

# REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 32 - número 64 - outubro 2023

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

**I|U**  
IMPRESA DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



**Edição:**

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

**ISSN:**

0872-0851

**DOI:**

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

**Periodicidade:**

Semestral (março/outubro)

**Tiragem:**

1000 ex.

**Depósito Legal:**

51135/92

**Propriedade/Contactos:**

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

**Com o patrocínio:**

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

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

**Sede da Redação:**

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

**Execução Gráfica e Impressão:**

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

**Preço (IVA incluído):**

Assinatura anual: 20,00 € (Portugal) • 27,50 € (Estrangeiro)  
Número avulso: 11,00 € (Portugal) • 15,00 € (Estrangeiro)  
Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 €

# ÍNDICE

Vol. 32 • N.º 64 • outubro de 2023

<i>Nota Editorial</i> .....	181
<i>Artigos</i>	
André Damasceno Barbosa e Nilo Ribeiro Júnior – <i>Traços da Fenomenologia de Max Scheler na obra de Lima Vaz</i> <i>Features Of Max Scheler’s Phenomenology In The Work Of Lima Vaz..</i>	185
Carlos Vieira Monteiro e Henrique Jales Ribeiro – <i>Sobre a Retórica do Negacionismo da Covid-19: o Caso Fernando Nobre</i> <i>On The Rhetoric of Covid-19 Negationism: the Case of Fernando Nobre</i>	213
José Reis – <i>O Real – no Conhecimento</i> <i>What is Real – in Knowledge</i> .....	247
Mário Santiago de Carvalho – <i>Uma “Escola Filosófica de Coimbra”? História, Tendências e Problemas</i> <i>Is There Something as A “School of Coimbra”? History, Trends and Problems</i> .....	255
Martha Bernardo – <i>A Desconstrução como Desconstrução dos Humanismos em Derrida: a Escrita e a Diferença (1967)</i> <i>Deconstruction as Deconstruction of Humanisms in Derrida: Writing and Difference (1967)</i> .....	279
Fernanda Bernardo – <i>A exceção Derrida – o “eleito secreto” dos Animais. A veia antropto-onto-teo-lógica em questão</i> <i>The exception Derrida – the “secret elect” of animals. The antropto-onto-theo-logical vein in question</i> .....	303
<i>Dossier temático</i>	
José Beato, Maria Luísa Portocarrero e Gonçalo Marcelo – <i>Présentation. Thèmes Classiques Chez Ricoeur: Herméneutique, Religion, Reconnaissance</i> <i>Presentation. Classical Themes in Ricoeur: Hermeneutics, Religion, Recognition</i> .....	347

Daniel Frey – <i>Impensable, Indispensable. La Notion de Classique dans L’herméneutique de Paul Ricoeur</i> <i>Unthinkable, Indispensable. The Notion of Classic in Paul Ricoeur’s Hermeneutics</i> .....	359
Gonçalo Marcelo, Maria Luísa Portocarrero e Daniel Frey – <i>De L’herméneutique, de la Religion, et de la Jeunesse de la Pensée Ricoeurienne: Entretien avec Daniel Frey</i> <i>Hermeneutics, Religion and the Youthfulness of Ricoeurian Thought: an Interview with Daniel Frey</i> .....	383
Marcelino Agís Villaverde – <i>Ricoeur and the Bible</i> .....	393
Joseph Edelheit e James Moore – <i>An Interfaith Dialogue on Paul Ricoeur’s Challenge of Tolerance in Our Day</i> .....	411
Silvia Pierosara – <i>Ricoeur between Ithaca and the Isle of the Phaeacians</i> .....	435
Ekaterina Shashlova – <i>Vers la Reconnaissance Mutuelle: Ricoeur contre Kojève</i> <i>Towards Mutual Recognition: Ricoeur Against Kojève</i> .....	453
<i>Recensões</i>	
João Paulo Costa – <i>Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)</i> .....	475
Luís António Umbelino – <i>Arendt y España</i> .....	481
Luís António Umbelino – <i>O real. Na causalidade, conhecimento, ética e religião</i> .....	485
Mário Santiago de Carvalho – <i>Petrus de Alvernia, Quaestiones Super I-VIII Libros Politicorum</i> .....	488
Mário Santiago de Carvalho – <i>Libertad, ley y poder. Bien común y Derechos humanos en la obra de Francisco Suárez</i> .....	491
Mário Santiago de Carvalho – <i>Suárez dans l’Histoire de la Métaphysique</i> .....	495
Robert Junqueira – <i>Scholastic Realism: A Key to Understanding Peirce’s Philosophy</i> .....	498
<i>Índice onomástico do volume 32</i> .....	505

## NOTA EDITORIAL

Neste trigésimo terceiro número, a Revista Filosófica de Coimbra oferece aos seus leitores um vigoroso conjunto de trabalhos que, com toda a certeza, encontrará acolhimento atento e interesse genuíno. Na secção de *Artigos* publicam-se seis textos de importantes investigadores contemporâneos. O primeiro desses textos, da autoria de André Damasceno Barbosa e Nilo Ribeiro Júnior, tem por título “Traços da Fenomenologia de Max Scheler na obra de Lima Vaz”. Trata-se de um trabalho com assinaláveis traços de originalidade e que, como os autores assumem expressamente, pretende identificar elementos da fenomenologia de Max Scheler no pensamento de Lima Vaz, filósofo brasileiro ainda pouco estudado e que, seguramente, passaremos a conhecer melhor ao longo deste estudo.

Segue-se um segundo artigo que igualmente apresenta uma autoria partilhada: “Sobre a Retórica do negacionismo da covid-19: o caso Fernando Nobre” é assinado por Carlos Vieira Monteiro, jovem investigador da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e Henrique Jales Ribeiro, especialista das áreas da lógica, retórica e argumentação que dispensa apresentação. Sobre o desiderato deste trabalho desafiador e polémico, os autores são sempre claros e, logo no *abstract*, esclarecem-no do seguinte modo: “procura-se enquadrar na perspetiva da retórica e da argumentação a problemática do chamado “negacionismo” da COVID-19, entendendo-se por um tal conceito não tanto ou simplesmente a rejeição da identificação médica dessa doença, mas, fundamentalmente, quer a negação da sua gravidade e a da sua amplitude pandémica como matéria de saúde pública, quer a negação das medidas adotadas para a combater, de maneira geral, pelas autoridades competentes”.

O terceiro artigo da secção de *Artigos* marca o regresso às páginas da Revista Filosófica de Coimbra de José Reis, original pensador português que, ao longo de muitos anos de colaboração regular, publicou na nossa Revista os resultados das suas incontornáveis investigações sobre o tempo, sobre o riso e sobre temas vários da teoria do conhecimento. A Revista Filosófica de Coimbra não pode deixar de assinalar, com emoção, este regresso que, acrescente-se, acompanha a publicação recente do último livro do autor: *O Real – Na causalidade, conhecimento, ética e religião* (Porto: Afrontamento, 2023). O artigo que agora se publica pode ser lido como uma “chave” de leitura da aludida obra.

Segue-se um trabalho de Mário Santiago de Carvalho, autor por demais conhecido e reconhecido, não apenas nas páginas da nossa Revista, mas igualmente nas mais prestigiadas publicações internacionais da especialidade: “Uma *escola filosófica de Coimbra*? História, tendências e problemas”. O título bastará para convencer os nossos leitores da importância deste trabalho, que pretende “fazer o ponto relativamente à existência de uma eventual ‘escola de Coimbra’”, de âmbito filosófico, nos séculos XVI-XVIII.

Por força de mais uma feliz coincidência editorial, a secção de artigos encerra-se com dois textos dedicados ao pensamento de J. Derrida. Assim, de Martha Bernardo assinala-se a publicação de “A Desconstrução como Desconstrução dos Humanismos em Derrida: *A Escritura e a diferença* (1967)”, um trabalho que tem por escopo principal investigar “os sentidos em que a desconstrução derridiana deve ser compreendida já como uma desconstrução dos humanismos”.

E de Fernanda Bernardo, nome cimeiro das investigações dedicadas ao horizonte filosófico da *Desconstrução*, encontra lugar nestas páginas um trabalho de grande fôlego e relevância com o título “A exceção Derrida – O “eleito secreto” dos animais. A veia onto-antropo-teo-lógica em questão”. De acordo com a autora, o artigo pretende enfrentar três questões fundamentais que se entendem interligadas: “(...) destacar a Desconstrução de Derrida como um “idioma filosófico” – o da *différance* ou da alteridade absoluta – dotada de pressupostos “teóricos” específicos (*khôra*, *messiânico*); destacar e esclarecer o significado da “exceção derridiana” no tocante à questão do animal e da animalidade no contexto da *sacrificialista* ocidentalidade filosófico-cultural; destacar a relevância da questão do animal para repensar, em novos termos, a questão do próprio humano/sujeito (...)”.

Terminada a secção de artigos, os leitores fiéis da Revista Filosófica de Coimbra encontrarão novamente preenchido o nosso já habitual apartado dos *dossiers temáticos*. Desta volta, apraz-nos acolher nas nossas páginas um dossier que pretende percorrer o âmbito da Hermenêutica da religião e que, mais especificamente, é dedicado à obra de Daniel Frey, conhecido pensador contemporâneo com ampla obra publicada. No referido *dossier*, coordenado por Maria Luísa Portocarrero, Gonçalo Marcelo e José Beato, abre-se espaço para um texto inédito do referido filósofo francês, bem como para uma entrevista que, estamos em crer, interessará sobejamente a todos aqueles que trabalham no horizonte da hermenêutica contemporânea. Sobre esta secção da nossa Revista, no entanto, mais se ficará a saber com a leitura da respetiva “Nota de Apresentação” da responsabilidade dos coordenadores do *dossier*.

Para terminar, volta a ser possível assinalar efusivamente nesta *Nota Editorial* a publicação de um número significativo de resenhas. No presente número de outono de 2023 são sete os textos que apresentam criticamente livros recentes cuja qualidade habituou já os leitores exigentes.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_0](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_0)

## ARTIGOS



## TRAÇOS DA FENOMENOLOGIA DE MAX SCHELER NA OBRA DE LIMA VAZ

### FEATURES OF MAX SCHELER'S PHENOMENOLOGY IN THE WORK OF LIMA VAZ

ANDRÉ DAMASCENO BARBOSA<sup>1</sup>  
NILO RIBEIRO JÚNIOR<sup>2</sup>

**Abstract:** The article aims to identify features of Max Scheler's phenomenology in the work of Henrique Cláudio de Lima Vaz. It is intended to deepen the understanding of the thought of this Brazilian philosopher still little explored in the academic environment, through the approximation of other philosophical sources implicit in his ethical writing. In the first moment, it is a question of investigating the influence of Scheler's moral personalism on the ethical issue in Lima Vaz. In the second, we intend to advocate the originality of Philosophical Ethics in relation to Schelerian thought thanks to the author's ethical-philosophical system that allows his thought to be situated in a more elaborated sphere of philosophical knowledge.

**Keywords:** Lima Vaz, Max Scheler, Phenomenology, Ethics.

**Resumo:** O artigo visa identificar traços da fenomenologia de Max Scheler na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Pretende-se aprofundar a compreensão do pensamento deste filósofo brasileiro, ainda pouco estudado, através da aproximação de suas escrituras com as fontes filosóficas implícitas. No primeiro passo, trata-se de investigar a influência do personalismo moral de Scheler sobre a questão ética em Lima Vaz. No

**Résumé:** L'article vise à identifier les caractéristiques de la phénoménologie de Max Scheler dans l'œuvre de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Il vise à approfondir la compréhension de la pensée de ce philosophe brésilien, encore sous-exploré dans la contemporanéité, à travers le rapprochement d'autres sources philosophiques implicites dans son écriture éthique. Dans un premier temps, il s'agit d'étudier l'influence du personalisme moral de

---

<sup>1</sup> Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Brasil. E-mail: [andredamasceno-barbosa@outlook.com](mailto:andredamasceno-barbosa@outlook.com). ORCID: 0000-0002-1552-8508

<sup>2</sup> UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco da Escola de Educação e Humanidades do PPG-Filosofia. e-mail: [prof.ribeironilo@gmail.com](mailto:prof.ribeironilo@gmail.com) ORCID: 0000-0003-1100-718X

segundo passo, intenciona-se propugnar o ineditismo da *Ética Filosófica* em relação ao pensamento scheleriano graças ao sistema ético-filosófico do autor, que faz com que seu pensamento possa ser situado numa esfera mais elaborada do saber filosófico.

**Palavras-chave:** Lima Vaz, Max Scheler, Fenomenologia, Ética.

Scheler sur la question éthique à l'horizon philosophique de Lima Vaz. Dans un second temps, il s'agit de promouvoir l'originalité de l'éthique philosophique par rapport à la pensée schélérienne grâce au système ético-philosophique de l'auteur, qui lui permet de se situer dans une sphère plus élaborée de la connaissance philosophique.

**Mots-clés:** Lima Vaz, Max Scheler, Phénoménologie, Éthique.

## Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) é um filósofo brasileiro, contemporâneo, cuja relevância para a filosofia pode ser certificada por meio de sua vida enquanto professor e pela envergadura de sua obra. Vida e obra em Lima Vaz se coincidem, pois, para o jesuíta, a filosofia é *forma de vida e vocação*. Isso significa que suas obras são produzidas como respostas às aporias de seu próprio tempo, à luz do conceito, seguindo a intuição hegeliana<sup>3</sup>, sempre em diálogo com as mais diversas áreas da filosofia e dos saberes científicos, como a psicologia, a ciência e a história.

Esse cuidado com o entendimento das questões filosóficas, com a profundidade da interpretação, bem como com a atualidade dessas questões pode ser exemplificado a partir dos posicionamentos do filósofo jesuíta a partir da segunda metade do século XX, quando ele regressa da Europa. Lima Vaz parte para Roma em 1945 para estudar Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Após concluir seus estudos com uma dissertação intitulada *O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás*, dirige-se a Espanha para completar sua formação religiosa e retorna à Roma para o doutorado em Filosofia. Em 1953, Lima Vaz defende a tese *De dialectica et contemplatione in Platonis dialogis* e, neste mesmo ano, retorna ao Brasil. É importante relembrarmos esses fatos históricos da vida de Lima Vaz, pois, se atentarmos às datas, podemos perceber que o jesuíta chega à Europa num momento cujo cenário era o da devastação causada pela Segunda Guerra Mundial. Esse cenário, conseqüentemente, influenciou sua visão sobre o mundo, sobre o *outro* e sobre as relações intersubjetivas. Essa influência pode ser observada na sua trajetória e nas opções teóricas que adotou.

<sup>3</sup> Cf. Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2* (São Paulo: Edições Loyola, 2004), 232.

Podemos citar, como exemplo de sua trajetória, a atuação como mentor da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Ação Popular (AP) na década de 60. Durante esses anos, ele escreveu diversos artigos sobre as questões políticas, sociais e econômicas de seu tempo. Esses artigos foram de grande influência para aquela juventude acadêmica<sup>4</sup>, e são predecessores daquela que viria a se tornar sua teoria do ser humano (*Antropologia Filosófica*) e teoria da *práxis* (*Ética Filosófica*), ambas permeadas estruturalmente pela *Metafísica*.

Do ponto de vista das opções teóricas, Lima Vaz assume em suas escrituras elementos de diversas correntes filosóficas, a fim de enriquecer a concepção e fundamentação de sua obra diante desse novo e conturbado movimento histórico e social. Majoritariamente, pode-se identificar a matriz metafísica de seu pensamento, assente em nomes como Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino e Hegel. Também é possível identificar uma grande influência do personalismo cristão, representada por Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Martin Buber, entre outros. Contudo, ao analisar sua obra, pode-se notar uma terceira influência, não tão comentada pelos estudiosos de Lima Vaz: a corrente fenomenológica. É justamente essa influência que gostaríamos de destacar neste artigo a fim de demonstrar que, na obra de Lima Vaz, a fenomenologia possui papel consolidado e fundamental.

Como sabemos, a fenomenologia é uma corrente filosófica que surge no século XX como resposta ao psicologismo emergente do século XIX, ao racionalismo cartesiano e ao formalismo kantiano. Como o próprio nome sugere, o objetivo da fenomenologia é voltar a atenção para a natureza da experiência humana em sua imediatez e clareza. Ou seja, a fenomenologia busca investigar como as coisas acontecem e aparecem através de nossa consciência.

No momento histórico em que surge, uma das novidades trazidas pela fenomenologia são os elementos em prol da reflexão ética, tanto do ponto de vista conceitual, quanto do ponto de vista histórico-social. Isso porque o século XX tem a marca de um acontecimento humano sem precedentes e que redefiniu o paradigma do progresso provindo da racionalidade, da intelectualidade e do desenvolvimento tecnológico que emergia no fim do século XIX e no início do século XX. O holocausto ou Shoah “não é um acontecimento histórico, mas, simultaneamente, o evento prototípico e a expressão mais aguda de uma matriz racional”<sup>5</sup>. Ou seja, afigura-se como uma marca catastrófica do risco sócio-humanitário da civilização planetária, cuja raízes

---

<sup>4</sup> Segundo informações disponíveis em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6506-lima-vaz-biografia>

<sup>5</sup> Ricardo Timm Souza, *Ética como fundamento II: Pequeno tratado de ética radical* (Caxias do Sul, RS: Educus, 2016), 27.

e condições de possibilidades assentam no desenvolvimento desmedido da técnica e do puro racionalismo. Depois deste evento deplorável da história, a reflexão sobre o ser humano e sobre a estrutura das relações humanas *não pode ser a mesma*.

A fenomenologia, de algum modo, fortalece-se justamente ao refletir sobre a emergência da consideração do *outro* no contexto de guerras e de entreguerras. O *outro* perspectiva-se não somente como outro sujeito-objeto (ou sujeito objetificado, ou simplesmente como objeto, como número) de deveres e direitos, mas na consideração do outro como unidade, como o evento determinante das relações interpessoais que, em última instância, são as relações dadas na ambiência do *ethos*. Relações que constituem tanto esta ambiência, quanto o sujeito.

Uma vez que a reflexão não pode ser a mesma, estruturar um sistema filosófico sem considerar as novidades filosóficas que surgiram na contemporaneidade como respostas aos problemas paradigmáticos da época seria, no mínimo, insuficiente. Lima Vaz, filósofo atento às questões de seu tempo e ao desenrolar da história, concebe o aspecto fenomenológico de sua filosofia à luz da fenomenologia contemporânea iniciada por E. Husserl e desenvolvida por nomes como M. Scheler, M. Heidegger, E. Levinas, M. Henry, entre outros. Logo, o aspecto fenomenológico presente no pensamento lima-vaziano mostrou-nos a necessidade de pensarmos a sua obra *outramente*.

Para ajudar-nos nessa inflexão do pensamento lima-vaziano, salientamos a influência específica de Max Scheler, uma vez que o processo metodológico da construção de um texto filosófico não nos permitiria analisar enfaticamente cada um dos autores supracitados. Pensamos, também, que a análise generalizada da fenomenologia poderia esvaziar o objeto deste estudo ou, ao menos, pulverizá-lo. Escolhemos Scheler e não Husserl, por exemplo, pois notamos que existe uma presença marcante do pensamento scheleriano na obra de Lima Vaz, um acento dado pelo autor ouropretano, mesmo quando o posicionamento scheleriano não é por ele assumido. Veremos, por exemplo, que há aspectos da dimensão fenomenológica da reflexão lima-vaziana que optam pela solução heideggeriana em desfavor de Scheler. Contudo, Lima Vaz não se esquiva de mostrar-nos a perspectiva de Scheler como uma perspectiva importante<sup>6</sup>. Nesse sentido, fomos impelidos a concluir o texto ressaltando de que modo pode-se dizer que Lima Vaz supera o pensamento scheleriano, ou melhor, de que modo Lima Vaz eleva racionalmente sua reflexão sobre o ser humano e sobre a ética para além da análise do fenômeno do *ethos*. Em suma, acreditamos que essa análise metódica a partir da janela fenomenológica – para falarmos como Heidegger – pode ajudar-nos a com-

---

<sup>6</sup> Veremos que os momentos em que Lima Vaz não assume o posicionamento de Scheler são justificados pela diferença de opções filosóficas de cada um dos autores.

preender a intuição lima-vaziana de modo mais rico e profundo. Salientamos que não há a pretensão de identificar chaves de leitura a partir da fenomenologia, pois esse não é o aspecto principal da obra de Lima Vaz. Pretendemos pincelar os aspectos da influência fenomenológica, a fim de ampliarmos o campo de compreensão da obra. Em tempo, essa também não é uma tentativa de exaurir o tema; o artigo fará uma exposição pontual das citações de Lima Vaz a Max Scheler, e não uma sistematização delas.

Para encontrar os traços da fenomenologia na obra de Lima Vaz, dividimos o artigo em duas seções. A primeira seção irá pontuar as citações de Lima Vaz a Scheler nas obras da *Antropologia Filosófica*. A segunda seção se dedica às referências feitas nas obras de *Introdução à Ética Filosófica* e faz um gancho com a *Metafísica*. Partiremos da *Antropologia Filosófica*, já que ela é o pressuposto para a *Ética Filosófica*, e terminamos a exposição, de alguma maneira, com a metafísica, pois, segundo Lima Vaz, “não há ética sem metafísica”<sup>7</sup>. Esse percurso justifica-se em dois sentidos e parte justamente do fenômeno do *ethos*: o primeiro no que diz respeito ao objeto da ética, isto é, à manifestação do *ethos* no ser humano: a razão prática, o segundo no que diz respeito ao sujeito, isto é, à manifestação do ser humano no *ethos*, na existência concreta, no aqui e agora do existir em sociedade, mediado pelo universal da razão prática. Juntos, estes dois sentidos expressam a circularidade dialética do *ethos* em sua dimensão ética e antropológica (o *ethos* e o ser humano). Sabe-se que a circularidade existente entre o objeto da ética (o *ethos*) e o agir racional (*práxis*) do homem na forma do hábito (*héxis*) é analisada por Lima Vaz do ponto de vista fenomenológico.

O desenvolvimento do discurso da *Ética Filosófica* parte exatamente da fenomenologia do *ethos* e sustenta-se estruturalmente no fenômeno do *ethos*. Fundamenta-se por via ontológica e retoma o *ethos* na forma de seu agir ético. Esse tema foi primeiramente abordado nos *Escritos de Filosofia II*<sup>8</sup>, retomado esquematicamente no primeiro capítulo dos *Escritos de Filosofia IV*<sup>9</sup> e sintetizado nos *Escritos de Filosofia V*, onde o autor diz: “Como foi mostrado na Fenomenologia do *ethos*, a universalidade da razão prática se manifesta sob a forma do saber ético, assim integrado na estrutura antropológica do fenômeno do *ethos*”<sup>10</sup>.

Ou seja, *de fato* há a correspondência entre a ética e a antropologia, correspondência esta regida pela razão prática na forma do saber ético. Neste

---

<sup>7</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V*, 242.

<sup>8</sup> Cf. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* (São Paulo: Edições Loyola, 2013), 11-16.

<sup>9</sup> Cf. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I* (São Paulo: Edições Loyola, 1999), 35-45

<sup>10</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V*, 27.

sentido, iremos iniciar essa análise a partir da estrutura antropológica do fenômeno do *ethos* e finalizá-la fazendo as conexões com a dimensão ética do existir do homem.

### **Seção 1: A fenomenologia na antropologia filosófica de Lima Vaz**

Dedicaremos essa seção à análise das citações que Lima Vaz faz à obra de Max Scheler na *Antropologia Filosófica I* e *Antropologia Filosófica II*. Nos textos destes dois livros, Lima Vaz cita Max Scheler em pontos específicos. Essas citações podem ser encontradas na *introdução geral* da obra, na *rememoração histórica*, na *categoria de espírito* e nas seções sobre as *relações fundamentais do ser humano* e *unidade fundamental do ser humano*, especificamente nas categorias da *objetividade*, da *intersubjetividade* e da *pessoa*. Veremos que Lima Vaz nem sempre assume o posicionamento scheleriano para conceber o fundamento do conceito que está sendo tratado. Veremos que a principal razão para esse afastamento consiste na própria opção teórica de Lima Vaz que se apoia num dos objetos de crítica da fenomenologia: a metafísica clássica. Contudo, mesmo que haja essa diferença basilar, ela não exclui a contribuição da fenomenologia scheleriana no pensamento de Lima Vaz, principalmente – como veremos na seção a seguir – em algumas categorias da ética, como na categoria de consciência moral e de virtude. A constatação de que a matriz fundamental do pensamento lima-vaziano, isto é, a metafísica clássica, não exclui a possibilidade de uma análise fenomenológica da realidade pode refutar a própria crítica moderna à metafísica. Isto é, um pensamento de matriz metafísica não exclui a análise da realidade fenomênica. Ao contrário, ele parte justamente dessa realidade e, num movimento dialético que, ao mesmo tempo que ascende à unidade do ser, descende à realidade empírica numa dinâmica de constante ressignificação. Veremos, então, como se dá este processo dialético.

A *Antropologia Filosófica* de Henrique Cláudio de Lima Vaz é um discurso conceptualmente organizado sobre a experiência do ser humano. Quando falamos em antropologia, ou seja, quando falamos do estudo racional sobre o ser humano, falamos do movimento cujo sujeito coloca-se como objeto de reflexão. Logo, a experiência analisada no discurso da antropologia é a experiência do humano-sujeito enquanto objeto. O que significa dizer que o ser humano se experimenta a si mesmo como sujeito situado, numa dada ambiência (que mais tarde veremos que é a ambiência do *ethos*) onde, ao interrogar-se sobre si e sobre sua experiência faz-se objeto da reflexão. Enquanto ser situado, isto é, limitado pela dimensão objetiva que o constitui, o ser humano faz-se sujeito interrogante. Para Lima Vaz, o ser humano não é puramente um sujeito dado arbitrariamente e normativamente, mas sua própria

dimensão constituinte, marcada pelos princípios de inteligência e liberdade, faz com que ele se manifeste de modo originário e espontâneo. Sendo assim, ao observar que seu modo de experienciar o mundo é peculiar, e que não há como intuir diretamente sobre si mesmo, o ser humano vê-se num constante questionar com o intuito de significar sua existência concreta<sup>11</sup>.

No texto da *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz cita Scheler para descrever o fenômeno do ser humano no *ethos*. Podemos entender essa possibilidade da seguinte maneira: Lima Vaz, um autor assumidamente metafísico, não concebe sua obra somente no plano inteligível. Todo o caminho dialético presente na obra do filósofo brasileiro possui seu ponto de partida na realidade sensível, ou seja, no que é inteligível para nós, e caminha em direção à inteligibilidade em si<sup>12</sup>. A inteligibilidade em si é o fundamento último de significação e de sentido do plano sensível. Logo, para chegarmos à inteligibilidade em si, temos de partir do dado, do empírico, temos de partir do fenômeno do ser humano e do fenômeno do *ethos*. Quando partimos dessa realidade fenomênica e avançamos em direção à realidade suprassensível encontramos nela as respostas ontológicas e essenciais de significação do real. Ao contemplarmos intuitivamente a realidade inteligível devemos retornar ao fenômeno e, mais do que simplesmente retornar, devemos ressignificá-lo e modificá-lo através dos atos pessoais<sup>13</sup>. Portanto, o ponto de partida tanto da *Antropologia Filosófica*, quanto da *Ética Filosófica* é simultaneamente seu termo. Consequentemente, se a fenomenologia é o ponto de partida da análise, ela também será o ponto de chegada, pois é na ambiência do fenômeno do *ethos* que a existência humana se realiza essencial e existencialmente. Para compreendermos esse movimento e a influência do pensamento de Max Scheler em sua concepção, vamos analisar as citações extraídas do texto de Lima Vaz sobre Max Scheler e sobre a corrente fenomenológica como um todo.

A antropologia filosófica tal como a conhecemos hoje, enquanto disciplina, surgiu recentemente na história da filosofia. No primeiro volume da *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz cita de modo enfático a importância de Max Scheler a respeito deste saber. A primeira citação dá-se logo na segunda página da introdução, onde Lima Vaz afirma que Max Scheler fez uma “análise aguda” sobre a crise emergente da objetificação do ser humano pelas novas ciências humanas e naturais<sup>14</sup>. Um pouco mais à frente, Lima Vaz retoma os

---

<sup>11</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 10.

<sup>12</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica: Volume II* (São Paulo: Edições Loyola, 2013), 119.

<sup>13</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 145.

<sup>14</sup> Cf. Lima Vaz, *Introdução à Antropologia Filosófica: Volume I* (São Paulo: Edições Loyola, 2014), 14.

elementos dessa crise especificando-a através dos problemas filosóficos de gênese e de estrutura. Max Scheler é referido como sendo o autor que operou a junção desses problemas ao conceber o ser humano como ser inserido na natureza. A reflexão do ser humano como parte da natureza é trabalhada centralmente na obra de Scheler<sup>15</sup>.

As referências a Scheler voltam a aparecer na rememoração histórica da antropologia filosófica. O nosso autor abre a discussão sobre a pertinência da questão na contemporaneidade, dizendo que “a denominação ‘antropologia filosófica’ difundiu-se na nomenclatura e filosofia contemporânea a partir da primeira metade do século XX, sobretudo nos círculos ligados a influência de Max Scheler”<sup>16</sup>. Ainda neste capítulo, Lima Vaz explica-nos de modo abrangente o caminho percorrido por Scheler ao colocar o ser humano no centro da reflexão:

Max Scheler desenvolveu numa linha original o método fenomenológico de E. Husserl, dando ênfase à dimensão afetiva e pré-conceptual do conhecimento. No centro da visão scheleriana do homem está o conceito de pessoa, sendo o pensamento de Scheler considerado uma das fontes principais do personalismo contemporâneo, tanto no campo da antropologia propriamente dita como no campo da moral. Mas, na última fase de sua evolução, Scheler pôs em primeiro plano a relação do homem com a natureza e afastou-se progressivamente do conceito de um Deus pessoal que desempenhara papel fundamental nas fases anteriores<sup>17</sup>.

Essa citação ilustra o *alcance* e os *limites* da assimilação do pensamento scheleriano pelo nosso autor. Podemos observar que Lima Vaz começa descrevendo como Scheler, através da ênfase à afetividade, traz para o centro a reflexão sobre o ser humano, o que contribui para o personalismo contemporâneo. Mas num segundo momento, ele salienta sutilmente o abandono do papel de um Deus pessoal na segunda fase de Scheler. Esse abandono mostra-se como limite, pois o personalismo de Lima Vaz origina-se tanto desta fonte fenomenológica, como também da fonte cristã. Veremos isso melhor na próxima citação que é uma das mais importantes para a execução do objeto deste artigo. Nela, ao explicar-nos a antropologia personalista, Lima Vaz expõe as correntes filosóficas a partir das quais sua obra inspira-se. Como é sabido, uma dessas correntes é a corrente tomásica. A outra é a corrente fenomenológica de inspiração scheleriana. Vejamos nas palavras do autor:

---

<sup>15</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume I* (São Paulo: Edições Loyola, 2014), 19.

<sup>16</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica: Volume I*, 142.

<sup>17</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 146.

Na antropologia filosófica contemporânea, a categoria de pessoa é amplamente utilizada, e nessa utilização convém distinguir seja níveis epistemológicos distintos como o ontológico, o ético, o político, o psicológico ou pedagógico, seja concepções diferentes da pessoa segundo os diversos tipos de filosofia que empregam essa categoria. Desse modo, o personalismo é uma designação reivindicada por concepções do homem as mais diversas e, mesmo, opostas. Aqui nos limitamos aos personalismos de inspiração cristã que se referem à tradição da antropologia clássica, em particular a antropologia tomástica e a seus prolongamentos na escola tomista, e aos personalistas de inspiração fenomenológica que, de alguma maneira, se referem ao pensamento de Max Scheler<sup>18</sup>.

A partir dessa passagem, podemos confirmar a legitimidade do objeto de nosso estudo: encontrar os traços da fenomenologia de Max Scheler na obra de Lima Vaz, para enriquecermos a compreensão de seu discurso ético, pois essa passagem esclarece a influência e importância da intuição scheleriana no pensamento do autor brasileiro. A fenomenologia de Scheler é assumida por Lima Vaz no sentido de uma teoria que parte da existência do ser humano e busca reencontrar sua unidade, que foi fragmentada em meio às ciências humanas e naturais emergentes na modernidade<sup>19</sup>.

Por conseguinte, no discurso filosófico da antropologia, Lima Vaz volta a citar Scheler na categoria do espírito, especificamente ao falar dos atos espirituais:

A noção de “ato espiritual” ou, simplesmente, ato foi desenvolvida por Max Scheler, que a analisou fenomenologicamente com grande penetração e riqueza. O ato espiritual se define justamente pela intencionalidade irreduzível ao psíquico e ao fisiológico ou somático. A essa intencionalidade corresponde o desvelamento ou manifestação de uma “essencialidade”<sup>20</sup>.

Como veremos, a referência a Scheler ocorre todas as vezes em que Lima Vaz refere-se à dimensão psíquica do sujeito na formação de sua personalidade ética. No discurso da *Antropologia Filosófica*, essa referência não é feita sob o conceito “personalidade ética”, mas no discurso da *Ética Filosófica*, toda a compreensão estrutural e relacional do homem culmina na formação da personalidade moral<sup>21</sup>. É importante ressaltar que na passagem supraci-

<sup>18</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 150.

<sup>19</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 159.

<sup>20</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 209, nota 18.

<sup>21</sup> O percurso feito por Lima Vaz para chegar à categoria de pessoa moral é um discurso sistemático e dialético que pressupõe todas as categorias da *Ética Filosófica*. Aqui estamos somente referindo-nos de modo abrangente para exemplificar o alcance do pensamento scheleriano na obra de Lima Vaz. A ideia é expandir ao máximo e enriquecer nossa compreensão da ética de Lima Vaz a partir da fenomenologia.

tada, Lima Vaz estava dissertando sobre a irreducibilidade da consciência à estrutura somática ou psíquica. A consciência é originalmente espiritual, ela é especificada pelos atos que são, também, atos essencialmente espirituais. Logo, os atos espirituais são atos essencialmente humanos, portanto, atos éticos.

Essa concepção será retomada por Lima Vaz no capítulo *A vida segundo o espírito*:

Deve-se dizer que o ato espiritual nasce ou flui imediatamente dessa fonte inesgotável que é o espírito; e, a originalidade do ato atesta a originalidade e unicidade de sua fonte: o ato espiritual é, no sentido mais estrito e mais próprio, como viu Max Scheler, o Ato da pessoa”<sup>22</sup>.

A análise do ato espiritual feita por Max Scheler é importante para a compreensão fenomenológica dos atos éticos na ambiência do *ethos*, pois como vimos na citação acima, a intencionalidade do ato é irreduzível ao psíquico e ao somático. A partir dessa intencionalidade expressamos em ações, isto é, na existência concreta, a dimensão essencial do ser humano. A compreensão do ato ético como ato propriamente humano (no sentido de que o ato se origina na estrutura específica do ser humano, ou seja, na sua estrutura espiritual) será dialeticamente desenvolvida por Lima Vaz na categoria de realização. Nessa categoria, será exposto o paradoxo emergente da formação do ser humano como estrutura e relação, ou essência e existência<sup>23</sup>; a realização da essência na existência é a tarefa do ser humano enquanto sujeito. Pois, como sua dimensão antropológica constitui-se nesse paradoxo de opostos, necessariamente, deve-se buscar a unidade entre esse paradoxo, de modo a exprimir sua essência na existência. Logo, como a realização do ser humano é uma busca constante pela unidade, e essa busca realiza-se concretamente em sua morada simbólica (o *ethos*), o discurso da antropologia impele-nos ao discurso da ética.

Retomando às citações a Scheler e seguindo a ordem dessas citações ao longo da obra, na introdução à categoria de objetividade, Lima Vaz retoma dialeticamente aquilo que já foi exposto na primeira seção da *Antropologia Filosófica* (volume I). Ele explica-nos que as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência exprimem a relação fundamental do ser humano com o mundo, com o outro e com o transcendente. Cada uma dessas esferas, por sua vez, exprime a realidade cuja primazia dá-se pelas categorias de estrutura (corpo próprio, psiquismo e espírito). Ao fazer essa retomada

---

<sup>22</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* I, 243.

<sup>23</sup> Enquanto estrutura, o ser humano é um ser fechado em si mesmo e, enquanto relação, o homem abre-se ao mundo, ao outro, ao absoluto.

dialética, Lima Vaz cita Max Scheler na categoria do psiquismo. Ele começa explicando a primazia do corpo na relação com o mundo, prossegue explicando a primazia do psiquismo na relação com o outro, até chegar na explicação da primazia do espírito na relação com o absoluto:

... significa que o corpo próprio é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao mundo, o psiquismo é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao outro (ou à história), o espírito é a condição primeira de possibilidade de nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao absoluto<sup>24</sup>.

A menção a Scheler vem na nota de rodapé para explicar a abertura constitutiva do ser humano ao outro. Diz Lima Vaz: “com efeito, é através das estruturas imaginárias e afetivas, como mostrou particularmente Max Scheler, que se constitui a abertura ao outro e se estabelece o nível fundamental das relações intersubjetivas”<sup>25</sup>. Essa nota de rodapé torna-se muito importante para compreendermos, agora por outra perspectiva, o que já foi exposto no volume I da *Antropologia Filosófica* sobre a categoria do psiquismo. Quando exposta neste volume, a categoria de psiquismo não trouxe referências a Max Scheler. Mas, através dessa nota, podemos observar a inspiração scheleriana quanto à pré-compreensão da categoria do psiquismo. A inspiração, mesmo que Lima Vaz não o cite diretamente<sup>26</sup>, possui raízes conceptuais acentuadas na antropologia de Max Scheler, e consiste nos fenômenos do imaginário e do afeto na presença psíquica do homem no mundo como ser-no-mundo e estar-no-mundo.

Seguindo a exposição do texto lima-vaziano, o autor explica quais são os dois sentidos de utilização do termo “objetividade” em seu texto: o sentido antropológico e o sentido gnosiológico. Segundo Lima Vaz, a significação antropológica da dimensão objetiva

designa a abertura do homem à realidade com a qual ele estabelece uma relação não recíproca que se apresenta, gnosiologicamente, pelo esquema S -> O. No sentido antropológico a objetividade é a propriedade que diferencia especificamente (ou categoricamente) a relação do homem com as coisas (*ta prágmata*) ou com a totalidade das coisas que constituem o mundo<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 14.

<sup>25</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 38, nota 13.

<sup>26</sup> Diz Lima Vaz na introdução, 191: “o psiquismo é captação do mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença natural e a presença intencional”.

<sup>27</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 15.

Em seu sentido gnosiológico (S -> O), a categoria de objetividade designa “a oposição do sujeito e do objeto na ordem do conhecimento ou a correção das esferas da subjetividade e da objetividade”<sup>28</sup>. Em outras palavras, para Lima Vaz, quando dizemos da relação objetiva do ser humano com o mundo, não nos referimos à relação empírica propriamente dita. É claro que a relação empírica é parte da relação humano-mundo, mas a análise filosófica não estuda este termo. O termo estudado na antropologia filosófica, no que diz respeito à relação humano-mundo, refere-se às formas da relação da subjetividade humana com a objetividade do mundo, isto é, um estudo gnosiológico da estrutura S -> O onde o protagonismo da análise concentra-se na estrutura antropológica do humano-sujeito<sup>29</sup>. A partir dessa explicação temos uma marca da diferença entre a antropologia lima-vaziana e a fenomenologia de Max Scheler, pois, se a relação humano-mundo em Lima Vaz se constitui como uma relação não recíproca, na fenomenologia essa relação possui duplo caráter. Para Max Scheler, a relação S -> O (o objeto, neste caso, é o mundo) constitui-se de forma recíproca S <-> O uma vez que, à medida que a subjetividade do ser humano se relaciona com a objetividade do mundo, o homem afeta o mundo e é por ele afetado, mutuamente. Para Lima Vaz, não é recíproco o sentido dessa afecção do mundo no humano. O sentido da afecção dá-se unilateralmente na relação de objetividade, onde o sujeito “já aparece como mediador do corpo próprio, do psiquismo e do espírito na unidade estrutural do homem, e é como tal que ele mediatiza a passagem da exterioridade dada para a exterioridade significada”<sup>30</sup>. Quer dizer, para Lima Vaz, o mundo não é afetado objetivamente pelo sujeito, mas o homem enquanto sujeito significa o mundo e significa sua experiência no mundo através de seu existir-no-mundo e ser-no-mundo. O traço fenomenológico dessa relação aparece no nível da pré-compreensão, onde Lima Vaz estuda a relação humano-mundo e o lugar desta relação na experiência que o sujeito estabelece com o mundo. A elucidação da pré-compreensão da categoria de objetividade parte da fenomenologia do mundo a fim de “definir o nível de pré-compreensão da relação de objetividade”<sup>31</sup> e definir suas características fundamentais. Vejamos brevemente o ponto de partida de Lima Vaz para elucidar a pré-compreensão da categoria de objetividade.

A noção de mundo, tal como a conhecemos, é recente na história da filosofia. Para os gregos, “a noção de mundo era empregada num sentido explicitamente ontológico, ou seja, o todo (*tó pán*) enquanto ordenado e

<sup>28</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 15.

<sup>29</sup> cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica II*, 15.

<sup>30</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 15.

