de nós próprios e nos tornamos apenas num outro “eu” (*self*), um entre outros – um “eu” objetivo. Então, de modo a declarar uma perspetiva (ou uma forma de pensamento) como objetivo, este tem que ser o mais independente possível da constituição e da posição de indivíduos específicos. Nagel pretende, pois, e mais uma vez, que a objetividade corresponda a uma perspetiva de lado nenhum.

Assim, na minha leitura de Nagel, e em contraste com as propostas interpretativas de Dancy e Thomas expressadas anteriormente, o ponto de vista impessoal parece impor uma forma de renúncia de perspetivas subjetivas — relembro que a renúncia do subjetivo é um dos elementos usados por estes autores para caracterizar a diferença entre aquilo que constitui “distanciamento” e “desengajamento”. De facto, como estes autores sugerem, neste modelo não parece existir uma renúncia do subjetivo, por este ser erróneo; a renúncia do subjetivo ocorre porque a existência do subjetivo, numa perspetiva objetiva, tornaria impossível uma conceção descentrada do mundo.

Todavia, imaginemos que objetividade não deve ser entendida como sinónimo de uma conceção descentrada do mundo. Se fosse este o caso, poderíamos encontrar uma renúncia do subjetivo, no modelo Hegeliano, por outra via: isto é, atendendo à natureza do processo de objetificação que temos vindo a analisar. Ainda que Dancy também identifique uma diferença entre distanciamento e desengajamento, a passagem seguinte parece demonstrar que essa diferença é, no mínimo, inconsequente (e, no máximo, ininteligível). Dancy (1988: 4-5, 1993: 149), ao identificar uma posição algo hegeliana em Nagel, explica que, neste modelo, apesar de se conseguir, através do processo de objetificação “[...] a more objective view, one cannot hope to return to one’s earlier subjective view with pristine innocence. In this sense one cannot combine an earlier and a later view [...]” Ou, por outras palavras, após um maior entendimento dado pelo ponto de vista objetivo, um retorno a uma perspetiva subjetiva é possível, ainda que “on our return we will find it altered”.

Este possível retorno a uma perspetiva subjetiva alterada, sugerida por Dancy, parece indicar, na verdade, uma renúncia efetiva dessa perspetiva subjetiva<sup>6</sup>. Como já foi mencionado,

6. Apesar de reiterar que não faz parte da natureza do modelo Hegeliano o abandono de posições subjetivas, Dancy parece conceder contraditoriamente, em várias passagens – como as já citadas –, que o processo de objetificação altera as nossas perspetivas. Esta alteração não pode ser se não entendida como um abandono das posições subjetivas, como parece indicar a seguinte passagem: “[i]n this process of objectification, nothing is left behind. Every aspect of each succeeding view is retained, though maybe somewhat altered, in each of its successors. There is therefore some reason to say that when we move away from our initial, most subjective, view of the world we change our view of the world. [...] Though it is not part of the nature of the objectification process *as such* to leave anything behind, the purpose of entering the process may only be served if we do change our view of the world as a result” (Dancy, 1993: 147).

para Nagel, uma perspectiva subjetiva é uma perspectiva que ainda não foi examinada criticamente. Assim, não existe qualquer perspectiva subjetiva original a que se possa voltar após a aquisição de uma melhor compreensão do mundo, após reflexão crítica. E, certamente, não será possível possuir ambas as perspectivas em conjunto. Por exemplo, alguém que inicialmente acredite que não advêm problemas sociais da prática de especulação imobiliária – e que, por isso, acredita que não será errado agir em consonância – não poderá, ao mesmo tempo, continuar a possuir esta crença após a aquisição de uma nova crença desengajada da sua subjetividade que postule a existência de consequências nefastas para a sociedade decorrentes da prática de especulação imobiliária. A primeira perspectiva mais subjetiva terá que ser renunciada em detrimento da segunda. Deste modo, parece que a diferença no significado de “reflexão crítica” entre os dois modelos que Thomas e Dancy propõem não é pertinente. Por outras palavras, “reflexão crítica” como “desengajamento” parece ser, de facto, semelhante a “reflexão crítica” como “distanciamento” – que é precisamente como Nagel define reflexão crítica.

Se, de facto, esta ideia de “reflexão crítica” como “desengajamento” é semelhante à usada no modelo absoluto (i.e., “reflexão crítica” como “distanciamento”), então os nossos compromissos com as nossas crenças subjetivas parecem ser irrelevantes para uma perspectiva objetiva. Nesta conceção de objetividade, a perspectiva objetiva parece implicar sempre um distanciamento de pontos de vista subjetivos. Assim, a necessidade que Nagel identifica de existência de diferentes processos de objetificação (consoante a área de conhecimento) acaba por ser conseguido através de um

único processo<sup>7</sup>, processo esse que reduz a capacidade de conhecimento real de outras perspectivas<sup>8</sup> à impessoalidade. Isto porque o máximo denominador comum, que o ponto de vista impessoal é suposto ser – ao ser fundamental para a possibilidade da formulação de uma conceção descentrada do mundo ao ter apenas em consideração a *raw data* que é comum a todos os indivíduos – é, na verdade, um mínimo denominador comum.

Deste modo, e ao contrário do que foi aludido na secção 1, a reivindicação que “objetividade como a perspectiva de lado nenhum considera todos os pontos de vista” e a reivindicação que “objetividade como a perspectiva de lado nenhum considera apenas aquilo que pessoas têm em comum” não podem ser entendidas como possuindo o mesmo significado. Na verdade, estas reivindicações devem ser entendidas como sendo duas reivindicações diferentes e incongruentes entre si: não poderemos então afirmar que todos os pontos de vista são incluídos pela conceção de objetividade que Nagel propõe<sup>9</sup>.

Nesta secção discuti o significado e a importância da ideia de “reflexão crítica” para determinar a natureza do processo de objetificação na conceção de objetividade de Nagel,

7. Por razões diferentes, Dancy também conclui que o modelo que parece estar mais próximo daquele que Nagel propõe é o modelo absoluto, ainda que não seja esse o seu objetivo: “Nagel does not see the difference between the two forms of objectification; but to the extent to which he prefers one to the other, his dominant conception is clearly that of absolute objectification” (Dancy, 1993: 154).

8. Como o próprio Nagel diz, existe incerteza em relação “how far outside ourselves we can go without losing contact with this essential material – with the forms of life in which values and justifications are rooted [...]” (Nagel, 1986: 186).

