

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



A PROPÓSITO DE *MÉTAPHYSIQUE DU SENTIMENT*: ENTREVISTA COM RENAUD BARBARAS

ON *MÉTAPHYSIQUE DES SENTIMENT*:
INTERVIEW WITH RENAUD BARBARAS

JOSÉ MANUEL BEATO¹

Abstract: In October 2017 Renaud Barbaras visited the University of Coimbra for a two-day seminar at the Department of Philosophy, Media and Information. Those who were fortunate to participate know of the philosophical depth of the presentations made by the famous philosopher, a depth that also sustained several interesting dialogues. Here we presented an interview with Renaud Barbaras that was initiated in one of those dialogues.

Key-words: feeling; desire; phenomenology; body; life.

Resumo: Em Outubro de 2017 Renaud Barbaras visitou a Universidade de Coimbra para pronunciar no Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação duas sessões de seminário em redor do seu pensamento. Aqueles que tiveram a felicidade de participar neste evento inesquecível sabem bem da profundidade filosófica das lições do famoso filósofo, uma profundidade que soube ainda motivar um conjunto interessante de diálogos que se prolonga. Aqui apresenta-se uma entrevista com

Resumé: En octobre 2017 Renaud Barbaras a rendu visite à l'Université de Coimbra pour animer un séminaire de deux jours autour de sa pensée, au Département de Philosophie, Communication et Information. Ceux qui ont eu le bonheur de participer à cet événement inoubliable connaissent la profondeur philosophique des leçons qui ont été préférées par le célèbre phénoménologue, profondeur qui, par ailleurs, a suscité un ensemble intéressant de dialogues se prolongeant encore aujourd'hui.

¹ Doutorando, Universidade de Coimbra: membro do “Instituto de Estudos Filosóficos” e colaborador do “Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos”, unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Email: jose.beato71@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5254-7321

Renaud Barbaras que se iniciou com um desses diálogos.

Palavras-chave: sentimento, desejo; fenomenologia; corpo; vida.

Nous présentons ici un entretien avec Renaud Barbaras qui fut initié dans un de ces dialogues, au sujet d'un de ses derniers ouvrages.

Mot clés: sentiment, désir; phénoménologie; corps; vie.

Em *Métaphysique du sentiment* (2016)², Renaud Barbaras prossegue na sua elucidação do “sentido do ser do sujeito”, a partir do mundo entendido como “processo” ou “*physis*”, para desenvolver uma analítica do sentimento de alcance metafísico, enquanto abertura a esse mesmo mundo. A obra relewa da natural audácia do pensador conseqüente na prossecução inspirada e meticulosa das suas intuições, pelo que ela não se compreenderá cabalmente se não for situada no contexto da evolução interna do pensamento do autor. No que respeita a este ponto, Barbaras revela uma grande generosidade para com os seus leitores neófitos. Na introdução, e em toda a primeira parte, restitui os passos essenciais do seu percurso, onde reconhecemos algumas das propostas fundamentais já presentes em *Introduction à une phénoménologie de la vie* (1º ed. 2008), *La vie lacunaire* (2011) ou *Dynamique de la manifestation* (2013), entre outros textos.

A obra em apreço desenvolve uma teoria do sentimento singular e radical, que, ao mesmo tempo, constitui uma nova etapa na prossecução, ampliação e aprofundamento da sua “fenomenologia da vida”. Para tal, coloca-se na senda de Mikel Dufrenne, que via no sentimento estético a via real de acesso ao mundo, e no “poético” um modo privilegiado de experienciar o sensível. Por outro lado, estabelece um conjunto de diálogos com outros fenomenólogos que pensaram a sensibilidade, o sentimento e a afetividade. Convoca Maurice Merleau-Ponty, para se posicionar aquém da percepção, Michel Henry, para criticar o enclausuramento da afetividade na “auto-afeção”, Martin Heidegger, para recusar a conjunção do sensível e do sentido na noção de disposição fundamental, marcada pela *Stimmung* da angústia e, por fim, Henri Maldiney, para infirmar a ideia de “transpassibilidade” que anula no sentir o seu efectivo acto de acolhimento.