<sup>31</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica Volume II*, 16.

adornado”<sup>32</sup>. Foi somente com a “revolução copernicana” de Kant que o termo *mundo* passou a ser tido como uma noção antropológica<sup>33</sup>. Mas essa definição kantiana permanece puramente formal e, logo, não consegue evidenciar a pessoa em sua unidade enquanto ser racional que exprime em atos sua dimensão espiritual. Lima Vaz explica que, somente na contemporaneidade, a concepção de mundo consegue expressar a relação da pessoa com o mundo exterior, a partir do historicismo de Dilthey e da virada fenomenológica. Na aporética histórica da pré-compreensão da relação de objetividade, Lima Vaz rememora-nos que o historicismo de Dilthey “introduziu a ideia de ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*), que exprime a relação do homem com o mundo exterior num contexto cultural dado ou numa época com características culturais próprias”<sup>34</sup>. O aspecto da visão de mundo de Dilthey é o aspecto histórico-cultural: “enquanto é referida às características culturais de uma época e encontra expressão modelar nas grandes obras de cultura dessa época”<sup>35</sup>. Contudo, “foi a corrente fenomenológica que contribuiu decisivamente para que o tema do mundo se tornasse um tema fundamental na filosofia contemporânea”, tendo como pai E. Husserl ao tematizar “a noção de mundo ao tratar da consciência natural e da experiência no caminho aberto pela redução fenomenológica para chegar à consciência pura”<sup>36</sup>. Nesse sentido, Lima Vaz afirma que Scheler “no contexto de seu personalismo tematizou o problema do mundo ao refletir sobre a correlação mundo-pessoa: assim como cada ato só adquire sentido na unidade da pessoa, assim cada objeto só é tal na unidade do mundo ao qual a pessoa se abre”<sup>37</sup>. Antes, no volume I da *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz já tinha acentuado que

Max Scheler é considerado o iniciador da Antropologia Filosófica no sentido dado a essa disciplina na nomenclatura filosófica contemporânea. No seu livro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1926), ele denuncia a ausência de uma concepção unitária do homem na cultura atual<sup>38</sup>.

Contudo, conforme apontamos acima, devido à diferença entre a abordagem da relação de objetividade feita por Lima Vaz (S -> O) e por Scheler (S <-> O), na *Antropologia Filosófica* não utiliza o conceito de mundo trazido por ele para esboçar a pré-compreensão da categoria de relação de objetividade. Para tal, Lima Vaz recorre à significação heideggeriana, pois

<sup>32</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 16.

<sup>33</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 16-17.

<sup>34</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 17.

<sup>35</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 17.

<sup>36</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 18.

<sup>37</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 18.

<sup>38</sup> Lima Vaz, Introdução, 14, nota 4.

a concepção de mundo não é “voltada para a elucidação do ser do homem, segundo a perspectiva da Antropologia Filosófica então em voga por obra de M. Scheler, e rejeitada explicitamente por Heidegger, e sim para a preparação de uma nova iniciativa do pensamento do Ser”<sup>39</sup>. Ou seja, o mundo como a preparativa para o pensamento do ser apresenta-se como o *horizonte* de “significação fenomenológica enquanto âmbito intencional do manifestar-se do mundo”<sup>40</sup>. Em outras palavras, na relação de objetividade, o mundo apresenta-se para o ser humano como polo intencional de seu agir, não como uma relação de co-significação através dos atos humanos no mundo, onde o ser humano significa a si mesmo e o objeto significa-se simultaneamente, como expressa a filosofia de Scheler.

Portanto, o mundo para Lima Vaz apresenta-se como o horizonte intencional de seu agir e a relação existente entre o humano e o mundo é uma relação de não-reciprocidade. Essa definição da categoria de relação de objetividade de Lima Vaz possui raízes fenomenológicas, contudo, não é a fenomenologia de Max Scheler, mas sim a intuição heideggeriana que lhe está subjacente. Nas palavras de Lima Vaz,

O mundo como horizonte pode, pois, ser descrito como espaço intencional cujas lindes estão em perpétuo movimento, sendo essa a justificação da metáfora do horizonte como exprimindo a primeira determinação da forma de expressão do sujeito ao relacionar-se com a realidade que lhe é exterior<sup>41</sup>.

Continuando com palavras do nosso autor,

O mundo, pois, tal como é entendido fenomenologicamente na pré-compreensão da relação de objetividade, não é uma soma, de resto impossível, de “coisas” e “eventos”, nem a moldura estática em que coisas e eventos se distribuem e se sucedem mas, justamente (sendo esta, portanto, uma metáfora inevitável) o horizonte móvel em cujo fundo desenha-se o perfil das coisas e o tempo transcorre como trama dos acontecimentos<sup>42</sup>.

Essas citações são importantes para demarcarmos um ponto onde a reflexão lima-vaziana impulsiona-se para além da intuição de Scheler, levando em conta sua contribuição para a formulação do conceito de mundo a partir da janela fenomenológica.

Na categoria da intersubjetividade, Lima Vaz estuda a relação do ser humano com o outro. Se na categoria da objetividade essa relação constitui-se

<sup>39</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 19-20.

<sup>40</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 20.

<sup>41</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 20.

<sup>42</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 21.

como *não-recíproca*, na categoria da intersubjetividade a relação constitui-se *reciprocamente e acontece* entre o par Eu-Tu formando o Nós. Nas relações de intersubjetividades dois infinitos intencionais relacionam-se mutuamente mediados pela linguagem<sup>43</sup>. Diz Lima Vaz:

Do mesmo modo como na relação de objetividade a realidade exterior é assumida pelo sujeito nas formas de expressão que configuram as esferas do mundo e da natureza, assim a relação de intersubjetividade deverá encontrar formas de expressão que traduzam a originalidade do encontro do outro – dos outros – no horizonte do mundo<sup>44</sup>.

A análise das formas antropológicas da relação intersubjetiva é dada no terreno mundano, onde “a pré-compreensão da relação de intersubjetividade tem lugar justamente no terreno desse anunciar-se ao outro e a ele responder, e é nesse terreno que seus diversos aspectos podem ser analisados”<sup>45</sup>. Nesse sentido, a relação com o outro opera o rompimento da *não-reciprocidade* da relação humano-mundo. A relação de intersubjetividade é “propriamente dia-lógica, estritamente recíproca, e se constitui como alternância de invocação e resposta entre sujeitos que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade”<sup>46</sup>. A estrutura da relação de intersubjetividade é reflexiva, ou seja, é uma relação que à medida que o Eu se intenciona ao outro, ele retorna a si mesmo na forma da autoafirmação do Eu-sou. Logo, enquanto reflexivas, as relações de intersubjetividades são relações de reconhecimento, pois quando um sujeito se volta para outro sujeito, ele reconhece suas próprias estruturas ontológicas no outro e, assim, significa a relação ao voltar a si próprio<sup>47</sup>.

Para falar do reconhecimento, a *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz recorre à analogia com a dialética do reconhecimento da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Explica Lima Vaz:

O problema da experiência do encontro com o outro, ou da experiência da relação intersubjetiva, por nós formulado como pré-compreensão da relação de intersubjetividade, é tratado na literatura filosófica mais recente sob vários enfoques temáticos e metodológicos. Em cada um deles o caminho para o outro é traçado num terreno que parece apresentar-se como o mais apto a oferecer um fundamento sólido, seja à expressão teórica da realidade do outro, seja à experiência de uma figura autêntica de sua alteridade. Assim, o

---

<sup>43</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 49-50.

<sup>44</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 51.

<sup>45</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 53.

<sup>46</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 53.

<sup>47</sup> Cf. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 54.

roteiro para o outro é traçado sucessivamente no terreno da fenomenologia, da gnosiologia, da psicologia, da lógica, da ética e da história<sup>48</sup>.

No terreno da psicologia, Lima Vaz cita Max Scheler como um dos autores que desenvolveu magistralmente a reflexão. Ele não irá desenrolar-se sobre, contudo, parece-nos que ele toma a reflexão scheleriana como pressuposto. Sobre esse aspecto, Lima Vaz também cita como referência a exposição que Laín Entralgo faz de Scheler em sua obra *Teoría y realidad del otro*<sup>49</sup>. Posteriormente, alude Scheler, indiretamente, na exposição sobre a percepção do outro:

O problema psicológico da relação de intersubjetividade formula-se no plano da realidade empírica do encontro com o outro, na medida em que ele se efetiva através da vida psíquica, desde a simples percepção à imaginação e à afetividade. Ao psiquismo, com efeito, cabe uma função privilegiada no estabelecimento das relações intersubjetivas já que esse tipo de relação, em virtude de sua essencial reciprocidade deve ser subjetivamente vivida, ou seja, deve realizar-se como vida de presença recíproca, vem a ser, de encontro e de diálogo. Se ao corpo próprio cabe a primazia na relação de objetividade, na medida em que por ele nos situamos no mundo, na relação de intersubjetividade o espaço intencional no qual o corpo próprio do eu e do outro entram em relação de reciprocidade não é o espaço da sua situação objetiva no mundo, mas de seu “fazer sinal” ou da sua “apresentação”, para falar como E. Husserl. A partir da percepção da alteridade específica do outro no desdobramento especular do corpo próprio ou da sua mútua reflexão, as formas psicológicas da relação intersubjetiva apresentam uma diferenciação rica e complexa, analisada, entre outros, por Max Scheler<sup>50</sup>.

A citação à análise feita por Scheler sobre os fatores psíquicos das relações intersubjetivas será retomada por Lima Vaz na *Ética Filosófica 1 e 2*. E, como vimos, foi citada no capítulo da objetividade como sendo uma análise importante para compreendermos a presença do ser humano no mundo do ponto de vista da fenomenologia. Os aspectos psicológicos presentes nas relações intersubjetivas reaparecem no primeiro volume da *Ética Filosófica* sob as formas do saber ético. No mesmo capítulo, a menção a Scheler é feita através da obra *Reue und Wiedergeburt*. Nessa obra, segundo Lima Vaz, Scheler analisa a dimensão psicológica das experiências características das relações éticas: o remorso, o arrependimento e a regeneração. Esses fatores psíquicos são aqui tratados no que diz respeito à consciência moral e à obri-

---

<sup>48</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 55-56.

<sup>49</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 84, nota 45.

<sup>50</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 57-58.

gação<sup>51</sup> e serão retomados no desenvolvimento da categoria de consciência moral como ato reflexivo do sujeito ético (*Escritos de Filosofia V*). Logo, já podemos ver uma relação entre a abordagem fenomenológica trazida por Lima Vaz na *Antropologia Filosófica* e sua repercussão na análise do fenômeno ético do agir e da vida do ser humano. O problema do arrependimento ressurgue nos *Escritos de Filosofia V*, onde Lima Vaz alude a análise feita por Scheler como “magistral”<sup>52</sup>. Mas veremos essa questão pontualmente quando tratarmos da ética.

A exposição da pré-compreensão da categoria de intersubjetividade termina com Lima Vaz dizendo:

Desdobrando-se nesses diversos aspectos, a pré-compreensão da relação de intersubjetividade tem lugar, por conseguinte, no espaço-tempo da coexistência, em que a *ipseidade* do Eu emerge sobre a simples identidade e se constitui reflexivamente na reciprocidade da relação com o outro<sup>53</sup>.

Esse desdobramento será importante para compreendermos a formação da *ipseidade* como identidade ética, através do aprofundamento da consciência moral que é a expressão definitiva do *ipse* do sujeito ético<sup>54</sup>.

Na aporética histórica da categoria de intersubjetividade, Lima Vaz nomeia Scheler como o precursor da abertura do caminho fenomenológico para o outro, entendendo o outro como ocupando o lugar central da filosofia atual<sup>55</sup>. A obra *Wesen und Formen der Sympathie* também é referida neste ponto<sup>56</sup>. Sobre Scheler, afirma Lima Vaz:

não obstante não tenha ele tematizado formalmente o problema da intersubjetividade, e sim o problema do acesso ao ‘outro’ como ‘Eu estranho’, suas análises pioneiras nessa e em outras obras oferecem um rico material para a caracterização fenomenológica da pré-compreensão da relação de intersubjetividade<sup>57</sup>.

Assim, podemos conceber, através dessa passagem, a relevância da compreensão de Scheler para o enriquecimento da compreensão da obra lima-vaziana.

---

<sup>51</sup> Cf. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV*, 49.

<sup>52</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V*, 130.

<sup>53</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 60.

<sup>54</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V*, 64.

<sup>55</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 71.

<sup>56</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 82, nota 33.

<sup>57</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* Volume II, 83, nota 33.

Como visto na exposição acerca do *volume I* do texto da *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz utiliza a intuição scheleriana para conceber a categoria de pessoa em consonância com a intuição tomásica. Aqui, nos cabe a exposição dos traços fenomenológicos desta categoria. De algum modo, a relevância do pensamento de Scheler para a concepção da categoria de pessoa de Lima Vaz já foi exposta, ao tratarmos da categoria de espírito. Nesse sentido, as citações retiradas do capítulo da categoria de pessoa irão reafirmar o que já foi dito alhures e acentuar o pressuposto fenomenológico na obra de Lima Vaz.

Na introdução da categoria de pessoa, Lima Vaz faz um apanhado histórico do desenvolvimento do paradigma fenomenológico a partir de Hegel. Lima Vaz afirma que esse paradigma “forma-se no espaço aberto pelo refluxo do hegelianismo em face do positivismo dominante na filosofia da segunda metade do século XIX”<sup>58</sup>. Nesse sentido, o paradigma fenomenológico constitui-se como “crítica ao psicologismo positivista” e “permite reformular em novas bases o problema da pessoa”<sup>59</sup>. Husserl, ao analisar a intencionalidade da consciência, abre caminho para a análise da relação pessoa-mundo. Esse recuo histórico tem o objetivo de mostrar como Max Scheler, a partir do desenvolvimento da fenomenologia, contribuiu para aprofundar o conceito de pessoa e de sua relação com o mundo. Vejamos nos termos de Lima Vaz:

No entanto, foi Max Scheler quem fez frutificar nesse ponto, de maneira original e profunda, a descoberta husserliana da intencionalidade. Provavelmente não é exagerado dizer que na obra de Scheler vão buscar inspiração as principais correntes personalizadas do século XX. A originalidade da concepção scheleriana da pessoa resulta exatamente do rigor com que ele a fundamenta numa fenomenologia do ato, definido inteiramente pelo seu vetor de intencionalidade e, por conseguinte, não se referindo a um qualquer substrato, sujeito ou substância. O atualismo é, pois, o fundamento da filosofia da pessoa segundo Scheler. Foi assim que ela apareceu como uma alternativa entre as metafísicas clássica e moderna e o positivismo, e fez do paradigma fenomenológico o quadro conceptual privilegiado, implícito o explícito, dos personalismos contemporâneos. É sobre fundamentos atualistas que vai apoiar-se a reivindicação do estatuto absoluto da pessoa, dele derivando a sua unicidade ontológica e a sua dignidade ética”<sup>60</sup>.

Nesta citação podemos reafirmar, a partir de Lima Vaz, o valor do pensamento antropológico de Scheler não somente sobre a obra do nosso autor, mas em toda a corrente personalista na qual ele alinha-se. Diz Lima Vaz:

---

<sup>58</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 199.

<sup>59</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 199.

<sup>60</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* II, 199.

A influência do paradigma fenomenológico é visível, por outro lado, em pensadores oriundos de tradições diferentes, mas que podem ser reunidos sob a denominação de filósofos da pessoa. O traço comum que une esses filósofos é a reflexão crítica sobre uma civilização como a nossa sacudida por conflitos abertos ou latentes entre os grandes sistemas organizacionais da sociedade (tecnociência, economia, política, comunicação de massa...) e a promoção histórica da pessoa<sup>61</sup>.

Nessa passagem, além de vermos a influência da fenomenologia nos filósofos da pessoa, incluindo Lima Vaz, podemos ver o elo àquilo que tratamos na introdução: a emergência da reflexão ético-filosófica sob o crivo e o desenrolar da sociedade, da tradição, da política e da cultura após os “longos e dramáticos trinta anos” (1914-1945) que puseram em risco a própria sobrevivência humana<sup>62</sup>.

## Seção 2: A fenomenologia na introdução à ética filosófica de Lima Vaz

Todo o percurso da *Antropologia Filosófica* impele-nos à *Ética Filosófica*. O ser humano, enquanto situado, exprime aquilo que é em essência na sua existência. Essa existência é concretizada no aqui e agora do existir, concretiza-se na ambiência do *ethos*. Do ponto de vista do conhecimento humano, podemos pensar que, definido *o que é o ser humano* podemos estudar como essa *essência* manifesta-se na *existência*, ou seja, em sua vida e seu agir. Vimos na seção anterior que a pré-compreensão das categorias da *Antropologia Filosófica* tem grande influência da corrente fenomenológica de inspiração scheleriana. Logo, como a *Ética Filosófica* é um desdobramento da *Antropologia Filosófica*, sistematicamente essa influência irá ressurgir na *Ética lima-vaziana* e poderemos entender a influência do personalismo moral de Scheler em Lima Vaz. Nos termos lima-vazianos, poderemos compreender que a pessoa é, em primeira e última instância, pessoa moral situada no aqui e agora do existir concreto.

Na introdução dos *Escritos de Filosofia IV*, Lima Vaz traça o percurso do desenvolvimento da *Ética* como saber filosófico, desde seu nascimento na Grécia do século V, até os autores do século XX. Esse percurso é esboçado para expor os problemas da ética filosófica quanto à relativização do universal do bem na pluralidade dos bens que, segundo Lima Vaz, é um problema epistemológico e ontológico. Esse problema é próprio da ética desde seu surgimento na Grécia Antiga. Lima Vaz descreve as soluções apresentadas

---

<sup>61</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, Volume II, 199-200.

<sup>62</sup> Lima Vaz, “Ética e Razão Moderna”, *Síntese Nova* Fase 22 (1995), 53-54.

pela filosofia grega e medieval e delinea como contraponto a transformação que o sistema de referência dos fins da razão clássica sofreu em face à razão moderna<sup>63</sup>. A mudança da racionalidade clássica para a racionalidade moderna acentua os problemas epistemológicos e ontológicos da ética contemporânea.

Dessa análise é importante observarmos a citação da obra de Scheler como sendo o palco do cultivo da herança da tradição filosófica da ética. Nas palavras de Lima Vaz:

A herança da tradição filosófica na *Ética* continuou, no entanto, a ser cultivada sobretudo na primeira metade do século XX na obra de alguns dos maiores filósofos dessa época, como Max Scheler, Nikolai Hartmann, Henri Bergson, sem falar dos pensadores de inspiração cristã como Maurice Blondel, J. Maritain, Joseph Pieper, Dietrich von Hildebrand entre outros<sup>64</sup>.

Tomando por base essa citação logo na introdução do texto da *Ética Filosófica* de Lima Vaz podemos intuir que, assim como na *Antropologia Filosófica*, a obra de Scheler será considerada no aspecto fenomenológico da ética lima-vaziana no desdobramento do fenômeno do ser humano no *ethos*. Vejamos, então, os momentos em que Scheler é citado por Lima Vaz ao longo dos dois volumes da *Introdução à Ética Filosófica*.

No capítulo 2 do primeiro volume da *Introdução à Ética Filosófica*, após falar da fenomenologia do *ethos*, Lima Vaz define as características da forma do saber ético. O saber como conhecimento acumulado e organizado de modo qualitativo é “o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas”<sup>65</sup>. O mundo exterior é o *ethos* do indivíduo que, à medida em que se apresenta a ele na forma de conhecimento, origina as categorias fundamentais da ética. Essas categorias são as formas do saber ético. O termo “formas do saber” é utilizado por Lima Vaz segundo à expressão *Wissensformen*, de Scheler<sup>66</sup>.

Ainda neste capítulo, posteriormente, Lima Vaz refere-se a Scheler ao tratar da separação entre ética e religião, através da qual Scheler confere autonomia ao valor. A axiologia é desenvolvida por Max Scheler como teoria do valor dos atos da pessoa. Scheler desvincula a dimensão axiológica que guia os atos humanos da dimensão religiosa e a vincula no drama do coração, isto é, na dimensão afetiva do ser humano, fundamento do *ordo amoris* cujo significado é normativo e descritivo. Esse é o ponto em que, claramente, há

<sup>63</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV*, 19-24.

<sup>64</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV*, 24.

<sup>65</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV*, 45.

<sup>66</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia IV*, 46.

a dissonância entre o pensamento de Scheler e de Lima Vaz. Não por Lima Vaz ser um autor com marcantes influências religiosas, mas simplesmente porque para ele a religião constitui-se como uma das formas de expressão do saber ético. Para Lima Vaz, a dimensão valorativa dos atos pessoais é fundamentada na razão prática como quiasmo do espírito. Contudo, essa distinção entre o pensamento de Scheler e de Lima Vaz não se configura na oposição absoluta entre os dois autores, ao contrário, mesmo que haja essa distinção, Lima Vaz encontra em Scheler a intuição ideal para a concepção fenomenológica da pré-compreensão da Ética Filosófica.

A primeira citação que aparece a Scheler no *Escritos de Filosofia V* dá-se no momento da singularidade da *Estrutura Subjetiva do Agir Ético*. Lima Vaz começa a explicação filosófica da consciência moral falando sobre o dualismo entre consciência moral e ato moral emergido com o *cogito* cartesiano. Ele explica a origem desse dualismo através da distinção escolástica entre *reflexio in actu exercito* (reflexão exercida no próprio ato do conhecimento) e *reflexio in actu signato* (reflexão que se volta, como um novo ato, sobre o ato do conhecimento já completo). Acerca dessa distinção, Lima Vaz chama a atenção:

Ora, a experiência comum da consciência moral não se refere diretamente a essa reflexão imediata do ato da Razão prática sobre si mesma, que apenas a investigação filosófica pode descobrir e analisar. Ela tem por objeto certos fenômenos concomitantes ao ato e que se manifestam no âmbito de sua dimensão consciencial como, por exemplo, o remorso o sentimento de culpa angústia em face da culpa, o temor, a má-consciência, que surgem na esteira do ato moralmente mau e da sua reprovação pelo juízo da consciência. Ou então, ao contrário destes, o autocontentamento, o sentimento do dever cumprido, a paz interior, a boa consciência, que acompanham a aprovação interior do ato moralmente bom. Esses fenômenos situam-se na sequência do ato moral e da reflexão que ele é imanente (consciência moral) e múltiplos fatores - psíquicos, culturais, sociais - concorrem para sua Gênese. São, sem dúvida, fenômenos de natureza moral que se prestam a uma descrição fenomenológica. A uma descrição desse tipo dedicaram-se com admirável acuidade Max Scheler, Dietrich von Hildebrad e outros<sup>67</sup>.

Lima Vaz faz esse recuo ao dualismo existente entre o ato moral e a consciência moral para dizer que a compreensão filosófica da consciência moral recusa esse dualismo e identifica o ato moral à consciência moral. Podemos ver, portanto, que a identidade entre o ato moral e a consciência moral parte da própria experiência que o sujeito faz de sua consciência, isto é, parte da análise fenomenológica desse ato. Logo, se a experiência da consciência moral está

---

<sup>67</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V*, 57-58.

vincada aos fenômenos psíquicos próprios dessa experiência, a análise sobre essa experiência deverá partir do mesmo lugar. Então, a partir da experiência psíquica da consciência podemos começar a refletir sobre “o componente reflexivo, essencial ao mesmo tempo ao ato moral como ato da razão prática, e à consciência moral como julgamento sobre a moralidade do ato”<sup>68</sup>. O julgamento do ato cumpre-se, portanto, na imanência do mesmo ato.

Lima Vaz parte do fenômeno do sujeito no *ethos* para justificar a correspondência entre ato moral e consciência moral. Para além da análise do fenômeno, Lima Vaz utiliza da análise que Scheler opera sobre a experiência psíquica do sujeito no *ethos*. Se lembrarmos do que foi dito sobre a estrutura psíquica do ser humano em nossa exposição sobre a *Antropologia Filosófica* podemos ver tanto a vinculação entre a ética e antropologia, quanto a coerência de Lima Vaz ao assumir os elementos da fenomenologia de Max Scheler em ambas as obras.

Ainda sobre o tema da subjetividade, mas agora ao tratar dessa estrutura na *Vida Ética*, Lima Vaz indica, entre outras, a obra de Scheler para uma compreensão mais profunda do conceito de virtude<sup>69</sup>. Lima Vaz rememora-nos, em seguida, a crítica de Max Scheler ao formalismo kantiano dizendo que com sua iniciativa de “reabilitação da virtude, o problema da virtude volta a ser um tema central da reflexão ética”<sup>70</sup>.

Em seguida, Scheler é aludido na *estrutura objetiva do agir ético*, especificamente no momento da universalidade. Lima Vaz cita-o quando trata do aspecto valorativo do bem dizendo: “do ponto de vista da Ética, a utilização da ideia de valor mostrou-se dotada de uma significação muito rica e revelou extraordinária fecundidade heurística na obra de grandes moralistas ligados à corrente fenomenológica como Max Scheler e Dietrich von Hildebrand”<sup>71</sup>. Nesse trecho, antes de citar Scheler, Lima Vaz havia percorrido algumas variações históricas a respeito da dimensão valorativa do bem. É importante dizer que, nesse sentido, o bem está sendo assumido enquanto valor recebido pela razão prática e, à medida em que é exercido livremente pelo sujeito possuidor de razão, avalia e escolhe entre a multiplicidade de bens que lhe são apresentados no momento da particularidade das situações. À medida que o sujeito delibera em vista dos bens que se apresentam como valor, ele perfaz o caminho de sua felicidade.

Como podemos ver, na *Ética Filosófica* as citações de Lima Vaz à Scheler não são *quantitativamente* muitas. Mas tomamos por base à *qualidade* das alusões feitas, como também tudo aquilo que foi pressuposto na

<sup>68</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* V, 58.

<sup>69</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* V, 148, nota 6.

<sup>70</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* V, 153.

<sup>71</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* V, 109.

*Antropologia Filosófica* é possível notar a influência do personalismo moral de Scheler na *Ética* de Lima Vaz. Segundo Lima Vaz, esse personalismo pode ser entendido como o conhecimento e a afirmação “do *outro* como o *eu estranho (fremdes Ich)*”<sup>72</sup>, onde a pessoa é inobjetivável, a pessoa “é a unidade ontológica concreta dos atos”<sup>73</sup>. Tentamos demonstrar essa influência através das citações retiradas da *Antropologia Filosófica*, que nesta obra constituiu a pré-compreensão das categorias de *espírito* e de *pessoa*.

A categoria de pessoa, retomada como ponto de partida da sistematização da *Ética Filosófica* lima-vaziana, é, também, o termo da obra. No sentido de que a reflexão sobre a *Ética* parte do sujeito, enquanto pessoa, situado no aqui e agora da existência no *ethos*: a estrutura subjetiva do agir e da vida éticos. Essa reflexão desenrola-se dialeticamente pelas estruturas da intersubjetividade e objetividade. O enfeixe dessas estruturas é dado justamente pela categoria de pessoa moral. Afirma Lima Vaz no capítulo final de sua *Ética Filosófica*: “resta-nos, para levar a termo nosso discurso em sua completude *sistemática*, avançar um último passo, talvez o mais difícil e decisivo, que nos conduzirá ao próprio cerne do problema de uma *Ética Filosófica*: a questão do *sujeito*”<sup>74</sup>.

A passagem anterior esboça que a questão central da *Ética Filosófica* de Lima Vaz é a *pessoa*. Como visto no decorrer deste artigo, a pré-compreensão dessa categoria parte da fenomenologia de inspiração scheleriana. Neste sentido, faz-se importante a compreensão deste ponto de partida e da influência da fenomenologia na obra de Lima Vaz. Contudo, o autor jesuíta opera o aprofundamento da questão fenomenológica. Para entendermos esse aprofundamento vamos analisar um dos aspectos do método da *Ética Filosófica*: os níveis de compreensão.

Para compreendermos a questão dos níveis de compreensão temos de ter em mente que método para Lima Vaz é caminho, e seu método é dito dialético. O ponto de partida do método de Lima Vaz consiste numa rememoração histórica dos grandes modelos que compõem a história da *Ética*. Conquanto na *Antropologia Filosófica* Lima Vaz faz este percurso analisando a concepção de ser humano em cada um dos períodos da história, na *Ética Filosófica*, por sua vez, Lima Vaz inicia esta análise histórica pelas origens fenomenológicas do *ethos* para, posteriormente, iniciar a rememoração histórica. O intuito de propor este capítulo sobre a fenomenologia do *ethos* consiste em apresentar “um método (caminho) propedêutico à *Ética*”<sup>75</sup>. Ou seja, este capítulo foi formulado para “traçar o perfil *eidético* do fenômeno ético e para oferecer-nos uma primeira expressão formal, em termos de saber reflexivo,

---

<sup>72</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* VI, 238.

<sup>73</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* VI, 238.

<sup>74</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* V, 233.

<sup>75</sup> Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* I, 38-39.

do objeto real da Ética”<sup>76</sup>. Isso significa que Lima Vaz propõe este primeiro caminho para demonstrar conceitualmente como o *ethos* aparece, no sentido de fenômeno, na experiência humana, ou seja, para caracterizar a manifestação do *ethos* no indivíduo e a contribuição do indivíduo para a formação do *ethos*.

Do ponto de vista cognoscitivo do método dialético da *Ética Filosófica*, ela se apresenta em três níveis de compreensão: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica. A pré-compreensão tem lugar na “experiência da *normatividade* inerente ao *ethos*”<sup>77</sup>. Este nível cognoscitivo é constituído pelas modalidades do saber que são transmitidas aos indivíduos através da educação ética. A pré-compreensão como saber ético é a “primeira expressão cultural e gnosiológica da razão prática”<sup>78</sup> (objeto da Ética), como também é um dos componentes essenciais do “mundo da vida” do indivíduo. Isso significa que a pré-compreensão tem lugar num determinado contexto histórico-cultural onde são observados os *hábitos de agir* dos indivíduos e, através do exemplo, ou da educação ética, esses hábitos são transmitidos no decorrer das gerações, e demarcam a dimensão normativa inerente ao *ethos* e à própria razão prática. É justamente neste nível que Lima Vaz utiliza da fenomenologia.

A compreensão explicativa é o plano no qual se situam as ciências humanas<sup>79</sup>. Essas ciências pretendem compreender o ser humano “por meio da explicação científica, obedecendo a cânones metodológicos próprios de cada ciência”<sup>80</sup>. Na estrutura subjetiva do agir ético, Lima Vaz explica que a compreensão explicativa tem lugar naquelas ciências humanas que se ocupam com o *ethos* e sua relação com o indivíduo. Ou seja, são as ciências que estudam o comportamento do ser humano enquanto indivíduo e enquanto sociedade. A psicologia e sociologia são alguns exemplos de ciências humanas.

Lima Vaz reconhece a importância das ciências humanas para os avanços recentes dos estudos sobre a Ética<sup>81</sup>. Contudo, o autor ouro-pretano alerta sobre a tentativa de colocar a compreensão explicativa como sucessora da compreensão filosófica. Para Lima Vaz:

O problema da universalidade formal da razão prática, atestada na criação da Ética como ciência e essencialmente distinto do problema da universalidade factual do saber ético, não encontra solução satisfatória dentro dos pressupostos metodológicos da compreensão explicativa e justifica o recurso a uma explicação do tipo filosófico<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* I, 39.

<sup>77</sup> Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* 2, 28.

<sup>78</sup> Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* 2, 28.

<sup>79</sup> Cf. Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* 2, 29.

<sup>80</sup> Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* I, 161.

<sup>81</sup> Cf. Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* II, 29.

<sup>82</sup> Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica* 2, 29.

A partir dessa citação podemos notar que Lima Vaz não exclui a importância das ciências humanas como *contribuição* para os estudos filosóficos sobre a razão prática. A crítica operada por ele consiste na problemática existente na sobreposição da compreensão explicativa à compreensão filosófica. Para o autor jesuíta, os métodos próprios das ciências humanas não são suficientes para justificar e demonstrar a complexidade do conteúdo ontológico da razão prática. Se pensarmos que em nossa cultura “o destino da Ética está irrevogavelmente ligado ao destino da Razão”<sup>83</sup> e que o tipo de uso da racionalidade que hoje tem primazia é a razão instrumental, podemos tentar compreender a problemática da sobreposição da compreensão explicativa à compreensão filosófica. Quer dizer, com o advento da razão instrumental sobreposta aos demais tipos de racionalidade, a própria razão prática está submetida aos procedimentos técnico-científicos. Neste sentido, a razão prática fica relegada aos métodos da razão técnica, o que esvazia o seu sentido e significação.

Para responder esta problemática, do ponto de vista metodológico, os níveis de compreensão na obra de Lima Vaz são regidos pela dialética, cujo princípio é a suprassunção. Logo, o primeiro nível é o da pré-compreensão, seguido da compreensão explicativa e enfeixado pela compreensão filosófica. O princípio da suprassunção garante que, à medida em que o discurso se desenvolve, ele conserva em sua estrutura cognoscitiva e ontológica os saberes obtidos e identificados no nível anterior. Como também confere ao próximo nível a possibilidade de aprofundamento daquele conhecimento obtido anteriormente. Temos de ter em mente que, como já explicitado no título da obra, o objetivo da Ética lima-vaziana é discorrer *filosoficamente* sobre os problemas do *ethos*. Em outras palavras, a constituição do pensamento filosófico de Lima Vaz passa pelos níveis do saber ético, provindo da experiência, e pelo nível do saber explicativo, provindo da experiência científica. Mas a formulação de sua teoria, ou o cerne de sua reflexão, ficará evidente no nível da compreensão filosófica, onde o saber é levado às indagações mais profundas e à busca dos fundamentos e princípios do agir. Lima Vaz parte da significação da realidade para nós e a descreve no nível da inteligibilidade em si. Ao compreendermos filosoficamente o nível da inteligibilidade em si podemos retornar dialeticamente à ambiência do *ethos* e ressignificar nossas relações através dos atos éticos num constante movimento para nossa autor-realização como pessoa. Do ponto de vista da ética filosófica, ao operar os atos propriamente humanos, a pessoa constitui-se como pessoa moral: capítulo que fecha dialeticamente a *Introdução à Ética Filosófica* de Lima Vaz e que já havia sido anunciado na *Antropologia Filosófica*.

---

<sup>83</sup> Cf. Lima Vaz, *Ética e Razão Moderna*, 58.

É neste sentido que podemos afirmar o ineditismo da *Ética Filosófica* em relação ao pensamento scheleriano: Lima Vaz utiliza a fenomenologia como o ponto de partida de sua reflexão, de modo que através dela seja possível captar filosoficamente os aspectos da realidade do *ethos*. Uma vez identificados esses aspectos, Lima Vaz eleva dialeticamente a investigação sobre o agir e a vida éticos, utilizando o princípio da suprassunção, de modo a conservar todo o conhecimento obtido anteriormente e aprofundar esse conhecimento em busca de sua unidade ontológica.

Por fim, à guisa de conclusão, no texto *Filosofia e Cultura* no capítulo *um itinerário para o absoluto*, Lima Vaz retoma a explicação do desenvolvimento da antropologia como disciplina e refere-se a Scheler, novamente, como sendo o precursor desse saber<sup>84</sup>. Logo em seguida Lima Vaz alude a Scheler:

A corrente do pensamento contemporâneo que mais poderosamente atraiu os pensadores cristãos foi, sem dúvida, a corrente fenomenológica. A consigna inicial da fenomenologia husserliana “para as coisas mesmas” e a descoberta de regiões específicas de intencionalidade oferecidas à análise fenomenológica foram interpretadas como primeiras pedras capazes de sustentar uma nova construção da filosofia cristã de um lado, abrir a perspectiva de um reencontro com realismo da tradição clássica, de outro, anunciava-se, sobretudo na obra de Max Scheler e seus discípulos, a possibilidade de um novo acesso filosófico a essas regiões fundamentais da experiência que são o religioso e o ético. A evolução posterior do movimento fenomenológico não confirmou essas expectativas. Elas foram, de resto, submergidos pelas vagas hegeliana – e sua variante marxiana – e heideggeriana, que cobriram o pensamento cristão no pós-guerra quanto a releitura Cristã de Hegel, encontrou-se com uma aporia final – justamente entre imanência e transcendência –, cuja solução apontou ao cabo para um retorno a metafísica clássica, sobretudo na sua versão tomásica<sup>85</sup>.

Recorremos a essa passagem do texto *Filosofia e Cultura* para concluir, pois nela o autor ouropretano expõe sua originalidade ao assumir os elementos da fenomenologia a partir de Max Scheler: *o itinerário para o absoluto parte da análise rigorosa do método fenomenológico*. Assim, parece-nos que essa análise original tenta encontrar aquela “possibilidade de um novo acesso filosófico” às regiões fundamentais da experiência, ou seja, à experiência religiosa e à ética, apoiado na obra de Scheler. Nesse sentido, mais uma vez, reafirmamos a relevância da dimensão fenomenológica de inspiração scheleriana na obra de Lima Vaz, além de acentuarmos a riqueza presente na

<sup>84</sup> Lima Vaz, *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura* (São Paulo: Loyola, 2002), 255.

<sup>85</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III*, 259-261.

concepção de sua obra e o passo ‘a mais’, por assim dizer, operado por Lima Vaz em relação a Scheler, sem deixar de nuançar a honestidade intelectual do filósofo jesuíta.

Ainda, é importante a lembrança e o ponto de acabamento naquelas partes do texto onde salientamos a diferença entre Max Scheler e Lima Vaz. Como dissemos essas diferenças não anulam a importância da reflexão fenomenológica de inspiração scheleriana na obra de Lima Vaz. Essas diferenças mostram-nos em que sentido Lima Vaz supera o pensamento scheleriano em sua obra e opera sua originalidade interpretativa do fenômeno humano no *ethos*. Vimos que o entrelaçamento dialético da abordagem da fenomenologia no texto de Lima Vaz possui seu ponto inicial na antropologia, caminha pela ética e deságua magistralmente na metafísica. É exatamente a partir desse entrelaçamento dialético que podemos remontar como Lima Vaz supera em certo sentido o pensamento de Max Scheler. Essa superação, ou melhor, o aprofundamento da reflexão sobre o fenômeno do ser humano no mundo e de suas relações dá-se no nível metafísico da reflexão filosófica de Lima Vaz.

Assim, ficam evidenciados os elementos fundamentais da obra do autor do *Ordo Amoris* que influenciaram a concepção da obra de Lima Vaz, como também a ponta do iceberg da forma como nosso autor supera a interpretação fenomenológica do homem na ambiência do *ethos*. Para compreendermos o aprofundamento metafísico da compreensão da realidade *em si* em Lima Vaz é necessário um estudo atento e sistemático do conjunto de sua obra.

## Bibliografia

- Lima Vaz, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica I*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica II*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VI: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Ética e Razão Moderna”, *Síntese Nova* Fase 22 (1995), 53-54.
- Souza, Ricardo Timm. *Ética como fundamento II: Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educs, 2016.



## SOBRE A RETÓRICA DO NEGACIONISMO DA COVID-19: O CASO FERNANDO NOBRE

ON THE RHETORIC OF COVID-19 NEGATIONISM:  
THE CASE OF FERNANDO NOBRE

CARLOS VIEIRA MONTEIRO<sup>1</sup>  
HENRIQUE JALES RIBEIRO<sup>2</sup>

**Abstract:** In this paper, we aim to frame the perspective of rhetoric and argumentation on the problem of the so-called “negationism” of COVID-19, whereby such a concept is understood to mean not so much, or simply, the rejection of the medical identification of this disease, but, fundamentally, the denial of its gravity and its pandemic amplitude as a matter of public health, and the denial of the measures adopted to combat it, in general, by the competent authorities. The positions defended on the subject by a specialized medical authority but labelled and stigmatized as “negationist” (Fernando Nobre, former visiting full Professor at the Faculty of Medicine of the University of Lisbon, and doctor *honoris causa* by the same University), serve as a case study.

**Keywords:** argumentation, COVID-19, negationism, public health, rhetoric.

**Resumo:** Neste artigo, procura-se enquadrar na perspectiva da retórica e da argumentação a problemática do chamado “negacionismo” da COVID-19, entendendo-se por um tal conceito não tanto ou simplesmente a rejeição da identificação médica dessa doença, mas,

**Résumé:** Cet article cherche à encadrer, dans la perspective de la rhétorique et de l’argumentation, le problème du soi-disant “négationnisme” de la COVID-19. Par ce concept, on entend non pas tant ou simplement le rejet de l’identification médicale de cette mala-

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Doutorando em Filosofia. Membro colaborador da unidade de I&D da FCT, Instituto de Estudos Filosóficos. CIÊNCIAVITAE: F314-2690-DA2B. email: [cmonteiro@student.fl.uc.pt](mailto:cmonteiro@student.fl.uc.pt) ORCID: 0000-0001-6539-589X

<sup>2</sup> Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Professor associado, com agregação. Orientador de tese de doutoramento. Membro integrado da unidade de I&D da FCT, Instituto de Estudos Filosóficos. CIÊNCIAVITAE: 5B17-228B-8260 email: [jalesribeiro@fl.uc.pt](mailto:jalesribeiro@fl.uc.pt) ORCID: 0000-0002-9272-940X

fundamentalmente, quer a negação da sua gravidade e a da sua amplitude pandémica como matéria de saúde pública, quer a negação das medidas adotadas para a combater, de maneira geral, pelas autoridades competentes. As posições defendidas sobre o assunto por uma autoridade médica especializada, mas rotulada e estigmatizada como “negacionista” (Fernando Nobre, médico, ex-Professor catedrático convidado da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa e doutor *honoris causa* pela mesma Universidade), servem de caso em estudo.