9. Não obstante o argumento e conclusão apresentados, deve-se assinalar que Nagel (1970) argumenta que um ponto de vista impessoal é capaz de incorporar perspectivas subjetivas. Isto é, que o ponto de vista impessoal consegue descrever de forma impessoal as perspectivas subjetivas de indivíduos específicos. A meu ver, esta linha argumentativa também falha. Infelizmente, neste artigo, não tenho a possibilidade de desenvolver estas ideias com o cuidado merecido.

tendo argumentado contra as propostas interpretativas de Dancy e Thomas – as quais postulam que “reflexão crítica” deve ter um significado diferente nos dois modelos de objetificação. Ao negar esta proposta, defendi que o modelo Hegeliano é semelhante ao modelo absoluto: ambos requerem um distanciamento de posições subjetivas.

### 3 — Conclusão

Neste artigo tentei mostrar que, sendo a ideia de “reflexão crítica” determinante para a definição do que constitui um processo de objetificação, a concepção de objetividade proposta por Thomas Nagel em *The View from Nowhere* poderá ser reduzida ao modelo absoluto de objetificação. Isto significa que o objetivo a que Nagel se propõe – o de apresentar uma concepção de objetividade sensível aos diferentes domínios do conhecimento – não é conseguido. Para isto, na secção 1., comecei por explicar brevemente a concepção de objetividade apresentada por Nagel e as hipóteses interpretativas de Jonathan Dancy e Alan Thomas sobre a possível existência de dois modelos de objetificação na proposta de Nagel (1.1.). Na secção 2., discuti o significado da ideia de “reflexão crítica” e o papel determinante que esta tem para determinar o que constitui um processo de objetificação. Ao negar a distinção que Dancy e Thomas introduzem no significado de reflexão crítica entre os dois modelos descritos em 1.1., mostrei que os dois modelos de objetificação são, na verdade, semelhantes.

## Referências

- Dancy, Jonathan (1993). *Moral Reasons*. Cambridge, MA: Blackwell.
- (1988). “Contemplating One’s Nagel”, *Analytic Philosophy*, 29 (1), pp. 1-16.
- Gaus, Gerald F. (1990). *Value and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press.
- (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1970). *The Possibility of Altruism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thomas, Alan (2009). *Thomas Nagel*. Stocksfield: Acumen.



# O campo gravitacional da melancolia segundo Tellenbach

Cláudio Alexandre S. Carvalho<sup>1</sup>

## Abstract

Since its first edition in 1961, *Melancholie*, the main work of Hubertus Tellenbach, attempted to “reveal the problem of melancholy in a new relation between necessity and freedom”. The present article shows how Tellenbach’s adaptation of the phenomenological method enabled him to understand the constitution of the existential situation of the *Typus Melancholicus* [TM]. Tellenbach traced the main features of the TM and explored the intuitive variations of the pre-morbid phase of melancholy, accessing its essence (*das Invariant*). Proceeding from a brief contextualization of Tellenbach’s philosophical anthropology (0), we present the distinctive features of the endo-cosmo-genetic transformation on the onset of melancholy (1), showing how it always involves the constitution of the situation of the TM (2-3). Finally, we consider

1. Instituto de Filosofia (Universidade do Porto). A investigação para este artigo beneficiou do apoio de uma bolsa de pós-doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia com a referência SFRH/BPD/116555/2016. Email: kraftcasc@gmail.com

the lived experience of the TM – particularly the constellation of inclusion and remanence, where spatial and temporal categories are altered –, to be indispensable to assess the necessity and the moral themes of melancholic illness (4). We conclude that Tellenbach's work and method remain relevant today, by highlighting the ethical dimension involved in the diagnosis of melancholy, differentiating it from other syndromes, particularly reactive depressions, and offering a way to circumvent the shortcomings of the descriptive and quantitative categorizations adopted by the prevailing psychiatric operational manuals.

**Keywords:** Tellenbach; melancholy; therapy; ethics

### Resumo

Desde a sua primeira edição em 1961, *Melancholie*, a principal obra de Hubertus Tellenbach, procurou “revelar o problema da melancolia numa nova relação entre necessidade e liberdade”. Neste artigo mostra-se como é que, procedendo de uma adaptação do método fenomenológico, Tellenbach irá compreender a constituição da situação existencial do *Typus Melancholicus* [TM]. Tellenbach traçou as principais características do TM e explorou as variações intuitivas da fase pré-mórbida da melancolia, acedendo à sua essência (*das Invariant*). Partindo de uma breve contextualização da Antropologia Filosófica de Tellenbach (0), apresentamos as características distintivas da transformação endo-cosmo-genética que caracteriza o início da melancolia (1), mostrando como o mesmo envolve invariavelmente a constituição da situação do TM (2-3). Por fim, consideramos a experiência vivida do TM – em particular as constelações da includência e remanência, nas quais se verifica uma alteração das categorias espacial e temporal –, como indispensável para compreender a natureza da necessidade e dos temas morais inerentes ao enfermar melancólico (4). Concluimos que a obra e o método de Tellenbach permanecem relevantes, destacando a dimensão

ética envolvida no diagnóstico da melancolia, diferenciando-a de outras síndromes, particularmente das depressões reativas, e oferecendo uma via para contornar as insuficiências das categorizações descritivas e quantitativas adotadas nos manuais operativos de Psiquiatria.

**Palavras-chave:** Tellenbach; melancolia; terapia; ética

### Introdução

Para a generalidade da audiência filosófica contemporânea, Hubertus Tellenbach (1914 - 1994) permanece um ilustre desconhecido<sup>2</sup>. Tal não se deve certamente à ausência de temas filosóficos abordados pelo psiquiatra alemão. Foi a partir da intersecção entre Medicina e Filosofia que explorou a fisionomia estética do gosto e da atmosfera para a clínica (1968), que empreendeu a análise das causas e repercussões da transformação do papel do pai no ocidente (1976, 1978)<sup>3</sup>, e propôs reformar a ética médica, recusando diversas pressões para objetivar o processo de tratamento (1986)<sup>4</sup>. Para o seu desconhecimento terá contribuído o facto de figurar entre os múltiplos de representantes da Escola de Heidelberg que, no encalce de Karl Jaspers, adaptaram os instrumentos da Fenomenologia à clínica e à compreensão dos padecimentos psiquiátricos<sup>5</sup>.

2. Sobre a rica biografia deste psiquiatra formado em Filosofia e Medicina (1938), que experienciou os horrores da segunda grande guerra, ver Dörr, 1996: 187-200.