A noção de sentimento, todavia, apenas ganha seu pleno significado quanto situada e articulada no contexto da teoria do “desejo transcendental”, entendido como avanço fenomenalizante do sujeito. O sentimento inicia o desejo ao desejado. Ele suscita e orienta o movimento insaciável do desejo em direcção à profundidade inexaurível do Mundo, para o qual o sentimento

² Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment* (Paris : Cerf, 2016).

abre de modo originário. Em *Le Désir et le Monde*³, este desenvolvimento analítico será plenamente validado. O sentimento é aí reafirmado como a “experiência arqui-afetiva” que possibilita – precedendo e comandando - o “desejo”.

São os diálogos críticos estabelecidos no texto que nos suscitam as duas primeiras questões.

José Manuel Beato (JMB): Que poderia dizer-nos, de um modo muito genérico, sobre a elaboração contemporânea da noção de “sentimento”? É sobretudo no contexto vasto e heterogéneo da Fenomenologia que vimos desenvolver-se uma análise e uma reflexão que se emancipa, por um lado, da problemática filosófica tradicional das “paixões” (amálgama nocional onde a especificidade do sentimento é subsumida) e, por outro, que se distingue da Psicologia e da Neurobiologia das “emoções”. Não lhe parece, ainda assim, e apesar dos vários contributos repertoriados, muito estar por fazer no âmbito de uma elaboração coerente e consequente do discurso sobre a afectividade e a sensibilidade, sendo que afecção, afecto, emoção, sentimento, paixão, etc. continuam a formar uma galáxia terminológica e nocional difusa e dispersiva da qual nenhum discurso epistemológico integrador parece dar conta?

Renaud Barbaras: Primeiro, queria agradecer-lhe pela sua leitura particularmente pertinente e penetrante. Concordo plenamente com seu diagnóstico segundo o qual muito está por fazer no âmbito de uma elaboração coerente e consequente do discurso sobre a afectividade. Eu não tinha a pretensão de fazer uma filosofia da afectividade, nem de tomar posição nesse âmbito. Na verdade, fui levado à afectividade pela necessidade interna de minha demonstração e pelo meu encontro com a obra de Mikel Dufrenne. Dei conta de que o desejo, mesmo estando fundado numa separação do sujeito com o mundo, portanto, com ele mesmo, não pode buscar a satisfação, ou seja, avançar para o mundo, se não tiver um relação prévia e uma forma de intimidade com este mundo. Assim, para além da separação, é preciso reconhecer, no âmago do desejo, uma dimensão pela qual ele se relaciona com o mundo, ou antes, já “conhece” aquilo que, por outro lado, lhe está faltando. Esta dimensão não pode ser da ordem do conhecimento, cujo alcance não ultrapassa o plano da fenomenalidade: ela remete para uma forma de abertura originária, que não se confunde com o desejo mas que, situada no seu coração, lhe dá a direcção da satisfação, ou seja, do próprio mundo. Achei que a descrição que Mikel Dufrenne faz do sentimento estético cabia aqui perfeitamente, que a sua determinação como abertura a um mundo podia ser

³ Os elementos essenciais da metafísica do sentimento são retomados no capítulo VI de Renaud Barbaras, *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016),

transposta e radicalizada. Mas, de certa forma, esta análise não se situa no mesmo plano do que a fenomenologia da afectividade. O sentimento abre o mundo em direcção ao qual o desejo se movimenta: as emoções, afectos, paixões etc. pressupõem um mundo já aberto e fenomenalizado. Como o diz Mikel Dufrenne, a emoção comenta um mundo já dado.

JMB: Porque não ter chamado a comparecer no “tribunal da crítica” Max Scheler, que, porém, chega a ser referenciado. Como bem sabe, em *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913/1916) e *Natureza e formas da simpatia* (1923) Scheler desenvolve uma importante fenomenologia da afectividade com dimensão supra-psicológica e alcance metafísico, que ele designa de “cosmo-vital”. Aí encontramos uma análise estratificada da vida afectiva, no sentido da “profundidade”, que nutre uma estimulante ambiguidade entre uma filosofia da vida e uma filosofia do espírito, e que tem na noção de “pessoa” a sua charneira. Todavia, Scheler defende a descontinuidade entre Homem e Natureza fundada numa intuição personalista de perfil teísta e até mesmo panteísta, manifestamente antagónica do princípio da unidade da vida e continuidade dos viventes que Renaud Barbaras explora na sua obra. Será esse o motivo da incompatibilidade, impossibilidade ou irrelevância do diálogo?