**Palavras-chave:** argumentação, COVID-19, negacionismo, retórica, saúde pública.

die, mais fondamentalement, à la fois, le déni de sa gravité et de sa portée pandémique en tant que problème de santé publique, et le déni des mesures adoptées pour la combattre, en général, par les autorités compétentes. Les positions défendues sur le sujet par une autorité médicale spécialisée, mais étiquetée et stigmatisée comme “négationniste” (Fernando Nobre, médecin, ancien professeur titulaire invité de la Faculté de Médecine de l’Université de Lisbonne et docteur *honoris causa* de cette Université), servent de cas d’étude.

**Mots-clés:** argumentation, COVID-19, négationnisme, rhétorique, santé publique.

## 1. Introdução: sobre o negacionismo e o seu enquadramento retórico

Falar de “retórica do negacionismo da COVID-19” levanta duas questões: estamos a falar de um fenómeno que é inerentemente retórico? Ou estamos a falar simplesmente de um fenómeno que pode ser analisado através das lentes da retórica (entre outros tipos de abordagens)? A resposta, desde já, é “sim” a ambas as questões, considerando que, no fundo, elas são a mesma: abordar um determinado fenómeno através das lentes da retórica consiste em transformá-lo num fenómeno inerentemente retórico. A nossa ideia de base é muito simples: não existe qualquer doença sem médico(s) e sem paciente(s); particularmente, não existe sem que, com a participação e colaboração ativa do(s) paciente(s), seja feito o respetivo diagnóstico e prescritos, ao longo do tempo, os respetivos tratamentos. Todo este processo é retórico porque, em última análise, é discursivo e argumentativo.<sup>3</sup> Deste ponto de vista, como se verá mais à frente, controversamente, para a retórica não existe finalmente distinção entre a “forma” e a “matéria” do nosso discurso argumentativo.<sup>4</sup> Na verdade, a redução da retórica simplesmente ao estudo da forma desse

<sup>3</sup> Veja-se, sobre o assunto, a bibliografia citada em Frans H. van Eemeren, Bart Garssen & Nanon Labrie, “Argumentation between doctors and patients: Understanding clinical argumentative discourse”, *Argumentation* 37 (2023), 147-152.

<sup>4</sup> Henrique Jales Ribeiro, “A retórica como paradigma filosófico”, *Revista Filosófica de Coimbra* 31 (2022), 9-40.

discurso, em prejuízo da respetiva matéria, constituiu uma das principais razões para a desvalorização filosófica da mesma até, pelo menos, à segunda metade do século XX; e hoje em dia, depois das investigações de Perelman, de Toulmin e de Habermas, e, sobretudo, depois do advento da chamada “pós-modernidade”, não se justifica e deve ser completamente reformulada.<sup>5</sup> Assim sendo, o que convém perguntar é o que é o “negacionismo” da COVID-19 ou em que é que consiste ser um “negacionista” dessa doença, de modo a estabelecermos o que é que queremos abordar do ponto de vista da retórica. Existe (é claro) muita literatura científica sobre o negacionismo da COVID-19 e os respetivos impactos, proveniente de várias áreas, da medicina<sup>6</sup> e sociologia<sup>7</sup> às teorias da comunicação<sup>8</sup> ou ciências da educação,<sup>9</sup> entre outras, incluindo a filosofia.<sup>10</sup> Por si só, esta multidisciplinaridade de abordagens atesta que a COVID-19 é um fenómeno inerentemente retórico, ou seja, há diversas maneiras de falar sobre esta doença, que não são, à primeira vista pelo menos, complementares entre si ou interdisciplinares. Neste artigo, a problemática do negacionismo da COVID-19 será abordada como um fenómeno retórico e numa perspetiva filosófica.

Essencialmente, a expressão “negacionismo da COVID-19” é usada para nos referirmos ao pensamento de indivíduos ou organizações não oficiais que negam certos e determinados aspetos fundamentais da identificação clí-

---

<sup>5</sup> Ribeiro, “A retórica”, 12-14.

<sup>6</sup> Veja-se: Federica M. Magarini *et al.*, “Irrational beliefs about COVID-19: A scoping review”, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18 (2021). Acedido em junho de 2023: <https://www.mdpi.com/1660-4601/18/19/9839>; Vitor E. Valenti & Alan Patrício da Silva, “The effect of negationism on public health”, *Journal of Human Growth and Development* 31 (2021), 189-191; Julio Torales *et al.*, “The outbreak of COVID-19 coronavirus and its impact on global mental health”, *International Journal of Social Psychiatry* 66 (2020), 317-320.

<sup>7</sup> Veja-se: Rusi Jaspal & Brigitte Nerlich, “Social representations of COVID-19 skeptics: Denigration, demonization, and disenfranchisement”, *Politics, Groups, and Identities* (2022). Acedido em junho de 2023: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21565503.2022.2041443>

<sup>8</sup> Veja-se: Christian Fuchs, *Communicating COVID-19: Everyday Life, Digital Capitalism, and Conspiracy Theories in Pandemic Times* (Bingley: Emerald Publishing Ltd., 2021); Nicolas Ajzenman *et al.*, *More Than Words: Leaders, Speech and Risky Behavior During a Pandemic*, 23 de abril de 2020 (rev. 28 de janeiro de 2022). Acedido em junho de 2023: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3582908](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3582908)

<sup>9</sup> Ana Paula Morel, “Negationism of the COVID-19 and popular health education: To beyond the necropolitics”, *Trabalho, Educação e Saúde* 19 (2021). Acedido em junho de 2023: <https://www.scielo.br/j/tes/a/pnVbDRJBcdHy5K6Nsc4X65f/abstract/?lang=en>.

<sup>10</sup> Veja-se: Vittorio Bufacchi, *Everything Must Change: Philosophical Lessons from the Lockdown* (Manchester: Manchester University Press, 2021); Slavoj Žizek, *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World* (New York: OR Books, 2020).

nica dessa doença e da pandemia que resultou da mesma, ou que acreditam em certas narrativas a respeito dela que estão em contraste ou em contradição com as respetivas versões por parte das autoridades de saúde. Quando se fala de “negacionismo”, não parece estar aqui em causa simplesmente a identificação da infeção, mas, mais geralmente, o tratamento e a amplitude pandémica da mesma como matéria de saúde pública. Da perspetiva da retórica, o que podemos verificar é que a classificação, ou o rótulo, de “negacionista” tem uma função específica: a de descredibilizar um indivíduo ou um grupo de indivíduos, sejam eles cientistas ou não, com base nas declarações que proferem sobre a doença. Por outras palavras, tais indivíduos não terão a devida autoridade (designadamente, a científica) para o efeito.<sup>11</sup> Ora, como se verá, uma boa parte dos chamados “negacionistas” proveio principalmente das próprias comunidades científicas (como é o caso, entre muitos outros cientistas, de Fernando Nobre), não dos leigos ou cidadãos sem cultura médica. Na verdade, as divergências no interior dessas comunidades e/ou autoridades de saúde, nos planos nacional e internacional, sobre a forma como lidar com a pandemia (aí incluindo sucessivos confinamentos), abriram um fosso claro, pelo menos durante alguns meses entre 2020 e 2021, entre a ciência e as sociedades civis de maneira geral (ou, se se preferir, a “opinião pública”), que teve implicações ideológicas e políticas muito claras, conduzindo, por exemplo, ao populismo e outras formas demagógicas de ação política. Pergunta sacramental: como e porque é que a ciência (medicina) há de estar errada e/ou não corresponder àquilo que é esperado dela quando necessitamos, dramaticamente, da sua ajuda? Esta confusão entre ciência e política – particularmente, o facto de não se compreender que na própria ciência podem existir conflitos e desacordos mais ou menos graves – conduziu a resultados nefastos, senão mesmo desastrosos, politicamente falando, em alguns países ocidentais.

Agora, a acusação de autoridade inapropriada é uma crítica comum em disputas retóricas, uma vez que é suposto que quem quer que seja que queira persuadir outrem a respeito de uma tese ou alegação qualquer tenha a devida autoridade para o efeito. Mas, no caso da COVID-19, a imputação de falta de autoridade foi tendencialmente grave, considerando não tanto as divergências científicas, acima aludidas, mas, sobretudo, o facto de essa doença ser uma matéria de saúde pública (como mostraram os confinamentos, no ocidente e no oriente). Eventualmente, logo no início da pandemia, existiu a preocupação de os negacionistas (particularmente aqueles, sem formação científica, que invocaram possuir autoridade para falar sobre a COVID-19),

---

<sup>11</sup> Sobre o apelo inapropriado para a autoridade, veja-se Douglas Walton, *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1989), 172-197.

virem a ser criminalizados ou alvo de ações disciplinares por parte das entidades competentes – preocupação essa que esteve relacionada com a necessidade de preservação de direitos humanos fundamentais num contexto pandémico de saúde pública.<sup>12</sup> Seja como for, independentemente da questão da autoridade e de todos os anátemas, o negacionismo sugeria, à partida, que a COVID-19 é um fenómeno retórico: há/houve diversas formas de falar sobre ele; diferentes estratégias para o abordar como matéria de saúde pública, como mostraram no passado as divergências, a que acima aludimos, entre as próprias autoridades de saúde europeias e internacionais sobre essas estratégias. A Suécia, por exemplo, optou, numa primeira fase (ainda antes da descoberta da vacina), pelo contágio infeccioso como forma de aumentar a imunidade de grupo, em contraste com a generalidade dos países europeus (o que acabou por não funcionar e trazer resultados negativos).<sup>13</sup> E, aparentemente, ninguém até agora classificou oficialmente esse país como uma entidade “negacionista”. O que acontece é que, numa perspetiva considerada como “científica” à partida, optou por uma estratégia diferente da da generalidade dos outros países ocidentais para combater a pandemia. Agora, a questão que se levanta é a de saber em que medida é que a COVID-19 pode constituir, como mais acima se disse, um fenómeno “inerentemente retórico”. Para responder a esta questão temos de nos confrontar com os enquadramentos metateóricos das nossas investigações.

Chaïm Perelman, em *A Nova Retórica: Tratado de Argumentação*, desenvolve uma teoria da retórica assente na noção de que a persuasão (que se dá através da “adesão dos espíritos”) de um *auditório* por parte de um *orador* é o que constitui, fundamentalmente, todas as disputas retóricas. A conceção desse filósofo belga é complexa, problemática e controversa, como veremos. O “orador” pode ser uma entidade individual mas também pode ser, especulativamente falando, uma entidade coletiva; o auditório, por sua vez, pode ser mais ou menos particular (um indivíduo, um grupo ou comunidade de indivíduos), ou pode ser mesmo universal.<sup>14</sup> Note-se que, em todo o caso e uma vez bem compreendido o que Perelman nos diz, nem o orador nem, principalmente, o auditório são entidades passivas. O orador tem de partir de premissas previamente aceites pelo auditório por forma a que haja

---

<sup>12</sup> Nina Sun *et al.* “Human rights in pandemics: Criminal and punitive approaches to COVID-19”, *BMJ Global Health* 7 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://gh.bmj.com/content/7/2/e008232>.

<sup>13</sup> Nele Brusselaers *et al.*, “Evaluation of science advice during the COVID-19 pandemic in Sweden”, *Humanities and Social Sciences Communications* 9 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://www.nature.com/articles/s41599-022-01097-5>

<sup>14</sup> Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre-Dame/London: University of Notre Dame Press, 1969), 14-19.

interação; mas o “auditório”, por sua vez, reage e intervém no quadro desse mesmo processo, de tal modo que a tese ou alegação que constitui o ponto de partida pode ser alterada ou até mesmo rejeitada.<sup>15</sup> É deste ponto de vista que, para Perelman, retórica e dialética se identificam. O essencial, na nossa perspetiva, passa pela ideia de que é na interação entre orador e auditório a respeito da tese/alegação a defender que se dá a construção da mesma, seja ela qual for, aí incluindo as teses/alegações científicas propriamente ditas, e de que, portanto, tais teses são fundamentalmente construções retóricas. Isto significa que quaisquer teses/alegações (como é o caso daquelas de que nos ocupamos a respeito da COVID-19) são fundamentalmente construções retóricas e que a COVID-19 ela mesma, enquanto doença pandémica, é uma construção desse tipo. Mais uma vez: dizendo que tal doença é uma construção retórica não estamos a separar ou divorciar a *forma*, por um lado, da *matéria* do nosso discurso, por outro, porque a retórica, do modo como a entendemos, inclui ambas as coisas.

## 2. A retórica da COVID-19, ou a COVID-19 como construção retórica

Dizendo que a COVID-19 é uma “construção retórica”, o que estamos a dizer, desde logo, é que todo o conhecimento humano é, à partida, eminentemente uma construção desse tipo. Independentemente da retórica (mas não à margem da mesma) e como mostra a história da filosofia de Kant em diante, todo o conhecimento humano é uma “construção” no sentido em que, para compreender o mundo, o fazemos de acordo com enquadramentos ou grelha(s) de leitura que são, de uma forma ou de outra, fornecidas pelo próprio sujeito de conhecimento. O enquadramento do autor da *Crítica da Razão Pura* é, como se sabe, o “transcendental”: o das suas categorias do “entendimento”. Mas nada obsta a que esse enquadramento seja diferente, desde que não seja psicologicamente compreendido – como mostra o grande impacto de Kant na filosofia contemporânea, aí incluindo a chamada “filosofia analítica”.<sup>16</sup> Por outras palavras: compreendemos ou lemos o mundo à luz deste ou daquele tipo de enquadramento fornecido pelo sujeito de conhecimento. Resumidamente: mudando de enquadramento/grelha de leitura, mudamos de mundo ou de “conhecimento”.<sup>17</sup> Isto conduziu àquilo a que, vencida que foi a primeira metade do século XX, se começou a chamar a

---

<sup>15</sup> Perelman & Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, 20-40.

<sup>16</sup> Henrique Jales Ribeiro, “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra* 57 (2020), 59-98.

<sup>17</sup> Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Argumentação, Pensamento Crítico e Filosofia (E Outros Ensaíos)* (Lisboa: Edições Esgotadas, 2019), 41-64.

“theory-ladenness of observation”, que, por sua vez, nos conduziu de Duhem e de outros (nos começos do século XX) a Quine (na segunda metade desse século), levando à defesa da ideia de que a chamada “objetividade” (ou ontologia) da ciência é um mito e de que, para compreender o assunto, temos de recuar estrategicamente a montante: no caso, investigar atentamente a relação esse enquadramento, a que nos referimos, e o mundo, como aconteceu, designadamente, com Popper,<sup>18</sup> ou investigar a forma como o próprio enquadramento é/foi histórica e sociologicamente construído pelas comunidades científicas, como ocorreu com Kuhn.<sup>19</sup> *Portanto, não há nada de novo ou de original quando dizemos, tendo em vista a história da filosofia, que todo o conhecimento humano é uma construção.* O que acontece, em conceções como as de Toulmin e de Perelman, logo nos começos da segunda metade do século XX, é que as estratégias a que aludimos, que se inscrevem no âmbito da chamada “pós-modernidade” e no fim da filosofia (ou metafísica) como investigação sistemática, deixaram de fazer sentido. Uma vez desfeito o mito de que a retórica se ocupa apenas da forma do nosso discurso (não da respetiva matéria), a filosofia é agora identificada, paradigmaticamente, com a própria retórica de maneira geral – não como uma disciplina entre outras da árvore cartesiana do conhecimento, mas, por razões a que teremos oportunidade de voltar ao longo deste artigo, como o tronco dessa mesma árvore.<sup>20</sup>

### ***2.1. As múltiplas instâncias do orador e do auditório***

Do que foi dito sobre os conceitos de orador e de auditório em Perelman, decorre que a questão de saber o que é um orador e respetivo auditório *depende essencialmente do contexto*. Quando o orador e o auditório são, por exemplo, dois indivíduos que disputam entre si uma dada tese, um orador pode ser simultaneamente o auditório do outro orador e vice-versa. Perelman chega mesmo a sugerir que, na medida em que um dado indivíduo argumenta consigo mesmo, ele constitui o seu próprio auditório.<sup>21</sup> Por outro lado, como ele igualmente sugere a respeito da ciência, é legítimo conceber que a própria comunidade científica pode assumir quer o papel de orador em relação

---

<sup>18</sup> Karl Popper, *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade* (Lisboa: Edições 70, Lda., 2016).

<sup>19</sup> Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (Lisboa: Guerra e Paz Editores Lda., 2021).

<sup>20</sup> Henrique Jales Ribeiro, “What argumentation (theory) can do for philosophy in the 21st century”. OSSA Conference Archive (OSSA 10, University of Windsor, Canada, 22-25 de maio de 2013). Acedido em junho de 2023: <https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2116&context=ossaarchive>

<sup>21</sup> Perelman & Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, 14.

à sociedade de maneira geral quer, quando considerada no seu conjunto e internamente, o de auditório em relação a este ou àquele cientista ou grupo de cientistas que interagem ativamente com ela.<sup>22</sup> Mas o filósofo belga não tematiza expressamente estas diversas instâncias dos conceitos de orador e de auditório. Tendo em mente a COVID-19, é legítimo conceber que a ciência, quer dizer, as chamadas “autoridades de saúde”, a nível nacional e internacional, assumam o papel de “orador/es” e as sociedades civis correspondentes o de “auditório/s”. Uma tal conceção é particularmente profícua considerando que essa doença foi/é um fenómeno de saúde pública e as sociedades civis de que falamos assumiram um papel preponderante na identificação e tratamento da mesma. Foi deste ponto de vista que dissemos mais acima ser ela, fundamentalmente, uma construção retórica. Contudo, como se disse e considerando especialmente a problemática do negacionismo, nada obsta a que a comunidade científica seja ela mesma interpretada como um auditório em relação a este ou àquele cientista ou grupo de cientistas que disputam retoricamente a credibilidade desta ou daquela tese/alegação geralmente aceite por essa mesma comunidade – é precisamente o caso de Fernando Nobre.

## 2.2. *Desenvolvimentos e aplicações*

Como se disse, numa perspetiva como a de Perelman, quando se trata de persuadir, isto é, de aumentar a intensidade da adesão de um auditório, é imperativo que se realize uma interação intelectual entre o orador (quem produz a argumentação) e o auditório (a quem a argumentação é dirigida) através da qual se dá a formação daquilo a que Perelman chama uma “comunidade efetiva de espíritos”.<sup>23</sup> De maneira geral, a construção de uma tal comunidade consiste numa tentativa de edificar, ou estabelecer, um consenso entre os participantes numa disputa verbal argumentativa, consenso esse que possibilita a tomada de decisões em comum num contexto específico partilhado pelos intervenientes.

O que podemos verificar no fenómeno pandémico da COVID-19 é que este é, fundamentalmente, um fenómeno retórico, no sentido em que o que temos, à partida, é um conjunto de oradores com suposta autoridade apropriada (médicos especialistas e governantes, isto é, as chamadas “autoridades de saúde”), que procuram persuadir um auditório (os cidadãos de maneira geral, que fazem parte do espaço público mediatizado), acerca do que é a COVID-19 e de como é que esta doença pode/deve ser compreendida e combatida. Contudo, como é sabido, um longo período de tempo ocorreu

---

<sup>22</sup> Richard Long, “The role of the audience in Chaïm Perelman’s *The New Rhetoric*”, *Journal of Advanced Composition* 4 (1983), 107-117.

<sup>23</sup> Perelman & Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, 14-17.

entre o aparecimento da doença, por um lado, e a sua identificação clínica e tratamento como matéria de saúde pública, por outro – período esse em que não existiu o consenso necessário no âmbito das próprias comunidades científicas e/ou das diversas autoridades de saúde no plano internacional. Como já se sugeriu, essa falta de consenso foi terreno fértil para o chamado “negacionismo” e, de maneira geral, para a manipulação ideológica e política da pandemia. Devido à rápida propagação de informação inerente ao mundo digitalizado em que vivemos, passou a existir, simultaneamente, uma grande diversidade de “oradores” ou de instâncias mediáticas que se assumiram como tal, e, com ela, uma significativa falta de consistência e coerência nessa mesma informação – o que é/foi dramático. Neste quadro complexo, surge a desinformação e a proliferação de notícias falsas, que muitas vezes são difíceis de identificar. Qualquer pessoa que tenha frequentado sítios da Internet onde há partilha de *media* ou conteúdos de informação facilmente encontrou notificações onde se alertava para que determinado *post* (notícia, artigo de opinião, *podcast*, *tweet*) podia ter informações erradas a propósito da COVID-19, e se oferecia um “*link*” que remetia para entidades “credíveis”. Plataformas como o *Twitter*, o *Facebook*, o *Spotify*, ou o *Google*, forneciam alertas contra o que as suas linhas de orientação consideravam “notícias falsas” ou cujo conteúdo “não foi corroborado por *fact-checkers* independentes”. Após o surto inicial dessa doença em fins de 2019, foi partilhada informação acerca dela em grande escala e com grande rapidez, incluindo, para além de teorias da conspiração, falsidades sobre aspetos como a sua origem, escala, prevenção ou tratamentos. A própria Organização Mundial de Saúde (OMS) preocupou-se com isso e rapidamente empenhou-se em combater a desinformação, designadamente notícias falsas, procurando impedir a propagação de rumores, estigmas e teorias da conspiração entre o público em geral, através de um empreendimento de esforços de monitorização das redes sociais (colaborando com as mesmas), em particular, com a criação de um site de *fact checking* e de uma base de dados com artigos científicos levados a cabo por centros de investigação de todo o mundo sobre a doença.<sup>24</sup> Por sua vez, desde o início da pandemia da COVID-19 os utilizadores de redes sociais desempenharam um importante papel na partilha de conhecimento, incluindo, por exemplo, taxas de morbidade e mortalidade desta doença, intervenções de especialistas e/ou pseudo-especialistas, disseminação de rumores e teorias da conspiração, etc.<sup>25</sup> Essa doença, e a pandemia que dela

---

<sup>24</sup> Organização Mundial de Saúde (OMS), “Understanding the infodemic and misinformation in the fight against COVID-19”. Acedido em junho de 2023: <https://www.who.int/health-topics/infodemic/understanding-the-infodemic-and-misinformation-in-the-fight-against-covid-19>

<sup>25</sup> Federico Germani *et al.*, “WHO and digital agencies: How to effectively tackle

resultou, trouxe consigo uma preocupação generalizada e institucionalizada sobre a importância de transmitir informação correta, uma vez que se tratava (e, em parte, continua a tratar-se ainda hoje em dia) de uma matéria de saúde pública em que há a necessidade de preservar vidas humanas. Num contexto sanitário global, a desinformação é dramática, como mostram os exemplos de um estudo sobre o consumo de álcool e de produtos de limpeza como “curas” para a COVID-19 – consumo esse que hospitalizou mais de 6000 pessoas no Irão, das quais morreram cerca de 800.<sup>26</sup>

Investigar/conceber o fenómeno pandémico da COVID-19 pela retórica implica reconhecer que esta é/foi uma matéria de saúde pública; e que as questões deste tipo dizem respeito quer a componentes *descritivas* quer a componentes *prescritivas*, uma vez que, em última análise, as ciências da saúde têm o objetivo de *curar* as doenças e tal só é possível se elas forem compreendidas através dessas componentes. Por outras palavras, só é possível o *tratamento* depois do *diagnóstico*. Deste ponto de vista, o que é, então, a COVID-19? A resposta a esta pergunta, numa perspetiva como a de Perelman, é a seguinte: a COVID-19 é *o que é dito da COVID-19* por um orador credível e com autoridade apropriada a um dado auditório num contexto retórico específico. Veremos, mais à frente e a propósito do negacionismo, que a questão da credibilidade e da autoridade está longe de ser pacífica, considerando os conflitos internos à própria comunidade científica. Por agora, o nosso ponto é que a forma daquilo que é dito (e/ou de como é dito) é indissociável da matéria do discurso em causa. Ou seja, segundo esta perspetiva, não existem fundamentos ontológicos para esta (ou qualquer outra) doença independentemente do discurso a respeito da mesma, porque, em última análise, é impossível distinguir uma entidade patológica qualquer da descrição/formulação a respeito da mesma. Por outras palavras, na nossa perspetiva é impossível separar a linguagem da ontologia; porque fazê-lo, e como diria Perelman, é, à partida, já empregar a retórica.<sup>27</sup> A retórica, portanto, é inescapável, e, como tal, tanto o ponto de partida como o ponto de chegada: são os usos persuasivos da linguagem que têm influência na promoção de mudanças de comportamentos e de mentalidades, e esta pandemia tornou claro de que forma esses efeitos comunicacionais são direta e indiretamente moldados por fatores como compreensão, motivação, assistência social, confiança nos sistemas e nas instituições, etc.

---

COVID-19 misinformation online”, *BMJ Global Health* 7 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://gh.bmj.com/content/7/8/e009483>

<sup>26</sup> Mohammad Heidari & Nasrin Sayfour, “COVID-19 and alcohol poisoning: A fatal competition”, *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 16 (2022), 2179-2181.

<sup>27</sup> Ribeiro, “A retórica”, 32.

O problema, como Amossy mostra, é que Perelman, em *A Nova Retórica*, não fornece quaisquer descrições firmes sobre como a prática retórica funciona em contextos específicos de disputa verbal e argumentativa, nem mostra como as técnicas argumentativas específicas que são utilizadas nessas disputas funcionam como parte de um esforço persuasivo integrado e total. Isto significa que, aparentemente, os estudiosos da retórica – no caso, os leitores de Perelman – que queiram abordar qualquer fenómeno através das lentes dela, parecem estar dependentes apenas de exemplos gerais que ilustram a teoria que se está a apresentar, e não de orientações normativas sobre como proceder a análise desses mesmos exemplos. Isto deve-se a uma tensão fundamental e não resolvida entre os elementos universais e os elementos situacionais (ou histórico-sociais) presentes no modelo de Perelman, o qual pretende ser simultaneamente universal (ou seja, válido para todo o tempo e lugar) e profundamente consciente da natureza contingente (dependente de contexto) das trocas argumentativas. Esta procura de uma ponte entre o universalismo e o pluralismo causa muitas dificuldades que são difíceis de ultrapassar.<sup>28</sup> Mas Perelman fornece algumas pistas acerca de *como* empreender a análise acima referida: ele fala de enquadramento comunicacional do discurso argumentativo e de condições *sine qua non* deste. De modo a ser possível a ocorrência de uma disputa retórica, tem de existir, em primeiro lugar, concordância entre ambas as partes (orador e auditório) acerca de certos elementos de modo a que haja um grau mínimo de entendimento comum. E se a concordância apenas ocorre e é possível quando há uma mobilização adequada de meios verbais numa situação específica, então todas as técnicas argumentativas dos participantes na interação têm de ser analisadas, assim como circunstâncias e/ou as premissas ideológicas e culturais de cada uma das partes. Bem compreendendo Perelman, é nisto tudo que consiste, o estudo da retórica.<sup>29</sup> A dificuldade está em aplicar o que acabamos de dizer a casos empíricos e concretos, como acontece com o fenómeno da COVID-19, uma vez que parece existir uma variedade complexa de instâncias que funcionam como “oradores” e “auditórios”, e, naturalmente, umas serão mais credíveis do que as outras, mesmo que tal seja difícil de discernir à primeira vista.

---

<sup>28</sup> Ruth Amossy, “Co-constructing the ‘reasonable’ in verbal exchanges: Theory of argumentation and discourse analysis”, in: *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009), 153-166.

<sup>29</sup> Amossy, “Co-constructing the ‘reasonable’”, 156-158.

### 2.3. *A retórica da ciência como retórica da comunidade científica*

As doenças, respetivos diagnósticos e tratamentos, e tudo o que diga respeito a matérias de saúde é sempre mediado pela ciência, e é suposto que esta é produto de uma comunidade de indivíduos com autoridade apropriada, para a qual qualquer um de nós pode apelar. No entanto, isto levanta uma importante questão: constituir uma comunidade é um critério de *ciência* ou da sua identificação como tal? Walter Weimer defende que sim. Segundo ele, a ciência é uma “transação retórica”, ou seja, aquilo em que a ciência consiste passa essencialmente por um processo de argumentação perante um auditório (a comunidade científica) por parte de um orador – o cientista individual ou um grupo de cientistas, que apresentam uma tese (o produto do seu trabalho de investigação) com o objetivo de persuadir o auditório a aceitá-la.<sup>30</sup> Isto consiste em atribuir ao conceito de comunidade científica o papel do “auditório” de Perelman.

Conceber a comunidade científica como auditório levanta um importante problema: esse auditório é uma entidade homogénea? Por outras palavras, aquilo a que chamamos “comunidade científica” é imune a discórdias e à mudança? Segundo Polanyi, numa transação retórica os intervenientes que discordam não se entendem em relação a diferentes enquadramentos de explicação, “pensam de maneira diferente, usam uma linguagem diferente e vivem num mundo diferente”,<sup>31</sup> e se o interveniente a que cabe o papel de orador não consegue persuadir o auditório, então ele é (bem ou mal) excluído da comunidade científica. Tudo depende do seu mérito enquanto argumentador e da persuadibilidade da sua argumentação. Só assim ele pode ganhar a confiança do auditório e convencê-lo da validade (“científica”) da sua posição. Como tal, a “comunidade científica” consiste numa coletividade de indivíduos que funciona como uma instituição de controlo social que legisla o que é chamado de “ciência” e quem é que está autorizado a praticá-la. O consenso entre cientistas acerca do que tem ou não “valor científico” (isto é, o que é viável ou o que tem um interesse que é intrínseco e sistemático) torna-se concreto nas muitas especialidades que compõem a prática científica: como nenhum indivíduo pode ter em conta todas as especialidades e ramificações de uma dada ciência e dos respetivos campos, a avaliação acerca do que é “admissível” – digno de ser considerado conhecimento científico – faz-se depender de *autoridades*, que não são propriamente indivíduos mas redes e cadeias de críticos responsáveis que se mantêm coesos graças a uma confiança recíproca nos juízos uns dos outros.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Walter B. Weimer, “Science as a rhetorical transaction: Toward a nonjustificational conception of rhetoric”, *Philosophy and Rhetoric* 10 (1977), 14-29.

<sup>31</sup> Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 150-152.

<sup>32</sup> Michael A. Overington, “The scientific community as audience: Toward a rhetorical analysis of science”, *Philosophy & Rhetoric* 10 (1977), 143-157.

John Ziman subscreve a posição de Polanyi: a investigação científica é uma arte prática e social, mas o seu objetivo *não* é a busca pela verdade, mas sim *uma busca pela aceitação e concordância*. No fim de contas, o método científico não é auto-evidente, o que significa que também não é autojustificável.<sup>33</sup> Esta conceção, como já foi sugerido, vai ao encontro da de Kuhn. Segundo este autor, a produção de conhecimento científico é limitada intelectualmente por “uma constelação de compromissos de grupo” ou “matrizes disciplinares”, que comprometem os cientistas individuais, “obrigando-os” a adotar definições consensuais de certos termos, pressuposições metafísicas (conscientes ou não), um conjunto fundamental de valores morais ou os mecanismos para aplicar “adequadamente” metáforas e analogias, sendo que é isso que, essencialmente, constitui a “ciência normal”.<sup>34</sup> Popper, por sua vez, não rejeita completamente esta visão da ciência, mas o principal ponto de disputa entre ele e Kuhn é o modo como ambos vêem a “ciência normal”: Kuhn vê-a como uma entidade essencialmente homogénea na qual existe toda uma série de postulados aceites sem problema (sendo a “ciência em crise” o período no qual esses postulados são revolucionariamente postos em causa e as disputas entre cientistas têm lugar), enquanto que Popper vê a investigação científica como estando inerentemente assente na disputa, ou seja, a chamada “ciência normal” não seria constituída por consensos ou pela homogeneidade mas sim por desacordos e disputas.<sup>35</sup> Quer em Kuhn quer em Popper, no entanto, a escolha entre os enquadramentos (meta) teóricos dessa investigação baseia-se em critérios sociológicos e comunitários e não em princípios intemporais e abstratos de racionalidade.<sup>36</sup> Quer isto dizer que, numa perspetiva retórica, é a forma como a própria comunidade científica funciona nas suas diversas instâncias, e não tanto o suposto estatuto ontológico das chamadas “verdades científicas”, que deve merecer a nossa atenção, porque é sempre em função dessa forma que se procede à análise de argumentos.<sup>37</sup> Toda a ciência consiste em retórica, isto é, em discurso persuasivo e argumentativo. Como tal, uma abordagem retórica da ciência coloca questões fundamentais relacionadas com a prática da mesma: por quem ela é feita, para quem ela é feita, em que é que ela consiste, através de que meios ela é divulgada e com que finalidade é que ela o é.

---

<sup>33</sup> John Ziman, *Public Knowledge: An Essay Concerning the Social Dimension of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 7-13.

<sup>34</sup> Kuhn, *A Estrutura*, 73-92, 230-240.

<sup>35</sup> Popper, *O Mito*, 99-100; *Idem*, *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos. Hegel e Marx* (Lisboa: Edições 70, 2017), 337-349; *Idem*, *Conjeturas e Refutações* (Lisboa: Edições 70, 2018), 71-76.

<sup>36</sup> Ulises C. Moulines, *Popper e Kuhn: Dois Gigantes da Filosofia da Ciência do Século XX* (Lisboa: Cofina Media SA, 2015), 103-108.

<sup>37</sup> Overington, “The scientific community”, 157-161.

### 3. Autoridade nas ciências e o *ethos* das instituições

Se a ciência é essencialmente retórica e argumentação, sem prejuízo do estatuto ontológico a que mais acima aludimos, então há que olhar para uma ideia fundamental: a de “validade”. O que é que torna uma determinada posição científica válida? Pondo de lado razões de natureza lógico-formal, que não nos interessam aqui, a resposta é que a validade assenta fundamentalmente no acordo e/ou consenso estabelecido no seio da comunidade científica a respeito dessa posição. É claro que só pode haver acordo/consenso quando há rutura e/ou descontinuidade – o que nos reconduz ao problema retórico da relação orador-auditório. Este ou aquele cientista ou grupo de cientistas, assumindo o papel de orador, pode desafiar as conceções das autoridades conhecidas sobre uma determinada matéria dirigindo-se à comunidade científica que é relevante sobre a mesma na qualidade de seu “auditório”. Por esta via, quer dizer, a montante ainda desse acordo/consenso, o orador deve reunir certas condições por forma a conseguir persuadir e convencer esse auditório. Entre elas, figura, à partida, a da sua credibilidade. Questões como, por exemplo, o seu prestígio, o seu currículo ou reputação, ou o prestígio e reputação da instituição a que está afiliado, tornam-se fundamentais.

A questão da credibilidade do orador prende-se com aquilo a que na retórica clássica se chama o “*ethos*”, que, juntamente com o *logos* e o *pathos*, é uma das componentes ou fatores essenciais do discurso persuasivo.<sup>38</sup> Esses fatores não se expressam independentemente uns dos outros, uma vez que se combinam e complementam entre si de muitas e subtis maneiras, de modo a que o orador procure obter a adesão do auditório através de todos os meios que consiga, sendo o *ethos* aquele fator que se refere ao caráter, credibilidade e grau de confiança do próprio orador.<sup>39</sup> Por outras palavras, o auditório deve estar convencido de que o orador é uma autoridade que merece a sua atenção. Num contexto científico, o orador (o cientista ou grupo de cientistas) deve estabelecer a sua credibilidade como um investigador rigoroso e experiente, o que significa, como tal, que muito do seu *ethos* se faz depender do uso de métodos e metodologias de investigação bem justificadas e bem fundamentadas, se bem que a sua credibilidade possa ser reforçada através de técnicas

<sup>38</sup> Christof Rapp, “Aristotle’s Rhetoric”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2 de maio de 2002 (rev. 15 de março de 2022). Acedido em junho de 2023: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle-rhetoric/>

<sup>39</sup> Cornelia Ilie, “Rhetoric, Classical”, in: *Encyclopedia of Language & Linguistics*, ed. Keith Brown (Amsterdam: Elsevier Ltd., 2006), 573-579; Augusto Di-Miceli, “Social rhetoric in the time of COVID-19: The art of compliance”, 7 de fevereiro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://blogs.lse.ac.uk/psychologylse/2021/02/07/social-rhetoric-in-the-time-of-covid-19-the-art-of-compliance/>

retóricas como o apelo à *similitude*, que sinaliza a pertença a uma comunidade de investigadores, ou o apelo à *deferência*, que sinaliza respeito pelo trabalho de outros investigadores.<sup>40</sup> Tendo em conta que o trabalho científico se desenvolve através de complexas redes de investigação e trabalhos que os cientistas citam e referenciam (pois, como já se sugeriu, é impossível a um cientista individual ter conhecimento de todos os estudos e trabalhos de investigação que são feitos dentro do âmbito da comunidade científica e dos seus variados campos), os apelos e referências a outros investigadores e outros trabalhos de investigação são não apenas razoáveis mas uma *necessidade* para o cientista, uma vez que, sem eles, ele nunca se poderia ocupar da sua própria investigação. No entanto, há algo com que o cientista tem de ter cuidado: o apelo indevido à autoridade. A razoabilidade exige que se tenha em conta quando uma autoridade é ou não apropriada logo que a mesma é contestada. O problema – dada a complexidade da investigação científica e respetivos enquadramentos – é que os critérios que definem quem é ou não autoridade parecem ser tantos como os contextos em que se dá uma disputa retórica. No caso da pandemia da COVID-19, o *ethos* foi empregado de modo a transmitir credibilidade e confiança nas autoridades médicas especializadas (virologistas e infetologistas, designadamente) e a “legitimar” certas medidas de confinamento impostas pelas entidades governamentais. Esta pandemia veio chamar a atenção para os mecanismos por detrás da comunicação de entidades públicas e políticas, nomeadamente a capacidade de assegurar que os cidadãos considerem que tipo de mensagens, recomendações e diretivas é que são credíveis e fidedignas num contexto de crise sanitária.<sup>41</sup>

Muitos dos estudos conduzidos sobre comunicação em crise enfatizaram o papel que a *confiança* tem ao assegurar que as mensagens são compreendidas,<sup>42</sup> chegando mesmo a afirmar-se que este é “um fator primordial para que as comunidades respondam positivamente à comunicação governamental”.<sup>43</sup> Apesar deste aparente consenso em relação ao importante papel da confiança, muitas vezes esta não é claramente definida

---

<sup>40</sup> Lara Varpio, “Using rhetorical appeals to credibility, logic, and emotions to increase your persuasiveness”, *Perspectives on Medical Education* 7 (2018), 207-210.

<sup>41</sup> Collin Syfert, “Letters to power: Authority appeals in the communication of scientific consensus”, in: *Science Communication in Times of Crisis*, ed. Pascal Hohaus (Amsterdam: John Benjamins, 2022), 41-64.

<sup>42</sup> Amanda Boyd *et al.*, “Exploring the role of trust in health risk communication in Nunavik, Canada”, *Polar Record* 55 (2019), 235-240; Brooke F. Liu *et al.*, “Communicating crisis uncertainty: A review of the knowledge gaps”, *Public Relations Review* 42 (2016), 479-487.

<sup>43</sup> Brooke Liu & Amisha Mehta, “From the periphery and toward a centralized model for trust in government risk and disaster communication”, *Journal of Risk Research* 24 (2020), 853-869.

ou concetualizada,<sup>44</sup> e frequentemente na literatura sobre a confiança e os fatores que a estabelecem, (re)constituem ou mantêm, aparecem conceitos como “honestidade”, “competência”, “empatia”, “abertura” ou “interesse comum”,<sup>45</sup> os quais se prendem com aquilo que é o *ethos* das instituições. O problema é que o *ethos* é sempre uma componente *qualitativa*, que está *constantemente a ser renegociada e reavaliada* por parte de um auditório em relação a um orador e respetivos artefactos retóricos (que estão sempre contextualizados e localizados).<sup>46</sup> Num contexto de crise (como é o caso desta pandemia), é particularmente importante um entendimento nuanceado da comunicação do orador por parte do auditório, e com isso não nos estamos a referir necessariamente apenas ao discurso em si: em situações como estas, o *ethos* ganha um papel particularmente importante, uma vez que a comunicação é feita não por um orador mais ou menos qualificado mas por várias instâncias. Estamos a falar de governos e de chefes de estado com poderes significativos, mas não só: instituições que não sejam governamentais, mas que possuam a devida autoridade cognitiva e/ou científica, têm responsabilidades públicas porque essa autoridade, teoricamente falando, sobrepõe-se, em princípio, à das instituições governamentais e/ou estaduais (que é “administrativa”, quer dizer, legislativa, executiva e/ou regulativa). Se essas diferentes instâncias/autoridades não estiverem de acordo entre si, temos um sério problema que, em grande parte e como temos vindo a sugerir, esteve/está na origem do negacionismo da COVID-19.