3. Nestas obras, Tellenbach acompanha o declínio da imago paterna e o surgimento de novas figuras da autoridade de uma perspectiva transcultural, atento às consequências para a clínica psiquiátrica.

4. Denuncia o empirismo positivista, em consonância com obras eminentes da antropologia médica como a de Wilhelm Doerr e Heinrich Schipperges, cf. Tellenbach, 1983: 53-54 e 1991: 307 e ss.

5. Como fica patente na obra de Spiegelberg, 1972: 107-8. Para uma perspectiva atualizada, *vide*: Fuchs, 2017.

Mas é em *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, que Tellenbach apresenta o seu mais reconhecido contributo para a intersecção entre o domínio médico e filosófico. Primeiramente publicada em 1961 mas revista e complementada à medida dos progressos na prática e reflexão psiquiátrica, essa monografia é, na boa tradição de Robert Burton, o projeto de uma vida. Outra semelhança com projetos dedicados às instanciações históricas e relevância da melancolia para a compreensão da condição humana, como o de Jean Starobinski ou de Jackie Pigeaud, é o modo como essa densa obra germina em diálogo próximo com autores de referência da História da Medicina<sup>6</sup> e da Filosofia<sup>7</sup>. Mas além da *Problemgeschichte* da melancolia e daquilo que nela pode ser revelador, os fins terapêuticos são prioritários. Em consonância, afirma Yves Pélicier que tal

inflação do saber sobre o sofrimento melancólico tratado como exercício escolar poderia ser, no limite, insuportável e indecente se não fosse também acompanhada de uma progressão dos meios de aliviar e curar. (Pélicier (1979: 5)

Escorada numa Fenomenologia que se afirma herdeira de Heidegger, a Antropologia Filosófica de Tellenbach serve de enquadramento para compreender a doença mental. Como tal, é orientada não só pela rejeição do centramento na visada intencional

6. Sobretudo Hellmut Flashar, autor que reconhece que em sua “conceção de melancolia estão incluídas soluções e interpretações históricas em que a perspectiva histórico-filosófica e a investigação clínica entram em síntese frutífera” (Flashar, 1966: 5).

7. Em particular com Michael Theunissen que nos dá conta da colaboração com o psiquiatra em Heidelberg (Theunissen, 1996: v).

da consciência e suas aplicações no âmbito psiquiátrico, mas também pelas críticas severas à *Daseinsanalyse*, que Heidegger assumiu como uma instrumentalização da sua Filosofia<sup>8</sup>.

Tellenbach antecipou a ascensão dos diagnósticos operatórios baseados na triagem objetivante dos sintomas cindidos da sua inserção na totalidade do fenómeno mental, apontando as implicações de tais métodos ao nível das políticas de saúde pública (e.g. Andreasen, 2007). Por envolver o entrelaçamento entre a motivação psíquica e as expectativas sociais, a melancolia revela essa “tarefa especialmente urgente” de uma compreensão abrangente do padecimento, contrapondo-se à:

[...] psiquiatria de proveniência americana, já decaída na intoxicação de um cartesianismo ingénuo cuja abordagem circunda a doença mental com uma moldura [*Gestell*] de medidas e números, que em seu reducionismo torna o homem num animal racional. (Tellenbach, 1991: 306)

Tellenbach propõe-se ultrapassar, sem aniquilar as valências do método fenomenológico, as descrições fixistas que Karl Jaspers tomava como via de acesso ao modo “como as coisas surgem na consciência” (Jaspers, 1912: 317)<sup>9</sup>. Como demonstraram estudos posteriores no âmbito da Psicopatologia, a possibilidade de

8. Veja-se, em especial, o seminário de Zollikon (Heidegger, 1994: 236-242). De acordo com o filósofo, tanto Szilasi como Binswanger seguem a via metafísica (dualista) que procede de Descartes até Husserl, não atendendo à precedência do Ser. “Binswanger oblitera o que é efetivamente responsável e determinante, a compreensão do Ser, a abertura [*Erschlossenheit*] [...], a permanência na clareira do Ser e, portanto, a pura problemática do Ser” (Heidegger, 1994: 239). Ao abandonar a analítica existencial para se encerrar no tratamento da consciência transcendental, Binswanger deixa de lado a derrelição do *Dasein*. Contudo, para Tellenbach, a estrutura eidética da culpa deve ser entendida como humor situado do *Dasein* e não como esquema mental.

9. Partindo de diferentes bases: observação do comportamento, expressões e gestos; conversaçoão ou mesmo de documentos escritos.

uma objetivação última, sem preconceitos ou teorias, da vivência consciente do paciente, através de uma “experiência vicariante”, é ilusória (Spitzer, 1985: 237-243). Por outro lado, atendendo à especificidade temporal e espacial do fenômeno melancólico, Tellenbach remete ao problema da dinâmica relacional de acesso e interpretação ao não-consciente e, no limite, ao “objeto” ambíguo do desejo melancólico. Objeto que, retido em suas modalidades imaginárias, perdeu os contornos empíricos.

Não obstante, da incursão de Jaspers retém Tellenbach uma importante advertência quanto à necessidade de resistir a categorizações prévias da condição do paciente dissociando fenômeno e sintoma<sup>10</sup>.

A melancolia não se restringe a categoria médica nem a tópico literário. De um modo mais fundamental, ela torna evidentes as “possibilidades e fronteiras da existência humana” (Flashar, 1966: 14). Isso mesmo era reconhecido em *Melancholie und Manie*, obra em que Binswanger analisou a experiência clínica a partir de categorias fornecidas pela *Fenomenologia da Consciência Interna do tempo* de Husserl. Em tais condições, a *retentio*, *presentatio* e *protentio*, categorias da temporalidade, são alteradas na sua forma de intencionalidade. Binswanger adapta o exemplo fornecido por W. Szilasi (Binswanger, 1959: 83 e ss.):

Quando eu falo, ou seja, na *presentatio*, tenho protenções, de outro modo não poderia terminar a frase; ao mesmo tempo, durante a *presentatio*, tenho também retenções, ou não saberia do que falo. (Binswanger, 1960: 25-26)

10. Algo destacado logo nas suas primeiras análises da espacialidade do *Dasein* melancólico (Tellenbach, [1956] 2014).

Na melancolia, a protensão passa a depender do passado que, esvaziado de possibilidades, apenas permite intenções vazias. Esse passado truncado é a base da impotência e ensimesmamento, expressos no juízo infinitamente repetido: “*Hätte ich doch...*”. A esse empreendimento da Fenomenologia transcendental aponta Tellenbach a tendência a reduzir o âmbito da vivência à gnoseologia, ofuscando não só a especificidade pática do padecimento, mas também a social e praxeológica.