Renaud Barbaras: De facto, eu poderia ter convocado a obra de Scheler. Mas, primeiro, não a conheço bem. Este meu livro provem de um curso que dei na Sorbonne e fui elaborando esta metafísica do sentimento à medida que eu vinha escrevendo. Assim, fui levado a esse confronto com quatro fenomenólogos apenas para esclarecer minha própria posição e distinguir o meu conceito de sentimento de noções que podiam parecer próximas. Ora, só podia fazer isso com obras que eu conhecia bem, o que não é o caso da obra de Scheler. No entanto, com você sublinhou, Scheler pensa o espírito e, portanto, a humanidade como negação da vida, de modo que não pode haver continuidade entre os seres vivos, nem tampouco entre o plano cosmológico e o da vida. Neste sentido, a filosofia de Scheler não é nada uma filosofia da vida e eu não podia entrar num diálogo com uma filosofia cujas coordenadas ficam tão longe das minhas.

JMB: Mas entremos desde já no corpo doutrinal do livro. Na “metafísica do sentimento” que propõe algumas dualidades tradicionais são dialectizadas ou superadas na fluência oscilatória da sua correlação: actividade / passividade; interioridade / exterioridade; matéria / forma.

Há uma actividade da passividade, que reside na capacidade de abertura e acolhimento do outro e do mundo, que chega a designar por “disponibili-

dade”. Há uma convergência da intimidade e da transcendência na “profundidade” que chega a designar por “participação”. Por outro lado, o sentimento, abrindo à profundidade do mundo, situa-nos, de algum modo, aquém da disjunção de matéria e forma do “aparecer secundário”.

Porém, quando é tematizada a co-pertença do “desejo” e do “sentimento”, como duas dimensões do sujeito que são constitutivas e co-dependentes, mas correspondentes a duas regiões ontológicas diversas (dos lados opostos do arqui-evento) as coisas parecem oscilar para o dualismo. Diz-nos que o sentimento – como abertura ao mundo – comanda, orienta e como que incita o desejo – enquanto visada e apreensão. O sentimento é inseparável e constitutivo do desejo, sendo que este realiza e prolonga o sentimento⁴. A este nível, portanto, parece que sentimento e desejo passam a repartir-se a passividade radical e a incessante actividade. A intencionalidade fundamental e a intencionalidade privativa, o sensível e o sentido, a matéria e a forma parecem, respectivamente, dividir-se pelo sentimento e pelo desejo. Realiza-se ou não, afinal, a superação dos dualismos?

Renaud Barbaras: Confesso que fico embaraçado pela sua pergunta. A sua descrição rigorosa da relação entre desejo e sentimento é inconteste. Mas, primeiro, eu diria que essa sua distribuição, do desejo do lado da actividade e do sentimento do da passividade, repousa sobre o pressuposto segundo o qual existe uma dualidade. Por outras palavras, não sou eu mas é você que introduz uma dualidade ou, pelo menos, a radicaliza. Com efeito, em meu entender, é preciso fazer essa distinção só para identificar e esclarecer o conceito de sentimento, mas é óbvio que se trata de uma distinção abstracta, que sentimento e desejo são as duas faces da mesma moeda. Isto equivale a dizer que, se o sentimento e o desejo são a mesma coisa, na qual podem ser ressaltados dois aspectos diferentes, a diferença entre passividade e actividade fica baralhada, passando cada uma na outra. Assim, mesmo que eu tenha estabelecido uma diferença, ao mostrar que a condição do movimento do desejo é o sentimento, quis insistir sobretudo sobre a sua unidade. Além disso, não tenho certeza de que a distinção entre passividade e actividade seja a melhor maneira de dar conta da diferença. É claro, o sentimento contém uma dimensão de passividade pois ele acolhe o mundo (ou, antes presente-o) e, assim, precede o movimento do desejo e o condiciona. Mas, por outro lado, sendo o mundo ausente enquanto tal do plano fenomenal, mais profundo do que esse plano e, de certa forma, sempre além do lugar onde posso descobri-lo, não pode haver acesso ao mundo

⁴ Renaud Barbaras *Métaphysique du sentiment* (Paris : Cerf, 2016), 256-257, 260 *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016)

sem uma actividade que transcenda o plano fenomenal para alcançar o seu pano de fundo ou alicerce ontológico. Nesse sentido, há uma actividade muito singular no próprio sentimento, que, de facto, não faz alternativa com a passividade; como o diz Dufrenne, no sentimento há uma dimensão noética: ele releva do conhecimento mas de um conhecimento cujo “objecto” é tão profundo ou afastado que ele exige uma forma de actividade. É nesse sentido que acho que a diferença entre passividade e actividade fica superada no sentimento. Poderíamos fazer a mesma demonstração com o desejo na medida em que, nem que seja activo enquanto movimento, o desejo é solicitado pelo seu objecto, que age como um ímã, de modo que, afinal de contas, o desejo não decide desejar nem tampouco decide do seu objecto: permanece, assim, passivo na sua própria actividade.