### 3.1. O problema filosófico das autoridades em conflito

Um problema fundamental que é recorrente nos apelos à confiança na ciência é que, frequentemente, eles funcionam com base na pressuposição não assumida de que a comunidade científica desempenha apenas o papel de “orador” e não o de “auditório”. Uma tal pressuposição implica desvalorizar completamente o papel do negacionismo, como veremos a propósito do caso de Fernando Nobre. Como já se disse, invocando expressamente as teorias

---

<sup>44</sup> George Chrysochoidis *et al.*, “Public trust in institutions and information sources regarding risk management and communication: Toward integrating extant knowledge”, *Journal of Risk Research* 12 (2009), 137-185.

<sup>45</sup> Lisa S. Meredith *et al.*, “Trust influences response to public health messages during a bioterrorist event”, *Journal of Health Communication* 12 (2007) 217-232; J. Richard Eiser *et al.*, “Trust me, I’m a scientist (not a developer): Perceived expertise and motives as predictors of trust in assessment of risk from contaminated land”, *Risk Analysis: An International Journal* 29 (2009), 288-297.

<sup>46</sup> Truls Strand Offerdal *et al.*, “Public ethos in the pandemic rhetorical situation: Strategies for building trust in authorities’ risk communication”, *Journal of International Crisis and Risk Communication Research* 4 (2021), 247-270.

de Perelman, não é isso que necessariamente acontece: quando considerada internamente, na perspectiva da retórica, não é a “ciência”, propriamente dita, que produz teses, mas sim os cientistas individuais ou os grupos de cientistas, apesar de tanto estes como aqueles dependerem da comunidade científica, quer dizer, dos respetivos auditórios. Os problemas surgem quando um indivíduo com reconhecida competência e credibilidade na sua área de especialidade científica (como parece ter acontecido com Nobre) afirma algo que vai contra o que a esmagadora maioria dos membros da comunidade científica estipula. Perante uma situação como esta, o que torna esse orador individual digno da confiança do auditório (leia-se: o cidadão comum e leigo sobre as matérias em disputa)? Defendemos que o próprio trabalho de investigação em si, no âmbito desta ou daquela comunidade científica, se faz com recurso a apelos internos à autoridade apropriada ou o que é suposto dever constituir a mesma, como acontece quando uma dada autoridade, estabelecida, é contestada ou desafiada e outra pretende assumir essa função. É este precisamente o caso de alguns cientistas “negacionistas”, porque, obviamente e como temos vindo a sugerir, também os houve. Este fenómeno é particularmente interessante e merece a nossa atenta reflexão e discussão.

### 3.2. O caso de Fernando Nobre

Para ilustrar esta problemática o melhor é usar um exemplo concreto, ao qual temos vindo a aludir desde o princípio deste artigo: o do doutor Fernando Nobre (ex-Professor catedrático convidado da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa e doutor *honoris causa*, em medicina, pela mesma Universidade), que fez declarações públicas que contrariaram as teses em que assenta grande parte do consenso científico em relação à pandemia da COVID-19 – declarações essas que levaram a que ele fosse uma das principais personalidades públicas portuguesas a ser acusada de “negacionista”.

O que torna o caso de Fernando Nobre particularmente relevante na questão do “negacionismo da COVID-19” é que, em termos retóricos, Nobre é (pelo menos teoricamente) detentor de *ethos*: é médico, com uma vasta experiência clínica, professor universitário especializado, político e fundador da Assistência Médica Internacional (AMI). No entanto, as suas declarações recorrentes sobre a pandemia conduziram a que, em 21 de setembro de 2021, fosse noticiada a abertura de um processo disciplinar contra ele por parte da Ordem dos Médicos.<sup>47</sup> Entre as declarações controversas proferidas

---

<sup>47</sup> Lusa/TSF, “Protesto negacionista. Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre”, *TSF Rádio Notícias*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.tsf.pt/portugal/sociedade/ordem-dos-medicos-abre-processo-disciplinar-a-fernando-nobre-fundador-da-ami-14145305.html>; Vera Lúcia Arreigoso, “Covid-19.

por Nobre encontram-se, por exemplo, a de que não é possível uma infeção assintomática,<sup>48</sup> a de que a COVID-19 tem a mesma letalidade que a gripe,<sup>49</sup> a de que os testes PCR têm pouca fiabilidade e representam quase inteiramente falsos positivos,<sup>50</sup> ou a de que certos fármacos (como azitromicina, hidroxicloroquina e ivermectina) são eficazes no tratamento da doença.<sup>51</sup> A 22 de outubro de 2020, Nobre apelou aos deputados da Assembleia da República para que votassem contra a obrigatoriedade do uso de máscara na rua, alegando que estavam em questão direitos e liberdades fundamentais em relação a um tema que, supostamente, não teria consenso científico, e, em declarações à Agência Lusa feitas por essa altura, defendeu que a Constituição assegura um conjunto de garantias quanto à defesa desses direitos e liberdades, que, no seu entender, seriam postos em causa com a aprovação da obrigatoriedade do uso de máscara na via pública:

Sinto-me coagido nas minhas liberdades, direitos e garantias que são indeclináveis e que não podem estar sujeitas a interpretações porque isso pode-se tornar perigoso. Daí eu apelar para que os senhores deputados, que o senhor Presidente da República (que é constitucionalista e jurista) e que o Tribunal Constitucional, por favor zelem pelos direitos, liberdades e garantias de todos os cidadãos portugueses.<sup>52</sup>

Numa manifestação pública ocorrida a 11 de setembro de 2020 e na qual participou, Nobre considerou, em declarações que proferiu, “inacreditável” vacinar crianças e jovens dos 12 aos 16 anos e referiu que se tratou a si próprio da infeção, assim como à mulher e à filha, com medicamentos que

---

Ordem dos Médicos abre processo disciplinar contra Fernando Nobre”, *Expresso*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://expresso.pt/sociedade/2021-09-21-Covid-19.-Ordem-dos-Medicos-abre-processo-disciplinar-contra-Fernando-Nobre-c5b78624>

<sup>48</sup> Maria Leonor Gaspar, “Fernando Nobre diz que ‘não há infetados assintomáticos’ de COVID-19. Verdade ou falsidade?”, *Polígrafo*, 21 de novembro de 2020. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/fernando-nobre-diz-que-nao-ha-infetados-assintomaticos-de-covid-19-verdade-ou-falsidade>

<sup>49</sup> Filipa Traqueia, “Fernando Nobre: ‘O vírus da gripe já não existe’ e a Covid-19 tem ‘a letalidade de uma gripe’. Será?”, *Polígrafo*, 8 de maio de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/o-virus-da-gripe-ja-nao-existe-e-a-covid-19-tem-a-letalidade-de-uma-gripe>

<sup>50</sup> Arreigoso, “Covid-19”.

<sup>51</sup> Arreigoso, “Covid-19”.

<sup>52</sup> Lusa, “Fernando Nobre apela à rejeição da obrigatoriedade de máscara na rua”, *Jornal de Notícias*, 22 de outubro de 2020. Acedido em junho de 2023: <https://www.jornaldenegocios.pt/economia/coronavirus/detalhe/fernando-nobre-apela-a-rejeicao-da-obrigatoriedade-de-mascara-na-rua>

não eram/são aconselhados para a COVID-19.<sup>53</sup> Para além disto, sublinhou que o uso da máscara pode ter consequências perversas em relação às três condições indicadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS) para definir o conceito de saúde, designadamente o “bem-estar físico, mental e social”, em particular na infância, onde pode ter “um efeito [negativo] no desenvolvimento psicológico e cognitivo reconhecido.”<sup>54</sup> Na sua página pessoal na rede social *Facebook*, Nobre apelou para que os deputados, independentemente da sua filiação partidária, cumpram “o seu dever de defender a Constituição”:

O meu dever de consciência para com a Humanidade, como médico, cidadão e democrata obriga-me a manifestar o meu desacordo frontal com esta lei, por um Portugal, uma Europa, um mundo livre de ditaduras, onde os direitos humanos e constitucionais sejam respeitados e invioláveis.<sup>55</sup>

Em entrevista a Rui Unas no *podcast* “Maluco Beleza”, Nobre afirmou o seguinte:

Confunde-se testes positivos com pessoas infetadas. Uma pessoa infetada é alguém que apresenta uma sintomatologia de uma infeção, seja ela qual for. Não há infetados assintomáticos (...). O doente quando vai à consulta do médico, ou está a mentir ou o médico é incompetente e não descobre um sintoma que pode estar escondido. (...) A COVID-19 tem necessariamente de apresentar uma sintomatologia. Não há doentes com COVID-19 sem sintomatologia. Está hoje demonstrado por publicações muito sérias nas melhores revistas de medicina que os assintomáticos não transmitem a doença.<sup>56</sup>

Já num vídeo partilhado nas redes sociais, Nobre afirmou que “a letalidade dessa doença [COVID-19] é a letalidade de uma gripe”, reforçando essa afirmação com valores numéricos. Segundo ele, nos infetados a letalidade é “de 1 a 2%” e a nível global (em relação à população mundial) é de “0,003%”.<sup>57</sup>

Declarações como estas levaram a que fosse noticiada a abertura de um processo disciplinar da Ordem dos Médicos (OM) contra Nobre.<sup>58</sup> Alexan-

---

<sup>53</sup> Lusa/TSF, “Protesto negacionista”.

<sup>54</sup> Lusa, “Fernando Nobre”.

<sup>55</sup> Lusa, “Fernando Nobre”.

<sup>56</sup> Gaspar, “Fernando Nobre diz”.

<sup>57</sup> Traqueia, “Fernando Nobre”.

<sup>58</sup> *SIC Notícias*, “Ordem dos Médicos vai abrir processo disciplinar a Fernando Nobre”, 15 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://sicnoticias.pt/pais/2021-09-15-Ordem-dos-Medicos-vai-abrir-processo-disciplinar-a-Fernando-Nobre-55fd8efb>; *Jornal Público*, “Covid-19: Fernando Nobre alvo de processo disciplinar pela Ordem dos

dre Valentim Lourenço, Presidente do Conselho Regional da OM, em declarações à Agência Lusa, confirmou, na altura, que deu entrada uma queixa e que se abriu o aludido processo, o qual terá um “prazo de instrução, de averiguação e de avaliação”, adiantando também que “os processos disciplinares são da responsabilidade dos conselhos disciplinares onde o médico está inscrito”, e que a queixa recebida na OM terá sido “relativa à interpelação que Nobre fez junto à Assembleia da República”, quando decorria a manifestação a que acima nos referimos.<sup>59</sup> Dias mais tarde, no entanto, Miguel Guimarães, bastonário da OM (na altura), desmentiu a notícia de que teria sido aberto um processo disciplinar contra Fernando Nobre.<sup>60</sup>

### 3.2.1. Caso concreto: a participação à ERC

A 22 de setembro de 2021 foi apresentada por Fernando Nobre uma participação à Entidade Reguladora da Comunicação Social (ERC) contra a notícia publicada no *Diário de Notícias*, com o título “Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre” (datada de 21 de setembro de 2021). A deliberação da ERC foi publicada a 14 de setembro de 2022.<sup>61</sup> Segundo a mesma, o participante afirma que a peça em questão é atentatória “ao bom nome do Dr. Fernando Nobre, fundador da AMI, e ao grupo que se manifestou frente à Assembleia da República no dia 11 de setembro de 2021”, e ressalta ainda que “a notícia afirma que se trata de uma manifestação de ‘negacionistas’, um termo pejorativo e propagandístico [ênfase nossa], o que

---

Médicos”, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.publico.pt/2021/09/21/sociedade/noticia/covid19-fernando-nobre-alvo-processo-disciplinar-ordem-medicos-1978292>; DN/Lusa, “Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre”, *Diário de Notícias*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.dn.pt/sociedade/ordem-dos-medicos-instaura-processo-disciplinar-a-fernando-nobre-14144984.html>; Ana Cristina Marques & Agência Lusa, “Ordem dos Médicos abre processo disciplinar contra Fernando Nobre”, *Observador*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://observador.pt/2021/09/21/ordem-dos-medicos-abre-processo-disciplinar-contra-fernando-nobre/>

<sup>59</sup> Vera Novais, “Bastonário da Ordem dos Médicos: ‘Não há nenhum processo disciplinar contra Fernando Nobre’”, *Observador*, 16 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://observador.pt/2021/09/16/ordem-dos-medicos-abre-inquerito-disciplinar-a-fernando-nobre-depois-de-declaracoes-falsas-sobre-a-pandemia/>

<sup>60</sup> Novais, “Bastonário”.

<sup>61</sup> Entidade Reguladora para a Comunicação Social (ERC), *Participação contra o Diário de Notícias a propósito da publicação da notícia ‘Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre’*, 14 de setembro de 2022. Acedido em junho de 2023: <https://www.erc.pt/document.php?id=NThkZTA4ZGQtYzM0MCM0MTYwLTK4N2EtNDU0ZDFmNjQ2MzM5>

coloca em causa a imparcialidade e objetividade a que o jornalista tem de obedecer”.<sup>62</sup>

O denunciado, em sua defesa, afirmou que “todos os factos relatados são verdadeiros e constituem a narração lícita de atos e situações públicas e publicamente disponíveis”, e que “o ponto de partida para o artigo (...) foram informações que chegaram ao Jornal via Lusa”, entre as quais se encontram o facto de Fernando Nobre “se ter manifestado contra a vacinação de crianças e jovens dos 12 aos 16 anos”, o de referir que “se tratou a si próprio da infeção, assim como à mulher e à filha”, o de declarar publicamente “não aceitar a vacinação contra a COVID-19”, o de alegar que “o resultado dos testes PCR são falsos positivos”, o de recusar usar máscara e o de defender o uso de “medicamentos que não têm eficácia comprovada no tratamento da COVID-19”.<sup>63</sup> O denunciado referiu ainda que “outros órgãos de comunicação social portugueses também se referem à manifestação onde participou Fernando Nobre como ‘negacionista’ ou ‘de negacionistas’”, argumentando que “os dados factuais, públicos e notórios que a Organização Mundial de Saúde e, de resto, as autoridades médicas de todo o mundo têm colocado à disposição de governos e dos cidadãos, apontam excelentes resultados e demonstram a eficácia que a(s) vacina(s) contra o vírus SARS-CoV-2 têm apresentado”. Como tal, “perante semelhante quadro, quem afirma que a COVID-19 é fruto de uma ‘conspiração’ e/ou quem recusa a vacinação e contesta a eficácia da mesma, é, nesse sentido, um ‘negacionista’ [ênfase nossa]” e “integra aquilo que hoje compõe o movimento negacionista que se vem espalhando pelo mundo”. No entanto, o denunciado considera que “não se trata de ‘rotular’ ou ‘catalogar’ alguém”, pois “*a expressão existe, e existe no dicionário, para definir o grupo de pessoas que afirmam, no caso de que nos ocupamos, que a COVID-19 não existe ou é obra de um ‘negócio’ das farmacêuticas e laboratórios, e/ou quem recusa a vacinação e contesta a eficácia da mesma, ou que não se deve usar máscaras, ou como fez Fernando Nobre, quando se afirma que o resultado dos testes PCR são falsos positivos* [ênfase nossa]”. Destaca ainda que “foram publicados múltiplos artigos jornalísticos e não apenas jornalísticos que se referem ao fenómeno em tais termos”, citando os exemplos de artigos de Manuel Delgado e José Pacheco Pereira.<sup>64</sup>

Tendo analisado a participação, por um lado, e a defesa do denunciado, por outro, o Conselho Regulador da ERC deliberou nos seguintes termos: apesar de as fontes de informação se encontrarem devidamente identificadas, considera-se que, “tratando-se de um contexto de crise sanitária, a aborda-

---

<sup>62</sup> ERC, *Participação*.

<sup>63</sup> ERC, *Participação*.

<sup>64</sup> ERC, *Participação*.

gem jornalística dada pelo ‘*Diário de Notícias*’ deveria ter providenciado um enquadramento mais amplo e fundamentado da problemática [ênfase nossa]”, e “sensibilizar para a necessidade de, doravante, diligenciar no sentido de um mais amplo e rigoroso enquadramento dos factos noticiados [ênfase nossa].”<sup>65</sup>

### 3.2.2. Retórica da comunicação social e retórica das ciências: *fact-checking* e “verdade”

Como podemos testemunhar, a COVID-19 é um fenómeno que foi/é sempre mediado e/ou mediatizado pela comunicação social. A própria comunicação faz-se retoricamente: um jornalista (que escreve uma peça ou um dado artigo noticioso) funciona como um orador que tenta persuadir o seu auditório virtual (os leitores) sobre as circunstâncias em que ocorreu um determinado evento; sobre os respetivos factos. Faz parte da obrigação deontológica do jornalista a tarefa de transmitir a “verdade”, que, neste caso, é sobre a COVID-19 e a pandemia que resultou desta doença. Perante a multiplicidade de leitores e eventuais oradores (entre os quais se encontram potenciais autoridades, como é o caso de Fernando Nobre), que decorreu da enorme proliferação de informação sobre a mesma pandemia, faz parte (pelo menos teoricamente) da responsabilidade dos jornalistas identificar a “falsidade” e distingui-la da “verdade” – tarefa a que convencionalmente se chama “*fact-checking*” (em português, “verificação de factos”). Mas, como veremos já de seguida, a questão de saber o que é a “verdade”, quer na ciência quer na comunicação social, é muito complexa, pelo menos na perspetiva da retórica, e está longe de ser inofensiva.

### 3.2.3. O *fact-checking* das declarações de Fernando Nobre

O jornal português de “*fact-checking*”, *Polígrafo*, dedicou vários artigos às declarações de Fernando Nobre. A 8 de maio de 2021, a propósito das declarações de Nobre sobre a letalidade da COVID-19 proferidas na sua página de *Facebook*, o referido jornal publicou uma peça na qual classificou as mesmas declarações como “falsas” (usando uma escala própria do jornal).<sup>66</sup> Citando dados do *Our World in Data*, a peça afirma que a taxa de letalidade mundial era (segundo dados disponíveis até 5 de maio) “de 2,09% no mundo e 2,03% em Portugal”, o que significa que “no que toca à letalidade global, Nobre falha na percentagem, considerando que existem 7,7 mil milhões de pessoas no mundo e que até 5 de maio de 2021 mais de 3 milhões de doentes

<sup>65</sup> ERC, *Participação*.

<sup>66</sup> Traqueia, “Fernando Nobre”.

de COVID-19 morreram”, sendo, portanto, a percentagem de óbitos à volta de 0,04% da população mundial, e não 0,003%, como afirmava Nobre.<sup>67</sup> A mesma peça cita declarações de Ana Paula Rodrigues, médica de Saúde Pública no Departamento de Epidemiologia do Instituto Nacional de Saúde Dr. Ricardo Jorge, nas quais se afirma que “a letalidade por COVID-19 é superior à letalidade por gripe”, apesar de se realçar que “o sistema de vigilância de COVID-19 é um sistema universal, [em que] todas as infeções diagnosticadas têm de ser notificadas, [enquanto que] a vigilância da gripe é feita com base em sistemas sentinela que usam apenas uma amostra da população”, sendo que “são realizados mais testes de deteção SARS-COV-2 em comparação com o número de testes para a deteção do vírus da gripe”.<sup>68</sup>

Noutra peça, datada de 17 de setembro de 2021 e dedicada às declarações de Nobre sobre o tratamento da COVID-19 com azitromicina, hidroxicloroquina e ivermectina, o mesmo *Polígrafo* deu a essas declarações a classificação de “falso”.<sup>69</sup> De acordo com a peça, no início da pandemia a hidroxicloroquina chegou a ser apontada como uma terapêutica antiviral experimental, mas as autoridades de saúde acabaram por decidir não continuar a utilizar o medicamento. Num documento da Direção-Geral da Saúde (DGS) de 23 de março de 2020, intitulado “Abordagem do doente com suspeita ou infeção por SARS-CoV-2”, indicava-se que a hidroxicloroquina, a par do remdesivir e do lopinavir/ritonavir, “são terapêuticas antivirais experimentais, porque ainda não têm evidência científica para esta indicação terapêutica específica (COVID-19)”.<sup>70</sup> No dia 29 de maio e seguindo orientações da OMS, o INFARMED (Autoridade Nacional do Medicamento e Produtos de Saúde) e a DGS decidiram recomendar a suspensão do tratamento com o fármaco em doentes com COVID-19, após um “estudo com mais de noventa mil doentes infetados”, publicado pela revista *The Lancet*, a 22 maio de 2020, que “levou a OMS a suspender a inclusão de novos doentes em tratamento com hidroxicloroquina no ensaio clínico global *Solidarity* – ensaio esse que estava a decorrer em vários países e ainda estava em fase de implementação em Portugal, onde “não houve doentes incluídos até à data”, segundo um comunicado de imprensa do INFARMED.<sup>71</sup> Segundo o mesmo comunicado, os autores do estudo referem “não ter conseguido confirmar o benefício da

---

<sup>67</sup> Traqueia, “Fernando Nobre”.

<sup>68</sup> Traqueia, “Fernando Nobre”.

<sup>69</sup> Maria Leonor Gaspar, “Fernando Nobre: Covid-19 trata-se ‘com azitromicina, hidroxicloroquina e ivermectina.’ Confirma-se?”, *Polígrafo*, 17 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/fernando-nobre-covid-19-trata-se-com-azitromicina-hidroxicloroquina-e-ivermectina-confirma-se>

<sup>70</sup> Gaspar, “Fernando Nobre”.

<sup>71</sup> Gaspar, “Fernando Nobre”.

hidroxicloroquina ou da cloroquina nestes doentes”, apontando um acréscimo de efeitos adversos potencialmente graves, incluindo “um aumento da mortalidade”, durante a hospitalização de doentes com COVID-19 – conclusões que teriam de ser confirmadas através de ensaios clínicos aleatórios e controlados, uma vez que esse estudo apresentava várias limitações. Neste sentido, a OMS decidiu suspender os ensaios clínicos em curso, até nova avaliação em junho. No dia 4 de julho, a OMS tomou mesmo a decisão de descontinuar a utilização da hidroxicloroquina em doentes hospitalizados. Segundo uma nota publicada na sua página oficial, “os resultados interinos dos testes demonstram que a hidroxicloroquina e a lopinavir/ritonavir diminuem pouco ou nada a mortalidade de pacientes com COVID-19 hospitalizados, comparando com os tratamentos convencionais”. Já a Autoridade do Medicamento dos Estados Unidos (“FDA”, na sigla inglesa), numa nota publicada em setembro, explicou que “não autorizou ou aprovou a ivermectina para utilização na prevenção ou no tratamento da COVID-19 em humanos ou animais”, sublinhando que “tomar grandes doses de ivermectina é perigoso”.<sup>72</sup> O próprio INFARMED indicou que “dadas as limitações metodológicas nos ensaios em que a ivermectina foi utilizada, e as dúvidas quanto à dose adequada e sua segurança no âmbito da infeção causada pelo SARS-CoV-2, não existem evidências que apoiem a utilização deste medicamento na profilaxia e tratamento da COVID-19”.<sup>73</sup>

Noutra peça, datada de 21 de novembro de 2020, dedicada à entrevista na qual Nobre afirmou que “não há infetados assintomáticos” e que “os assintomáticos não transmitem o vírus”, o *Polígrafo* classificou estas declarações como “Pimenta na língua” (o nível máximo da escala de falsidade)<sup>74</sup>. Segundo Pedro Simas, virologista do Instituto de Medicina Molecular da Universidade de Lisboa citado pela peça, “os assintomáticos contagiam porque têm infeção produtiva e fazem disseminação do vírus na saliva”, sendo comum na virologia a existência de “infeções que não se traduzem em sinais clínicos visíveis”, levando, portanto, à doença assintomática, embora isso não signifique “que o vírus não se esteja a replicar” e que “não se produzam partículas virais para o meio exterior através de gotículas”.<sup>75</sup> A principal razão para o novo coronavírus ter tanto potencial pandémico “é precisamente porque a maioria das infeções não tem qualquer sinal clínico. Mas se se for analisar as células da nasofaringe, o vírus está lá, embora clinicamente isso possa ser impercetível”, sublinha. Por sua vez, João Júlio Cerqueira, médico de Medicina Geral e Familiar e criador do Projeto “Scimed”, também citado

---

<sup>72</sup> Gaspar, “Fernando Nobre”.

<sup>73</sup> Gaspar, “Fernando Nobre”.

<sup>74</sup> Gaspar, “Fernando Nobre diz”.

<sup>75</sup> Gaspar, “Fernando Nobre diz”.

pela peça, classifica as ideias defendidas por Nobre na entrevista como “pura mentira”, considerando ser “vergonhoso um médico fazer tais declarações” e definindo o conceito de portador assintomático como “uma pessoa infetada que não apresenta qualquer sintoma mas pode infetar outros”, como acontece com patologias infecciosas como febre tifóide, cólera, tuberculose ou poliomielite.<sup>76</sup> Finaliza remetendo para as conclusões de um artigo da revista científica *Nature*, datado de 18 de novembro e intitulado como “O que dizem os dados sobre as infeções assintomáticas de COVID”,<sup>77</sup> no qual se indica que “as pessoas sem sintomas podem transmitir o vírus”, embora seja “um desafio estimar a sua contribuição para os surtos”. De acordo com esse artigo, “uma em cada cinco pessoas infetadas não terá sintomas”. Já na página oficial da OMS informa-se que “com ou sem sintomas, as pessoas infetadas podem ser contagiosas” e que os “dados laboratoriais sugerem que as pessoas infetadas tendem a ser mais infecciosas antes de desenvolverem sintomas e em estágios iniciais da doença”.<sup>78</sup>

#### 4. Retórica e “verdade”

Ao analisarmos estas peças jornalísticas, uma coisa parece evidente: o chamado *fact-checking* faz-se depender de apelos para autoridades supostamente credíveis, sejam elas cientistas especialistas nas áreas em questão ou entidades como a OMS e a DGS. Independentemente da credibilidade das entidades e dos especialistas em questão e/ou da razoabilidade dos respetivos argumentos, o que podemos verificar, do ponto de vista da retórica, é que qualquer uma dessas instâncias tende a ser concebida pelos meios de comunicação social como desempenhando simplesmente o papel de “orador” perante um vasto auditório que será a opinião pública de maneira geral. E uma tal conceção não é completamente inapropriada na perspetiva da retórica, como se disse no início deste artigo invocando as teorias de Perelman. No entanto, como também já vimos, a própria comunidade científica, *quando considerada internamente*, pode desempenhar simultaneamente os dois papéis (“orador” e “auditório”). Como ilustra a história da ciência de maneira geral e Kuhn exemplificou brilhantemente em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, o principal auditório de qualquer cientista começa por ser a pró-

---

<sup>76</sup> Gaspar, “Fernando Nobre diz”.

<sup>77</sup> Bianca Nogrady, “What the data say about asymptomatic COVID-19 infections”, *Nature* 587 (2020), 534-535.

<sup>78</sup> Organização Mundial de Saúde (OMS), “Q&A: How is COVID-19 transmitted?” Acedido em junho de 2023: <https://www.who.int/vietnam/news/detail/14-07-2020-q-a-how-is-covid-19-transmitted>

pria comunidade científica, não a opinião pública. Mas, é claro, nada obsta a que esse mesmo cientista possa dirigir-se simultaneamente a uma tal opinião, sobretudo quando interesses profissionais (integração na comunidade a que pertence, emprego, salário, etc.) forem decisivamente postos em causa. Tudo depende do contexto, como mostra o caso Fernando Nobre e a sua polémica com a Ordem dos Médicos. Agora, a ciência, como o jornalismo, é produto de retórica: consiste numa interação intelectual entre orador e auditório, qualquer que seja a forma como estes são concebidos. O que ambas as áreas têm em comum é (em teoria) a busca pela verdade e pelos chamados “factos”. Mas as coisas não são tão simples assim, uma vez que a ciência ela mesma (no âmbito do que temos vindo a chamar “pós-modernidade”) não tem critérios ontológicos absolutos de verdade. Foi precisamente o que mostrou Kuhn, no livro mencionado, apelando não para a epistemologia e a ontologia, mas para a história e a sociologia. Nenhum método científico assenta ou pode assentar numa demarcação epistemologicamente irreduzível entre corroboração e falsificação porque, como se sugeriu, não existe uma oposição irreduzível entre o “verdadeiro” e o “falso”. Por outras palavras, o que chamamos “verdade” é sempre, retoricamente falando, uma questão de convenção, ou acordo, que se dá entre uma instância que funciona como “orador” e outra que funciona como “auditório”, num contexto retórico específico (que pode ser mais ou menos abrangente). No que toca ao jornalismo, o próprio *fact-checking* é uma matéria complexa e não tão inocente como parece à primeira vista, como muitos autores já vieram dizer.<sup>79</sup> Desde logo, parece ignorar a história e filosofia da ciência, que, como mostraram Popper e Kuhn, está cheia de casos em que as posições de um dado cientista começaram por ser descredibilizadas para, algum tempo depois, virem a ser geralmente aceites; e vice-versa: começaram por ser aceites pelas comunidades científicas relevantes para, mais tarde, serem desautorizadas. Em princípio, um jornalista não possui a autoridade ou credibilidade necessárias para, na ausência de uma formação científica especializada, vir a opinar sobre o que é suposto ser “falso” ou “verdadeiro” em relação a uma determinada matéria que requeira essa formação, ou a apelar casuisticamente para instâncias (supostamente) autorizadas para o efeito. A maior parte dos jornalistas em Portugal, designadamente, não tem qualquer formação, academicamente

---

<sup>79</sup> Veja-se: Lucas Graves, *Deciding What's True: The Rise of Political Fact-Checking in American Journalism* (New York: Columbia University Press, 2016); Linda M. G. Zerilli, “Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts”, *Primary* 6 (2020), 1-22; Kelly Riddell, “Eight examples where ‘fact-checking’ became opinion journalism”, *The Washington Times*, 26 de setembro de 2016. Acedido em junho de 2023: <https://www.washingtontimes.com/news/2016/sep/26/eight-examples-where-fact-checking-became-opinion/>

falando, sobre ciência (nomeadamente, a medicina e as chamadas “ciências físico-naturais”); de resto, de maneira geral e salvo honrosas exceções, não possui qualquer formação pós-graduada no próprio jornalismo que lhes assegure essa formação. A consequência de tudo isto, quanto à pandemia da COVID-19, foi o aprofundamento do fosso entre ciência (medicina) e as sociedades civis, nacionais ou internacionais, correspondentes. Qual é a linha que separa *fact-checking* de opinião? Que recursos argumentativos estão por detrás da classificação de determinada notícia como “verdadeira” ou “falsa”? Qual é a credibilidade ou razoabilidade dos mesmos? Seguramente, quanto a esta última questão, não é a chamada “objetividade” (ou “ontologia”) da ciência. Se há algo para que Perelman chama a nossa atenção, no seu tempo e na linha de Kuhn, é precisamente a ideia de que a ciência (a física, em particular) se funda no acordo ou consenso entre os membros das diversas comunidades científicas (não na ontologia) e nos fatores, sociológicos e outros, que estão na base do mesmo (como aqueles a que temos vindo a aludir a propósito do “*fact-checking*”).

## 5. Conclusão

Quando falamos da retórica do “negacionismo da COVID-19” o que estamos a fazer é a chamar a atenção para uma abordagem da racionalidade humana muito particular, que, na sequência de Perelman, assenta na interação argumentativa entre duas instâncias: orador e respetivo auditório, qualquer que seja a forma que cada uma dessas instâncias pode assumir. No caso em apreço ao longo deste artigo, i.e., o conflito entre Fernando Nobre e a Ordem dos Médicos, optámos por relativizá-las (na linha de Kuhn) como fazendo parte de uma problemática interna à própria comunidade científica. Mas, como se disse logo no início, nada impede que a instância de “orador” seja estendida ou alargada, deste ou daquele modo, a essa comunidade no seu conjunto, e a de auditório, por sua vez, à (chamada) “opinião pública” de maneira geral. De resto, é precisamente para um tal alargamento que apontam as implicações ideológicas e políticas do negacionismo como contestação da pandemia da COVID-19, enquanto matéria de saúde pública, como mostraram, na Europa e no ocidente de maneira geral, os sucessivos confinamentos a que essa pandemia obrigou. Mais: nada obsta a que os dois tipos de abordagem se cruzem entre si, como mostra o impacto das alegações de Nobre junto da sociedade civil portuguesa (não, aparentemente, junto das comunidades científicas, nacionais e internacionais). Em qualquer dos casos, sendo a COVID-19 uma matéria de saúde pública, essa doença é um fenómeno retórico por excelência – uma construção, como começámos por dizer. Aquilo que ela é ou deixa de ser é estabelecido ou construído no quadro da

interação (ou processo retórico) que pode assumir qualquer uma das formas (e respetivas instâncias) de “orador” e “auditório” que foram aludidas e atentamente analisadas ao longo deste artigo.

No que toca ao “negacionismo da COVID-19”, o que podemos constatar é que o rótulo de “negacionismo” é/foi sobretudo propagado pelos meios de comunicação social com o propósito de, através do seu uso, desacreditar as posições daqueles intervenientes que, principalmente no âmbito da própria comunidade científica, contestam e/ou contestaram a identificação médica/clínica dessa doença em toda a sua extensão e compreensão, designadamente, a sua gravidade e morbilidade pandémica. As sociedades civis ocidentais e orientais não estavam (nem continuam a estar) devidamente preparadas para assimilar e compreender devidamente o facto de que na ciência podem existir conflitos, desacordos e divergências internas profundas, antes de se chegar a um consenso mais ou menos geral (quando ele é possível). O que, como já se disse, conduziu a um fosso ou a uma clivagem desastrosa entre aquilo que é suposto normalmente ser a ciência e respetivos predicados (universalidade, necessidade e intemporalidade, designadamente) e essas mesmas sociedades. Esse fosso fez/faz da COVID-19, na perspetiva da história da retórica, uma experiência social, cultural e política única, senão mesmo excecional, a nível global. O rótulo de “negacionista” pressupõe, implicitamente, uma conceção de ciência manifestamente errada, na perspetiva da qual ela é uma entidade homogénea sem qualquer possibilidade de verdadeira discórdia interna ou ausência de um alargado consenso. E é assim que a ciência continua a ser entendida pela opinião pública de maneira geral, mais de cinquenta anos depois do advento da chamada “pós-modernidade”. Deste ponto de vista, intervenções públicas como as de Fernando Nobre, que é médico e foi professor universitário prestigiado nessa área, portanto, membro integrante da comunidade científica portuguesa, não podiam ser aceites no âmbito da “ciência” porque iam contra o que é suposto constituir o consenso a que aludimos. Como vimos, o impacto social desta visão deturpada da ciência assentou, numa interpretação à luz das teorias de Perelman, em conceber a “comunidade científica” como um “orador” cujo único “auditório” seria externo, quer dizer e no caso de Nobre, a sociedade civil nacional de maneira geral, ou, se se preferir, a “opinião pública” portuguesa. Mais uma vez: o problema, tendo em mente o que dissemos ao longo deste artigo, está em que o rótulo de “negacionista” cria tacitamente a ideia de uma visão da ciência que não corresponde àquilo que ela é, isto é, a de que a ciência (a medicina) é uma entidade que produz necessariamente e a todo o tempo “verdade” sem qualquer possibilidade de desacordos ou conflitos internos. Ora, por mais paradoxal que tal possa parecer, foi precisamente a contestação dessa ideia – contestação racional e, na altura em que foi apresentada,

pelo menos conjeturalmente plausível – que tornou o negacionismo em Portugal, de certo modo, popular; particularmente depois de terem sido impostas restrições às liberdades individuais com os primeiros confinamentos a que a COVID-19 obrigou. Em rigor, nunca foi claro para quem Nobre estava a falar precisamente: se o fazia apenas para as comunidades científicas nacionais e internacionais ou, simultaneamente, para as sociedades civis correspondentes, que obviamente eram/são leigas em matérias científicas – o que gerou grandes confusões e aproveitamentos ideológicos e políticos nefastos. Nesta ordem de ideias, há um “bom” e um “mau” negacionismo; e não nos repugna incluir o negacionismo de Nobre – muito embora e finalmente esse médico estivesse errado (quer em matéria de diagnóstico quer em matéria de tratamento da COVID-19) – no âmbito do primeiro. Mas “estar errado”, por parte de um cientista, nesta como em quaisquer outras matérias e como se defendeu ao longo deste artigo apelando filosoficamente para Kuhn e para Popper, é uma circunstância normal no âmbito das comunidades científicas e, portanto, não significa necessariamente “incompetência” científica e/ou profissional – ao contrário do que é/foi sugerido, perversa e maliciosamente, pelo chamado “fact-checking” das declarações de Nobre. Portanto, bem-haja ao doutor *honoris causa*, em medicina, da Universidade de Lisboa, que deu um contributo fundamental para a promoção dos estudos, em Portugal e no estrangeiro, da medicina humanitária.

## Bibliografia

- Ajzenman, Nicolas *et al.* “More Than Words: Leaders, Speech and Risky Behavior During a Pandemic”, 23 de abril de 2020 (rev. 28 de janeiro de 2022). Acedido em junho de 2023: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3582908](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3582908)
- Amossy, Ruth. “Co-constructing the ‘reasonable’ in verbal exchanges: Theory of argumentation and discourse analysis”, in: *Rhetoric and Argumentation in the Beginning of the XXIst Century*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009), 153-166.
- Arreigoso, Vera Lúcia. “Covid-19. Ordem dos Médicos abre processo disciplinar contra Fernando Nobre”, *Expresso*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://expresso.pt/sociedade/2021-09-21-Covid-19.-Ordem-dos-Medicos-abre-processo-disciplinar-contra-Fernando-Nobre-c5b78624>
- Boyd, Amanda D. *et al.* “Exploring the role of trust in health risk communication in Nunavik, Canada”, *Polar Record* 55 (2019), 235–240.
- Brusselaers, Nele *et al.* “Evaluation of science advice during the COVID-19 pandemic in Sweden”, *Humanities and Social Sciences Communications* 9 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://www.nature.com/articles/s41599-022-01097-5>.

- Bufacchi, Vittorio. *Everything Must Change: Philosophical Lessons from the Lockdown*. Manchester: Manchester University Press, 2021.
- Chryssochoidis, George *et al.* “Public trust in institutions and information sources regarding risk management and communication: Toward integrating extant knowledge”, *Journal of Risk Research* 12 (2009), 137-185.
- Di-Miceli, Augusto. “Social rhetoric in the time of COVID-19: The art of compliance”, 7 de fevereiro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://blogs.lse.ac.uk/psychologylse/2021/02/07/social-rhetoric-in-the-time-of-covid-19-the-art-of-compliance/>.
- DN/Lusa. “Ordem dos Médicos instaura processo disciplinar a Fernando Nobre”, *Diário de Notícias*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.dn.pt/sociedade/ordem-dos-medicos-instaura-processo-disciplinar-a-fernando-nobre-14144984.html>
- Eemeren, Frans van, Garssen, Bart & Labrie, Nanon. “Argumentation between doctors and patients: Understanding clinical argumentative discourse”, *Argumentation* 37 (2023), 147-152.
- Eiser, J. Richard *et al.* “Trust me, I’m a scientist (not a developer)”: Perceived expertise and motives as predictors of trust in assessment of risk from contaminated land”, *Risk Analysis: An International Journal* 29 (2009), 288-297.
- Entidade Reguladora para a Comunicação Social (ERC). *Participação contra o Diário de Notícias a propósito da publicação da notícia ‘Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre’*, 14 de setembro de 2022. Acedido em junho de 2023: <https://www.erc.pt/document.php?id=NThkZTA4ZGQtYzM0MC00MTYwLTk4N2EtNDU0ZDFmNjQ2MzM5>.
- Fuchs, Christian. *Communicating COVID-19: Everyday Life, Digital Capitalism, and Conspiracy Theories in Pandemic Times*. Bingley: Emerald Publishing Ltd., 2021.
- Gaspar, Maria Leonor. “Fernando Nobre diz que ‘não há infetados assintomáticos’ de COVID-19. Verdade ou falsidade?”, *Polígrafo*, 21 de novembro de 2020. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/fernando-nobre-diz-que-nao-ha-infetados-assintomaticos-de-covid-19-verdade-ou-falsidade>
- \_\_\_\_\_. “Fernando Nobre: Covid-19 trata-se ‘com azitromicina, hidroxicloroquina e ivermectina.’ Confirma-se?”, *Polígrafo*, 17 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/fernando-nobre-covid-19-trata-se-com-azitromicina-hidroxicloroquina-e-ivermectina-confirma-se>
- Germani, Federico *et al.* “WHO and digital agencies: How to effectively tackle COVID-19 misinformation online”, *BMJ Global Health* 7 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://gh.bmj.com/content/7/8/e009483>
- Gibbons, Abbie. “Expert opinion / appeal to authority”, *Science Exposed*, 2015. Acedido em junho de 2023: <http://ds-wordpress.haverford.edu/psych2015/projects/chapter/expert-opinionappeal-to-authority/>
- Graves, Lucas. *Deciding What’s True: The Rise of Political Fact-Checking in American Journalism*. New York: Columbia University Press, 2016.