Em grande medida, a abordagem de Tellenbach distingue-se pelo facto de essas questões epistémicas da temporalidade do melancólico surgirem em articulação com uma indagação “no estado pré-depressivo ou, como lhe chama, extrapsicótico” onde se descobrem os “momentos de inclinação a esse modo de temporalizar-se” (Parada, 1975: 79).

### 1.

Tellenbach inicia *Melancholie* com um sobrevoo da história do tratamento médico e filosófico da melancolia, que enquanto *Problemgeschichte* é irreduzível a um balbuciar pré-científico” [*vorwissenschaftliches Stammeln*] (Tellenbach, 1983: 3). Atento à variabilidade histórico-cultural das suas manifestações, Tellenbach coleta indícios de um *typus* distinto<sup>11</sup>. Para lá do

11. Na verdade, no *Corpus Hippocraticum*, em que a teoria aristotélica do *Problema XXX* se baseia, está já delineado o *Typus* bilioso em sua disposição (estar sujeito a), padecimento, co-morbilidade e periodicidade. A dupla origem no do distúrbio melancólico, no corpo (desequilíbrio humoral) e na alma (estados emotivos como o medo e a tristeza) também havia sido fixada no *Corpus* e nas obras dedicadas ao tema, de Galeno a Constantino o Africano. Em todo o caso, Tellenbach assinala que, sobretudo em Aristóteles, “estas reflexões pretendiam mais que uma variação instrumental de um tema médico” (1983: 11). O projeto, como o explorou Szilasi, implica uma antropologia que incide sobre aspetos estruturais da existência. Para Szilasi aí se descobre a especificidade da melancolia dos filósofos, garante da sua missão de incursão nas trevas, requisito para a reflexão do todo (Szilasi, 1946: 291-305).

levantamento das atitudes e descrições pretende assinalar, não obstante as diferentes figuras que assumiu, a constância de alguns fatores que distinguem esta forma de patologia, nomeadamente a proximidade ao quadro maníaco-depressivo, o carácter enigmático do seu eclodir e a “orientação” subjetiva.

O tratamento de Tellenbach distingue a melancolia da depressão<sup>12</sup>, subscrevendo parcialmente a caracterização que K. Schneider fez da primeira em *Klinische Psychopathologie*: 1) a auto-depreciação e auto-recriminação, bem como as emoções negativas surgem sem razão aparente; 2) não são influenciáveis; (3) não são congruentes com o humor reativo<sup>13</sup>; e (4) apresentam um carácter vital.

Se, no abatimento não psicótico, o eu se identifica com a sua tristeza, fixando-se em seu objeto, na psicose melancólica o eu é ele mesmo o espectador da alteração do seu humor, inamovível em sua extensão. Aquilo que lhe falta é justamente “poder estar triste” (Schulte, 1961), tal é a apatia dolorosa, incompreensível e estrangeira. Gera-se uma descompensação relativamente ao ser-no-mundo, desvinculação com o *Dasein* comum, que suscita assim a “tarefa de determinação fenomenológica” (Tellenbach, 1983: 41).

Tellenbach analisa criticamente as categorias da “especificidade disposicional” e dos “fatores patogénicos”, correntes nos tratados de psicopatologia. Cada uma dessas categorias pode ser tomada como a base do enquadramento clássico da doença mental

12. Ainda que com protestos por parte de autoridades eminentes da Psiquiatria, o *DSM* continua a subordinar a melancolia como *major depression*.

13. Assinala o *DSM V* que o melancólico perdeu a reatividade que caracteriza o humor, sendo que “mesmo eventos muito desejados não estão associados a um desanuviar do humor” (American Psychiatric Association, 2013: 151).

como endógena (próxima a uma fisiopatologia) ou reativa (exógena)<sup>14</sup>. Esse mesmo binarismo é sobreposto à cisão entre mundo e indivíduo como apontava já a *Daseinanalyse* de Binswanger.

O conceito de *Endon*, introduzido por Tellenbach, remete para a impossibilidade de cindir aquelas categorias na medida em que, contrariamente às neuroses comuns, a melancolia enquanto processo psicótico, envolve necessariamente uma combinação entre pré-disposição de base genética e orgânica e a resposta a uma situação existencial.

No capítulo intitulado “Procura de uma localização filosófica da Endogeneidade através da interpretação privativa do Dasein em sentido heideggeriano”, esclarece Tellenbach que o processo endógeno deve ser compreendido à luz da *Geworfenheit* e do ser-para-a-morte. A derrelicção [*Geworfenheit*] é a base do *Endon*. O *Dasein* não emerge em relações neutras mas na *Zuhandenheit*, naquilo que adapta por seu cuidado quotidiano (intramundano) descobrindo o mundo como natureza e “contexto significativo” (Tellenbach, 1983: 43). Mas, de acordo com Tellenbach, a sintonia com o fundamento cósmico não é anulada, permanece relevante sobretudo na oscilação sono-vigília, na orientação do indivíduo à sobrevivência, e nas oscilações pulsionais. Tal base vital leva Tellenbach a referir uma endo-cosmo-geneidade [*Endo-kosmo-genität*] que se concretiza na *Befindlichkeit*, como afectividade que desvela.

Na melancolia a derrelicção [*Geworfenheit*] é modificada, impõe-se ao sujeito sem poder ser dominada no registo da consciência. Parafraseando o §29 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1967: 136), Tellenbach afirma que a *Stimmung* [humor ou tonalidade

14. Na apresentação que precede a obra, von Gebattel enaltece o modo como Tellenbach expõe a inoperância do dualismo vigente na Psiquiatria (von Gebattel, 1983: xii).

afetiva] abre ao mundo, pode também fechar: “o *Dasein* torna-se opaco face a si mesmo, o meio de que se ocupa fecha-se, a circunspecção do cuidado extravia-se”. Já na *Verstimmung* melancólica o ‘*Es*’ apodera-se, o *Dasein* não pode mais atingir um humor oposto, o que lhe permitiria tornar-se Senhor, com saber e vontade (Tellenbach, 1983: 44).

O carácter cíclico das manifestações melancólicas, numa recorrência que se impõe à pessoa, remete, apesar da frequente variabilidade dos temas, para um quadro situacional que Tellenbach procura determinar. Esse mesmo quadro é o que precede a manifestação mais aguda de uma quebra generalizada da vitalidade, que se revela como impedimento.