JMB: Há uma evolução nítida a partir de *Métaphysique du sentiment*, que consiste, precisamente, no surgimento da categoria de “sentimento”, e isto, mesmo se a “fenomenologia da vida” pensada como Desejo já orientava para um fenomenologia da afectividade – pois procedendo da vida, o ser da consciência é afectividade antes de ser conhecimento. Assim, a reflexão sobre a “dinâmica do sentir” já convergira com a problemática da afectividade. Programaticamente, tal permitia, nomeadamente, reunir o campo estesiológico – do sentir em geral - e do estético – entendido como o campo do artístico, abrindo assim à dimensão existencial do Poético – em sentido lato. Sendo que no “poético” reunir-se-ia ainda o problema do sentimento e da linguagem.

Nos textos anteriores a *Métaphysique du sentiment*, o “desejo” é designado como o “afecto fundamental”⁵, a afecção originária que é uma hetero-afecção. A categoria de sentimento aparece somente em *Métaphysique du sentiment* sendo retomada e como que confirmada no seu uso em *Le désir et le monde*. Surge, assim, a seguinte questão: a noção de sentimento emerge por influência direta de Mikel Dufrenne e da elaboração que dela faz em *Phénoménologie de l’expérience esthétique* (1953), com contornos retomados e pressupostos revalidados em *Le Poétique* (1973) e *L’inventaire des a-priori: recherche de l’originnaire* (1981), ou por necessidade interna do próprio percurso da fenomenologia da afectividade? O que resta do “afecto fundamental” face ao “sentimento metafísico”, ou como se distinguem inequivocamente estas noções?

Renaud Barbaras: Quando usei a expressão de afecto fundamental a respeito do desejo, ainda não tinha enfrentado a questão da afectividade, a não ser através de uma discussão crítica com a filosofia de Michel Henry, de

⁵ Renaud Barbaras, *La vie lacunaire* (Paris : Vrin, 2011), 125

modo que essa fórmula tinha principalmente um sentido polémico. Era uma maneira de insistir sobre o facto de que a auto-afecção não pode ser identificada com a vida mesma, já que, a meu ver, não há vida sem exteriorização, sem movimento. Nesse sentido, a minha perspectiva é da alçada do monismo ontológico criticado por Michel Henry, monismo que pensa a distância, a dimensão extática como a própria determinação da fenomenalidade. Ora, na medida em que o desejo é, por assim dizer, a mola desse movimento de exteriorização, isto é, o próprio tecido da intencionalidade, fui conduzido a opor o desejo como hetero-afecção radical à auto-afecção henriana. Mas era num sentido ainda indeterminado da afectividade. Eu só queria enfatizar o facto de que não se pode encontrar ou sentir algo sem um movimento mais radical que abre o mundo, sem o qual nada pode aparecer e que é assim a condição da fenomenalidade, movimento ou moção que envolve necessariamente uma e-moção: foi nesse sentido que resolvi definir o desejo como um afecto fundamental. Todavia, faltava mostrar em que sentido o desejo releva da afectividade, mais precisamente, como se articula dentro do desejo a dimensão dinâmica e a dimensão afectiva. Foi assim que fui conduzido ao conceito de sentimento, que designa justamente o núcleo afectivo que fica no coração do desejo, que o possibilita ao orientá-lo, a vertente afectiva do desejo enquanto tal. Nesse sentido, a teoria do sentimento pode ser entendida como um aprofundamento do conceito de desejo.

JMB: Não há sentimento sem “sentimento de si”; o sentimento é sempre um operador de “ipseização”, afirma. Diz-nos ainda que “o sentimento está na raiz do eu existo”⁶: “o sentimento é sentimento de existência [...] no duplo sentido da minha existência e da do mundo”. Trata-se da experiência indivisível de si-mesmo e do mundo, quer dizer, “da pura imanência e da plena transcendência”⁷.