- Heidari, Mohammad & Sayfour, Nasrin. “COVID-19 and Alcohol Poisoning: A Fatal Competition”, *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 16 (2022), 2179-2181.
- Ilie, Cornelia. “Rhetoric, Classical”, in: *Encyclopedia of Language & Linguistics*, ed. Keith Brown (Amsterdam: Elsevier Ltd., 2006), 573-579.
- Islam, M. Saiful *et al.* “COVID-19-Related infodemic and its impact on public health: A global social media analysis”, *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 103 (2020), 1621-1629.
- Jaspal, Rusi & Nerlich, Brigitte. “Social representations of COVID-19 skeptics: Demigration, demonization, and disenfranchisement”, *Politics, Groups, and Identities* (2022). Acedido em junho de 2023: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21565503.2022.2041443>
- Jornal Público. “Covid-19: Fernando Nobre alvo de processo disciplinar pela Ordem dos Médicos”, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.publico.pt/2021/09/21/sociedade/noticia/covid19-fernando-nobre-alvo-processo-disciplinar-ordem-medicos-1978292>
- Kuhn, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, trad. Carlos Marques. Lisboa: Guerra e Paz Editores Lda., 2021.
- Liu, Brooke F. & Mehta, Amisha. “From the periphery and toward a centralized model for trust in government risk and disaster communication”, *Journal of Risk Research* 24 (2020), 853-869.
- Liu, Brooke F. *et al.* “Communicating crisis uncertainty: A review of the knowledge gaps”, *Public Relations Review* 42 (2016), 479-487.
- Long, Richard. “The role of the audience in Chaïm Perelman’s *The New Rhetoric*”, *Journal of Advanced Composition* 4 (1983), 107-117.
- Lusa. “Fernando Nobre apela à rejeição da obrigatoriedade de máscara na rua”, *Jornal de Notícias*, 22 de outubro de 2020. Acedido em junho de 2023: <https://www.jornaldenegocios.pt/economia/coronavirus/detalhe/fernando-nobre-apela-a-rejeicao-da-obrigatoriedade-de-mascara-na-rua>.
- Lusa/TSF. “Protesto negacionista. Ordem dos Médicos abre processo disciplinar a Fernando Nobre”, *TSF Rádio Notícias*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://www.tsf.pt/portugal/sociedade/ordem-dos-medicos-abre-processo-disciplinar-a-fernando-nobre-fundador-da-ami-14145305.html>
- Magarini, Federica *et al.* “Irrational beliefs about COVID-19: A scoping review”, *International Journal of Environmental Responsibility and Public Health* 18 (2021). Acedido em junho de 2023: <https://www.mdpi.com/1660-4601/18/19/9839>
- Marques, Ana Cristina & Agência Lusa. “Ordem dos Médicos abre processo disciplinar contra Fernando Nobre”, *Observador*, 21 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://observador.pt/2021/09/21/ordem-dos-medicos-abre-processo-disciplinar-contra-fernando-nobre/>
- Meredith, Lisa S. *et al.* “Trust influences response to public health messages during a bioterrorist event”, *Journal of Health Communication* 12 (2007) 217-232.
- Morel, Ana Paula M. “Negationism of the COVID-19 and popular health education: To beyond the necropolitics”, *Trabalho, Educação e Saúde* 19 (2021). Acedido em junho de 2023: <https://www.scielo.br/j/tes/a/pnVbDRJBcdHy5K6NS-c4X65f/abstract/?lang=en>

- Moulines, Ulises C. *Popper e Kuhn: Dois gigantes da filosofia da ciência do século XX*. Trad. de Filipa Velosa. Lisboa: Cofina Media SA, 2015.
- Nogrady, Bianca. “What the data say about asymptomatic COVID-19 infections”, *Nature* 587 (2020), 534-535
- Novais, Vera. “Bastonário da Ordem dos Médicos: ‘Não há nenhum processo disciplinar contra Fernando Nobre’”, *Observador*, 16 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://observador.pt/2021/09/16/ordem-dos-medicos-abre-inquerito-disciplinar-a-fernando-nobre-depois-de-declaracoes-falsas-sobre-a-pandemia/>
- Offerdal, Truls Strand *et al.* “Public ethos in the pandemic rhetorical situation: Strategies for building trust in authorities’ risk communication”, *Journal of International Crisis and Risk Communication Research* 4 (2021), 247-270.
- Organização Mundial de Saúde (OMS). “Understanding the infodemic and misinformation in the fight against COVID-19”. Acedido em junho de 2023: <https://www.who.int/health-topics/infodemic/understanding-the-infodemic-and-misinformation-in-the-fight-against-covid-19>.
- \_\_\_\_\_. “Q&A: How is COVID-19 transmitted?”. Acedido em junho de 2023: <https://www.who.int/vietnam/news/detail/14-07-2020-q-a-how-is-covid-19-transmitted>
- Overington, Michael A. “The scientific community as audience: Toward a rhetorical analysis of science”, *Philosophy & Rhetoric* 10 (1977), 143-64.
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, transl. J. Wilkinson & P. Weaver. Notre-Dame/London: University of Notre Dame Press, 1969.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Popper, Karl. *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*, tradução de Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos: Hegel e Marx*, trad. de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Conjeturas e Refutações*, trad. de Benedita Bettencourt. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Rapp, Christof. “Aristotle’s Rhetoric”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2 de maio de 2002 (rev. 15 de março de 2022). Acedido em junho de 2023: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle-rhetoric/>.
- Ribeiro, Henrique Jales. “What argumentation (theory) can do for philosophy in the 21st century”. OSSA Conference Archive (OSSA 10, University of Windsor, Canada, 22-25 de maio de 2013). Acedido em junho de 2023: <https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2116&context=ossaarchive>
- \_\_\_\_\_. *Argumentação, Pensamento Crítico e Filosofia (E Outros Ensaios)*. Lisboa: Edições Esgotadas, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Kant e a filosofia analítica contemporânea”, *Revista Filosófica de Coimbra* 57 (2020), 59-98.
- \_\_\_\_\_. “A retórica como paradigma filosófico”, *Revista Filosófica de Coimbra* 31 (2022), 9-40.

- Riddell, Kelly. “Eight examples where ‘fact-checking’ became opinion journalism”, *The Washington Times*, 26 de setembro de 2016. Acedido em junho de 2023: <https://www.washingtontimes.com/news/2016/sep/26/eight-examples-where-fact-checking-became-opinion/>
- SIC Notícias. “Ordem dos Médicos vai abrir processo disciplinar a Fernando Nobre”, 15 de setembro de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://sicnoticias.pt/pais/2021-09-15-Ordem-dos-Medicos-vai-abrir-processo-disciplinar-a-Fernando-Nobre-55fd8efb>
- Sun, Nina *et al.* “Human rights in pandemics: Criminal and punitive approaches to COVID-19”, *BMJ Global Health* 7 (2022). Acedido em junho de 2023: <https://gh.bmj.com/content/7/2/e008232>
- Syfert, Collin. “Letters to power: Authority appeals in the communication of scientific consensus”, in: *Science Communication in Times of Crisis*, ed. Pascal Høhus (Amsterdam: John Benjamins, 2022), 41–64.
- Torales, Julio *et al.* “The outbreak of COVID-19 coronavirus and its impact on global mental health”, *International Journal of Social Psychiatry* 66 (2020), 317–320.
- Traqueia, Filipa. “Fernando Nobre: ‘O vírus da gripe já não existe’ e a Covid-19 tem ‘a letalidade de uma gripe’. Será?”, *Polígrafo*, 8 de maio de 2021. Acedido em junho de 2023: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/o-virus-da-gripe-ja-nao-existe-e-a-covid-19-tem-a-letalidade-de-uma-gripe>
- Valenti, Vitor E. & da Silva, Alan Patrício. “The effect of negationism on public health”, *Journal of Human Growth and Development* 31 (2021), 189–191.
- Varpio, Lara. “Using rhetorical appeals to credibility, logic, and emotions to increase your persuasiveness”, *Perspectives on Medical Education* 7 (2018), 207–210.
- Walton, Douglas. *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1989.
- Weimer, Walter B. “Science as a rhetorical transaction: Toward a nonjustificational conception of rhetoric”, *Philosophy and Rhetoric* 10 (1977), 1–29.
- Zerilli, Linda M. G., “Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts”, *Primary* 6 (2020), 1–22.
- Ziman, John. *Public Knowledge: An Essay Concerning the Social Dimension of Science*. Cambridge: Cambridge University Press 1968.
- Zizek, Slavoj. *Pan(dem)ic!: COVID-19 Shakes the World*. New York: OR Books, 2020.



## O REAL – NO CONHECIMENTO

### WHAT IS REAL – IN KNOWLEDGE

JOSÉ REIS<sup>1\*</sup>

**Abstract:** There is not anteriority and hence independency of the things in relation to the subject. Because, to affirm them there, already we had to perceive them beforehand. There being no more, under these conditions, the ancient knowing. It is what a new example makes palpable.

**Keywords:** Real, Knowledge, Image, Perception.

**Resumo:** Não há a anterioridade e por isso não há a independência das coisas em relação ao sujeito. Porque, para as afirmarmos lá, já tivemos de as perceber antes. Não havendo mais, nestas condições, o antigo conhecer. É o que um novo exemplo faz palpável.

**Palavras-chave:** Real, Conhecimento, Imagem, Percepção.

**Résumé:** Il n'y a pas d'antériorité et donc d'indépendance des choses par rapport au sujet. Car, pour les énoncer là, il fallait déjà les comprendre avant. Il n'y a plus, dans ces conditions, les anciennes connaissances. C'est ce qu'un nouvel exemple rend palpable.

**Mots-clés:** Réel, Connaissance, Image, Perception.

### 1. O essencial com um exemplo novo

Começemos por este novo exemplo.

Suponhamos que ao lado da nossa casa há ainda um lote vazio. Ora, estando nós longe, porque pensamos que a nossa casa está lá, que continua mesmo sem a percebermos, e que no lote vazio não há nada?

Porque durante as 24 horas do dia eu vou a casa várias vezes e em algumas dessas vezes estou lá horas seguidas. Ora, se lá estou horas seguidas e portanto tenho a percepção continuada (mesmo que não atenta) de que ela

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Email: [reis.jose@sapo.pt](mailto:reis.jose@sapo.pt)

\* O autor deste artigo segue as normas do antigo acordo ortográfico.

permanece ao menos durante esse tempo, e por outro lado, a qualquer das outras horas a que lá vá, ela lá está sempre, eu começo a pensar que ela está lá sempre mesmo; isto é, que também está no tempo em que lá não vou e portanto não tenho nesse tempo a percepção dela. É exactamente como no caso da pedra abandonada a si própria que cai 1, 2, 3, 4 vezes e eu começo a pensar que ela cai sempre, quer veja ou não isso.

E quanto ao lote vazio, tudo começa em que eu não tenho nenhuma percepção de uma casa lá. Pelo que, pura e simplesmente, não penso qualquer casa lá. — Na verdade, tudo começa sempre, para haver alguma coisa real, com a percepção. Eu até posso pensar, e portanto imaginar (pensar é sempre imaginar), o que me apetecer. Enquanto não houver a percepção disso, isso não existe. Ou melhor, existe sim, mas só ao nível da imaginação, como as personagens de romance ou os fantasmas; não existe ao nível da existência propriamente dita ou real, aquela que naturalmente nos interessa aqui.

E assim – se são precisas primeiro as percepções e depois é preciso o pensamento que, fundado nessas percepções, pensa a existência do respectivo objecto desde que foi constituído até um dia desaparecer (e portanto precisamente também no tempo em que não o percebemos) – aquilo que o realista pensa é um engano. O real, que ele julga *anterior e independente* das percepções e do pensamento, é antes *segundo e dependente* dessas mesmas percepções e do pensamento. Ele na verdade só passa a existir lá quando o pensamento, fundado já em algumas percepções, começa a pensá-lo lá.

Está aqui tudo neste exemplo. Ele diz-nos positivamente como sabemos que as coisas estão lá no tempo em que não são percebidas. E depois diz negativamente que sem as percepções e o pensamento que se funda nelas não há lá nada. Não há precisamente o pretendo ser anterior e por isso independente de ser percebido e pensado que o realista julga. — E ainda nos leva a compreender a razão pela qual o realista perde essas percepções e esse pensamento originais. Tal acontece porque o pensamento que refere lá as coisas durante o tempo em que não são percebidas as refere precisamente como *não percebidas* (porque é o que está a afirmar) e portanto, de uma penada, fica com as *puras* coisas, as coisas que estão lá como anteriores e independentes de serem percebidas e depois pensadas. Quer dizer: o realista está como nós sobre as percepções e o pensamento originais, mas originalmente perde-os e fica só com as puras coisas. Exactamente como nós a rodar com a Terra ocasionamos (mas sem o saber) o ilusório movimento do Sol à volta da Terra. Se, como aconteceu relativamente a este movimento, virmos realmente o que se passa, o real, que ele julga anterior e independente das percepções e do pensamento, é ao contrário, como dissemos, verdadeiramente *segundo e dependente* dessas mesmas percepções e do pensamento. Tal real só passa a existir (repetamo-lo – e como o lote vazio o ilustra bem) quando o pensamento, fundado já em algumas percepções, começa a pensá-lo lá.

\*\*\*

Mas como pode isto ser, dirão logo, como pode o real ser segundo e dependente, se a Terra e o Sol e todo o Universo já existem há muitíssimo tempo antes de o homem sequer ter aparecido?

Em primeiro lugar só existem como passado, em relação a esse pensamento que os pensa. Ou seja, o homem refere-se sempre a eles só como passado, não como algo que nós pudéssemos ter presenciado. E depois porque só quando na Modernidade (após os 6.000 anos necessários já para as gerações relatadas na Bíblia) se calculou o tempo necessário para a erosão da água e do vento ter produzido o grau de salinidade do mar e as quantidades quer de areias quer de lamas e de lodos que observamos, a Terra começou a ter mil milhões de anos. Tempo que se alargou, com a descoberta do decaimento do urânio, sucessivamente aos 2, aos 3,8 e finalmente (com o estudo dos meteoritos) aos 4,6 mil milhões de anos. E se alargou, para o Universo todo, com a observação do afastamento das galáxias, até aos (parece que é hoje o número que se avança) 13,7 mil milhões de anos.

Foram estes fenómenos observados ou, o que é o mesmo, estas *percepções*, que nos levaram a *pensar*, sucessivamente para trás, tudo o que aconteceu nesse passado.

Antes disso, havia lá alguma coisa? O realista, decerto, dirá que sim. E que tanto a havia que depois se descobriu. Só que ele esquece que já está no *depois* dessa descoberta, descoberta que foi antes a sua constituição pelo pensamento fundado nas percepções, como rapidamente o evocámos. Antes destas percepções e do respectivo pensamento as coisas estavam lá tanto (deve agora ser o nosso termo de comparação) como a casa está no lote vazio. Se se vê bem o caso do exemplo, vê-se que nele está realmente tudo. Só há assim a casa – e qualquer objecto – a partir das respectivas percepções e do conseqüente pensamento. — Aliás, não o deixemos de acrescentar, nós (incluindo os realistas) dizemos que as coisas estão lá. Temos de saber porque o dizemos. E é exactamente pelo que se diz no exemplo.

## 2. O ver e a imagem

Mas, insistirá o realista – os hábitos são avassaladores –, se é preciso começar pelas percepções que fundam depois o pensamento, a própria estrutura destas percepções não implica o real anterior e independente delas? Pois a percepção não é: *ver através da imagem dessas coisas em nós* essas mesmas coisas, que assim têm de lá estar precisamente como anteriores e independentes?

Não vamos desenvolver este problema – que é agora o do *ver* e o da *imagem* das coisas em nós –, porque o nosso objectivo aqui não é repetir-nos em relação a *O Real* mas só acrescentar um ou outro ponto novo. Aqui, assim, enunciaremos apenas os principais passos da análise.

\*\*\*

Comecemos pela imagem. E digamos logo que ela é impossível e inútil. Impossível porque, se é realmente *através* dela que vemos a coisa-alvo, então nós deslocamos de algum modo essa imagem de nós para essa coisa-alvo, e não é esta própria coisa-alvo em pessoa que vemos mas, embora qualitativamente idêntica, um duplo dela. — Só não seria assim se a imagem fosse completamente transparente, pois nesse caso poderíamos ver essa imagem e, ao mesmo tempo, a coisa-alvo. Mas, se fosse completamente transparente, não veríamos nada dela e seria *directamente* que veríamos a coisa, sendo neste caso inútil a suposta mediação. Parece que é assim, que há a imagem e a sua mediação, porque, tendo sido afirmada pelos motivos que já vamos averiguar, nunca ninguém a viu: toda a gente a afirma mas, em vez de efectivamente a vermos para sabermos ao certo como tudo se passa, ela é só suposta, ou seja, dizemos as respectivas palavras e não passamos disso, de modo que assim pode desempenhar as funções que lhe atribuímos; se agarrarmos nessas palavras, e levarmos a sério o que dizem, a mediação revela-se justamente impossível e inútil. — Só a mediação de que fala Aristóteles no seu tratadinho *Da memória e da reminiscência*, cap. 1, parece possível. Pois por exemplo a pintura na parede lembra-nos de facto imediatamente, em virtude da identidade entre as duas figuras, o animal outrora percebido. Mas não há nisto nenhuma mediação-constituição, antes só precisamente a consideração da relação de identidade entre as duas figuras, a cada uma das quais chegamos *directamente*, e portanto rigorosamente sem nenhuma mediação.

O referido nascimento da imagem em nós deu-se na imaginação dos ouvintes, ao escutarem os contadores de histórias. Pois os ouvintes com efeito, não vendo em torno do contador nada das coisas de que ele fala, imaginam que elas de algum modo entraram no seu corpo aquando da respectiva percepção, onde então as transporta e vê para as poder contar. — E já antes disto – devemos acrescentá-lo ao que costumamos dizer – havia a experiência da aprendizagem de toda a gente e em todos os domínios, na qual, pela volta repetida às percepções de que se parte, acabamos sucessivamente por as interiorizar a todas, ao ponto de que já nem é preciso voltar mais a essas percepções; aprender ficou assim a ser *receber* em nós e *carregar* (nós que somos antes de mais o nosso corpo) os conhecimentos necessários para as diversas situações. O que dá como resultado, como efeito do primeiro e já

antes sobretudo do segundo motivo, que *aí temos desde sempre para a humanidade* as imagens das coisas em nós.

Isto é tanto assim, há tanto a realidade desta tradição das imagens em nós, que por exemplo em Aristóteles ela lhe salta literalmente ao discurso no seu conhecido texto do tratado *Da Alma*, III, 2, em que ele apresenta o conhecimento como, segundo a expressão dos comentadores, o «acto comum», ou seja, na minha explicitação, como o «acto composto por dois actos». Pois com efeito ele começa aí por dizer<sup>2</sup> que «O acto do sensível e o acto do sentido são um só e mesmo acto, ainda que a sua quiddidade não seja a mesma. Tomo como exemplo, continua, o som em acto e o ouvido em acto, posto que é possível que aquele que possui o ouvido não ouça e que o que tem o som não ressoe sempre. Mas quando passa ao acto aquele que está em potência de ouvir, e ressoa o que está em potência de ressoar, nesse momento produzem-se simultaneamente o ouvido em acto e o som em acto, que se poderiam chamar respectivamente a audição e a ressonância». Notemos que Aristóteles, até aqui, está exclusivamente no plano objectivo da realidade, porque o acto do som se liga ao próprio objecto que o produz, ao passar de não ressoar a ressoar (o que naturalmente não acontece com a imagem em nós do som, que é só um reflexo desse som já produzido). E portanto, justamente até aqui, não há imagem alguma, antes só há o ouvir de cá e o som de lá na própria realidade a compor o «acto composto por dois actos» ou «comum». — Mas logo a seguir<sup>3</sup> ele põe o problema de saber «onde residem esse som e esse ouvido em acto» que compõem o acto único, e responde que (justamente também o som) «no ouvido em potência», ou seja, o som também reside agora, tal como o ouvido ou audição, no sujeito. E assim passámos do som real lá fora, que era até aqui o único som que havia, para também a sua imagem no sujeito, onde agora residem os dois actos do acto comum. Eis precisamente a imagem da tradição da humanidade a impor-se-lhe, a ponto de que é ela agora a primeira frente ao som real lá fora. É certo que a sua argumentação lança mão aqui da sua teoria geral de que «é no paciente que o acto do agente se produz». Mas não é só nem principalmente disto que se trata. Se em geral o acto se produz no paciente, no caso do conhecimento – no caso do conhecimento da primeira parte do texto –, posto que se trata então do som real, o acto produz-se na *relação* entre o ouvir de cá e o som de lá no sítio mesmo onde existe e onde nós efectivamente o ouvimos. Se acaba por não ser assim, é precisamente porque a tradição da imagem em nós se lhe intromete no discurso e, posto que essa imagem se situa em nós, pode aí mesmo compor o acto comum, segundo a teoria geral da mudança. Ainda que só pois desta maneira indirecta, Aristóteles acaba bem por referir essa imemorial tradição

<sup>2</sup> 425 b 25 - 426 a 1.

<sup>3</sup> 426 a 2-5.

das imagens em nós. — Ele que por outro lado poderia ser tentado a pensar a existência dessas imagens só a partir do estabelecimento da sua necessidade por si efectuado. No seu tratadinho *Da memória e da reminiscência*, já referido, ele considera com efeito que uma qualquer percepção passada que queiramos lembrar agora existiu sim nesse seu momento passado, mas depois, volvido esse tempo e sendo substituída pela sequência das percepções que se lhe seguiram, não existiu mais. Pelo que, se queremos chegar agora à sua lembrança, se não tivermos guardado a sua imagem em nós não o poderemos fazer. Daí a necessidade da imagem desse passado em nós, para termos a memória. E porque a descoberta desta necessidade trouxe decerto às imagens guardadas em nós uma certeza e por isso uma densidade de ser que antes não tinham, pode mesmo tender-se para pensar que o verdadeiro início das imagens foi este momento da descoberta dessa necessidade. E talvez que o próprio Aristóteles tenha tido também um pouco este sentimento. Mas pelo menos nunca o afirma em detrimento daquela primeira tradição em que desde sempre viveu a humanidade, antes limita-se a descobrir e a apresentar essa dita necessidade.

Necessidade, e vamos terminar, que afinal é um equívoco. Porque a memória, a memória que todos executamos, é ver a própria percepção passada em pessoa e lá no tempo em que existiu, não um seu duplo e não se sabe bem onde. Vemos pois a própria percepção passada, mas não, é claro, como presente: isso só no seu tempo. Antes através dos nada dela paralelos às percepções que se lhe seguiram até hoje. Através destes nada, vamos até à percepção passada e justamente vemo-la, a ela mesma, mas desta nossa situação actual e em consequência, em virtude da acumulação de nada, com o respectivo apagamento, que pode chegar a ser total. É isto a efectiva memória que temos, sem a necessidade, e a impossibilidade, de qualquer imagem em nós. — E o que acontece ao nível da memória, cuja mediação se estendeu depois à própria percepção, acontece também naturalmente nesta. Não sendo possível nenhuma mediação, nós vemos directamente todas as coisas, o lembrado e a coisa-alvo da percepção, e é tudo.

\*\*\*

E falta-nos enfim, depois da imagem, o ver. O *puro* ver, porque acabamos de concluir que não há no sujeito imagem alguma. E a este respeito o que sucedeu foi o seguinte. Como o real do realista era completamente independente do sujeito e por isso «não era» em absoluto «para nós», era preciso que ele à nossa custa de alguma maneira se tornasse em «para nós». E a experiência da iluminação sensível abriu-nos o caminho. Pois, se a luz física, acendida num quarto às escuras, fazia ver as coisas que lá estavam, mas antes

não se viam, então nós éramos, a essa imagem e semelhança, uma luz espiritual que se acendia sobre o mundo e precisamente o fazia «para nós». — Só que, e começam as impossibilidades, a luz física é um objecto, que assim em vez de ver precisa de ser vista. E a espiritual (se continua a ser luz, mesmo que sublimada: se não continua, então estamos a enganar-nos com palavras) continua igualmente a ser um objecto e, portanto, a precisar exactamente como a primeira, em vez de ver, de ser vista. Resultado: o que acontece é que não é possível transformar o absolutamente «não para nós» do realismo em «para nós». O que enfim também não é afinal preciso, porque não há tal absoluto «não para nós», uma vez que o real já é sempre do sujeito e, portanto, de algum modo «para nós», como o exemplo por onde começámos magnificamente o revela: ele começa enquanto as iniciais percepções e depois estende-se ao simplesmente pensado lá, com a sua respectiva duração. Assim há propriamente dois tempos: o tempo dos actos, também e mesmo antes de mais com a sua duração própria (ainda que às vezes extremamente curta), que é propriamente o tempo do sujeito; e o tempo do que é pensado lá, às vezes com uma enorme duração, que é o tempo objectivo, e que, em virtude do nosso interesse por ele, quase faz esquecer o primeiro. Mas como não nos queremos repetir, pode ver-se n' *O Real* um resumo no cap. 17.3.1-3.

### **Bibliografia**

Reis, José. *O real. Na causalidade, conhecimento, ética e religião*. Porto: Edições Afrontamento, 2023.



UMA “ESCOLA FILOSÓFICA DE COIMBRA”?  
HISTÓRIA, TENDÊNCIAS E PROBLEMAS  
IS THERE SOMETHING AS A “SCHOOL OF COIMBRA”?  
HISTORY, TRENDS AND PROBLEMS

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO<sup>1</sup>

**Abstract:** The paper presents the state of the art regarding the existence of a possible philosophical “school of Coimbra” (16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries). It faces theoretical productions that can contribute to clarifying the issue – the history –, lists some of the main lines of these productions and school – the trends –, and tackles some problems that may difficult the discussed identity.

**Keywords:** Philosophical schools, Coimbra, Salamanca, Évora, history of philosophy, Aristotelianism.

**Resumo:** O estudo faz o ponto relativamente à existência de uma eventual “escola de Coimbra” (séculos XVI-XVIII), de âmbito filosófico, para o que começa por incidir nas produções teóricas – a história – que podem contribuir para o esclarecimento da questão, enumera algumas das linhas dessas produções e da eventual escola – tendências – e enuncia alguns problemas que criam dificuldades à identidade discutida.

**Palavras-chave:** Escolas de filosofia, Coimbra, Salamanca, Évora, história da filosofia, Aristotelismo.

**Résumé:** Cet article fait la mise au point sur l’existence d’une éventuelle école philosophique à Coimbra. Il part des productions théoriques qui pourraient contribuer à éclaircir la question, “l’histoire” ; énumère quelques lignes de ces productions et de l’éventuelle école, “les tendances” ; et termine en énonçant des difficultés par rapport à l’identité de l’école en discussion, “les problèmes”.

**Mots-clés:** Écoles philosophiques, Coimbra, Salamanque, Évora, histoire de la philosophie, aristotélisme.

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos; Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. Email: [carvalhomario07@gmail.com](mailto:carvalhomario07@gmail.com). ORCID: 0000-0002-8257-9

## 1. Introdução

No que se segue apresentarei e contextualizarei o ambiente na origem de uma investigação atual relativa ao quadro teórico que pode configurar a eventual existência de uma “escola de Coimbra”. Refiro-me, naturalmente, ao *Curso Jesuíta Conimbricense* (1592-1606).<sup>2</sup> Procurarei aqui, sobretudo, discutir a pertinência de tal designação, não esquecendo os problemas a ela ligados. Inevitavelmente, para o efeito, a “escola de Salamanca” não podia deixar de ser um farol, mas a situação eborense, por ora apenas programática, também não pode ser esquecida.

## 2. O surgimento de uma investigação

A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, o claustro que alberga o ensino e a investigação em filosofia na cidade de Coimbra, é uma criação recente no contexto da secular história da Universidade portuguesa. Esta foi uma criação de el-Rei D. Dinis (1290), aquela uma criação republicana (1911). Ligada a este movimento político, embora em parte herdeira da extinta e multissecular Faculdade de Teologia, os primeiros professores incumbidos do ensino da Filosofia na Faculdade de Letras, Alves dos Santos (1866-1924), e o seguramente mais célebre, Joaquim de Carvalho (1892-1958), imbuíram-se, como seria natural para a época, do espírito positivista. Em Santos, este espírito ficou assinalado no ensino da Psicologia experimental, em Carvalho, na historiografia das ideias<sup>3</sup>. Devemos, contudo, ao segundo, antes de tudo o mais, uma marca ainda reconhecível nos finais do século XX, no trabalho de professores, quais Amândio Coxito (1936-2017) e Fernando Catroga (1945-). A Joaquim de Carvalho ficámos, igualmente, a dever um extraordinário e precursor manancial de investigação e de estudos publicados sobre a filosofia em Portugal. No quadro da sua linhagem, seria apenas ainda obrigatória uma menção à extraordinária pesquisa de José S. da Silva Dias (1916-1994), também professor

---

<sup>2</sup> Para uma introdução a esta iniciativa, vd. M. S. de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, (Coimbra-Lisboa: IN-CM, 2018); e também o sítio que codirigimos: [www.conimbricenses.org](http://www.conimbricenses.org) Desejo agradecer ao meu colega Prof. António Manuel Martins algumas sugestões que melhoraram a versão final desta contribuição; naturalmente que quaisquer erros ou imprecisões que ainda se mantenham são da minha inteira responsabilidade.

<sup>3</sup> M. S. de Carvalho, “De um tom de modéstia a adoptar para já em Filosofia. Sobre os cem anos de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra”, *Revista Filosófica de Coimbra* 20 (2011), 451-484.

na Faculdade de Letras de Coimbra até à sua mudança como docente para a Universidade Nova de Lisboa.

Metodologicamente positivista em filosofia, Joaquim de Carvalho já pouco tinha a ver com o sistema de Auguste Comte, antes francamente atento e sensível sobretudo às correntes e aos pensadores portugueses platônicos e de cunho hebraico. Esta sua predileção ia no encalço de uma identificação nacional, ou das “inquietações do espírito lusitano”, tal como Carvalho escreve em 1927, em artigo que ainda dá que pensar<sup>4</sup>. Nos anos 40 estava ao rubro em Portugal a discussão sobre o polémico tópico da existência (ou não) de uma “filosofia portuguesa”. À exceção do estudo sobre “António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença” (1916), Leão Hebreu, Camões, Heitor Pinto, Espinosa – cuja *Ética* traduziu e exemplarmente comentou na sequência do transe de 1935<sup>5</sup> – ou Antero de Quental foram alvo dileto da extraordinária erudição de Joaquim de Carvalho. Temos, por isso, para com este distinto, pioneiro e valoroso professor uma dívida incomensurável, ainda hoje dificilmente superável.

Foram, então, escassas as produções deste investigador pioneiro em torno da produção filosófica que, à partida, sustentaremos nós aqui, poderia identificar uma “escola de Coimbra”, isto é, ligada ao(s) “aristotelismo(s)”<sup>6</sup>. E foram ainda mais raras as alusões à dimensão material que poderia enformar a mesma escola, isto é, o *Curso Jesuíta Conimbricense*. De qualquer modo, não escapou à sua mira de probo investigador com dimensão internacional a figura tutelar do jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) que, como se sabe, sem ter tido qualquer tipo de intervenção na publicação acabada de referir, integrou por quase durante vinte anos o corpo docente da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, embora não tenha feito parte da sua escola de Artes<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> J. de Carvalho, “Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média”, in *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, vol. I (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978), 338 (agora acessível em: [https://gulbenkian.pt/publication\\_author/joaquim-de-carvalho/](https://gulbenkian.pt/publication_author/joaquim-de-carvalho/)).

<sup>5</sup> *Bento de Espinosa. Ética Demonstrada à Maneira dos Geómetras*. Parte I: De Deus, (Coimbra, 2ª ed., 1960), v.

<sup>6</sup> Cf. J. de Carvalho, *Obra Completa*, 9 vols., (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978-1997); veja-se os vols. II, 125-26; III, 323-328; IV, 42-43; VI, 510-19; VIII, 11-14, 47-57 e passim.

<sup>7</sup> Cf. J. de Carvalho, “A teoria da verdade e do erro nas ‘Disputationes Metaphysicae’ de Francisco Suárez” (1917), atualmente publicada no vol. I da citada *Obra Completa*, 117-48. Recentemente, veja-se Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido e Simone Guidi (coords.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics/ Francisco Suárez: Metafísica, Política e Ética Francisco Suárez: Metafísica, Política y Ética* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2020). Cabe, porém, lembrar que Suárez coabitou

### 3. Os Jesuítas em Coimbra e a imagem de marca conimbricense

Algum pensamento político habitaria a alma de Filipe II (1598-1621) quando, dobrando a vontade de Suárez, o força a dirigir-se à Universidade lusitana para integrar o seu claustro. Fosse como fosse, não podia ser indiferente o envio do maior pensador do império castelhano para a “sua” Universidade de Coimbra. Maquiavelismos à parte, e sem demorarmos em matérias geopolíticas, ter-se-á sempre de reconhecer que Filipe II via Coimbra como uma grande universidade ibérica. Salamanca seria, inevitavelmente, o feliz contraponto e o rei Filipe tinha razões para pensar e agir dessa forma.

Na verdade, após a iniciativa do rei D. João III, que não estava apenas talhada para deslocar definitivamente para Coimbra a Universidade portuguesa, no contexto de uma reforma sua com cunho humanista europeu, passaram a deambular pela cidade do Mondego escolares de vários países, muitos deles destinados a percursos intelectuais, religiosos e missionários globais. A entrada da Companhia de Jesus em Coimbra e a fundação nessa urbe do seu primeiro colégio em toda a Europa, em 13 de junho de 1542, pela mão de Simão Rodrigues, um dos companheiros de Inácio de Loyola, teve um papel preponderante nalguma centralidade — primeiro europeia e depois global — da cidade do Mondego. Isso acabará mesmo por explicar a expansão da sua “marca”, tal como foi graciosamente escrito por Cristiano Casalini<sup>8</sup>. Do Colégio de Jesus de Coimbra partiram alguns dos fundadores de colégios ibéricos<sup>9</sup> e em 1555 o rei D. João III acabará por entregar todo o ónus do ensino no Colégio Real das Artes aos inacianos. O *Curso Jesuíta Conimbricense* nascerá também como réplica a esta iniciativa régia, ampliando-a, mas ele vai ultrapassar fronteiras e conhecer uma expressão global, como ficou dito há pouco. A publicação na China de versões originadas ou baseadas no *Curso Jesuíta Conimbricense* por intervenção de jesuítas belgas, italianos e portugueses é um testemunho inconcusso dessa sua deriva internacional.<sup>10</sup>

---

com alguns dos autores do Curso e com outros intervenientes no mesmo, no Colégio de Jesus, onde evidentemente compõe a sua obra teológica.

<sup>8</sup> C. Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus Conimbricensis’ e l’educazione nel ‘Collegium Artium’* (Roma: Anicia, 2012), 59. Existe tradução portuguesa deste título, publicada pela Imprensa da Universidade de Coimbra.

<sup>9</sup> Diogo de Mirão, um dos primeiros jesuítas a arribar a Coimbra, parte para a sua terra natal, a fim de fundar o Colégio de Valência (1544); Francisco Rodrigues também partiu para Salamanca (1547), e um dos companheiros franceses que integrava o grupo inicial, Francis Gallo, também deixou Coimbra para fundar a Província Jesuíta de Espanha. Pedro Favre, por seu lado, nomeou vários inacianos de Coimbra com destino aos colégios de Gandia, Alcalá e Valladolid.

<sup>10</sup> Cfr. M. S. de Carvalho, “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense”, in Carlota Simões, Margarida Miranda & Pedro Casaleiro (eds.),

Mas uma não menor indicação do vigor da intervenção de el-rei D. João foi decerto a disseminação europeia da produção literária, editorial e filosófica que o referido Curso chegou a conhecer. Nos finais do século XVI a *brand* “Coimbra” (*Conimbricenses*) espalhava-se por todo o espaço europeu. Por exemplares desse Curso ambicionavam sobretudo as indústrias culturais e livreiras da época, por cujo *copyright* também se digladiavam. Entre 1592 e 1730 publicava-se na Europa uma média de um título por ano dos vários que integravam esse *Curso* e os principais editores não disfarçavam alguma coíça “capitalista”; tratava-se, no fim de contas, de nomes tão sonantes como Horácio Cardon e João Pillheotte (Lyon), Lázaro Zetzner (Colónia), André Baba (Veneza) ou João Albini (Mainz). A marca “conimbricense” vendia tão bem que a editora Froeben se atreveu mesmo a publicar uma contrafação em 1604 e, nas ilhas Britânicas, em 1627, saía um *Breve Compêndio da Lógica*, também dita ‘*Conimbricense*’. Importa, pois, admitir o óbvio: não conhecemos nos séculos XX e XXI nenhum caso paralelo de tão bem-sucedido impacto coimbrão. Filipe II sabia assim o que fazia. Embora agastado e contrariado, Suárez acabou por ingressar obedientemente nos claustros da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Forçosamente, ele terá assistido ao ambiente filosófico assaz intrincado que decerto se vivia no interior do Colégio de Jesus de Coimbra, na sequência da publicação de uma parte muito representativa do Curso de filosofia.

#### 4. Filosofia jesuíta conimbricense

Francisco Suárez nunca foi professor de filosofia em Coimbra e no dia da sua entrada na cidade, 1 de maio de 1597, os cursos das artes na cidade do Mondego, instituídos em 1535, contavam com mais de sessenta anos. Acumulavam-se, por isso, nas mesas de trabalho do Colégio de Jesus, centenas de manuscritos filosóficos e, acima de tudo, haviam sido publicados já os volumes daquele Curso sobre a *Physica*, o *De Caelo*, os *Meteorologica*, os *Parva naturalia*, a *Ethica*, o *De Generatione et Corruptione* e até o *De Anima* se achava no prelo.<sup>11</sup> O ensino da filosofia aristotélica incansavelmente renovada e adaptada e cuja bitola passará a ser dada pelo *Curso Jesuíta Conimbricense* verá eventualmente o fim dos seus dias com a intervenção reformadora universitária do Marquês de Pombal definitivamente promulgada em 1772. Como é muito bem sabido, em 28 de junho de 1759 Sebastião José

---

*Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2020), 121-143.

<sup>11</sup> Veja-se a minha “Editorial History” in <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagiritae/>

de Carvalho e Melo (1699-1782) expulsa os jesuítas do país e o facto teve consequências deletérias para a filosofia, mormente para a metafísica<sup>12</sup>. Um importante filósofo do século XX português, Delfim Santos (1907-1966), lamentava, a justo título, a situação da ausência da metafísica no ensino superior de Portugal a partir do século XVIII<sup>13</sup>. Na verdade, tirante o caso dos vários *studia* das ordens religiosas,<sup>14</sup> a situação do ensino filosófico em geral após a reforma pombalina é catastrófica no tocante à metafísica. Numa linhagem racionalista, que não empirista, qual seria em princípio a portuguesa, esta constatação roça a desgraça, como sucede *a contrario* com o caso superior de I. Kant. Ingloriamente, a cátedra de filosofia atribuída a António de Soares Barbosa (1731-1801) no seio da novel ou pombalina Faculdade de Filosofia teve uma existência quase efémera. Tal como simbólica, mas politicamente, o lembrará António de Vasconcelos, precisamente na “Lição Inaugural” da Faculdade de Letras do século XX, o ensino da Botânica e da Agricultura acabou por vir a substituir ali o da Filosofia Racional e Moral, definitivamente, em 1791, por motivos orçamentais<sup>15</sup>. Não estávamos ainda no século XXI da União Europeia pós-capitalista. Decerto que ainda está por fazer a apreciação justa da filosofia publicada e ensinada a partir da segunda metade do século XVIII português, sobremaneira eclética, mas o facto é que, de um ponto de vista escolar superior, e salvo a curta e acidentada vigência do Curso Superior de Letras em Lisboa (1861-1911)<sup>16</sup>, Portugal teve de

<sup>12</sup> M. S. de Carvalho, “Il destino della metafisica nella modernizzazione dell’università portoghese all’epoca di Luís António Verney (1713-1792)”, in G. Piaia e M. Forlivesi (a cura di), *Innovazione filosofica e Università fra Cinquecento e primo Novecento. Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th* (Padova: CLEUP, 2011), 227-243.

<sup>13</sup> Cfr. M.G. da Silva Miranda, *Delfim Santos – A Metafísica como filosofia fundamental* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003), 342.

<sup>14</sup> Carvalho, “Il destino della metafisica”, 236.

<sup>15</sup> Cfr. Carvalho, *Il destino della metafisica*, 237; veja-se também F. de Oliveira (ed.), *Orações de Sapiência da Faculdade de Letras 1912-1995* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2002), 19-46.

<sup>16</sup> João Luís Serrenho Frazão Couvaneiro, *O Curso Superior de Letras (1861-1911) Nos primórdios das Ciências Humanas em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em História, (Lisboa: FLUL, 2012). De Francisco Malta Romeiras respigo ainda os seguintes dados esclarecedores, adossados embora na dissertação de Luísa Freire Nogueira (*A filosofia no espaço escolar*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia (Ensino da Filosofia), Universidade de Lisboa, 2010, passim): “No ensino da Filosofia, por exemplo, foi singular a longevidade das *Institutiones Logicae et Metaphysicae* de Antonio Genovesi (1712-1769). Adotado por ordem do Marquês de Pombal em 1773, o compêndio de Genovesi foi a obra de referência para o ensino da Filosofia, pelo menos, até meados do século seguinte. (...) Num espaço de 50 anos (1844-1895), de Costa Cabral (1803-1899) a Jaime Moniz (1837-1917), as reformas do ensino secundário sucederam-se a um ritmo desconcertado.

esperar pela revolução republicana para ter de novo o ensino universitário de filosofia, nas Faculdades de Letras de Coimbra e de Lisboa.