Se é verdade que os ritmos cosmológico, natural e circadiano têm um certo grau de autonomia na sua “regularidade irregular”, eles são suscetíveis de adaptações de acordo com os meios técnico e social<sup>15</sup>. Tellenbach considera os modos distintos de regulação dos ritmos no mundo antigo, através de rituais, e a possível influência da interferência nos ritmos naturais ocasionada pelas pressões dos diferentes sistemas da sociedade moderna, em particular o económico<sup>16</sup>. A cultura e as expectativas, jogam aqui um papel decisivo, tendo em conta a valorização da performance e a capacidade adaptativa, sendo que “os países com maior propensão para a cultura de sucesso demonstram forte prevalência da melancolia” (Tellenbach, 1983: 35). Mas ainda que reconheça o papel das alterações da estrutura de parentesco na incidência

15. Decisivo é o conceito de ritmo que deixa de ser “apenas uma reação passiva à influência do meio” (Ambrosini *et al.*, 1991: 303).

16. “Quando os esforços e sucessos desempenham um importante papel no sistema de valores de uma sociedade, quando a individualização com sentido de dever e responsabilidade pessoal é encorajada” (Tellenbach, 1983: 35).

da melancolia. Contudo, faltou a Tellenbach reconhecer o modo como as tarefas formativa, educativa e terapêutica, enquanto sistemas complementares da sociedade moderna, se constituem pela oferta de novos modos de acomodação e gestão daquelas mesmas pressões.

## 2.

Tal como os seus antecessores, Tellenbach reconhece a alteração da vivência temporal implicada na melancolia, a estagnação da protensão. Mas o seu trabalho distingue-se dos demais pelo isolamento e caracterização dos fatores – de carácter e situacionais – que propiciam aquela forma de temporalidade, condições invariantes que precedem a queda na gravitação melancólica.

Tellenbach deu-se conta, através de sua auscultação, que ao refletir sobre o seu padecimento, os melancólicos não entendiam o período anterior às crises como tendo relação intrínseca com o desencadear da psicose. Por sua “positividade”, o período pré-mórbido é tido por insignificante, sem qualquer relação com o eclodir da melancolia.

Diante desta descontinuidade, a Psiquiatria remeteu ora para um déficit de compreensão ou de sentido crítico por parte do paciente, ora para a crise como consequência de desequilíbrio químico cujas causas seriam puramente orgânicas, mormente de base hereditária.

Tellenbach procedeu a partir da catamnese de 119 pacientes (Tellenbach, 1983: 64 e ss.). Esta atenção ao discurso do paciente que recuperou da apatia do torpor melancólico, que diluía os temas do desespero, permite aceder a aspetos que o próprio não relaciona com o desencadear do processo.

Quando exploramos [seus relatos] depois da remissão, a biografia e em especial a situação da fase pré-melancólica são resgatadas do obscurecimento e (frequente) distorção e novamente recordadas nos seus dados originais. (Tellenbach, 1983:65)

Tellenbach pretende aceder aos “traços essenciais que na observação vivente podemos obter, os quais criam uma forma específica de encontro do mundo” (Tellenbach, 1983: 214). O encontro clínico revela uniformidades na “fisionomia do vivente”, traços não arbitrários.

Entendemos assim por tipo melancólico a forma de ser empiricamente patente constituída por uma certa estrutura que, de acordo com suas possibilidades, inclina para o campo gravitacional da melancolia [zum Schwerefeld der Melancholie inkliniert]. (Tellenbach, 1983: 53-54)

O *Typus melancholicus* não é *eo ipso* patológico<sup>17</sup>. Ele revela um extremo apego à ordem [*Ordentlichkeit*] e um carácter consciencioso [*Gewissenhaftigkeit*], primando pelo sentido de dever e pela solicitude<sup>18</sup>. Esses predicados morais incluem uma sensibilidade extrema ao quantitativo, ao insuficiente [*nicht-genug*], e ao qualitativo, bem como ao medíocre [*nicht-gut*]. Os mesmos manifestam-se na relação ao meio e no encontro com o Outro

17. Veja-se neste ponto a perspectiva de Flashar (1966: 14-17).

18. Nas *Observações sobre o Sentimento do belo e do Sublime*, ao caracterizar o temperamento melancólico, Kant destacou o essencial destas qualidades morais – o carácter consciencioso, a fidelidade inabalável e a adesão inflexível às normas universais – mas também os seus riscos de deriva no entusiasmo (Kant 1995: 218-222). Permanece por explorar devidamente a persistência e transformação desse tema na *Crítica da Faculdade de Julgar*, apesar de múltiplas aproximações.

[*mitmenschlichen Bezüge*] (Tellenbach, 1983: 52). Mas tendem a ser exacerbados a partir de eventos como a morte de um ente próximo ou de alterações significativas do quotidiano bem tipificadas na clínica – a gravidez, as mudanças de casa, a alteração das condições profissionais ou a saída dos filhos do lar. Tendo em conta as tais fronteiras rígidas [*unelastischen Begrenzungen*] do seu ser-no-mundo atual, *i.e.* a sua adaptação, para este *typus* mesmo mudanças mínimas podem constituir uma situação ameaçadora [*bedrohliche Situation*].

Distinguindo entre o bipolar e o melancólico, Tellenbach nota como, para a observação fenomenológica “características psicológicas idênticas, tendo em conta o enquadramento da sua significação [*Bedeutungsrichtung*] podem ser totalmente distintas” (Tellenbach, 1983: 57; 1987a: 91). Como mostrou A. Kraus (1988), ambos os tipos têm como variável de personalidade a “intolerância à ambiguidade”, uma dificuldade em experienciar afetos e cognições contrários relativamente a um mesmo objeto. Contudo, a sua génese e manifestações são distintas. Se no primeiro encontramos uma ânsia de controlo com vista à dominação [*Herrschaft*], no monopolar a ânsia decorre “de sua sensibilidade a toda a dívida, *i.e.*, da sua angústia de ficar aquém das exigências” (Tellenbach, 1983: 57), desencadeando o anular preemptivo das possibilidades de dissonância.