Mas esta “ipseidade” é vazia de conteúdo. Não se lhe atribui nenhuma tonalidade, nenhuma qualidade: como se se tratasse de uma “unicidade” – simultaneamente passiva e activa – despojada de todos os atributos. Algo como a *quodidade* sem *quididade* de que fala Vladimir Jankélévitch, precisamente a respeito da ipseidade do sujeito humano. Todavia, mesmo isto parece escassear, pois que o modo de ser do sujeito como abertura busca-se para além ou aquém da separação, da cisão individuante do arqui-evento. Serei eu, sujeito, como que uma separação – instanciada mas incaracterizável - que sente uma participação anterior ao arqui-acontecimento? Ou seja: *Quem* é este sujeito? Ou será que não há “quem”? Quem é o “si”, deste “sentimento de si”, visto que remete para antes da separação. Passa-se do transcendental

⁶ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 259

⁷ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 259

ao cosmológico sem que nada de realmente existencial e/ou pessoal possa aflorar. Estaremos (ainda) sob vigência da *epoché*, como suspensão de toda a existência subjectiva, previamente anunciada?⁸ Serei [eu] uma pura passividade, acto de acolhimento e abertura ao mundo, sem quiddidade ou ipseidade determinável e sem dimensão pessoal?

Renaud Barbaras: A sua descrição é particularmente pertinente e eu aceito seus termos. De facto, o sujeito é sim “uma separação – instanciada mas incaracterizável – que sente uma participação anterior ao arqui-acontecimento”. Nesse sentido, o sujeito enquanto tal não é ninguém, não tem conteúdo específico. Mais precisamente, o “conteúdo” do sujeito não é senão uma separação com o movimento do mundo, de modo que a realidade do sujeito é exclusivamente negativa. Não há nada no sujeito, a não ser a falta ou a perda do mundo. Contudo, é preciso acrescentar que essa perda existe não apenas “em-si” mas “para-si”, que ela é vivida pelo sujeito ou, antes, que o sujeito não é senão a prova dessa perda. Nesse sentido, o sujeito é a coincidência entre uma perda e um vivido, é uma experiência que é escassez ou uma falta que existe como experiência: o sentimento é o outro nome dessa identidade entre uma forma de vazio (de mundo) e uma ipseidade. Mas isto não significa que o sujeito não tenha conteúdo, que ela fique vazio: o sujeito tem um conteúdo, mas este confunde-se com o próprio mundo. Aquilo que acabo de descrever diz respeito à própria posição subjectiva, a sua existência pura ou a sua *quoddidade*. Existe um sujeito transcendental cuja realidade é uma separação, mas o conteúdo ou a determinação deste transcendental é necessariamente ontológico. Com efeito, dizer que o sujeito existe como falta e que o modo de ser desta falta é o desejo equivale a afirmar que o sujeito realiza-se enquanto tal através do mundo, que ao avançar para o mundo ele avança para ele mesmo, que a exteriorização é ao mesmo tempo uma ipseização e uma interiorização. Assim, não há alternativa entre abrir-se a um mundo e constituir-se como sujeito determinado, já que o ser do próprio sujeito jaz no mundo: se a existência do sujeito consiste numa separação, a sua essência confunde-se com o mundo. Isto significa que a singularidade de um sujeito não é senão a singularidade de um mundo. Pensando bem, o que há dentro do sujeito, o que o constitui enquanto tal senão uma certa experiência, ou seja, um certo mundo?

JMB: O sentimento - onde a presença é ausência de si, e a entrada em si é mergulho no mundo - implica um “vazio emocional”. Nenhuma disposição determinada, emoção específica, tonalidade afectiva, afecção qualitativamente determinada, ou determinante, caracterizam o sentimento como afecto

8 Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 2

singular que se interponha entre o sujeito e si-mesmo, quer dizer, entre o sujeito e o mundo. Como “sentimento do mundo” não pode ser mais qualificado, pois, é “sentimento de todos os sentimentos”. Recusa, portanto, atribuir a qualquer disposição ou tonalidade afectiva concreta uma função ontológica. Nega tal função à angústia, por exemplo, contrariamente a Heidegger, porque tal consiste em “apreender o sensível no horizonte do sentido”⁹. Critica a busca de unidade originária ou co-pertença do sentido e do sensível que é, no fundo, o que me parecem buscar outros pensadores do sentimento. Recusa-se a apreender o sensível no horizonte do sentido, ou seja, subordiná-lo a qualquer “significação intencional ou constitutiva”, pois, deste modo, já estaria do lado da “finitude” e do “aparecer secundário” em que se move o desejo.