### 5. A contemporaneidade debruçando-se sobre um passado. Alguns protagonistas

Voltemos então ao que aqui nos traz. A atenção para com o *Curso Jesuíta Conimbricense* nasce, compreensivelmente, no seio da Faculdade de Letras de Coimbra<sup>17</sup>. É certo que houve uma atenção nacional, mormente encabeçada pelo Instituto de Alta Cultura (IAC), aliás concretizada na publicação do volume dedicado a uma ética filosófica, por parte do notável cabouqueiro que foi António Alberto Banha de Andrade (1915-1982)<sup>18</sup>. À momentosa política editorial do referido IAC, sobretudo na figura do professor de Lisboa, Artur Moreira de Sá (1913-1989), também se ficará a dever a intervenção do renomado autor de *Die Logik der Neuzeit*, Wilhelm Risse (1931-1998), a quem teremos ocasião de voltar, mais adiante. Afora estes tão poucos casos, de um modo não totalmente alheio à investigação de Joaquim de Carvalho, Arnaldo de Miranda Barbosa (1916-1973) parece ter sido o grande impulsionador das investigações sobre o Curso, e, sobretudo, sobre o seu mentor em Coimbra, o jesuíta, lógico e metafísico, Pedro da Fonseca (1528-1599). Colacionando apenas os textos com que Joaquim de Carvalho e Miranda

---

Neste período, a disciplina de Filosofia mudou várias vezes de programa, carga horária e designação, passando pelos seguintes nomes: Filosofia Racional, e Moral e Princípios de Direito Natural (1844-1863; 1880-1886); Filosofia Racional e Moral, Princípios de Direito Natural e Análise Lógica (1863-1868); Lógica (1868-1872); Filosofia (1872-1880); e, finalmente, Filosofia Elementar (1886-1895).” (in F. M. Romeiras, *A Biblioteca Erudita de Campolide, A história de uma Biblioteca jesuíta dispersa pela República*, Lisboa: Lucerna, 2022, 64-65).

<sup>17</sup> Importa não ler a referência acima como se desconhecêssemos ou menoscabássemos a contribuição dos estudiosos portugueses da Companhia de Jesus para o nosso objeto de estudo. Embora sem nunca evocarem a designação de “escola de Coimbra” os nomes e respetivos trabalhos de autores como João Pereira Gomes, Alfredo Dinis, José Vaz de Carvalho, Vitorino de Sousa Alves, Domingos Maurício, entre muitos outros mais, deveriam ser evocados. Seja como for, em vários números da *Revista Portuguesa de Filosofia* (v.g. 1991, 1998, 1999, etc.) poderá o leitor interessado encontrar estudos relevantes. Por uma questão de mera probidade científica e historiográfica, não poderia esquecer, ao menos, as contribuições de Lopes Praça (em 1868), de Ferreira Deusdado (em 1898) de Lothar Thomas (em 1944), e de João Ferreira (1965), todas citadas na Bibliografia final.

<sup>18</sup> *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957).

Barbosa intervieram nas comemorações madrilenas do IV<sup>o</sup> Centenário do nascimento de Suárez<sup>19</sup>, a ligação entre aqueles dois nomes salientes é explicitamente evocada pelo também professor de Coimbra, Victor Matos e Sá (1927-1975), da seguinte maneira<sup>20</sup>:

É-me grato associar (...) o juízo de dois Mestres Conimbricenses: o de Joaquim de Carvalho, para quem a estrutura da mentalidade de Suárez é ‘sistemática, polémica, obstinada no fim a atingir, no íntimo talvez mais ambiciosa de vencer eliminando que de convencer dialogando’ (...) e o de Arnaldo de Miranda Barbosa, para quem a nota distintiva do génio de Suárez (...) ‘é o seu equilíbrio superador: não a descoberta de novas aporias, mas o engenhoso desfecho de aparentes oposições’.

Mais próximo de nós, António Manuel Martins (1949-) confirma que a atenção dada na Faculdade de Letras de Coimbra a Pedro da Fonseca havia resultado do magistério de Joaquim de Carvalho. Porém, Carvalho, que aliás tencionava publicar uma edição autónoma das *Quaestiones* inseridas na *Metafísica* fonsequina, circunscrevia o papel de Fonseca, sobretudo, à figura de precursor de Suárez. Esta perspetiva será alargada por Miranda Barbosa, a partir do final dos anos 50, propondo uma metodologia em duas vertentes: a publicação de i) uma *editio accurata* das obras de Fonseca e ii) de trabalhos monográficos que “permitissem ‘o perfeito enquadramento daquela obra no complexo histórico-doutrinário em que se situa’.”<sup>21</sup> Nos finais dessa década de cinquenta, Barbosa, estimulava a publicação da rica e ainda não superada obra dos anos 30 daquele que havia sido um investigador notável e pioneiro, o alemão Friedrich Stegmüller (1902-1981). Com efeito, a tradução, por Alexandre Fradique Morujão (1922-2009), da “chamada de atenção dos estudiosos para os ricos tesouros das bibliotecas portuguesas referentes à história da filosofia e da teologia no século XVI” recolhida em *Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im*

<sup>19</sup> Vd. respetivamente, J. de Carvalho, “En torno a las ‘Disputaciones Metaphysicae’”, in *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948*, Volume 1 (Burgos: Dirección General de Propaganda, 1949), 70 e A. M. Barbosa, “A individuação nas disputas metafísicas de Suárez”, *ibidem*, 339–360.

<sup>20</sup> V. Matos e Sá, “Introdução a Giordano Bruno”, in *Giordano Bruno, Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978), xi. Alexandre Fradique Morujão reuniu as *Obras Filosóficas* (Lisboa: IN-CM, 1996) de A. de M. Barbosa.

<sup>21</sup> A. M. Martins, “Introdução ao Volume I das *Obras Completas* de Miguel Baptista Pereira”, in *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira*, vol. I (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 2014), vii-viii. A frase de Barbosa acima citada por Martins provém do Prefácio (xvii) à publicação das *Instituições Dialécticas*.

*XVI. Jahrhundert*, tornou-se realidade por estímulo de Arnaldo de Miranda Barbosa, tal como Stegmüller confessa logo no Prefácio da edição lusitana<sup>22</sup>.

Também Miguel Baptista Pereira (1929-2007), que teve o mérito de vir a ser o autor da primeira tese de doutoramento moderna sobre o jesuíta Fonseca,<sup>23</sup> dá sobretudo testemunho da influência de Miranda Barbosa na atenção a um dos membros destacados da filosofia de Coimbra no século XVI. Eis uma passagem ilustrativa sobre o ensino e a publicação exotérica de Barbosa sobre “a tradição filosófica conimbricense”<sup>24</sup>:

Após o estudo da filosofia suareziana, as lições do nosso Mestre Doutor A. Miranda Barbosa sobre (...) *a tradição filosófica conimbricense* repensada, foram imprescindível contributo para a conceção desta obra sobre o Ser e a Pessoa. Da meditação de *A Essência do Conhecimento* de Miranda Barbosa, fundamentação crítica da Metafísica tradicional, surgiu-nos a pergunta pela essência do homem (...). A ideia de que o homem em filosofia está sempre a caminho, obrigou-nos a tratar do problema do método, já vivo em nós por influência do nosso Mestre Doutor Miranda Barbosa. (sublinhados nossos)

Em poucas palavras: além das duas influências que Pereira reconhece na sua formação filosófica formal – uma relativa à fundamentação crítica da metafísica tradicional, a outra atinente ao problema do método – deparamo-nos com uma alusão material às “lições” de Miranda Barbosa sobre o que, parece, ambos denominavam “tradição filosófica conimbricense”. Compulsando os sumários de Barbosa anteriores a 1960, pelas razões que a seguir se tornarão nítidas, não descortinámos lições explícitas sobre esse “tradição”, razão pela qual nos atrevemos a pensar que Pereira aludia de facto a uma relação pedagógica acroamática ou “esotérica”.<sup>25</sup> O mesmo pode, talvez, haurir-se na dissertação de licenciatura que Baptista Pereira defende em agosto de 1960, em cuja “Introdução” se lê ter o licenciando decidido “estudar, por amável sugestão de Exmo Sr. Prof. Doutor Arnaldo de Miranda Barbosa, o problema da individuação em Pedro da Fonseca...”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> F. Stegmüller, *Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im XVI. Jahrhundert*. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Band 3 (1931), 385-438; Id., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI* (Coimbra: UC, 1959), vii; veja-se também: Manuel Augusto Rodrigues, “‘In Memoriam’ Friedrich Stegmüller (1902-1981)”, *Revista de História das Ideias* 5 (1983), 1125-1128.

<sup>23</sup> M. B. Pereira, *Ser e Pessoa; Pedro da Fonseca 1- O Método da Filosofia* (Coimbra: UC, 1967).

<sup>24</sup> Pereira, *Ser e Pessoa*, 1-3.

<sup>25</sup> Valha em qualquer caso a seguinte referência: no dia 18 de maio de 1956, no encerramento do curso de “Filosofia Medieval”, dado com a assistência de Victor de Matos, Arnaldo de Miranda Barbosa alude ao “neo-suarezianismo”.

<sup>26</sup> M. B. Pereira, *Obras Completas*, vol I, ed. citada *supra*, ed. A. Manuel Martins e Mário S. de Carvalho (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014), 3.

Confirma, alfim, o implicado impulso de Barbosa, o testemunho de Joaquim Ferreira Gomes (1928-2002), aludindo, igualmente, à existência do projeto que visava a publicação dos *Opera Omnia* de Fonseca, por parte do então diretor do Instituto de Estudos Filosóficos, Miranda Barbosa.<sup>27</sup> Ferreira Gomes manifesta, contudo, uma propensão para dar lastro à perspetiva de investigação que José Silva Dias havia haurido mais de Joaquim de Carvalho, crítica e singularmente embora. Com efeito, na antecâmara da *editio accurata* que preparou e na qual traduziu os *Institutionum Dialecticarum Libri Octo* de Fonseca, Ferreira Gomes enquadrava esta última produção “na cultura de um povo” que em sua “transfinitude diacrónica” constitui a “matriz da sua própria individuação”.<sup>28</sup> E de uma maneira ainda mais clara: ele falava da “vivificação das raízes da nação portuguesa”, da “valorização da cultura portuguesa”, da “revivescência e compreensão exata de uma Filosofia portuguesa”, de “um autêntico sistema de filosofia” (o de Fonseca, justamente), anexando-lhe a figura do Doutor Exímio, Suárez, assim irrefletidamente acoplado à política cultural de D. João III, mas vendo acertadamente Fonseca como precursor de “básicas proposições doutrinárias” de Suárez<sup>29</sup>:

O movimento cultural dos séculos XVI e XVII, enquadrado na renascença escolástica peninsular, representa o que há de mais significativo como criação do génio português, tanto no campo da Filosofia e da Teologia, como no sentimento religioso e das formas literárias de expressão. Antes e depois surgiram obras de pensadores desgarrados. Porém, se a Filosofia, como a Ciência, além da criação pessoalista, é fruto de uma escola e de uma circunstância cultural, só em referência ao movimento da Escolástica Renovada se pode falar, propriamente de uma Filosofia portuguesa. Sem os largos horizontes da reforma pedagógica de D. João III, não seria possível a *escola conimbricense* nem o clima doutrinal onde germinou a obra de Fonseca.

“Só apreciada na totalidade, esta obra nos desvela a sua densidade filosófica: à luz dessa perspetiva de conjunto, avulta uma das mais vigorosas expressões do renascimento escolástico-humanista do aristotelismo e a manifestação de um pensamento original, profundo e coerente, quer dizer, de *um autêntico sistema de Filosofia*. Esse pensamento exerceu penetrante influência no surto da renascença escolástica peninsular, designadamente em básicas proposições doutrinárias do Doutor Exímio, mas ainda hoje, para além do seu interesse historial, mantém a mesma força inspiradora da reflexão, de modo que será

<sup>27</sup> Cfr. J.F. Gomes, “Introdução”, in *Pedro da Fonseca. Isagoge Filosófica*, (Coimbra: UC, 1965), ix e xx.

<sup>28</sup> J.F. Gomes, “Prefácio”, in *Pedro da Fonseca. Instituições Dialécticas* (Coimbra: UC, 1964), xi.

<sup>29</sup> Gomes, “Prefácio”, xii-xiii. O motivo precursor havia, no entanto, já sido evocado por Joaquim de Carvalho (vol. VIII das suas *Obras Completas*, 11-14), e hoje é particularmente evidenciado por António Manuel Martins.

impossível restaurar a Ontologia, como pretendem tantos pensadores dos nossos dias, sem repensar as doutrinas lógicas e metafísicas dos dois grandes mestres conimbricenses – Pedro da Fonseca e Francisco Suárez. (os itálicos são nossos)

Joaquim Ferreira Gomes menciona, inequivocamente, uma “escola conimbricense” e parece reconhecer-lhe uma sistematicidade própria, como conviria, embora admitindo que só a exploração integral das obras dos autores que a constituem no-la poderia deixar desenhar. A Gomes deve ser-lhe assacado o mérito de para tal ter contribuído, começando a publicar as duas obras que Fonseca dedicou à Lógica. É, apesar de tudo, patente que nada se concluiu no âmbito desta mais que justa ambição, razão pela qual alguma precipitação se pode detetar nas palavras entusiastas deste professor, editor, persistente e dedicadíssimo tradutor.

O século XXI ainda não viu nem a publicação moderna dos *Opera Omnia* almejados por Miranda Barbosa, nem a sua tradução. A falar verdade, e além do labor de Ferreira Gomes em língua portuguesa, aos quais se junta a supramencionada intervenção de Banha de Andrade e a tradução de Maria da Conceição Camps,<sup>30</sup> temos apenas notícia de uma versão inglesa da *Isagoge*. Presumamos, contudo, que, a existirem, publicações quejandas acabarão por facilitar o acesso ao pensamento de Fonseca e a promoção de estudos ao mesmo atinentes, tal com Miranda Barbosa concebera e Ferreira Gomes deu eco. Foi isso que sucedeu, e bem, com Francisco Suárez, relativamente ao qual sempre se destacará a tradução de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Puigcerver Zanón, e a novel edição (2017) de Salvador Castellote e Michael Renemann com o apoio de Jean-Paul Coujou, John Doyle e Shane Duarte.

Infelizmente, procurar estabelecer um paralelismo com a situação castelhana torna-se confrangedor. Apesar de tudo, começa, contudo, a vislumbrar-se a publicação e tradução do *Curso Jesuíta Conimbricense*, razão pela qual, ainda que por ângulo distinto, se pode começar a ponderar o juízo de Ferreira Gomes. Não tendo sido cabalmente bem-sucedida a investigação sobre a obra de Fonseca e a sua publicação, a atenção acabou por deslocar-se paulatinamente para o denominado *Curso Jesuíta Conimbricense*.

Vale a pena reter que antes da nossa atenção sistemática e internacionalmente colaborativa – de que são testemunhos a publicação bilingue atualmente em curso dos “*Commentarii Collegii Conimbricenses Societatis*

---

<sup>30</sup> *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps (Lisboa: Sílabo, 2010).

Iesu”<sup>31</sup> e o “The Conimbricenses.org Project. A digital platform for the History of Philosophy and Theology in Coimbra (1542-1772)”<sup>32</sup> – além da mencionada dissertação doutoral de Miguel Baptista Pereira, o seu discípulo António Manuel Martins levou a cabo idêntica investigação.<sup>33</sup> Finalmente, quer Pereira, como dissemos já, quer depois Amândio Augusto Coxito,<sup>34</sup> Aurélio Velozo,<sup>35</sup> e Paula Ribeiro<sup>36</sup> defenderam teses de licenciatura ou sobre Fonseca, ou sobre o *Curso*. Embora no Porto, foi sobremaneira sob a marca coimbrã que Maria da Conceição Camps (1956-) defendeu a sua tese de doutoramento (2012) tendo como objeto a visão, um tema fulcral no volume dedicado ao *De Anima*. Seja como for, graças à difusão internacional que chegou a conhecer, talvez nem seja necessário frisar que foi Coxito quem levou mais longe um tipo sistemático de investigação, assinando um conjunto meritório de estudos dedicados, objetivos e de consulta obrigatória.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Eis os títulos publicados até ao presente, todos aliás acessíveis em acesso aberto: *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo I: Comentários aos Livros denominados “Parva Naturalia”*. Tradução e notas de Bernardino Fernando da Costa Marques; estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e Marina Fernandes (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2020); *Tomo II: Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das “Éticas de Aristóteles a Nicómaco”*. Tradução do latim e Introdução Doutrinal de Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino de Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020); *Tomo III/De Caelo*. Tradução do latim de António Guimarães Pinto. Estabelecimento do Texto de António Guimarães Pinto e de Sebastião Tavares de Pinho, (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2021); *Tomo IV: De Anima. Parte 1 [Manuel de Góis]*. Tradução do Latim por Maria da Conceição Camps, Introdução Doutrinal por Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino por Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022).

<sup>32</sup> Cf. o já referido sítio: [www.conimbricenses.org](http://www.conimbricenses.org)

<sup>33</sup> A. M. Martins, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994). António Manuel Martins continua a ser a maior autoridade na obra e no pensamento de Fonseca, além de autor de vários estudos mais sobre o nosso Jesuíta.

<sup>34</sup> Amândio Augusto Coxito, *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (pro manuscripto) (Coimbra, 1962).

<sup>35</sup> Aurélio A.R.M. Velozo, *Sobre a Determinação do início dos “Tempos Modernos”. A incidência dos Comentários Conimbricenses na obra fisiológica de Descartes*. Trabalho de síntese apresentado à FLUC (pro manuscripto) (Coimbra, 1984).

<sup>36</sup> Paula Ponce de Leão Paes Ribeiro. *O Acesso ao Ser. O intelecto e a abstracção nos Comentários ao De Anima dos Conimbricenses. Subsídios para o seu Estudo*. Dissertação de Licenciatura em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras (Coimbra, 1974).

<sup>37</sup> Cf. A. A. Coxito, *Estudos sobre a Filosofia em Portugal no século XVI* (Lisboa: IN-CM, 2005). Esperamos também que dos trabalhos entretanto encetados no IEF, no quadro de investigação designado SEA (Seminários de Estudos Avançados), o qual conta já com os nomes de Robert Junqueira, Emanuel Nogueira, Ikeda Mitsutake, Yuliia Nikitenko e Margarida Ribeiro, possam resultar estudos inovadores.

A investigação do autor destas linhas inaugura outra fase para uma eventual caracterização de uma hipotética “escola de Coimbra”. Apostada embora no estudo do *Curso Jesuíta Conimbricense*, ela acolheu e, ao mesmo tempo, rompeu com a herança acabada de referir. Dela ou da sua situação hermenêutica e escolar também decorreram alguns dos trabalhos acima mencionados, sobretudo aqueles publicados na esteira das nossas investigações ou em confronto com elas ou a elas se arrimando<sup>38</sup>. Gostaríamos de chegar a ver o avanço desta linha de pesquisa como simultâneo ao crescimento exponencial de estudos e investigações sobre a congénere “escola de Salamanca”, mas estamos consciente de que se trata de um trabalho assimétrico, ingente e exigente. Quando recebeu a tradução da *Ethica*, por Banha de Andrade, descontada a injusta apreciação de tamanha empreitada singular, Neves da Fonseca determinou — bem, mas incompletamente — o grau de exigência requerida para uma adequada publicação do *Curso Jesuíta Conimbricense*, tal como a que a Imprensa da Universidade de Coimbra realiza agora; nas palavras de Fonseca: a existência de uma planificação geral e a reunião de uma equipa responsável e especializada “no conhecimento da filosofia escolástica, das línguas latina e grega, e das fontes, quer greco-latinas, quer medievais e renascentistas”.<sup>39</sup>

Evocámos já a Universidade de Salamanca. Inevitavelmente, a história das duas instituições entrecruza-se, e ainda quase ninguém deu a atenção merecida a esta temática e problemática, quanto mais não fosse marcada pela docência e pela intervenção de quem, em Coimbra, parece ter inaugurado a preleção da teologia pela *Suma de Teologia* de São Tomás de Aquino (1225-1274), tal como Francisco de Vitoria (1483-1546) em Salamanca. Refiro-me a Martinho de Ledesma (1509-1574), aliás graduado na Universidade do Tormes, e depois a António de São Domingos (1531-1596),<sup>40</sup> e gostaria de chamar a atenção para a importância de se prolongarem os estudos que entrecruzem Coimbra/Évora e Salamanca. Relativamente a esta última situação, estou a pensar, naturalmente, nos trabalhos tão sugestivos e deveras pioneiros de Lidia Lanza e Marco Toste (1974-).

---

<sup>38</sup> Cf. “Scholarly Bibliography” do autor deste estudo, periodicamente atualizada, in <https://coimbra.academia.edu/MárioSantiagodeCarvalho>

<sup>39</sup> N. da Fonseca, “O ‘Curso Conimbricense’ em Português”, *Brotéria* 66 (1958), 330; vd. também José Esteves Pereira, “A ‘Brotéria’ e o pensamento filosófico português (1925-1964)”, in H. Rico & J. E. Franco (coordenadores), *Fé, Ciência, Cultura: ‘Brotéria’ – 100 Anos* (Lisboa: Gradiva, 2003), 238.

<sup>40</sup> L. Lanza e M. Toste, “The Commentary Tradition on the ‘Summa Theologiae’”, in *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas’ ‘Summa Theologiae’ from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> centuries*, edited by Lidia Lanza & Marco Toste (Leuven: Leuven University Press, 2021), 16.

Antes destes, mas de uma maneira distinta, também entre si haviam trabalhado Pinharanda Gomes (1939-2019) e sobretudo Pedro Calafate (1958-). Este último contribuiu deveras para a reequacionamento de uma denominada “escola ibérica da Paz”,<sup>41</sup> sobretudo, após a nunca assaz elogiada proposta e respetivos trabalhos de Luciano Pereña (1920-2007), chamando a atenção para a necessidade de incluirmos os espaços de Coimbra, e sobretudo de Évora. Quanto a Pinharanda Gomes e ao seu mais conhecido livro, *Os Conimbricenses*, ele atém-se não à identidade de uma “escola” mas ao que chamou um “contexto tético”, mais ensaiado do que justificado, o que, no entanto, lhe permitiu reconhecer a presença de uma “estrutura sistemática e densidade especulativa [correspondente] historicamente ao apogeu da elaboração metafísica portuguesa”.<sup>42</sup> Sendo certo que P. Gomes invoca a autoridade incontestada de Francisco da Gama Caeiro (1928-1994) para falar do Curso como o “apogeu da elaboração metafísica portuguesa”, o artigo homónimo que Gomes publicou no *Dicionário da Filosofia Portuguesa* ainda mostra a vigência desse paradigma historiográfico, decerto ultrapassado, mas que nos anos 40 Álvaro Ribeiro (1905-1981) teorizou, conhecido como “filosofia portuguesa”.<sup>43</sup>

Se lembrámos acima como o colégio de Coimbra esteve na raiz de alguns colégios ibéricos, importaria reconhecer a significativa influência salmanticense no cenário conimbricense, mormente na teologia, e em particular na teologia ensinada na Universidade de Coimbra.<sup>44</sup> Todavia, e de um estrito ponto de vista, cabe lembrar que ninguém até hoje pôde enfrentar, para a confirmar ou contrariar, a tese da dependência de Salamanca em relação

---

<sup>41</sup> P. Calafate, *A Escola Ibérica de Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*, 2 vols., Coimbra, 2015; *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694/ Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América: 1511-1694*. [direção de] Pedro Calafate & Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. Prefácio/Prefacio António Augusto Cançado Trindade (Santander, 2014); e o número especial por Calafate coeditado da *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 75 (2019).

<sup>42</sup> P. Gomes, *Os Conimbricenses* (Lisboa: Guimarães, 2005), 2ª ed., 165.

<sup>43</sup> P. Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (Lisboa: D. Quixote, 1987). Para uma releitura moderna do problema, veja-se H. Jales Ribeiro, *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI* (Porto: Edições Esgotadas, 2018). Sem ter estado ligado a Gama Caeiro, ao que julgamos saber, também cabe compulsar o estudo de Luís Miguel Carolino, *Ciência, Astronomia e Sociedade. A teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003).

<sup>44</sup> Seja-me permitido remeter aqui para a minha participação no encontro “Cos’è la Seconda Scolastica? Expert Seminar On-line (30 giugno-2 luglio 2022)”, uma comunicação ainda no prelo, intitulada “What is Second Scholasticism? A tentative answer from an Iberian and Portuguese Point of View”.

à “escola de Coimbra”, tal como o professor de Saarbrücken, W. Risse, a apresentou um dia. Com efeito, após ter falado, no seu notável trabalho *Die Logik der Neuzeit*, de uma “escola portuguesa”, W. Risse atreveu-se mesmo a identificar uma “escola de Coimbra, de que a partir de 1580 os jesuítas salmantenses passaram a depender, atribuindo-lhe o seguinte mérito:

... os pressupostos desta fama mundial da filosofia espanhola foram criados, pelo menos para a Lógica e a Metafísica na escola de Coimbra, e nessa medida a ela cabe o verdadeiro mérito da renovação da Filosofia Escolástica.<sup>45</sup>

Geopolítica e tematicamente falando, o problema é complexo e deveras amplo. Acresce que, se voltássemos ao gesto do monarca Filipe, ao qual Suárez se viu compelido a obedecer, bastar-nos-ia pensar na polémica “molinista”, a dividir os dois lentes de Prima em Salamanca e Coimbra, respetivamente Domingo Bañez (1528-1604) e Francisco Suárez, para percebermos a relevância de duas universidades geograficamente próximas e teologicamente distantes. Seja como for, poder-se-ia, alfim, contar a história dos jesuítas e da sua produção filosófica em Coimbra a partir de Paris<sup>46</sup> e, de facto, à medida em que avançamos na exegese filosófico-literária e na filigrana das ideologias transmitidas numa longa duração, é possível encontrar uma “origem” parisiense – esta “um reagrupamento da Escócia com a península ibérica”<sup>47</sup> – em Salamanca.<sup>48</sup> Estudos recentes têm evidenciado a necessidade de associar o pensamento de Vitória e Soto à sua formação em Paris, com Mair, Juan de Celaya e outros como Pedro Sánchez de Ciruelo – que mais tarde ensinou em Alcalá. Embora, nas suas lições, Vitoria cite com frequência os seus anos em Paris e as posições que lá defendeu, não raras vezes, opõe-se criticamente a Mair e ao seu círculo. Ora, é natural que, à medida que o tempo avança, os mestres de Salamanca passam a evidenciar cada vez menos a marca parisiense<sup>49</sup>. Não obstante, o reconhecimento de um espírito

---

<sup>45</sup> W. Risse, “Introdução”, in *Pedro Margalho. Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas* (Lisboa: JNIC, 1965), XXXIX; veja-se, mais pormenorizadamente, *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I: 1500-1640 (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964), 360-382.

<sup>46</sup> Casalini, *Aristotele a Coimbra*, 17 e sg.

<sup>47</sup> Cf. Hélène Leblanc, *Théories Sémiotiques à l'Âge Classique. Translatio Signorum* (Paris: Vrin, 2021), 63.

<sup>48</sup> Cf. *Summistae...* já citado.

<sup>49</sup> Cf. M. Toste, “Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamanca Theologians Made Use of a Medieval Notion”, *Rechtsgeschichte Legal History* 26 (2018), pp. 284 – 297; vejá-se os contributos de Ch. Grellard e de Th. Duve, em particular, para o mais recente *A Companion to the Spanish Scholastics*, ed. by Harald Ernst Braun, Erik De Bom, and Paolo Astorri (Leiden-Boston, 2022).

de identidade seria, por isso, uma exigência natural e diacrónica, além de uma possibilidade mais que real.

Tudo é, todavia, muito mais difícil e deveras intrigante (embora talvez fosse melhor escrever “estimulante”, em se tratando de pesquisas ainda por fazer). Permita-se-me uma telegráfica alusão, que seguramente ultrapassa o “Sitz im Leben” dos dois protagonistas evocados (Paris e Coimbra), por se tratar de uma metodologia europeia mais vasta. Se levássemos em linha de conta uma interpretação que Edith Sylla, com a competência e o trabalho de investigação que lhe reconhecemos, avançou há anos para caracterizar os comentários da escola nominalista física de Paris do século XV, saltaria à vista como a avaliação desta intérprete podia servir como uma luva para nos introduzirmos nos comentários dos Jesuítas de Coimbra.<sup>50</sup>

## 6. Uma escola de Coimbra? E o caso de Évora?

É agora altura de encarar, para fechar, a questão da “escola de Coimbra”, ainda que de maneira breve, posto que só o devir investigativo pode avaliar quaisquer palavras mais definitivas e acertadas. Diferentemente do que escreveu, mais com pilhéria do que com acribia, Mario Bunge (1919-2020), uma “escola” não é uma “seita” praticante da falácia da generalização, quer dizer, um grupo de filósofos que tomam uma verdade qualquer e sustentam-na como sendo a única<sup>51</sup>. Decerto que Joaquim Ferreira Gomes e Wilhelm Risse se aproximavam mais da maneira distinta com que a historiografia soe falar, pilhérias à parte, de “escolas” como as de Atenas, de Marburgo, de Oxford, de Viena, de Salamanca, eventualmente de Braga<sup>52</sup>, etc. É claro que não pode ser unânime uma identificação do objeto “salmanticense” – apesar de abundantemente atestada como “escola”<sup>53</sup> – com o fito do volume

---

<sup>50</sup> E. D. Sylla, “Aristotelian Commentaries and Scientific Change: The Parisian Nominalists on the Cause of the natural Motion of Inanimate Bodies”, *Vivarium* 31: (1993), 76: “They might be more or less willing to say that Aristotle was in error or to interpret him in a way that strained credibility, they might also be more or less interested in finding physically plausible explanations, but however the emphasis fell, nevertheless they continued to tie their discussions to Aristotle’s text and its interpretation and to the pedagogic need for completeness in their discussions. Moreover, not only did the Parisian nominalists tie their commentaries to Aristotle’s text; they also tied them to other previous commentaries.”

<sup>51</sup> M. Bunge, *Dicionário de Filosofia* (São Paulo: Editora Perspectiva, 2002), 154 s.v. “Filosofia de Escola”.

<sup>52</sup> Cf. Lúcio Craveiro da Silva, “A Neo-Escolástica Contemporânea” in Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, Tomo 1, (Lisboa: Caminho, 2000), 338.

<sup>53</sup> Impossível referir toda a bibliografia, mas fiquem indicados pelo menos os seguintes títulos, por ordem cronológica da sua publicação: *El pensamiento económico de*

editado há pouco por Thomas Duve e a sua equipa. Deslocando a geografia, considera-se a “escola de Salamanca” como uma “comunidade epistémica e prática” (*an epistemic community and a community of practice*), não local, assim representando “a case of global knowledge production”. Ora, antes da equipa de Duve, já eu havia falado de “Wirkungsgeographie”, precisamente a propósito de Coimbra. Não há razão nenhuma, por isso, para considerar uma tal característica epistémica e prática exclusiva de Salamanca. E isto põe-nos perante o problema das definições e, sobretudo, frente à necessidade de se aprofundar, precisar, e singularizar os contornos “epistémicos” e práticos”, se tal for o caso. Sem poder aqui aprofundar este assunto, a respeito de Salamanca, também os três domínios definidores desta “escola” consensualmente propostos por tão eminente conhecedor do assunto como Pereña – o método, a fundamentação e o conteúdo<sup>54</sup> – não podem ser, por si só, acolhidos, salvo ulterior definição. Do mesmo modo, Ramis Barceló evidencia a teologia como especificidade salmanticense<sup>55</sup>, mas a proposta torna-se flexível quando confrontada e comparada, por exemplo, com a da Universidade de Coimbra.

Seja como for, e por mais difícil que seja o desafio, por mais prematura que seja a proposta a seguir, estamos em crer que se podem evidenciar, em Coimbra, dimensões contrastantes com algum perfil de Salamanca. Um método deste jaez proporcionar-nos-á vantagens heurísticas, mas mais nada do que isso. Assim, telegraficamente, proporia a seguinte oposição em seis itens, que carecem de ulterior pesquisa. Enquanto a escola de Salamanca é um produto administrativamente universitário, a de Coimbra é apenas propedêutica. Este é um caso em que Coimbra contrasta “administrativamente” também, sublinho, com a “escola de Évora”, se de dela pudermos vir a falar

---

*la escuela de Salamanca*, editado por Ernest Lluch, Francisco Gómez Camacho, Ricardo Robledo Hernández, Salamanca, 1998; Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, 2000; *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*, editado por Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos, Roberto Albares Albares, Salamanca, 2012; *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*, editado por Manuel Lázaro Pulido, José Luis Fuertes Herreros, Ángel Poncela González (Cáceres: Síndesis, 2013); Thomas Duve, José Luis Egio, and Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production* (Leiden: E. J. Brill, 2021). Importa apontar para algumas das contribuições (v.g. Grellard, Duve, Gellera, Hill, Marschler, and Spruit;) para o mais o recente e acima citado, *A Companion to the Spanish Scholastics*.

<sup>54</sup> L. Pereña, “La Escuela de Salamanca, notas de identidad”, in *El pensamiento económico*, 44.

<sup>55</sup> Cf. Rafael Ramis Barceló, “La Escuela de Salamanca y el método teológico”, in Langella, S., Ramis Barceló, R. (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?* (Madrid y Porto 2021), 87-118.

um dia, mas que adianto já pelas razões que no fim enunciarei. Em segundo lugar, se Salamanca é religiosamente um produto dominicano, em Coimbra é a Companhia de Jesus que se torna exclusiva. Aqui, todavia, há um choque com a situação de Évora, como é mais do que óbvio, também ela uma instituição exclusivamente inaciana, distinta todavia de Coimbra por motivos de natureza estrutural e razões históricas contingentes. Em terceiro lugar, enquanto Salamanca segue a figura tutelar de Francisco de Vitoria, em Coimbra essa figura patrimonial cabe indubitavelmente a Pedro da Fonseca, não obstante parecer diferente de Severiano Tavares, mais inclinado para atribuir esse lugar a Francisco Suárez<sup>56</sup>; competiria por isso deixar a pergunta de saber até que ponto a figura de Luis de Molina (1535-1600) pode patrocinar uma “escola de Évora”. Como quarta marca, atrever-me-ia a contrastar o lugar da teologia e do direito, com a exclusiva presença da filosofia, em Coimbra. O problema aqui é que a epistema do direito e da teologia evidenciam-se também em Évora, não obstante esta universidade jesuíta não ter conhecido uma Faculdade de Direito. Consequentemente, enquanto o trabalho em Salamanca se desenvolve em torno da aquinatense *Summa theologiae*, em Coimbra isso acontece exclusivamente em torno da obra de Aristóteles. Como pano de fundo, teríamos o facto óbvio e institucional de que, ao falarmos de Salamanca referimo-nos à teologia, e ao falarmos de Coimbra, excluimos a sua Faculdade de Teologia. Temos ainda um contraste curioso e significativo, qual o que se afiguraria como um neoaristotelismo conimbricense frente a um neotomismo salmanticense. Em sexto lugar, e sociopoliticamente falando, enquanto Salamanca é um produto espanhol, Coimbra é deliberadamente lusitano, haja em vista algumas tentativas de Fonseca na exclusão da presença dos colegas do país vizinho na feitura do *Curso Jesuíta Conimbricense*. Luis de Molina e Pedro Gómez (1534-1600) são os casos mais flagrantes. Também o lugar preponderante que a política assume em Salamanca contrasta com a atrofia deste domínio filosófico no campo da moral, e mesmo assim com evidente muito menor expressão. Esta especificidade entronca com a quarta marca acima enunciada, mas se comparássemos Coimbra e Évora a eventual menoridade da política desapareceria em Évora, haja, por exemplo, em vista a produção molinista *De iustitia et iure* e, sobretudo, todo o seu papel na política colonial do império. O caso-Suárez em Coimbra é, por si só, singular, quanto mais não seja porque nos remete para a Universidade local e não diretamente para os colégios jesuítas da mesma cidade. Por fim, atrever-me-ia a acompanhar, embora apenas à guisa de agulhão para uma pesquisa posterior, e deveras consciente do atrevimento de uma tal proposta, uma ideia há alguns anos proposta por Lúcio Craveiro da Silva

---

<sup>56</sup> S. Tavares, “Pedro da Fonseca. Sua Vida e Obra”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 9 (1953), 353.

(1914-2007), e acrescentar que a escola de Coimbra se encerra com Inácio Monteiro (1724-1812)<sup>57</sup>, o jesuíta que acabou por publicar o grosso da sua obra conimbricense na Universidade italiana de Ferrara.

Como se acaba de verificar, qualquer proposta de definir uma “escola” de Coimbra não tem de se confrontar apenas com a situação salmanticense, mas deve atentar na situação, ainda mais próxima, ideologicamente falando, da Universidade de Évora<sup>58</sup>. Isto, insista-se, dando como descontado que por “escola de Coimbra” nada se pretende dizer sobre a Universidade de Coimbra, um caso deveras à parte, mas que ainda não foi devidamente configurado. De facto, e termino este humilde contributo para futuras pesquisas, a Universidade de Évora é merecedora de uma série de estudos sistemáticos por múltiplas razões. Não esqueçamos, por exemplo, que um dos membros responsáveis pela redação do *Ratio Studiorum*, Gaspar Gonçalves (+1590), foi cancelário dessa Universidade em 1570. Criada em 1551 enquanto colégio, e em 1559, como Universidade, tem o mérito de estar no rol das primeiras universidades jesuítas na Europa. Depois, e esse ponto foi aflorado acima, ela vê-se a si mesma como credora do imperativo colonial. Évora preparava, de facto, missionários e de lá saiu alguma elite eclesiástica ultramarina de relevo. Isto é uma especificidade no contexto das restantes universidades jesuítas por essa Europa fora. Por fim, em se tratando sobretudo de uma Universidade de teologia – e convém de novo lembrar que em Coimbra e no tocante à Companhia de Jesus tal sucedeu quase só no tempo filipino de Francisco Suárez, e em contraste com Salamanca – caber-lhe-ia por direito e dever epistemológicos próprios de dirimir disputas sobre situações relativas à expansão missionária<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> L. C. da Silva, “Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 29 (1973), 229-266; Id., “Um jesuíta no contexto das Luzes: Inácio Monteiro (1724-1812)”, in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Português*, vol. III: *As Luzes*, (Lisboa: Caminho, 2001), 177-194.

<sup>58</sup> Teresa Maria Rodrigues da Fonseca Rosa, *História da Universidade Teológica de Évora (Séculos XVI a XVIII)*, (Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013).

<sup>59</sup> Cf. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi: La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe–XVIIe siècles)*, Paris, 2009; Charlotte De Castelneau L’Estoile, *Un catholicisme colonial: Le mariage des indiens et des esclaves au Brésil* (Paris: PUF, 2019). Está por estudar o papel e a intervenção, também óbvios, que os professores de teologia do Colégio de Jesus podem ter tido no capítulo colonial.

## Bibliografia

- Barbosa, Arnaldo de Miranda. “A individuação nas disputas metafísicas de Suárez”, *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suarez, 1548-1948*, Volume 1. Madrid: Dirección General de Propaganda, 1949, 339–360.
- Belda Plans, Juan. *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- Braun, Harald Ernst, De Bom, Erik and Astorri, Paolo (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*. Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Bunge, Mario. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- Calafate, Pedro. *A Escola Ibérica de Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*, 2 vols. Coimbra: Almedina, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694/Escola Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América: 1511-1694*. [direção de] Pedro Calafate & Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. Prefácio de António Augusto Cançado Trindade. Santander: Editora da Universidad de Cantábria, 2014.
- Camps, Maria da Conceição. *Do Visível ao Invisível – A teoria da visão no Comentário aos três livros ‘Da Alma’ do Curso Jesuíta Conimbricense (1598)*. Dissertação de doutoramento em Filosofia [pro manuscripto] Faculdade de Letras do Porto, 2012.
- Carolino, Luís Miguel. *Ciência, Astronomia e Sociedade. A teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Carvalho, Joaquim de. “Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média”, in *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 337-354 (agora acessível em: [https://gulbenkian.pt/publication\\_author/joaquim-de-carvalho/](https://gulbenkian.pt/publication_author/joaquim-de-carvalho/)).
- \_\_\_\_\_. “A teoria da verdade e do erro nas ‘Disputationes Metaphysicae’ de Francisco Suárez” (1917), in *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, 117-148.
- \_\_\_\_\_. “En torno a las ‘Disputationes Metaphysicae’”, in *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suarez, 1548-1948*, Volume 1 (Madrid: Dirección General de Propaganda, 1949), 65-72.
- Carvalho, Mário Santiago de. Lázaro Pulido, Manuel; and Guidi, Simone (eds.), *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics/ Francisco Suárez: Metafísica, Política e Ética Francisco Suárez: Metafísica, Política y Ética*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra-Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra-INCM, 2018.
- \_\_\_\_\_. “De um tom de modéstia a adoptar para já em Filosofia. Sobre os cem anos de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra”, *Revista Filosófica de Coimbra* 20 (2011), 451-484.
- \_\_\_\_\_. “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense”, in Carlota Simões, Margarida Miranda & Pedro Casaleiro (eds.), *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, 121-143.