As possibilidades do *Dasein* melancólico visam evitar um estar em dívida ou em conflito, algo que parece derivado de uma *Grundangst* perante a contingência. Esta sintonia fundamental [*Grundgestimmtheit*] de tipo cauteloso, ordenado, sólido, pode tomar como ameaça um espectro infinito de sinais. Como afirma Lopez Ibor:

A construção de um projeto vital ordenado é uma defesa relativamente à angústia. Para viver, o angustiado necessita de um meio seguro e conhecido em que o acaso não desempenhe qualquer papel. (Lopez Ibor, 1966: 172)

A narrativa psicanalítica, que Tellenbach desconsiderou na primeira edição de *Melancholie*<sup>19</sup>, fornece os possíveis antecedentes destes traços de personalidade. Em consonância com Abraham e Freud, depois do trauma que a perda do objeto da identificação primária causa, o melancólico tende a aderir a uma identidade rígida, protegida das investidas das pulsões negativas que passam a incidir sobre um ego incapaz de reter o objeto. Trata-se de uma identificação com a posição simbólica, que, em virtude de uma extrema adesão às normas formais e aos deveres contextuais, se pretende irrepreensível. Partindo da teoria dos papéis sociais, A. Kraus cunhou o conceito de hipernomia para denominar a incapacidade de distanciamento do eu-subjetivo relativamente ao eu-objeto. “O distanciamento do papel é uma operação necessária para conservar a organização de si como pessoa e não como simples agente do papel *per se*” (Ambrosini *et al.*, 1991: 304).

É a sensibilidade extrema às contrariedades e deceções que leva à procura de uma ordem estrita, podendo falar-se de uma propensão “anti-metafísica”<sup>20</sup>. Quando aquele modo de existência protegido e simples, erigido para prevenir as incursões superegógicas sucedâneas dos objetos maus de *infans*, é confrontado

19. Lopez Ibor (1966) notou a importância da psicodinâmica para repensar a endogeneidade, sustentando que o gene e sua combinatoria será uma possibilidade cuja concretização fenotípica não está determinada.

20. Seria “precisamente essa perda do mundo como sistema rígido que faria passar à dimensão metafísica como restauração da totalidade” (Chartier, 2008: 76).

com o ameaçador desencadeia modos de reiteração da atual forma de existência, originando a “constelação da includência e da remanência” (von Gebattel, 1983: viii).

### 3.

Por situação entende Tellenbach “o que é engendrado pelos caracteres típicos de uma pessoa” (1983: 34), dispondo elementos e pessoas no projeto existencial. Como notou von Bayer, eventos ou constelações existenciais similares terão “diferente significação para cada tipo de carácter, idade, género e de acordo com as premissas biográficas do indivíduo” (von Bayer, 1966: 15).

A fase pré-melancólica corresponde a uma adaptação ou instalação situacional que, por via de uma alteração (ou sua perspectiva), se torna contraditória com a identificação e realização pessoais. Para além de certos eventos abruptos, como acidentes incapacitantes ou morte de um ente querido, os requisitos das fases de maturação, podem desencadear um processo endógeno, a *endokinese*. Porém, motivos que, exteriormente considerados, se afiguram insignificantes ou fúteis, são também frequentes.

A situação existencial resulta sempre do modo como o indivíduo cria o seu mundo como totalidade de instrumentos e relações significantes. Contudo, implicado neste papel ativo do sujeito está sempre um determinado grau de necessidade, uma incapacidade de fazer de outro modo. A *kinesis* da mudança revela a impossibilidade de abandonar ou pelo menos substituir as qualidades positivas.

Tem lugar uma quebra da dialética entre ser e ter corpo que se manifesta na sensação de pressão no peito, o chamado *globus melancholicus*, e na náusea. Não se trata de um padecimento

puramente orgânico mas, nos termos de Flashar, de “perturbações do sentimento vital psicologicamente condicionadas” (Flashar, 1966: 59). Uma certa consistência fisionômica resulta da relação particular do melancólico aos significantes vitais que estruturam a personalidade. Diz-nos Thomas Fuchs que a “automatização e fisionomia constituem a habituação motora e perceptiva. A carne revela-nos o mundo que ela própria desvenda para si própria” (Fuchs, 2000: 48).

Vemos que a estrutura do *typus* tende a constituir um *Umwelt* de possibilidades corporais, relacionais e cognitivas. Mas ainda que verificáveis através de métodos quantitativos<sup>21</sup>, estas mesmas possibilidades deixam-se determinar “primeiramente só através de redução fenomenológica” (Tellenbach, 1983: 36).

#### 4.

Tellenbach enaltece que a enfermidade melancólica requer uma atenção aos processos constantes do TM. O refúgio na constelação da includência e remanência que invariavelmente precede a psicose decorre da tentativa de manter uma forma exígua de autonomia e reiterar ou restituir a imagem preestabelecida que os outros têm de si.

Em todos os pacientes examinados pós-remissão se constata a *endokinese* de acordo com a limitação ao seu *ordo* (includência) e fechamento ao porvir (remanência). Includência e a remanência referem fenómenos que apesar de constantes e

21. A partir da segunda edição de *Melancholie*, Tellenbach cita frequentemente as investigações empíricas de Zerseen (1976) quanto à consistência to TM.

interconexos na modificação cinética da situação do melancólico, admitem distinção<sup>22</sup>, envolvendo respetivamente a alteração das categorias espaciais e temporais da sensibilidade.

A includência é marcada por uma adesão aos limites espaciais e à constância das rotinas<sup>23</sup> que protegem do aleatório fornecendo um sentimento de pertença e autonomia. Trata-se do “encerramento numa rede sólida de referências cuja trama é a proximidade” (Tellenbach, 1983: 128). Também as relações íntimas tendem para uma “realização simpático-simbiótica” (Tellenbach, 1983: 126) que anula a individualidade. O seu ser-para-os-outros vai-se estreitando e perdendo a profundidade. Na sua formulação inicial Tellenbach toma Werther como exemplo e define a includência como: “*uma forma de autoenclausuramento que nem mesmo uma vontade férrea consegue superar*” (Tellenbach, 1960: 13).

Avesso à mudança, mesmo à que, vista a partir de uma perspectiva ordinária, seria benéfica, como seja uma promoção ou a mudança para uma casa melhor, o melancólico procura remediar a ordem.

As recaídas são muitas vezes o resultado de ocasiões em que “o modo de determinação espacial includente” é novamente posto em causa. O paciente permanece obcecado por tais episódios, incapaz de se libertar.

22. *Endokinese* opera à passagem da situação pré-melancólica aos processos que a desdobram: “rutura com a situação pré-melancólica no momento em que se torna insustentável, quando o indivíduo se esgota na contradição, quando dissipou os meios de manutenção de uma espécie de homeostasia moral, fundada no respeito extremoso do dever” (Pélicier, 1979: 9).