Todavia, o sentimento parece, ainda assim, como que esboçar um certo conteúdo e uma certa polarização emocionais: uma certa “nostalgia ontológica” – que advém do exílio do mundo, juntamente como uma certa “exaltação” – que incita o desejo. Será verdadeiramente possível falar do “sentimento” evitando totalmente de o qualificar ou de determinar a sua tonalidade afectiva?

Renaud Barbaras: Em nenhum momento quis definir o sentimento sem introduzir nenhuma tonalidade afectiva. De certa forma, quis dizer o contrário, ou seja que a afectividade enquanto tal, ou seja o núcleo da afectividade reside no sentimento. Simplesmente, minha vontade foi a de distinguir, no âmbito da afectividade, dois planos correspondendo à diferença entre os entes e sua condição de possibilidade, entre o plano fenomenal e o plano cosmológico. Há uma afectividade derivada, regida pelos entes ou pelos fenómenos, que envolve as emoções, os afectos, as paixões etc., que são reacções ou “comentários” a um ente já dado. É o plano da afectividade no sentido comum, da afectividade propriamente dita. Mas, existe um outro nível, o de uma afectividade transcendental, por assim dizer, que abre para o mundo enquanto condição da aparição dos entes, isto é, como a própria forma da fenomenalidade. Mas, ao afirmar isto, não pretendo dizer que a afectividade se dissolve numa pura abertura transcendental e, por conseguinte, que não possui nenhum teor afectivo; pelo contrário, quero dizer que o transcendental é afectivo, que a abertura ao mundo só é possível sob a forma de um sentimento. Assim, tento descrever uma afectividade fundamental, que fica por baixo da afectividade derivada e a condiciona; por outras palavras, uma tonalidade afectiva originária, sem a qual não haveria nem mundo nem afectos ou emoções, tonalidade que você descreve perfeitamente quando fala numa “certa nostalgia ontológica – que advém do exílio do mundo, juntamente

⁹ Barbaras *Métaphysique du sentiment*, 219

com uma certa exaltação”. Não quero dizer que o sentimento é desprovido ou despojado de conteúdo, mas que aquela ausência de conteúdo, que é a perda do mundo, existe sob um modo afectivo determinado, coincidência de uma exaltação e de uma depressão, forma de plenitude na escassez a que chamo sentimento.

JMB: “Sentimento estético” e “sentimento amoroso” são indicados como esferas de realização desta “metafísica do sentimento”, deste “sentimento ontológico”. Não lhe poderemos acrescentar o “sentimento religioso”? Na verdade, a centralidade concedida ao amor, paradoxalmente associado ao despojamento e ao vazio emocional, não recordará, de algum modo, a experiência mística? Precisamente, uma experiência erótica além de toda a experiência, no élan próprio de um Desejo sempre e desde já “dessublimado”?

Renaud Barbaras: Descritivamente, é verdade que a experiência mística tem a ver com aquilo que designei como sentimento, de modo que, enquanto vivido, o sentimento religioso poderia ser considerado como pertencendo à esfera do sentimento. A dificuldade diz respeito ao conteúdo ou ao sentido deste sentimento. Com efeito, no caso do sentimento estético ou amoroso, um ente do mundo dá-se como apresentação do próprio mundo, como janela para a mundaneidade. Mas, no caso do sentimento religioso, a situação é muito diferente já que, que eu saiba, o conteúdo dele é uma realidade que transcende o mundo, de modo que ele faz-nos sair do mundo em vez de mostrá-lo ou apresentá-lo. Assim, a meu ver, torna-se difícil sustentar a ideia de que o sentimento religioso é um sentimento no sentido que tentei estabelecer, a não ser que se aceite reconhecer que, mesmo que ele pareça se dirigir a Deus, o sentido autêntico desse sentimento seria uma iniciação ao mundo, o teor dele seria ontológico, isto é cosmológico, e não religioso. Seria preciso então reconhecer que, do mesmo modo que o sentido da sexualidade não é sexual, o sentido do sentimento religioso não é religioso mas, em ambos os casos, cosmológico. Agradeço-lhe esta proposta muito instigante, reconhecendo, na verdade, que seria necessário refletir mais sobre ela.

Coimbra, 2016 / Paris 2017