- \_\_\_\_\_. “Il destino della metafisica nella modernizzazione dell’università portoghese all’epoca di Luís António Verney (1713-1792)”, in G. Piaia e M. Forlivesi (a cura di), *Innovazione filosofica e Università fra Cinquecento e primo Novecento. Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th*. Padova: CLEUP, 2011, 227-243.
- \_\_\_\_\_. “Editorial History” in <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagiritae/>
- \_\_\_\_\_. “What is Second Scholasticism? A Tentative Answer from an Iberian and Portuguese Point of View”, in S. Langella & R. Ramis Barceló (eds.), *¿Qué es la Segunda Escolástica?*. Editorial Sínderesis, Madrid – Porto 2023, 369-402.
- Casalini, Cristiano. *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus Conimbricensis’ e l’educazione nel ‘Collegium Artium’*. Roma: Anicia, 2012.
- Couvaneiro, João Luís Serrenho Frazão. *O Curso Superior de Letras (1861-1911) Nos primórdios das Ciências Humanas em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em História, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (pro manuscrito) Lisboa, 2012.
- Coxito, Amândio Augusto. *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (pro manuscrito) Coimbra, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre a Filosofia em Portugal no século XVI*. Lisboa: INCM, 2005.
- Deusdado, Ferreira. *A Filosofia Tomista em Portugal (História e Bibliografia)*, traduzido, prefaciado, anotado e atualizado (1879-1974) por Pinharanda Gomes. Porto: Lello & Irmão, 1978).
- Duve, Thomas; Egío, José Luis; and Birr, Christiane (eds.), *The School of Salamanca. The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*. Leiden: E.J. Brill, 2021.
- Espinosa, Bento de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geómetras*. Parte I: De Deus, tradução, introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Atlântida, 2ª ed., 1960.
- Ferreira, João. *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*. Braga: Editorial Franciscana, 1965.
- Flórez Miguel, Cirilo; Hernández Marcos, Maximiliano; Albares Albares, Roberto (eds.). *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- Fonseca, N. da. “O ‘Curso Conimbricense’ em Português”, *Brotéria* 66 (1958), 320-330.
- Góis, Manuel de. *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade. Lisboa: JNIC, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps. Lisboa: Silabo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo I: Comentários aos Livros denominados “Parva Naturalia”*. Tradução e notas de Bernar-

- dino Fernando da Costa Marques; estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e Marina Fernandes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo II: Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das 'Éticas de Aristóteles a Nicómaco'*. Tradução do latim e Introdução Doutrinal de Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino de Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo III: De Caelo*. Tradução do latim de António Guimarães Pinto. Estabelecimento do Texto de António Guimarães Pinto e de Sebastião Tavares de Pinho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- \_\_\_\_\_. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo IV: De Anima. Parte I [Manuel de Góis]*. Tradução do Latim por Maria da Conceição Camps, Introdução Doutrinal por Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino por Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.
- Gomes, Joaquim Ferreira. “Introdução”, in *Pedro da Fonseca. Isagoge Filosófica*. Coimbra: IEF, 1965, IX-XX.
- Gomes, Pinharanda. *Os Conimbricenses*. Lisboa: Guimarães Ed., 2ª ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- L’Estoile, Charlotte De Castelnau. *Un catholicisme colonial: Le mariage des indiens et des esclaves au Brésil*. Paris: PUF, 2019.
- Lanza, Lidia e Toste, Marco. “The Commentary Tradition on the ‘Summa Theologiae’”, in *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas’ ‘Summa Theologiae’ from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> centuries*, edited by Lidia Lanza & Marco Toste. Leuven-Louvain: Leuven University Press, 2021.
- Lázaro Pulido, Manuel; Fuertes Herreros, José Luis; Poncela González, Ángel (ed.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*. Cáceres: Editorial Síndéresis, 2013.
- Leblanc, Hélène. *Théories Sémiotiques à l’Âge Classique. Translatio Signorum*. Paris: Vrin, 2021.
- Lluch, Ernest, Gómez Camacho, Francisco e Robledo Hernández, Ricardo (eds.), *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- Martins, António Manuel. “Introdução ao Volume I das ‘Obras Completas’ de Miguel Baptista Pereira”, in *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, VII-X.
- \_\_\_\_\_. *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- Miranda, M.G. da Silva. *Delfim Santos – A Metafísica como filosofia fundamental*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Oliveira (ed.), Francisco de. *Orações de Sapiência da Faculdade de Letras 1912-1995*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2002, 19-46.

- Pereira, José Esteves. “A ‘Brotéria’ e o pensamento filosófico português (1925-1964)-1964)”, in H. Rico & J. E. Franco (coordenadores), *Fé, Ciência, Cultura: ‘Brotéria’ – 100 Anos*. Lisboa: Gradiva, 2003, 238-246.
- Pereira, Miguel Baptista. *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Pessoa; Pedro da Fonseca I- O Método da Filosofia*. Coimbra: IEF, 1967.
- Pereña, Luciano. “La Escuela de Salamanca, notas de identidad”, in *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*, editado por Ernest Lluch, Francisco Gómez Camacho, Ricardo Robledo Hernández. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- Praça, Lopes. *História da Filosofia em Portugal*. Edição preparada por Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães Ed., 1974).
- Ramis Barceló, Rafael. “La Escuela de Salamanca y el método teológico”, in Llangella, S., Ramis Barceló, R. (eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*. Madrid-Porto: Editorial Sínderesis, 2021, 87-118.
- Ribeiro, H. Jales. *Filosofias nacionais, transnacionais e tradições filosóficas no século XXI*. Porto: Edições Esgotadas, 2018.
- Ribeiro, Paula Ponce de Leão Paes. *O Acesso ao Ser: O intelecto e a abstracção nos Comentários ao De Anima dos Conimbricenses. Subsídios para o seu Estudo*. Dissertação de Licenciatura em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras (pro manuscrito). Coimbra: 1974.
- Risse, Wilhelm. “Introdução”, in *Pedro Margalho. Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*. Lisboa: JNIC, 1965, VII-XL.
- \_\_\_\_\_. *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I: 1500-1640. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964.
- Rodrigues, Manuel Augusto. “‘In Memoriam’ Friedrich Stegmüller (1902-1981)”, *Revista de História das Ideias* 5 (1983), 1125-1128.
- Romeiras, Francisco M. *A Biblioteca Erudita de Campolide, A história de uma Biblioteca jesuíta dispersa pela República*. Lisboa: Lucerna, 2022.
- Rosa, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *História da Universidade Teológica de Évora (Séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013.
- Sá, V. Matos e. “Introdução a Giordano Bruno”, in *Giordano Bruno, Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, V-LII.
- Stegmüller, Friedrich. “Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im XVI. Jahrhundert”, *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft*, 1. Reihe, Band 3 (1931), 385-438.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*. Coimbra: IEF, 1959.
- Silva, Lúcio Craveiro da. “A Neo-Escolástica Contemporânea” in *Pedro Calafate, História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, Tomo 1. Lisboa: Ed. Caminho, 2000, 338-343.

- \_\_\_\_\_. “Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 29 (1973), 229-266.
- \_\_\_\_\_. “Um jesuíta no contexto das Luzes: Inácio Monteiro (1724-1812)”, in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Português*, vol. III: *As Luzes*. Lisboa: Ed. Caminho, 2001, 177-194.
- Sylla, Edith D. “Aristotelian Commentaries and Scientific Change: The Parisian Nominalists on the Cause of the natural Motion of Inanimate Bodies”, *Vivarium* 31 (1993), 76-83.
- Tavares, Severiano. “Pedro da Fonseca. Sua Vida e Obra”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 9 (1953), 344-353.
- Thomas, Lothar. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, trad. de José António Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1944.
- Toste, Marco. “Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salaman-can Theologians Made Use of a Medieval Notion”, *Rechtsgeschichte Legal History* 26 (2018), 284-297.
- Velozo, Aurélio A.R.M. *Sobre a Determinação do início dos ‘Tempos Modernos’. A incidência dos Comentários Conimbricenses na obra fisiológica de Descartes*. Trabalho de síntese apresentado à FLUC (pro manuscripto). Coimbra, 1984.
- Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Ligne de foi: La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe–XVIIe siècles)*. Paris: Garnier, 2009.

A DESCONSTRUÇÃO COMO DESCONSTRUÇÃO  
DOS HUMANISMOS EM DERRIDA:  
*A ESCRITURA E A DIFERENÇA* (1967)

DECONSTRUCTION AS DECONSTRUCTION OF HUMANISMS  
IN DERRIDA: *WRITING AND DIFFERENCE* (1967)

MARTHA BERNARDO<sup>1</sup>

**Abstract:** The article proposes to present the movement of deconstruction of humanisms in Derrida in *Writing and difference*. I start from an exegetical work, following the occurrences of the term “humanism” in the aforementioned work, with the aim of determining its different uses and in what senses Derridian deconstruction should be understood as a deconstruction of humanisms. To this end, my analysis was dedicated to two central texts in the previously mentioned book: *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas* and *La parole soufflée*.

**Keywords:** Derrida, deconstruction, humanism, ethics, antihumanism.

**Resumo:** O artigo propõe apresentar o movimento de desconstrução dos humanismos em Derrida em *A escritura e a diferença*. Parto de um trabalho exegetico, na trilha das ocorrências do termo “humanismo” na mencionada obra, com o intuito de determinar não só seus diferentes usos, mas também os sentidos em que a desconstrução derridiana deve ser compreendida já como uma desconstrução dos humanismos. Para tal, minha análise se dedicou a dois textos centrais no referido livro: *Violence et métaphy-*

**Résumé:** L’article propose une présentation du mouvement de déconstruction des humanismes chez Derrida dans *L’écriture et la différence*. On part d’un travail exégétique, dans le sentier des apparitions du terme “humanisme” dans l’oeuvre mentionnée, avec l’intention de déterminer des utilisations différentes et dans quels sens la déconstruction derridienne doit être comprise déjà comme une déconstruction des humanismes. Pour cela, mon analyse se base sur deux textes centraux dans le livre signalé:

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: [martha.luiza2017@outlook.com](mailto:martha.luiza2017@outlook.com).  
ORCID: 0000-0002-9870-2806

*sique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas e La parole soufflée.*

**Palavras-chave:** Derrida, desconstrução, humanismo, ética, anti-humanismo.

*Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas et La parole soufflée.*

**Mots-clés:** Derrida, déconstruction, humanisme, éthique, anti-humanisme.

## 1. Introdução

Essa é a primeira parte de um estudo que visa compreender por que a desconstrução é uma desconstrução dos humanismos em Derrida. Viso, através de um trabalho exegético, atingir uma maior precisão e clareza no debate em torno do tema (levando em consideração a crítica de Derrida à suposta transparência do comentário), fundamentando-me diretamente nas passagens em que a questão do humanismo é mobilizada. Não se trata, nesse trabalho exegético, de alcançar um sentido último e irreduzível do humanismo em questão – o que seria provavelmente impossível, uma vez que os discursos sobre o humano dificilmente se deixam reduzir a uma unidade (por isso, preferimos falar de uma “desconstrução dos humanismos”, no plural), embora se possa extrair deles algumas linhas de força, como buscarei sintetizar (por meio de uma síntese parcial) na conclusão. Ao contrário, trata-se de apontar a miríade de significações que se pode extrair da desconstrução dos humanismos, observando a diversidade dos contextos em que é empregada, identificando a rede de conceitos imantados e noções correlatas a ela, bem como os campos do saber que ela mobiliza, no caso de *A escritura e a diferença*, a ética e a literatura. Nosso intuito principal, aqui, é o de mostrar como esse movimento está, desde sempre, inscrito na desconstrução. Apesar de não constituir o objeto central de suas análises no livro *A escritura e a diferença* (1967), a questão do humanismo as atravessa de uma ponta a outra, exigindo um maior esclarecimento sobre sua importância no pensamento de Derrida. Distanciando-se do contexto em que escreve, o da crescente perspectiva do anti-humanismo na França (seja em Foucault, Althusser, Lévi-Strauss ou Lacan), Derrida nos apresenta uma versão singular do problema do humanismo, não só ao repensar suas reformulações contemporâneas, como em Levinas, mas ao enfatizar que não se trata de pensá-lo sob a forma da destruição ou da simples superação (como em Heidegger ou em Artaud).

Diferentemente – e contra a corrente, Derrida buscará trazer as inovações presentes na afirmação de um outro humanismo, cujo expoente é Levinas, que propõe um outro significado para o que tradicionalmente se denomina metafísica, através da substituição da ontologia pela preocupação ética como filosofia primeira. Veremos, no primeiro tópico, que é essa abertura ao outro ou ao absolutamente outro, que move o interesse de Derrida pela filosofia

de Levinas em *Violência e metafísica*. Distanciando-se de *Ser e tempo* de Heidegger (1927), que previa a destruição da metafísica como tarefa da filosofia e do pensamento do ser<sup>2</sup>, Derrida realça a originalidade e o caráter imprescindível do humanismo metafísico de Levinas para o pensamento contemporâneo, passos que se dão a partir de um deslocamento, de uma nova visada em relação ao pensamento de Heidegger.

No segundo tópico, analisaremos por que a desconstrução do humanismo não é uma superação do humanismo a partir da abordagem de Derrida dedicada a Artaud em *La parole soufflée*. A dita metafísica anti-humanista de Artaud aparece como um complemento da metafísica humanista tradicional para Derrida, como de resto todos os discursos de negação surgiram não como um absoluto fora daquilo em relação ao qual se propõem desertar, mas fazem sistema com o que negam, defenderá Derrida. Assim, o discurso sobre o fim do humano pertencerá, segundo Derrida, ao *topos* das narrativas que modulam o equívoco desse fim e se inscrevem nessa mesma metafísica humanista e em sua história. Em outras palavras: se não é possível escapar completamente da metafísica humanista – pela própria utilização histórica da linguagem, é possível escalonar uma série de diferenças nas tentativas de ruptura em relação a esta, aproximando-se do seu fechamento. É nesse sentido que a desconstrução é, desde sempre, uma desconstrução dos humanismos, a medida que enceta um outro elo em relação à tradição (marcado pela ex-apropriação<sup>3</sup> e a reapropriação), que não se dá sob a forma da destruição ou da superação – mas de uma certa herança crítica – e onde se observa, em *A escritura e a diferença*, a investida de extrair dessa relação desconstrutiva uma afirmação, como é o caso do pensamento de Levinas, ou, como escreve Duque-Estrada, uma “reafirmação desconstrutiva”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ser e tempo* (Rio de Janeiro: Vozes, 2005), 50-56.

<sup>3</sup> Diferente da apropriação, enquanto ação ou efeito de se apossar, de apoderar-se de algo e da expropriação, ato ou efeito de ser desapossado de algo, a ex-apropriação encerra, ao mesmo tempo, os dois movimentos. Ora, o movimento de fracasso, na tentativa de apropriar-se de algo, designa uma relação de dominação sem dominação, por exemplo, em relação à escritura e ao sentido. A lógica do sujeito é a da apropriação, do cálculo, da redução da alteridade ao seu próprio horizonte de conhecimentos e percepções, e a ex-apropriação é sentida como um perigo, uma ameaça. Apesar disso, ela constitui uma estrutura paradoxal do vivente e do não-vivente – não é específica do humano, mas o atravessa, embora este tente negá-la – e implica uma instabilidade enquanto abertura ao outro que não pode ser totalizada pelo sujeito.

<sup>4</sup> P. César Duque-Estrada, *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*. (Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020), 65.

## 2. Violência ontológica e ética da alteridade em *Violência e metafísica: o humanismo metafísico de Emmanuel Levinas*

Com esse tópico, visio mostrar que nem todo o humanismo é descartado por Derrida, mas que este está entranhado no tecido mesmo da desconstrução, como o humanismo de Levinas que, certamente, não é o humanismo renascentista, embora compartilhe com ele o pressuposto antropocentrista, dado pela noção de rosto humano – o que será deslocado por Derrida<sup>5</sup>. Esse humanismo de Levinas teria como objetivos principais o reconhecimento da alteridade, o combate à violência ontológica e a proposição de uma ética renovada, que Derrida nomeará em outros textos uma ética hiperbólica. É através das especificidades desses dois idiomas filosóficos – o levinasiano e o derridiano – em relação à filosofia de Heidegger e da especificidade entre si, que abordarei a questão da desconstrução como desconstrução dos humanismos em *Violência e metafísica*.

Qual seria, então, a herança heideggeriana que, nesse texto, Derrida via em Levinas? Essa herança se dá, a meu ver, em dois pontos principais. Primeiro ponto: para Derrida, a questão do ser abre a possibilidade de predicação do ente. Isso quer dizer que só podemos dizer que uma coisa é tal, porque atribuímos a ela um modo de ser, um predicado. Quando Levinas afirma, por exemplo, que o rosto humano se assemelha à face divina, ele atribui um modo de ser ao rosto humano: x “é” y, o que pressupõe a ideia de ser. Toda predicação pressuporia, assim, o pensamento do ser. Segundo ponto: se assim é, mesmo a ética dependeria, para afirmar-se, da ontologia, de onde decorre que a ética da alteridade em Levinas seria devedora do pensamento do ser heideggeriano.

A herança heideggeriana será, no entanto, subvertida por Levinas, isso porque Levinas busca pensar *para-além do ser*. Haveria, para ele, uma diferença mais profunda que aquela que existe em Heidegger entre o ser e o ente (dita diferença ontológica ou diferença ôntico-ontológica), que seria dada pela experiência primeira do face-à-face. Essa relação ao outro seria irreduzível e primeira em relação à teoria e ao conceito. A experiência do para-além, em que o rosto define a humanidade do humano, o *próprio do humano*, é pensada a partir dessa reformulação da exterioridade: não mais o mundo objetivo ou subjetivo, mas o entre-mundos. Assim, Derrida escreve sobre um privilégio do ôntico em Levinas, em que o retorno às coisas mesmas coincide com o encontro com a alteridade, considerada como um infinitamente outro, que escapa a toda determinação ontológica. Levinas denomina metafísica ou ética esse movimento positivo situado além da compreensão e do conheci-

<sup>5</sup> Vide, por exemplo, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

mento do outro<sup>6</sup>, o que vai de encontro à proposição heideggeriana de uma destruição da metafísica. Apesar de distanciar-se de Heidegger nesses pontos – o da determinação ontológica do ente e pela defesa de uma reformulação da metafísica – a herança heideggeriana se faz presente em Levinas na forma de uma aporia no pensamento levinasiano. Quando ele afirma, por exemplo, que o outro se assemelha a Deus<sup>7</sup>, ele não introduz justamente um certo *sentido do ser* para o humano? Mas se o sentido do ser deve ser secundário, por que ele está implicado na questão mesma do humano?

Vejamos, primeiro, quais são os pontos que Derrida ressalta da crítica de Levinas a Heidegger. Para Levinas, Heidegger retomaria, justamente, a identificação mais fundamental da metafísica tradicional, que seria aquela existente entre metafísica e ontologia (ver, por exemplo § 6 de *Ser e tempo*). Secundarizando a relação com a alteridade irreduzível pelo privilégio dado ao Ser, pela neutralidade e impessoalidade do ontológico, Heidegger, assim como grande parte da tradição metafísica, seria propulsor do que Levinas denomina violência ou opressão ontológica<sup>8</sup>. Assim, afirmando-se, para Derrida, como metafísico, num sentido radicalmente diferente do tradicional, inclusive a respeito da crítica heideggeriana, o humanismo de Levinas se apresentaria como uma crítica à violência do Ser.

Derrida resume o ataque de Levinas ao suposto subjetivismo heideggeriano. Tal subjetivismo surgiria da ideia de que o humano é o único ente capaz de questionar o sentido do ser que, portanto, emergiria a partir de uma apreciação subjetiva. Esse subjetivismo seria marcado pela auto-evidência e pela morte do outro, reduzido ao mesmo da interpretação subjetiva: “o pensamento do ser do ente [heideggeriano] não teria somente a pobreza lógica do truísmo, ele só escapa à sua miséria pelo (...) assassinato do Outro. É uma obviedade criminosa que põe a ética sob a bota da ontologia”<sup>9</sup>. Assim, o pensamento do ser transformar-se-ia numa filosofia do poder, filosofia do neutro, “tirania do estado como universalidade anônima e inumana”<sup>10</sup>. Seria, portanto, contra uma filosofia do inumano que se insurgiria o humanismo de Levinas.

Por que essa suposta ruptura de Levinas em relação ao pensamento heideggeriano é considerada insuficiente e parcial por Derrida? Em primeiro

---

<sup>6</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions Seuil, 1967), 137.

<sup>7</sup> Derrida, *L'écriture et la différence*, 159.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 2018), 33.

<sup>9</sup> Derrida, *L'écriture*, 198: «la pensée de l'être de l'étant n'aurait pas seulement la pauvreté logique du truisme, elle n'échappe à sa misère que pour (...) le meurtre d'Autrui. C'est une lapalissade criminelle qui met l'éthique sous la botte de l'ontologie ».

<sup>10</sup> Derrida, *L'écriture*, 144: «tyrannie de l'état comme universalité anonyme et inhumaine ».

lugar, por que, para Heidegger, não seria possível separar o ser do ente; se há uma diferença entre eles, essa diferença não funda uma hierarquia e o ser não precede o ente. Isso porque o Ser, em Heidegger, nem seria um predicado do ente, nem um sujeito. Seja como essência ou como existência, o ser do ente não poderia ser compreendido como uma predicação, já que seria ele que tornaria possível todas as predicções<sup>11</sup>. Mesmo que radicalmente estrangeira à ética, a filosofia heideggeriana não seria uma contra-ética, nem uma abertura à violência do neutro<sup>12</sup>. Ao contrário, para Derrida, nenhuma ética seria possível sem o pensamento do ser, inclusive no sentido que Levinas atribui à palavra ética.

Um segundo motivo que corrobora a tese de Derrida sobre o problema da violência, identificado no pensamento do ser por Levinas, é que esse pensamento não é, escreve Derrida, uma teoria, uma ciência, uma apreensão do que é, razão pela qual Heidegger lhe recusa, por vezes, o nome de ontologia e mesmo de ontologia fundamental. Assim, “não sendo um saber, o pensamento do ser não se confunde com o conceito de ser puro como generalidade indeterminada”<sup>13</sup>. Tratar o ser em Heidegger como uma categoria – como parece fazer Levinas – não seria “interditar-se de partida toda determinação (ética por exemplo)? Toda determinação pressupõe com efeito o pensamento do ser. Sem ela, como dar sentido ao ser como outro, como outro si, à irreducibilidade da existência e da essência do outro, à responsabilidade que daí segue?”<sup>14</sup>. Seria justamente por não se confundir com a ontologia, com uma teoria, um saber, uma abordagem conceitual que o pensamento do ser heideggeriano afastar-se-ia de toda metafísica. No entanto,

*O que nos propõe Levinas, é exatamente, ao mesmo tempo, um humanismo e uma metafísica [grifo meu]. Trata-se pela via real da ética, de aceder ao ente supremo, ao verdadeiramente ente (“substância” e “em si” são expressões de Levinas) como outro. E esse ente é o homem, determinado na sua essência de homem, como rosto, a partir da semelhança com Deus<sup>15</sup>.*

<sup>11</sup> Derrida, *L'écriture*, 199.

<sup>12</sup> Derrida, *L'écriture*, 201.

<sup>13</sup> Derrida, *L'écriture*, 205: «n'étant pas un savoir, la pensée de l'être ne se confond pas avec le concept de l'être pur comme généralité indéterminée ».

<sup>14</sup> Derrida, *L'écriture*, 206: «s'interdire d'entrée de jeu toute détermination (éthique par exemple)? Toute détermination pré-suppose en effet la pensée de l'être. Sans elle, comment donner un sens à l'être comme autre, comme autre soi, à l'irréductibilité de l'existence et de l'essence de l'autre, à la responsabilité qui s'ensuit? »

<sup>15</sup> Derrida, *L'écriture*, 209: «ce que nous propose Levinas, c'est bien à la fois un humanisme et une métaphysique. Il s'agit, par la voie royale de l'éthique, d'accéder à l'étant suprême, au véritablement étant (“substance” et “en soi” sont des expressions de Levinas) comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance avec Dieu ».

A caracterização da filosofia de Levinas por Derrida como um humanismo tenderia a desdobrar-se num sentido negativo, uma vez que, depois de conclamar a uma destruição da metafísica em *Ser e tempo*, Heidegger afirma, em *Carta sobre o humanismo*, que “todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica”<sup>16</sup>, o que teria impedido de alcançar a essência do humano, compreendendo-a a partir da diferença animal<sup>17</sup> ou da analogia com o divino<sup>18</sup>, em vez de reportá-la a ela mesma através da questão do sentido do ser. Na metafísica de Levinas tem-se, como dissemos acima, uma definição do humano – onde se diz que ele é divino, ou seja, há um próprio do humano, um humanismo. A semelhança entre o humano e Deus consistiria no fato de que, assim como o rosto humano, a face de Deus se esconde e se manifesta<sup>19</sup>, reencontrando-se nele, pela sua não-determinação, a ideia de infinito. Reconhecer esse humanismo metafísico na filosofia de Levinas não é, no entanto, para Derrida, uma fragilidade, mas uma fortaleza. O privilégio e a insistência do ôntico em Levinas, a separação entre ontologia e metafísica, e a primazia desta última conduzem a filosofia de Levinas para seu grau de especificidade, na medida em que propõe uma revisão da hermenêutica heideggeriana. Portanto, mesmo atingido por alguns aspectos da crítica de Heidegger, o edifício humanista e metafísico de Levinas, permanece de pé – apesar também do movimento desconstrutivo de Derrida que o atravessa – e conduz a uma substituição da filosofia primeira da ontologia para a ética, sua principal contribuição<sup>20</sup>.

Com efeito, para o Derrida leitor de Heidegger e, seguindo nesse ponto Levinas, o autor de *Ser e tempo* buscaria, na filosofia, a totalidade, quer dizer, o desvelamento da verdade através do questionamento do sentido do ser, para o que seria necessário uma analítica existencial do *Dasein*, para o qual ser-no-mundo aparece como uma constituição ontológica fundamental. Percebe-se, de partida, que o *Dasein*, o humano, será estudado a partir de suas determinações ontológicas e não ônticas: “que o ser se produza (...) como história e mundo, isso significa que ele apenas pode estar retraído sob as determinações ônticas na história da metafísica”<sup>21</sup>. Apesar de retraído, o ser é totalidade e se manifesta no modo de ser do *Dasein*, em sua existência, em seu ser-no-mundo.

---

<sup>16</sup> Heidegger, *Carta sobre o humanismo* (São Paulo: Centauro, 2005), 14.

<sup>17</sup> Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 15.

<sup>18</sup> Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 12.

<sup>19</sup> Derrida, *L'écriture*, 160.

<sup>20</sup> Derrida, *L'écriture*, 209.

<sup>21</sup> Derrida, *L'écriture*, 213: «Que l'être se produise (...) comme histoire et monde, cela signifie qu'il n e peut être qu'en retrait sous les déterminations ontiques dans l'histoire de la métaphysique ».

Para Levinas, ao contrário, existe uma experiência que rompe com a totalidade e encontra-se para além do ser: o face-à-face com o outro<sup>22</sup>. Essa experiência não pode ser compreendida por nenhuma estrutura ontológica dada de antemão, pois nela ocorre o encontro e o choque entre mundos, e que não estavam previstos no mundo: “o rosto não é “do mundo”. É deste a origem.”<sup>23</sup>; “o rosto não está, portanto, no mundo por que abre e excede a totalidade”<sup>24</sup>. Nesse sentido, o eu não está no mundo, ele é origem do mundo e a relação com o outro é sempre marcada não pela unidade e pela síntese, mas por uma assimetria “que não é do mundo”, não é nada de “real” e que, por isso mesmo, “não impõe nenhum limite à alteridade”, antes a torna possível<sup>25</sup>. Ou seja, o face-à-face é da ordem do acontecimento, da irrupção, do inesperado, do que excede o *logos*, da dessemelhança e não da ordem do ser, das categorias, das estruturas, do *logos*, da identidade.

Sem dúvida esse encontro que pela primeira vez não tem a forma do contato intuitivo (na ética, no sentido que lhe dá Levinas, a proibição principal, central, é aquela do contato), mas aquela da separação (o encontro como separação, outra fratura da “lógica formal”), sem dúvida esse encontro com o imprevisível *em si* é a única abertura possível do tempo, o único porvir puro, a única despesa pura *para-além* da história como economia. Mas esse porvir, esse para-além, não é um outro tempo, um amanhã da história. Ele está *presente* no coração da experiência. Presente não de uma presença total mas do *rastro*<sup>26</sup>.

O rastro é um quase-conceito derridiano e produz um deslocamento da diferença – pensada a partir da relação entre duas coisas, supostamente presentes e dadas em si, do tipo A difere de B – para a diferença pensada como *rastro diferencial*, que foge ao dualismo ausência/presença, ser/nada, e que não é nem ausência, nem presença – o rastro diferencial difere. Entre os rastros, entre os quais existem rastros instituídos, habita uma diferencialidade, uma produção, um jogo de diferenças<sup>27</sup>. Segundo Duque-Estrada,

<sup>22</sup> E. Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 2018), 27.

<sup>23</sup> J. Derrida, *L'écriture*, 153: «le visage n'est pas “du monde” ». Il en est l'origine.

<sup>24</sup> J. Derrida, *L'écriture*, 154: «le visage n'est donc pas dans le monde puisqu'il ouvre et excède la totalité ».

<sup>25</sup> J. Derrida, *L'écriture*, 184.

<sup>26</sup> J. Derrida, *L'écriture*, 141: «Sans doute cette rencontre qui pour la première fois n'a pas la forme du contact intuitif (dans l'éthique, au sens que lui donne Levinas, la prohibition principale, centrale, est celle du contact), mais celle de la séparation (la rencontre comme séparation, autre brisure de la «logique formelle »), sans doute cette rencontre de l'imprévisible *lui-même* est-elle la seule ouverture possible du temps, le seul avenir pur, la seule dépense pure *au-delà* de l'histoire comme économie. Mais cet avenir, cet au-delà n'est pas un autre temps, un lendemain de l'histoire. Il est *présent* au cœur de l'expérience. Présent non d'une présence totale mais de la *trace* ».

<sup>27</sup> Duque-Estrada, *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*, 25.

A “diferencialidade” própria aos rastros não deve ser *ontologizada*, i.e., pensada como uma totalidade – reunida e presente em si mesma – de relações de diferenças que preexistissem, como um *duplo* metafísico, virtual, fantasmático, a todo e qualquer sistema discursivo ou de outra ordem. É verdade, como diz Derrida, que o rastro deve, sim, ser pensado “antes do ente”, mas um “antes” que é “mais velho” do que a própria diferença entre ser e ente, ou, dito de outro modo, entre o ente e o seu modo de ser. Trata-se de um antes que diz respeito à *différance* – ao jogo ou produção de diferenciações – *irredutível a toda e qualquer ontologia*<sup>28</sup>.

Se assim é, a abordagem do encontro com a alteridade pensada a partir da temporalidade dada pelo rastro, acena para a impossibilidade de compreensão dessa experiência do face-à-face, a partir do pensamento do ser, convocando, preferencialmente, o pensamento da *différance*, que se dará ao modo lusco-fusco da presença-ausência dos rastros e não mais de dois entes jogados no mundo e presentes a si. Seguindo esse raciocínio, Derrida pode afirmar que, para Levinas, o conceito de ser em Heidegger seria um “meio abstrato produzido pelo dom do mundo ao outro que está *para-além do ser*”<sup>29</sup>. E é nesse para-além do ser na qual imerge e da qual emerge o encontro com o outro, que se reencontra a transcendência em Levinas:

Meu *mundo* é abertura onde se produz toda experiência, compreendendo-se aí aquela que, experiência por excelência, é transcendência em direção ao outro como tal. Nada pode aparecer fora desse pertencimento ao “meu mundo” através de um “Eu sou”. [E cita Levinas:] “Que isto convenha ou não, que isso possa me parecer monstruoso (...) ou não, é *o fato primitivo ao qual devo encarar* (...), o qual enquanto filósofo não posso desviar os olhares um instante sequer”<sup>30</sup>.

Essa diferença entre o pensamento do ser heideggeriano e a ética da alteridade levinasiana foi assim dita por Fernanda Bernardo, que vê em Levinas uma meta-ética do cuidado com o outro, sob o signo da “ininterupta relação”:

---

<sup>28</sup> Duque-Estrada, *Estudos*, 26.

<sup>29</sup> Derrida, *L'écriture*, 219: «moyen abstrait produit pour le don du monde à l'autre qui est *au-dessus de l'être* ».

<sup>30</sup> Derrida, *L'écriture*, 193: “*mon monde* est l'ouverture où se produit toute expérience y compris celle qui, expérience par excellence, est transcendence vers autrui comme tel. Rien ne peut apparaître hors de l'appartenance à «mon monde» pour un «Je suis». «Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux (de par quelques préjugés que ce soit) ou non, c'est *le fait primitif auquel je dois faire face* (...), dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant ».

Do cuidado pelo ser ao cuidado por outrem, e portanto da *Fundamentalontologie* à ética no sentido de meta-ética tida como um “absurdo ontológico” e como uma ininterrupta relação inter-humana *onde o humano se procura e se promete* [grifo meu] – eis a via que vai de Heidegger a Levinas, e eis o transtorno e o deslocamento operado pela ética da alteridade de Emmanuel Levinas vis-à-vis da *Fundamentalontologie* heideggeriana (...) Um idioma filosófico que viu na “ausência de cuidado por outrem” de Heidegger o fermento da “sua aventura política pessoal”<sup>31</sup>.

Tanto Bernardo<sup>32</sup> como Cohen-Levinas<sup>33</sup> escrevem que entre Derrida e Levinas haveria um quiasma que se encontraria justamente na relação com a ética: a desconstrução terá sido, desde sempre, uma ética (ou uma meta-ética, como prefere Bernardo). Através de Levinas, neste ensaio, Derrida apreende a ideia de que a responsabilidade do apelo do outro define a estrutura<sup>34</sup> da exterioridade como tal<sup>35</sup>, dada não mais pela oposição entre o eu e um outro, mas pelo face-a-face entre os dois. Dessa forma, seria a própria noção de *logos*, oriunda dos gregos, que estaria sob suspeição, à medida que não é mais transparente a ideia de sua identidade a si e de sua significação<sup>36</sup>, pois o outro é sempre um infinitamente outro, do qual, para Derrida, estamos separados, como ilhas, ou como mundos, sempre entre mundos. Definindo-se

<sup>31</sup> F. Bernardo, “Levinas. Da meta-ética à política”. *Revista Filosófica de Coimbra* (vol. 30, n.º 60, 2021), 36.

<sup>32</sup> F. Bernardo, “Levinas e Derrida. Um contacto no coração de um quiasma”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 33, (2008), 39-78.

<sup>33</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d’introduction», in *Levinas Derrida. Lire ensemble* (Paris: Hermann, 2015), 9.

<sup>34</sup> O conceito de estrutura, ou melhor, daquilo que a torna possível, ou seja, a estruturalidade da estrutura deve ser pensada, em Derrida, e se seguirmos o texto *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas*), como um jogo a-cêntrico. Trata-se de uma estrutura não mais organizada por um centro, um ponto de presença, uma origem fixa (Derrida, *A escritura e a diferença*, 230), cuja função seria orientá-la e equilibrá-la, limitando o jogo da estrutura. Esse centro recebeu vários nomes ao longo da história da metafísica ocidental: essência, substância, existência, sujeito, verdade, transcendentalidade, Deus, homem etc. Esse acontecimento de ruptura é pensado por Derrida como “o abandono declarado de toda referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou a uma *archie* absoluta” (Derrida, *A escritura e a diferença*, 240). A estrutura é pensada em termos de configuração e de relação, resultando numa estrutura a-cêntrica (Derrida, *A escritura e a diferença*, 241), e não em termos de unidade e de totalização. Diferente da forma clássica, a impossibilidade da totalização se dá não por que o campo é muito grande, mas por que lhe falta um centro que estabeleça um jogo de substituições (Derrida, *A escritura e a diferença*, 245).

<sup>35</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d’introduction», 10.

<sup>36</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d’introduction», 11.

no horizonte da totalidade e da unidade do ser, a verdade teria se fechado o acesso à irrupção da alteridade, do face-a-face como experiência humana por excelência. Essa experiência não terá nunca sido apreendida ou salvaguardada em sua autonomia positiva, tornando-se um signo reduzido ao mesmo, constringida a uma forma de obliteração e, por conseguinte, submetida desde a origem a diversos regimes e registros de violência<sup>37</sup>.

Desfazer a unidade fechada do eu, abri-la, desde o começo, ao “mais de um” seria um movimento próprio da desconstrução, alicerçando-se no pensamento de Levinas. Este representaria para Derrida a possibilidade de se retornar à conceitualidade do *logos* grego para revirá-la contra ela mesma, para tirar daí uma saída possível da violência, produzindo, através da estrutura ética da subjetividade, interrupções no *logos*<sup>38</sup>, que não se compreende como dado de antemão.

*Violência e metafísica* se insurgem assim contra o *logocentrismo e a estrutura ontológica da subjetividade*, apontando, através do novo primado da relação com o outro, para um novo horizonte filosófico, onde se inscreve a desconstrução dos humanismos, uma vez que estes últimos, justamente, estão recorrentemente apoiados no logocentrismo (presente desde os gregos) e numa concepção ontológica do sujeito (presente, ao menos, desde Descartes), premissas cuja herança atravessa o pensamento contemporâneo, incluindo Heidegger. Para Derrida, o que importaria mostrar é que o eu, apesar de não se dar sob a forma da unidade permanece, no face-à-face, ilhado, separado, disjunto do outro, sempre impossibilitando a reconciliação numa unidade, num mundo comum partilhado, que está sempre por encontrar e sempre por vir.

Enquanto Levinas substitui o outro ao ser, Derrida faz entrar a noção de alteridade em uma aporia mais larga, a medida que, para ele, a alteridade não pode se definir fora de uma relação à identidade (...). Se, como o afirma Derrida, a desconstrução não é nem um saber, nem um método mas “apenas o que acontece, se acontece”, não se deve, sem dúvida, hesitar em escutar em sua obra, desde *Violência e metafísica* (...) uma incessante desconstrução do ser, do ser-em-desconstrução, face ao indesejável do outro.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 11.

<sup>38</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 12.

<sup>39</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés», 14: “Alors que Levinas substitue l’autre à l’être, Derrida fait rentrer la notion de l’altérité dans une aporie plus large, dans la mesure où pour lui, l’altérité ne peut se définir en dehors d’un rapport à l’identité (...). Si, comme l’affirme Derrida, la déconstruction n’est ni un savoir, ni une méthode, mais “seulement ce qui arrive, si ça arrive”, il ne faut sans doute pas hésiter à entendre chez lui, depuis *Violence et métaphysique* (...) une incessante déconstruction de l’être, de l’être-en-déconstruction, face à l’indéconstruable de l’autre”.

Não um *para-além do ser* como em Levinas, mas uma *incessante desconstrução do ser*, em Derrida. Não a destruição da instituição do eu, como em Levinas<sup>40</sup>, mas – em Derrida – a manutenção aporética da ideia de identidade que, ao mesmo tempo que se constrói através do outro, pelo outro, constitui um mundo em si e à parte. Por isso, a desconstrução manifestaria sua fonte mais profunda na ética, pensada a partir do rastro e da *différance*. Essa ética, da qual buscamos apresentar aqui alguns pontos, é a herança de Levinas a Derrida. É também no sentido em que se dirige a um humano, um “humano humano”, como escreve Bernardo, que a ética levinasiana é um humanismo, porém um humanismo que surge, na pena de Derrida, a partir da desconstrução do próprio humanismo.

Assim se demarca criticamente Levinas das éticas filosóficas, ou seja, das éticas tidas como áreas ou especialidades do filosófico – éticas normativas ou “moralistas”: *a ética (no sentido de meta-ética) é agora o sentido e a vocação do humano – de um humano humano ou justo [grifo meu] – e, enquanto tal, a “experiência por excelência” e a significância da significação. Razão pela qual Levinas a designa precisamente de prima philosophia e a tem pela fonte da própria inteligibilidade*<sup>41</sup>.

Proponho, finalmente, que nos encontramos já num terreno diferente daquele de *Cartas sobre o humanismo*, onde a destruição do humanismo metafísico era sinônimo de tarefa da filosofia. Trata-se de uma desconstrução consequente do humanismo, que visa não extirpá-lo, mas repensar seus limites, contradições e suas novas formulações. É preciso também observar que é esse mesmo humanismo levinasiano que marca, nos anos sessenta, na obra de Derrida, o questionamento ético, que muitos comentadores consideraram presente apenas na viragem dos anos oitenta para os noventa. Essa primazia do ético sobre o ontológico percorre todo o *corpus* derridiano, e uma série de trabalhos<sup>42</sup> aproximam o privilégio ético em Levinas da desconstrução da ontologia – e da violência que ela introduz na história – em Derrida. Percebemos, desde *Violência e metafísica*, que o humanismo não é apenas algo a ser desconstruído negativamente, mas que ele porta contribuições que devem ser afirmadas.

<sup>40</sup> Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés », 12.

<sup>41</sup> F. Bernardo, “Levinas – da meta-ética à política”, 226.