23. A autolimitação a uma ordem restritiva característica da situação pré-melancólica tende a acentuar-se nos períodos festivos (Tellenbach, 1983: 127), isto porque apesar de o reforço das normas ritualizadas permitir ordenar a contingência, ele coincide com o aumento das chances de desvio.

Para resolver as lacunas (ou ameaças) à ordem é frequente a reflexão contínua sobre um assunto de modo a integrá-lo num novo todo coerente, sob pena de a perda da inscrição naquela ordem implicar a dissolução da própria identidade. Entre os diversos casos ilustrativos apresentados por Tellenbach, o da paciente Luise B. é paradigmático. A impossibilidade de recordar uma senhora da sua aldeia natal que a reconheceu na cidade onde vive há décadas, desencadeia uma procura incessante de colmatar aquela memória relativa à identidade (Tellenbach, 1983: 128-130).

Tellenbach aponta a influência das atribuições de género na concretização da includência, expondo uma oposição estereotípica que atualmente está mais esbatida. Assinala que o modo típico de instalação existencial feminino do TM é a permanência, nomeadamente no meio doméstico, sendo na eminência ou concretização da deslocação ou alteração das referências familiares, que se agrava a includência. No caso masculino, a instalação espacial típica do TM está refletida numa situação social e profissional rígida, normalmente em funções rotineiras ou burocráticas onde é possível vincar uma personalidade dedicada e confiável. Nesse caso é a eminência da transição para uma função diretiva ou requerente de criatividade que tende a desencadear a includência.

Na remanência assume preponderância o polo temporal<sup>24</sup>. O sentimento de falta face ao imperativo pessoal, ao ser-para-o-outro ou às exigências da ordem ética e religiosa, surge como o facto decisivo da remanência. O sujeito toma-se como estando em falta e procura reparar uma ação ou até um pensamento já

24. Spiegelberg (1972: 108) refere um “permanecer do melancólico aquém das próprias exigências de si mesmo”.

volvido. Cativo de uma interpretação interminável da insuficiência passada, o TM inviabiliza ações presentes e futuras, “paradoxo de um ficar no passado que, fechado ao porvir pela culpa, não dá lugar à redenção” (Parada, 1975: 80). A par desse ciclo vicioso, é frequente um agravamento anamnésico, sendo que:

na remanência de um sentimento de falha presente, todos os sentimentos de falha passada se podem contemporalizar [*kontemporalisieren*] por via de uma originária coerência da culpa [*Schuldkohärenz*] no *Dasein*. (Tellenbach, 1983: 146)

O sentimento de falta dá lugar a um delírio de culpabilidade que, incapaz de distinguir entre causa e responsabilidade, procura liquidar toda e qualquer dívida de forma antecipatória.

Na remanência impõe-se portanto uma demanda paradoxal. Para a realização de si o sujeito apega-se a uma falha que reitera a impossibilidade da sua própria vida.

Tellenbach sustenta que “as constelações pré-melancólicas e a *endokinese* são constituições correlacionadas do *typus* melancólico no limiar da Psicose” (Tellenbach, 1983: 215). O instante de absolutização do motivo assinala a transposição desse limiar, misterioso. Confessa Tellenbach que:

o que não consigo compreender é o instante em que nasce uma atmosfera de culpabilidade que ultrapassa todo o pensamento, sentimento e ação, não sendo o eu mais que um epifenómeno; em que o ruminar [*Grübeln*] abandona a subjetividade e esta se torna ‘ruminada’ [*‘gegrübelt’*]<sup>25</sup>. (Tellenbach, 1983: 160)

25. A questão decisiva, que aborda no seu trabalho sobre Job, é a de saber em que circuns-

A descompensação coincide com a cessação do “cuidado contínuo em não inverter as suas qualidades positivas” (Tellenbach, 1983: 149). O desespero [*Verzweifelung*]<sup>26</sup> instala-se com a evidência última de uma impossibilidade de executar tarefas que se tornaram contraditórias e culmina na “incapacidade para estabelecer prioridades” (Ambrosini *et al.*, 1991: 308). A marcação e adesão estrita à ordem simples e previsível, própria da incluídência, cria caos. Por sua vez, a tentativa de remediar as falhas e défices morais anteriores que caracteriza a remanência, para além de não lograr remissão, implica descurar deveres atuais e futuros. Em ambos os casos, tende a verificar-se uma forte ruminação em torno da resolução da falta e uma crescente dissonância cognitiva.

Daí se segue uma perturbação mais profunda da vitalidade que é já independente da depressão e cuja compreensão e tratamento transcendem o domínio psicológico. Ainda que o assunto extravase o âmbito do presente artigo, deve notar-se que, antes mesmo da intervenção psicoterapêutica, a remissão da descontinuidade no cerne da identidade narrativa é favorecida pelo tratamento timoléptico (Tellenbach, 1983: 181-186).

### **Conclusão**

Tellenbach identifica a responsabilidade e o dever moral como aspetos centrais no enfermar do melancólico, mas não chega a esclarecer em que medida a diferenciação social afeta tais

tâncias pode este ruminar lograr uma saída das contradições (Tellenbach, 1987b).

26. Tellenbach parte de um conceito de desespero que, divergindo das ideias comuns, remete para a sua raiz linguística na dúvida [*Zweifel*], designando a vivência de uma contradição mútua entre deveres imperiosos. Não é de todo casual que, na segunda edição de *Melancholie*, o autor estabeleça um paralelo entre a sua investigação e o projeto de mapeamento das disfunções com origem em paradoxos comunicativos empreendido pelos investigadores do Mental Research Institute (Tellenbach, 1983: x).

“invariantes”. Atendendo às ilustrações históricas e literárias a que recorre – Job, Hamlet, Werther, Kierkegaard e Nietzsche – parece assumir que, face à consistência da *endokinese*, as suas manifestações e repercussões em diferentes sociedades são secundárias. Contudo, como mostram diversos trabalhos recentes, a persistência da melancolia não parece decorrer da sua uniformidade como entidade mórbida, mas precisamente do modo como, nas diferentes épocas, permite ilustrar concepções epistémicas da relação entre corpo e mente, mas também acolher formas generalizadas de ansiedade e mal-estar individual e grupal.

A obra de Tellenbach é também indício do gradual reenquadramento da terapia enquanto sistema social recetáculo das disfunções e queixas do seu tempo. A concentração sobre a vivência do paciente mental implica não só o reconhecimento pleno do seu psiquismo, mas também o modo como este se constitui face às expectativas que sobre si recaem. Isso não implica um abandono dos requisitos do método científico, mas a revisão da vocação positivista inspirada nas ciências biomédicas, bem como a abertura às faces psíquica e social do paciente.

Desse modo, apesar conferir um papel central à genética e psicofarmacologia, Tellenbach não as toma como modelo ideal de cientificidade, mas como componentes de um sistema bem mais abrangente que, nas formas de profilaxia, diagnóstico e tratamento, requer a consideração dos valores, dos motivos e das normas em suas faces psíquica e social.

## Referências

- Ambrosini, Alessandra, Stanghellini, Giovanni & Langer, Álvaro (2011). “Typus melancholicus from Tellenbach up to the Present Day: a Review about the Premorbid Personality Vulnerable to Melancholia”, *Actas Españolas de Psiquiatria*, 39,5, pp. 302-311.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 5<sup>a</sup> ed. Arlington: American Psychiatric Association.
- Andreasen, Nancy (2007). “DSM and the Death of Phenomenology in America: An example of unintended consequences”, *Schizophrenia Bulletin*, 33,1, pp. 108-112.
- Binswanger, Ludwig (1960). *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Pfullingen: Neske.
- Chartier, Didier (2008). “La mélancolie : de la psychiatrie à la métaphysique”, *L'évolution Psychiatrique*, 73, pp. 69–78.
- Dörr, Otto (1996). *Espacio y tiempo vividos: estudios de antropología psiquiátrica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Flashar, Hellmut (1966). *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Fuchs, Thomas (2000). *Psychopathologie von Leib und Raum: Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopff.
- (2017). “Psychologie und Psychiatrie”, in Luft, Sebastian, Wehrle, Maren (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 341-347.

- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*. 11ª ed., Tübingen: Max Niemeyer.
- (1994). *Zollikoner Seminare, Protokolle—Gespräche—Briefe Herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, Immanuel (1905), “*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*”, in *Kant’s gesammelte Schriften. Band II: Vorkritische Schriften II 1757–1777*. Berlin: Reimer, pp. 205–256.
- Jaspers, Karl (1912). “Die phänomenologische Methode in der Psychopathologie”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 9, pp. 391-408.
- López Ibor, Juan José (1966). *Las neurosis como enfermedades del animo*. Madrid: Gredos.
- Parada, Rafael (2016). “Temporalidad y melancolía en el pensamiento de Binswagner”, *Teoría*, 5-6, pp. 78-102.
- Pélicier, Yves (1979), “Présentation”, in Tellenbach, Hubertus. *La mélancolie*. Paris: PUF.
- Spiegelberg, Herbert (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Schneider, Kurt (1959). *Klinische Psychopathologie*. Stuttgart: Thieme.
- Spitzer, Manfred (1985). *Allgemeine Subjektivität und Psychopathologie*, Frankfurt a.M.: Haag & Herchen.
- Szilasi, Wilhelm (1946). *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Freiburg: Alber.
- (1959). *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen: Max Niemeyer.

- Schulte, Walter (1961). "Nicht-traurig-sein-können im Kern melancholischen Erlebens", *Nervenarzt*, 32, pp. 314-321.
- Tellenbach, Hubertus (1960). "Gestalten der Melancholie", *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*, 7, pp. 9-26.
- (1968). *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg: Otto Müller.
- (1976). "Heidelberger Vater-Seminare. Bild und Verständnis des Vaters im Wandel der Zeiten und Kulturen", *Heidelberger Jahrbucher*, 20, Berlin-Heidelberg-New York: Springer, pp. 127-150.
- (1978). *Das Vaterbild im Abendland*, 2 vols., Stuttgart: Kohlhammer.
- (1983). *Melancholie: Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*. 4th extended ed., Berlin: Springer.
- (1986). "The Education of a Medical Student", in Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *The Moral Sense in the Communal Significance of Life*. *Analecta Husserliana*, 20, Dordrecht: D. Riedel, pp. 175-184.
- (1987a). *Psychiatrie als geistige Medizin*. München: Verlag für angewandte Wissenschaften.
- (1987b). "Job - Melancholia o Genialidade del transcender", in D. Barcia (ed.), *Psiquiatría Antropológica. Homenaje al Profesor H. Tellenbach*. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, pp. 37-50.
- (1991) "Abschließende Betrachtungen" in *Depressionskonzepte heute: Psychopathologie oder Pathopsychologie? Hubertus Tellenbach zum 75. Geburtstag*, Mundt, Ch. et al. (eds.), Berlin-Heidelberg: Springer, pp. 306-310.

- [1956] 2014. “A Espacialidade do Melancólico (Segunda Parte)”, *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 3,1, pp. 134-156.
- Theunissen, Michael (1992). “Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit”, in Theunissen, M., *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 218-285.
- (1996). *Vorentwürfe von Moderne: antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Zerssen, Detlev von (1976). “Der ‚Typus melancholicus‘ in psychometrischer Sicht - Teil II”, *Z. Klin. Psychol. Psychother*, 24, pp. 305-316.







## Financiamento



**UNIÃO EUROPEIA**  
Fundo Europeu de  
Desenvolvimento Regional

## Organização







Nesta obra em 3 volumes publicam-se versões revistas de estudos apresentados no IIIº Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia que decorreu na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, Covilhã, a 6 e 7 de setembro de 2018.

A filosofia como prática, como instituição, como profissão, como desafio ao já dito, deve, antes de tudo, contribuir para afirmar modos disciplinados de discutir, num mundo onde a proliferação dos discursos, tantas vezes vazios e enganadores, se tornou um modo de censura e de silenciamento. *Congressus* é um termo latino recente, do final da Idade Média, que significa justamente o encontrar-se para tratar do que é de comum interesse, seja em política, nos negócios, no saber. Da metáfora do andar em conjunto (*con gradi > congregedi > congressus*) chegamos a esta forma moderna de banquete, esporádico ou permanente, calmo ou tumultuoso, da discussão e da troca de ideias, que em filosofia faz ainda mais sentido do que em outros domínios.

No **volume I** publicam-se lições de João BRANQUINHO, Adela CORTINA, Markus GABRIEL, Maria Filomena MOLDER; uma *Homenagem a Artur Morão*, por António AMARAL, António FIDALGO, Américo PEREIRA, José Frazão CORREIA e a resposta de Artur MORÃO; os estudos apresentados por José Manuel BEATO, Carlos F. D. BUBOLS, Guelfo CARBONE, Diogo CARNEIRO, Cláudio Alexandre S. CARVALHO.