<sup>42</sup> S. Critchley, *The ethics of deconstruction* (Edinburgh University Press : Edinburgh, 1999); Shyh-Jen Fuh, Derrida and the problems of ethics. In: *Concentric: Studies in english literature and linguistics*. 29/01/2003; C. Guala, *Éthique et politique dans l'oeuvre de Jacques Derrida*. Thèse; Université Paris VIII/ Université du Chile; 2008; François Nault, «L'éthique de la déconstruction, “comme si c'était possible...”», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/2 (n° 234); François Raffoul, «Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et morale*, 2007/1 (n° 53).

### 3. A superação do humanismo como *topos* da metafísica humanista. *A palavra soprada de Antonin Artaud como jogo da différance*

O pensamento, ao qual a essência escato-teológica do homem aparece como tal, não pode ser simplesmente uma antropologia nem um humanismo metafísicos. Este pensamento desponta para lá do homem, para lá da metafísica do teatro ocidental cujas “preocupações” fedem o homem inverosimilmente, o homem provisório e material, direi mesmo o homem-cadáver<sup>43</sup>.

Outra referência ao humanismo que aparece em *A escritura e a diferença* está relacionada ao pensamento de Artaud. Nesse tópico, pensarei os limites do anti-humanismo de Artaud em *A palavra soprada*. Percorrendo alguns temas de sua obra, selecionados a partir da leitura de Derrida, proponho-me a mostrar como a destruição do humanismo aparece como complemento da metafísica humanista, distanciando-se da tarefa de uma desconstrução dos humanismos. Aventurar-se em Artaud, com Artaud, é abandonar as fronteiras tradicionais do *logocentrismo*; é, como dirá Derrida, questionar-se sobre os limites entre a razão e a loucura, “mergulhando em primeiro lugar em direção à sua enigmática conjunção”<sup>44</sup>, ou seja, postando-se para além do discurso crítico, que faz da obra um exemplo, e do discurso clínico, que dela faz um caso, seguindo outras exigências que não podem mais ser compreendidas no interior da tradição humanista do comentário, que buscaria no texto a permanência de uma estrutura e sua fixação<sup>45</sup>, neutralizando, em se tratando de Artaud, a selvageria da obra. Segundo algumas dessas interpretações – como em Blanchot e Laplanche – “a esquizofrenia não é, entre outras, uma das dimensões ou das possibilidades do ser chamado homem [como pensa Derrida], mas sim a estrutura que nos abre a verdade do homem”<sup>46</sup>, estrutura transcendental que o acontecimento-Artaud viria testemunhar

---

<sup>43</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 131.

<sup>44</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 107.

<sup>45</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 109.

<sup>46</sup> Apenas uma observação sobre a utilização das palavras “humano” e “homem” para fazer referência à humanidade em geral. Preferi utilizar a palavra “humano”, em vez de “homem”, sempre que possível ao longo do texto, pelo claro viés falocêntrico desta última. No entanto, como “homem” é a palavra empregada historicamente pela tradição (e que Derrida, por sua vez, mantém ao se referir aos autores que a empregam), muitas vezes, para fazer referência a esses mesmos autores, mantive a palavra “homem”, embora destaque aqui o problema de sua utilização. Com efeito, o humanismo teve muito mais como centro o homem (e, geralmente, um homem sobrecarregado de determinações – europeu, branco, adulto, etc.) que a humanidade em geral. Por isso, sem pretender naturalizar tal uso, faço aqui essa observação, que o leitor deverá ter em mente em sua leitura.

como um exemplo<sup>47</sup>. Essa interpretação faz do não-humano um novo próprio do humano, o que inscreve Artaud na esteira do humanismo, pois o impróprio torna-se o mais próprio do humano, sendo a questão do próprio, para Derrida, o que atravessará os discursos humanistas de maneira mais geral. Veremos que Artaud, para Derrida, permanece em solo humanista, por uma cumplicidade metafísica, que os comentários mencionados também partilham.

Distanciando-se da forma do comentário consagrada pela história, afirmando mesmo que um completo ultrapassamento de tal forma seria incorrer no risco da destruição do próprio comentário, a tentativa declarada de Derrida é de “atrair na sua ressonância própria” “os gritos de Antonin Artaud”<sup>48</sup>, que invocariam uma unidade anterior à dissociação.

Pois o que os seus urros nos prometem, articulando-se com os nomes de *existência*, de *carne*, de *vida*, de *teatro*, de *crueldade*, é, antes da loucura e da obra, o sentido de uma arte que não dá ocasião para obras, a existência de um artista que não é mais a via ou a experiência que dão acesso a outra coisa além delas próprias, de uma palavra que é corpo, de um corpo que é teatro, de um teatro que é um texto porque não está mais submetido a uma escritura mais antiga do que ele, a algum arquitexto ou arquipalavra. Se Artaud resiste totalmente — e, cremo-lo, como ninguém mais o fizera antes — às exegeses clínicas ou críticas — é porque na sua aventura (e com esta palavra designamos uma totalidade anterior à separação da vida e da obra) é o *próprio* protesto contra a *própria* exemplificação<sup>49</sup>.

O que a *vida-obra* de Artaud vem testemunhar é o combate contra a metafísica dualista — da alma e do corpo, da palavra e da existência, do texto e do corpo, da obra e da loucura — que inspira a história do comentário. Para ele, a vida é uma manifestação espontânea, mágica, acontencional, que deve anteceder qualquer texto que lhe informaria de antemão, texto aqui sendo compreendido em um sentido abrangente como o conjunto de todas as significações que precedem e se enxertam na expressão direta, fulgurante e indomesticável da vida.

Para Artaud, na leitura de Derrida, o homem infectou o humano com a ideia de Deus, resultando numa intervenção milenar que lhe corrompeu o divino. Não se trata aqui de Deus como sinônimo de justiça, mas de Deus como o grande usurpador, o grande ladrão da existência do homem<sup>50</sup>. Tudo começaria com a crítica de Artaud à palavra soprada, quer dizer, à palavra que se erige e que se separa do corpo que a emite nas *Correspondências com*

<sup>47</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 114.

<sup>48</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 115.

<sup>49</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 115.

<sup>50</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 124-125.

*Jacques Rivière* (1921)<sup>51</sup>. Toda palavra que se separa do corpo é soprada e pode ser roubada, por exemplo, por um comentador, que a pensará segundo os critérios da verdade ou de uma estrutura essencial: “que a palavra e a escritura sejam sempre inconfessadamente tiradas de uma leitura, tal é o roubo originário, o furto mais arcaico que ao mesmo tempo me esconde e me *sutiliza* o meu poder inaugurante (...). A palavra proferida ou inscrita, a *letra* é sempre roubada. Sempre roubada. Sempre roubada por que sempre *aberta*”<sup>52</sup>. A intenção de Artaud, segundo Derrida, seria fazer “voar em estilhaços a estrutura do roubo”<sup>53</sup>, mesmo diante da impossibilidade de deter a disseminação da linguagem. O que seria feito através da inspiração, quer dizer, numa relação direta com a própria vida, anterior a qualquer texto.

Artaud, para Derrida, sonharia com uma vida sem diferença, onde a palavra, o corpo, a vida e o gesto não se distingam um do outro<sup>54</sup>. A questão se complica por que não somos autores de nossas próprias palavras: recorreremos a um léxico, a uma gramática, a uma sintaxe. O roubo – inspirar uma palavra que não é minha e que será aspirada por outro – seria não apenas a estrutura da língua, mas a estrutura da própria existência humana<sup>55</sup> – a diferença se torna signo roubado, constitui-se como uma desapropriação total. Isso por que, desde o nascimento, o ser humano está imerso em estruturas que conformam e desenvolvem seu corpo impedindo-lhe de ser livremente autor de sua própria existência. A obra, por sua vez, se separa daquele que a produziu, como se tivesse uma vida própria, cindida do movimento que a gerou. Por isso, a obra é compreendida como excremento, num sentido escatológico. A própria história humana só seria possível através dessa fecalidade. Por isso, a essência do homem, tal como este se constituiu ao longo da história, e a qual dá vazão o humanismo, é escatológica<sup>56</sup>. A existência usurpada do homem se naturalizaria e normatizaria através da teologia, com a ideia de um Deus criador, de um Dramaturgo-Demiurgo que se infiltraria e se sutilizaria na existência humana roubando-lhe o ato criador, o divino propriamente dito. Por isso, o Deus criado pelo homem é pensado como uma infecção que lhe corrompeu o divino. Nas palavras de Haddock-Lobo:

Vê-se bem a revolta contra aquele que lhe roubou a propriedade, seu próprio ser, sua autenticidade, nos termos mais clássicos de uma Ontologia Fundamental (...) em que o Outro é sempre aquele que impede meu desejo, que me

---

<sup>51</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 117.

<sup>52</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 121.

<sup>53</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 117.

<sup>54</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 122.

<sup>55</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 116-117.

<sup>56</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 126-127.

interdita e que, por isso, é a pura negatividade, Deus passa a representar um falso valor como o preço que paga todo aquele que nasce. “Escuro nascimento”, e, por isso, valoriza o excremento: o valor originário, não o falso valor do demiurgo, é aquilo que deveria ter ficado retido em mim, como eu mesmo deveria ter ficado retido em mim; e como fui roubado quando me furtaram por meu orifício, ainda o sou novamente sempre que alguma parte de mim ainda me abandona – a obra, o excremento que pode ser usado como arma contra mim mesmo. Nas palavras de Artaud, a defecação seria uma espécie de nascimento, um arque-roubo que ao mesmo tempo me deprecia e me suja<sup>57</sup>.

Para despertar o homem desse torpor é preciso explodir todas as estruturas que conformaram o homem na sua humanidade, indo além do homem. Por isso, o humanismo, assim como toda antropologia preocupada com as estruturas gerais do homem, seriam insuficientes para ultrapassar a essência atual escato-teológica do humano: “Artaud não empreende nem uma renovação, nem uma crítica, nem um questionamento do teatro clássico: pretende destruir efetivamente e não teoricamente, a civilização ocidental, as suas religiões, o todo da filosofia (...)”<sup>58</sup>. Para isso, dissemina a ideia de uma arte sem obra, uma metafísica da vida:

Como o excremento, como o pau fecal, metáfora, como o sabemos também, do pênis, a obra *deveria* permanecer de pé. Mas a obra, como excremento, é apenas matéria: sem vida, sem força nem forma. Sempre cai e imediatamente se desmorona fora de mim. Eis por que a obra poética ou não jamais me colocará de pé. Nunca será nela que me erigirei. A salvação, o estatuto, o estar-de-pé, só serão possíveis numa arte sem obra. Sendo a obra sempre obra de morto, a arte sem obra, a dança ou o teatro da crueldade, será a arte da própria vida.<sup>59</sup>

Assim, a soteriologia passa por uma destruição da metáfora, e esta é, principalmente, aquela do estar-de-pé-fora-de-si-na-obra-roubada, ereção que é sinônimo de alienação e de superstição<sup>60</sup>. É o próprio nome do homem que se encontra sujo por essa metáfora, manchado pela obra e pela relação com Deus ladrão<sup>61</sup>, de onde a necessidade, para Artaud, de produzir uma cirurgia no humano, cujo veículo é o teatro, que deve restaurar a unidade e fechar todas as diferenças<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Haddock-Lobo, “Representação e crueldade”, 132.

<sup>58</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 138.

<sup>59</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 128.

<sup>60</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 130.

<sup>61</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 131.

<sup>62</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 144.

Face a essa destruição iconoclasta artaudiana, a atitude de Derrida é ambivalente: por um lado, trata-se de reconstituir, num corpo a corpo cerrado, a palavra de Artaud; por outro lado, trata-se de marcar sua diferença em relação a ele, através da desconstrução. O problema de Artaud estaria na oposição entre unidade e diferença. Ao mesmo tempo que exige um direito de existência à diferença, essa mesma diferença é considerada maldita, face ao sonho de uma unidade impossível de ser realizada. A diferença derridiana, ao contrário, se pensa além da metafísica tradicional, em direção à *différance*: “poder-se-ia julgar que esta [a *différance*], abrindo e ao mesmo tempo recobrando a verdade, nada distinguindo de fato cúmplice invisível de toda a palavra, é o próprio poder furtivo, se não fosse confundir a categoria metafísica e metafórica do furtivo com o que a torna possível”<sup>63</sup>. Assim, é a *différance*, que abre o jogo da diferencialidade, que torna possível o furtivo, pois o roubo é justamente o movimento de uma re-apropriação sem origem, de uma origem já desde sempre compreendida sob o signo do contágio e da disseminação. A *différance* é a afirmação positiva desse contágio e dessa disseminação, apreendidas, muitas vezes, negativamente por Artaud como roubo, o que lhe faz emprestar um caráter negativo à alteridade. Distanciando-se de Artaud, para Derrida, a “destruição” (as aspas são dele) da história da metafísica não quer dizer sua ultrapassagem, ao contrário, a reflexão de Artaud sobre a unidade, a identidade a si, ao próprio, aparece como complemento desta mesma tradição metafísica: “a “metafísica” de Artaud, nos seus momentos mais críticos, realiza a metafísica ocidental, a sua visada mais profunda e mais permanente”<sup>64</sup>. Trata-se da “inserção necessária de todos os discursos destruidores, que devem habitar as estruturas por eles derrubadas e nelas abrigar um desejo indestrutível de presença plena, de não-diferença: ao mesmo tempo vida e morte”<sup>65</sup>. A diferença, assim pensada, devém uma estrutura do mesmo, à medida que se abre para se constituir como exemplo, resultando, por um desejo de presença plena, numa não diferença, por vezes, aparecendo mesmo sob a forma do modelo (leia-se, por exemplo, os comentários de Blanchot a Artaud que Derrida retoma nesse mesmo livro)<sup>66</sup>. Citamos mais uma passagem de Haddock-Lobo, que vai nesse sentido:

E se os aplausos de Derrida direcionam-se certamente a esta lucidez vigilante de Artaud, também dele se afastam na medida em que este pretende “tapar os buracos” da escritura desde sempre furtada, quando Artaud diz que “esta nova informação teatral sutura todas as falhas, todas as aberturas e todas

---

<sup>63</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

<sup>64</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

<sup>65</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 147.

<sup>66</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 108-111.

as diferenças” – e sabe-se que Derrida antes se posicionara contra qualquer espécie de sutura, admitindo, neste intuito de apropriação inevitável, que se adote o alinhavo como violência menor. A arquicena artaudiana torna-se então o fechamento do movimento, da diferença e do diferir (...) <sup>67</sup>.

Essa ideia do alinhavo está também expressa no que Charles Ramond considera uma co-assinatura nos textos de Derrida sobre Artaud, escritos literários que o filósofo utilizaria para desconstruir a filosofia, borrando as fronteiras entre esta e a literatura. Para Ramond, Derrida percebe em Artaud uma futilidade do comentário que visasse restituir ou traduzir os pensamentos contidos no original. Ao contrário, o roubo e o furtivo aplicam-se à escritura produzindo um outro tipo de relação com o texto que, para Ramond, será uma singularidade da obra de Derrida, marcada por ecos e forçagens. Segundo esse autor:

O comentário-eco permite assim fazer “soar”, ou “ressoar” o texto comentado sem nada lhe ajuntar (...). O eco é assim o único modo de compreender enfim o som, o barulho, “os gritos” emitidos pelo autor pela primeira vez, e que não chegaríamos a compreender quando de uma primeira escuta. O objetivo do “comentário” será assim de fazer escutar uma obra pela primeira vez repetindo-a, quer dizer, dizendo-a uma segunda vez. Há aqui a ideia tipicamente derridiana que apenas compreendemos pela primeira vez uma obra na segunda audição, ou que apenas lemos um texto pela primeira vez quando o releemos. O comentário deve ser essa segunda vez que permite a primeira e que, portanto, estritamente falando, não ajunta nada ao texto comentado. O texto comentado (...) cessa de ser uma fonte ou uma origem, ele somente começa a soar (pela primeira vez) quando retorna sob a forma espectral, fantasmal, do comentário <sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Haddock-Lobo, “Representação e crueldade: Derrida encena Artaud”, 138.

<sup>68</sup> Ramond, “Derrida-Artaud: échos et forçages” 2014, 10: “Le commentaire-écho permet ainsi de faire “sonner”, ou “résonner” le texte commenté sans rien lui ajouter (...). L'écho (...) est ainsi la seule façon d'entendre enfin le son, le bruit, “les cris” émis par l'auteur pour la première fois, et que nous ne parvenions pas à entendre lors de la première écoute. Le but du «commentaire» sera ainsi de faire écouter une oeuvre pour la première fois en la répétant, c'est-à-dire en la disant une seconde fois. Il y a ici l'idée typiquement derridienne qu'on n'entend pour la première fois une oeuvre qu'à la deuxième audition, ou qu'on ne lit un texte pour la première fois que lorsqu'on le relit. Le commentaire doit être cette deuxième fois qui permet la première et qui donc, à strictement parler, n'ajoute rien au texte commenté. Le texte commenté (...) cesse d'être une source ou une origine, il ne commence à sonner (pour la première fois) que lorsqu'il revient sous la forme spectrale, revenante, du commentaire”.

Junto a esse movimento de captação do eco ou dos gritos de Artaud, uma segunda operação seria, ainda segundo Ramond, efetuada na escritura derridiana: a forçagem do texto.

Misturando os ecos às forçagens e aos sortilégios, Derrida apresenta aqui [na sua leitura de Artaud] uma nova abordagem do comentário filosófico dos textos literários. Acusado de “forçar” os textos (...), ele reivindica essa forçagem como um “necessidade”: “é muito necessário forçar”, não podemos fazer de outra maneira e devemos fazê-lo bem. Pois (...) o sentido de um texto está sempre em um outro texto. Esse método da “forçagem” (...) é o contrário do método (...) do comentário-eco que se esforçava paradoxalmente em jamais forçar o texto que comentava, mas em deixá-lo ser ele mesmo (...) <sup>69</sup>.

Assim, o comentário-eco e a forçagem seriam estratégias de Derrida para abordar, de maneira renovada, textos como os de Artaud, abrindo uma outra via em relação à forma tradicional do comentário. Essa perspectiva conduziria a uma compreensão sobre a loucura diferente dos comentários críticos ou clínicos de Artaud:

Mesmo se Artaud não se tivesse visto obrigado, como o *fez*, a restituir os seus direitos à obra e à obra escrita, o seu próprio projeto (a redução da obra e da diferença, por tanto da historicidade) não indica a própria essência da loucura? Mas esta loucura, como metafísica da vida: inalienável e da indiferença histórica, (...) denunciava, não menos legitimamente, num gesto que não oferece nenhuma inclinação para uma outra metafísica, a *outra* loucura como metafísica vivendo *na* diferença, na metáfora e na obra, portanto na alienação, sem pensá-las *como tais*, para lá da metafísica. A loucura tanto é a alienação como a inalienação. A obra ou a ausência da obra. Estas duas determinações afrontam-se indefinidamente no campo fechado da metafísica tal como se afrontam na história aqueles que Artaud denomina “alienados evidentes” ou “autênticos” e os outros. Afrontam-se, articulam-se e trocam-se necessariamente em categorias, reconhecidas ou não, mas sempre reconhecíveis, de um único discurso histórico-metafísico<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Ramond, “Derrida-Artaud: échos et forçages”, 12: «(...) [En] mêlant les échos des “forçages” et des “sortilèges”, Derrida présente ici en réalité une nouvelle approche du commentaire philosophique des textes littéraires. Soupçonné de «forcer» les textes (...), il revendique ce forçage comme une “nécessité”: “il faut bien forcer”, on ne peut pas faire autrement et on doit le faire bien. Car (...) le sens d’un texte est toujours dans un autre texte. Cette méthode du “forçage”, (...) est le contraire de la méthode (...) du commentaire-écho, qui s’efforçait paradoxalement de ne jamais forcer (...) le texte qu’elle commentait, mais de le laisser être lui-même (...)»

<sup>70</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 145.

O pensamento de Artaud, contribui, assim, para dar um passo além da metafísica ocidental dualista e do humanismo, principalmente por que reflete, para Derrida, uma nova abordagem do problema da unidade e da diferença, mas também por realizar um questionamento *sui generis* sobre o humano. É aí que se deve buscar – antes de certa metafísica da subjetividade que produziu um certo conceito de loucura e de esquizofrenia – seu lado não-humano, pois escapa às determinações históricas que constituíram o próprio do humano, promovendo um certo ultrapassamento do humanismo: a centralidade da escrita, o papel da metáfora, a produção de obras. Apesar desse passo, por outro ângulo – o da força, percebe-se que Artaud permanece no interior de uma outra (e mesma) metafísica, também dualista, dada pelo mesmo par unidade-diferença. Aí, um novo próprio do humano se anuncia: seu novo nome será daquele que expurga a diferença, em nome de uma presença e de uma identidade a si, que combate a ex-apropriação e o Deus ladrão, que não erige mais obras fora do seu próprio corpo, que busca a unidade impossível entre vida, corpo, linguagem, obra, gesto, etc.

O ultrapassamento da antropologia e do humanismo recai, assim, naquilo que caracterizará precisamente a tradição humanista para Derrida: a metafísica da presença, a ideia de um próprio do humano a partir da ideia de uma presença a si, ainda que, em se tratando de Artaud, esse sonho se revele na impossibilidade de sua efetivação, constituindo um fechamento dessa mesma metafísica da presença, e numa abertura para o pensamento da *différance* pensada como crueldade diante da irrealizável unidade: “portanto, a leitura derridiana encaminha o teatro da crueldade para o limite da metafísica, o que quer dizer que Derrida pretende ler a tensão que a obra de Artaud propõe, nem dentro nem fora da metafísica, mas – no sentido heideggeriano – como uma superação em que o fim não chega”<sup>71</sup>.

Artaud propõe um pensamento da diferença, mas não ainda da *différance*, pois ainda mantém-se no interior, ainda que no limite, das oposições que mencionamos. Pensamento da diferença, no entanto, que se volta contra o antropocentrismo em direção de uma desconstrução da subjetividade, mas ainda em nome de outra metafísica da subjetividade<sup>72</sup>, apoiando-se em uma ex-apropriação do sujeito, dada pelo roubo e pelo furto. Esse rompimento com a unidade do sujeito não será visto nos termos do acontecimento da relação com o outro, como vimos em *Violência e metafísica*, mas como uma estratégia para a restituição do corpo próprio, da presença plena, da identidade a si, velhos temas da metafísica que Derrida busca desconstruir.

Reabilitando o pensamento de Artaud no interior da filosofia, vemos a abertura para uma experiência dita muitas vezes como maldita ou monstruo-

<sup>71</sup> Haddock-Lobo, “Representação e crueldade”, 138.

<sup>72</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 120.

sa, que baralha completamente os contornos do que se define habitualmente por humano. Habitualmente, pois não se trata apenas de filosofia teórica mas desse existente encarnado, que é um corpo, e de uma vida que se quis para-além de qualquer conceito. Além disso, esse encontro credencia a arte como um discurso que porta um saber que tem consequências para a filosofia e seu fundamento onto-antropo-teológico, como buscamos mostrar.

Artaud mantém-se no limite e foi neste limite que tentamos lê-lo. Por toda uma face do seu discurso, destrói uma tradição que vive *na* diferença, na alienação, no negativo sem ver a sua origem nem a sua necessidade. Para despertar esta tradição, Artaud chama-a em suma aos seus próprios motivos: a presença a si, a unidade, a identidade a si, o próprio, etc. Neste, sentido, a “metafísica” de Artaud, nos seus momentos mais críticos, realiza a metafísica ocidental, a sua visada mais profunda e mais permanente. Mas, por um outro lado do seu texto, o mais difícil, Artaud afirma a lei *cruel*, (isto é, no sentido em que entende esta última palavra, necessária) da diferença; lei desta vez levada à consciência e não mais vivida na ingenuidade metafísica. Esta duplicidade do texto de Artaud, ao mesmo tempo mais e menos do que um estratagema, obrigou-nos constantemente a passar para o outro lado do limite, a mostrar deste modo o fechamento da presença na qual devia encerrar-se para denunciar a implicação ingênua na diferença. Então, os diferentes passando constantemente e muito depressa um no outro, e a experiência crítica da diferença assemelhando-se à implicação ingênua e metafísica na diferença, podemos parecer, a um olhar menos experimentado, criticar a metafísica de Artaud a partir da metafísica, quando se nota, pelo contrário, uma cumplicidade fatal<sup>73</sup>.

Vemos aqui, com Artaud, um indício do que se confirmará ao longo de toda a obra de Derrida: a desconstrução do humanismo como fim do humanismo não é desejável, pois o fim é já um resquício, um *topos*, dessa mesma metafísica que se quer ultrapassar: “A transgressão da metafísica por este “pensar” que, diz-nos Artaud, ainda não começou, corre sempre o risco de voltar à metafísica”<sup>74</sup>. Por isso, Derrida não aderirá, em nenhum momento de sua obra, à retórica do ultrapassamento já realizado – em primeiro lugar, por que esta abre para toda uma série de discursos tradicionais (os discursos equívocos do fim) como, e por isso mesmo, as modulações desses equívocos do fim aparecem como complementos da metafísica que se pretende destruir adiando, pela negação, uma afirmação superior.

---

<sup>73</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 146.

<sup>74</sup> Derrida, *A escritura e a diferença*, 147.

#### 4. Conclusão

Concluo afirmando que, para Derrida, humanismo, como vimos, não é apenas o movimento histórico oriundo da Renascença, marcado pelo colonialismo, o falocentrismo, o heterocentrismo, o racismo, etc., embora estes sejam alvos constantes de Derrida. A desconstrução como desconstrução dos humanismos mostra que alguns temas são recorrentes ou estão na base (conscientemente ou inconscientemente) dos discursos sobre o humano. O enunciado talvez mais geral nessas recorrências é que a definição do humano é pensada a partir de próprios do homem (como o rosto em Levinas), onde mesmo o impróprio (como em Artaud) é refletido como uma face do próprio e tendo este como parâmetro, mesmo na destruição e na superação do humanismo.

Esse trabalho de desconstrução dos humanismos torna presente, por vezes, a ideia do monstruoso, do acontecimento, por que se trata ainda de inaugurar esse discurso para além do próprio; trata-se de dar forma ao que ainda não tem rosto, o que ainda não nasceu<sup>75</sup>.

Esse outro humanismo – que chamaremos aqui de humanismo por vir<sup>76</sup> – se apoia numa ética da alteridade, uma ética hiperbólica. Tem por motivação o questionamento da origem, da história, do contexto, dos limites dos conceitos e das definições de humano, perguntando-se o que funda a unidade, a semelhança, o próprio do humano, partindo da heterogeneidade, da diferencialidade, da dessemelhança, segundo o imperativo ético de reconhecimento do outro.

#### Bibliografia

- Bernardo, Fernanda. “Levinas – da meta-ética à política”, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 30, nº 60 (2021), 215-234.
- \_\_\_\_\_. “Levinas e Derrida. Um contacto no coração de um quiasma”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 33 (2008), 39-78.

<sup>75</sup> De onde o problema do “Derrida, precursor do pós-humanismo”: considerando a perspectiva que vimos de expor, será o *pós* ainda uma referência ao humanismo, como parece evidente e, dessa forma, ainda envolto nas armadilhas do próprio e do impróprio ou designará realmente uma completa ultrapassagem do humanismo, um completo abandono da metafísica que lhe é indissociável e a inauguração de um mundo novo?

<sup>76</sup> Havia pensado, a princípio, em denominar esse movimento na filosofia de Derrida como um humanismo expandido ou alargado. Em conversa com a Professora Fernanda Bernardo, a quem agradeço aqui, me foi sugerida a expressão “humanismo por vir”, que passei a adotar desde então.

- \_\_\_\_\_. “Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger. Heidegger em França – um acontecimento incomparável”. *Poiesis: Revista de Filosofia*, vol. 15, n.º 2, (2017), 05-52.
- Ramond, C. «Derrida-Artaud: échos et forçages». *Les Temps Modernes*, n.º 687-688 (janvier-avril 2016), 207-227.
- Cohen-Levinas, Danielle. «Ils nous auront obligés. En guise d’introduction». In *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Marc Crépon e Danielle Cohen-Levinas (dirs.). Paris: Hermann, 2015.
- Derrida, Jacques, *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions Seuil, 1967.
- Duque-Estrada, Paulo César. *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020.
- Haddock-Lobo, R. “Representação e crueldade: Derrida encena Artaud”. *Aisthe*, vol. 4, n.º 6, (2010), 127-139.
- Heidegger, M. *Ser e tempo*. trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- Levinas, E. *Totalidade e infinito*. trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2018.



## A EXCEPÇÃO DERRIDA – O “ELEITO SECRETO” DOS ANIMAIS. A VEIA ANTROPO-ONTO-TEO-LÓGICA EM QUESTÃO

THE EXCEPTION DERRIDA — THE “SECRET ELECT” OF ANIMALS. THE ANTHROPO-ONTO-THEO-LOGICAL VEIN IN QUESTION

FERNANDA BERNARDO<sup>1</sup>

**Abstract:** «The exception *Derrida* – the “secret elected” of animals» intends above all to highlight three fundamental interconnected questions: 1.) Without reifying it in a theoretical-systematic philosophy, to highlight Derrida’s Deconstruction as a “philosophical idiom” – that of *différance* or of the *ab-solute otherness* – endowed, therefore, with specific “theoretical” assumptions (*khôra*, *messianic*); 2.) To highlight and to clarify the meaning of the “Derridian exception” concerning the issue of the animal and animality within the context of the *sacrificial* philosophical-cultural Westernness; 3.) To highlight the relevance of the issue of the animal in order to re-think, in new terms, the question of the human/subject itself – still essentially structured in the light of a *metaphysical subjectivity* –, underlining the invaluable contribution of Deconstruction to rethink the exceptionality of the human among the living beings and to bring the *war for compassion* to a successful end, thus contributing to the emergence of new Lights for the *promise* of the “coming” [«à-venir»] of another humanity and, consequently, of another civilization.

**Keywords:** animal, *carno-phallogocentrism*, compassion, cruelty, ecology, sacrificial tradition.

**Résumé:** «L’exception *Derrida* – “l’ élu secret” des animaux» entend avant tout mettre en lumière trois questions fondamentales interconnectées: 1.) Sans la réifier dans une philosophie théorique-systématique, mettre en évidence la Déconstruction de Derrida comme un «idiome philosophique» –

**Resumo:** «A exceção *Derrida* – o “eleito secreto” dos animais» pretende sobretudo evidenciar três questões fundamentais de todo interligadas: 1.) Sem a reificar numa filosofia teórico-sistemática, destacar a Desconstrução de Derrida como um “idioma filosófico” – o da *différance* ou da alteridade

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Professora de Filosofia e tradutora de Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot e Hélène Cixous. Email: [fernandabern@gmail.com](mailto:fernandabern@gmail.com) ORCID: 0000-0003-0238-7969.

celui de la *différance* ou de *l'altérité absolue* – dotée donc de présupposés “théoriques” spécifiques (*khôra, messianique*); 2.) Mettre en évidence et clarifier le sens de «l'exception derridienne» concernant la question de l'animal et de l'animalité dans le contexte de l'occidentalité philosophico-culturelle *sacrificielle*; 3.) Souligner la pertinence de la question de l'animal pour repenser, en termes nouveaux, la question du sujet ou de l'humain lui-même – encore essentiellement structurée à la lumière d'une *subjectivité métaphysique* –, en soulignant l'apport inestimable de la Déconstruction pour repenser l'exceptionnalité de l'humain parmi les êtres vivants et mener à bien la *guerre pour la compassion*, contribuant ainsi à l'émergence de nouvelles Lumières pour la promesse de l'“à-venir” d'une toute autre humanité et, par conséquent, d'une toute autre civilisation.

**Mots-clés:** animal, *carno-phallogocentrisme*, compassion, cruauté, écologie, tradition sacrificielle.

absoluta – dotada de pressupostos “teóricos” específicos (*khôra, messiânico*); 2.) Destacar e esclarecer o significado da “exceção derridiana” no tocante à questão do animal e da animalidade no contexto da *sacrificialista* ocidentalidade filosófico-cultural; 3.) Destacar a relevância da questão do animal para repensar, em novos termos, a questão do próprio humano/sujeito – ainda essencialmente estruturado à luz de uma *subjectividade metafísica* –, sublinhando a inestimável contribuição da Desconstrução para repensar a eventual excepcionalidade do humano entre os viventes e para levar a bom termo a *guerra pela compaixão*, contribuindo assim para o surgimento de novas Luzes para a *promessa* do “por-vir” [«à-venir»] de uma outra humanidade e, consequentemente, de uma outra civilização.

**Palavras-chave:** animal, *carno-falocentrismo*, compaixão, crueldade, ecologia, tradição sacrificial.

## 1. «O animal olha-nos» – o *parti pris* dos animais

«[...] prendre une orientation, décider d'un parti [...] – *le parti pris des animaux*»  
Jean-Christophe Bailly, *Le parti pris des animaux*, 10.

«L'animal nous regarde»<sup>2</sup>.

«O animal olha-nos», o animal concerne-nos, diz-nos respeito, escreve Jacques Derrida (1930-2004) em *L'animal que donc je suis*, o ressoante e apelativo título de 1997 (editado por Marie-Louise Mallet em 2006) – lite-

<sup>2</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2006), 50. Tr. Fabio Landa, *O animal que logo sou* (São Paulo: Ed. UNESP, 2002).

ralmente *O animal que, portanto, eu sigo* e *O animal que, portanto, eu sou*<sup>3</sup>: um título a escutar como *O animal que (eu) sigo* e *que (eu) sou*. Um título onde, no eco melancólico do «*cogito* do adeus» de *Béliers*<sup>4</sup> (2003), é difícil não começar logo por escutar um apelo à urgentíssima necessidade de, em razão da nossa incontornável e ineliminável finitude, se repensar o «*eu sou*» a partir do primado do «*eu sigo*» ou do «*eu per-sigo*», isto é, na atenção à condição de quem vem depois, num estatuto de atraso, de secundariedade e, portanto, num estatuto de *sujeito* e de herdeiro enlutado e obrigado, implicitamente assim detectando, salientando, questionando e re-pensando a filiação aristotélico-cartesiana do famoso «*eu penso*», logo «*eu sou*», inerente ao esquema dominante da *subjectividade metafísica* que, determinantemente, vigora de Aristóteles a Emmanuel Lévinas (1906-1995), passando também, para além de por Descartes e Kant, por um *certo* Heidegger<sup>5</sup> e, mesmo, por um certo Lacan<sup>6</sup>; ou seja, passando por alguns dos nomes mais decisivos e marcantes do pensamento e da Filosofia Contemporâneos.

Um esquema dominante – o da metafísica onto-teo-lógica da subjectividade – que postula o *poder* e o *poder de poder* do homem, animal racional, face ao *impoder* do animal, ou, mais precisamente, alicerçado no im-poder e na destituição do dito animal: um esquema que é o da *subjectividade metafísica* que, apesar das suas múltiplas *nuances* e importantes variações, quanto ao que chama de «animal» [«*animot*»] – no singular abstracto ou generalista e, portanto, na rasura da sua singularidade, diversidade e multiplicidade, onde Derrida<sup>7</sup> vê uma bestice e, mesmo, um primeiro crime perpetrado

---

<sup>3</sup> Salientando a homonímia do título em francês [“*je suis*” tanto é escutável como a primeira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo “*être*” (“*eu sou*”) como do verbo “*suivre*” (“*eu sigo*”)], Derrida advoga à laia de hipótese: «antes da questão do ser como tal, do *esse* e do *sum*, do *ego sum*, há a questão do seguir, da persecução ou da sedução do outro, que eu sigo ou que me segue, que me segue, que me segue quando eu o sou/sigo ou a sou/sigo.», *ibid.*, 94.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Béliers* (Paris: Galilée, 2003) – *Carneiros*, tr. Fernanda Bernardo, (Coimbra: Palimage, 2008), 16.

<sup>5</sup> Um *certo* Heidegger – por exemplo, aquele que, em *Les Hymnes de Hölderlin – La Germanie et Le Rhin*, tr. F. Fédier e J. Hervier (Paris: Gallimard, 1988, 79), escreve: «O salto do vivente animal até ao homem falante é tão grande, se não mais, quanto o da pedra inanimada ao ser vivo». Daí a observação de J. Derrida: «Nunca a distinção entre o animal (que não tem ou não é um *Dasein*) e o homem foi tão radical nem tão rigorosa, na tradição filosófica ocidental, como em Heidegger. O animal não será nunca nem sujeito nem *Dasein*. E também não tem inconsciente (Freud) nem relação ao outro como outro, tal como não há rosto animal (Lévinas). É a partir do *Dasein* que Heidegger determina a humanidade do homem.», J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, (Paris: Galilée, 1992), 283.

<sup>6</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 163-191 ; *Points de Suspension*, 294.

<sup>7</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 65 ss.

contra os animais –, postula e partilha um conjunto de crenças, de ideias, de pressupostos e de axiomas onde, embora totalmente imbricadas, é possível salientar três invariantes que urge combater, repensar e reelaborar em nome de novas Luzes por virem para um outro pensamento da vida, da dignidade da vida e do humano: a saber: 1<sup>a</sup>) *A pulsão sacrificial* em relação ao animal (*zoon alogon*) da *tradição carno-falo-logo-cêntrica* na reafirmação da *soberania* (de cariz onto-teológico) do homem e na da *destituição* ou da *privação* (*steresis*) do animal; 2<sup>a</sup>) O «*próprio*» da *soberania* do homem auto-posicionado<sup>8</sup> e alicerçado num *atraso* e numa *falta* ou num *defeito originário*; 3<sup>a</sup>) Deste *atraso* e desta *falta* ou deste *defeito originário* – sintoma da finitude (da vida), da passividade ou da secundariedade onde, segundo Derrida, se marca a *originariedade* e a *impossibilidade do luto* (repensado em termos de *melancolia*) – brota a *injunção ética*<sup>9</sup> ou, mais precisamente, hiper-ética (e, acrescente-se, também *técnica* ou *protésica*) mascarada, denegada ou sublimada em majestade soberana (é a «*robinsonada hiperbólica*» de V. Woolf e de J. Derrida<sup>10</sup> ou a «*robinsonada perversa*» de G. Deleuze<sup>11</sup>). Como B. Stiegler bem observa, em *La Technique et le Temps*, I (1994), nomeadamente, da *falta de origem*, isto é, da *falta desde a origem e na origem*, da *falta originária*, brota o ímpeto da proteticidade ou da tecnicidade originária, cuja *dynamis* não só é prévia como é irreduzível à história, à biologia, à antropologia ou, mesmo, à antropro-teologia, ou seja, ao que designamos por «*instituído*» – em contrapartida, da plena sublimação ou da denegação desta *falta* e desta proteticidade originárias brotam os traços (da ficção) do *dogito*

<sup>8</sup> «O conceito de soberania implicará sempre a possibilidade desta posicionalidade, desta tese, desta tese de si, desta auto-posição de quem posiciona ou se posiciona como *ipse*, como *o mesmo*, como *si-mesmo*. [...] A ditadura (e, no sentido minimal e estrito, a soberania é sempre o momento de uma ditadura, mesmo se não se vive em regime dito de ditadura), a ditadura é sempre a essência da soberania, ali onde ela está ligada ao poder de dizer sob a forma do ditado, da prescrição, da ordem ou do *diktat*.», J. Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain*, I (Paris: Galilée, 2008), 102-103. Tr. Fernanda Bernardo, *Seminário, A Besta e o Soberano*, I (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, no prelo).

<sup>9</sup> «[...] o próprio do homem, a sua superioridade subjugante do animal, mesmo o seu devir-sujeito, a sua historicidade, a sua saída da natureza, a sua socialidade, o seu acesso ao saber e à técnica, tudo isso, e tudo o que constitui (num número não finito de predicados) o próprio do homem, dever-se-ia a este defeito originário, inclusive a este defeito de propriedade, a este próprio do homem como defeito de propriedade – e ao «*il faut*» [«é preciso»] que aí encontra o seu impulso e a sua energia.», *ibid.*, 70.

<sup>10</sup> Cf. J. Derrida, *Séminaire La bête et le Souverain*, II (Paris: Galilée, 2010), 54 ss.

<sup>11</sup> «O mundo do perverso é um mundo sem outrem, logo um mundo sem possível. Outrem é o que possibilita. [...] Toda a perversão é um outrocídio, [...] É preciso imaginar Robinson perverso; a única robinsonada é a própria perversão.», Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 372.

ou do sujeito soberano (poder, imunidade, indivisibilidade, autonomia, liberdade, decisão, responsabilidade, solidão, ...), cuja *pulsão de poder*, sempre exercida com crueldade, está na origem de *todo o tipo* de violência.

Violência de que, no tocante à *paixão dos animais* – a problemática que aqui nos ocupa –, um livro terrível como *La Supplication*<sup>12</sup>, de Svetlana Alexievitch, nos dá um brutal testemunho numa espécie de retrato pré-apocalíptico do mundo – um livro onde se respira a intensidade crua do desespero e onde eu destaco o murmúrio como que soluçado de Sergueï Gourine a confessar a sua «aproximação» aos animais e o seu desejo de «ver», de «ver tudo através do olhar de um animal». Isto, porque – é sabido<sup>13</sup> – a «aproximação» é, tanto no âmbito da Meta-ética de Emmanuel Lévinas como na Desconstrução de Jacques Derrida, o modo da relação à alteridade ab-soluta, isto é, separada ou secreta, ou seja, respeitada na sua primazia e na sua alteridade: uma relação também dita «sem relação» (na sintaxe de M. Blanchot) ou de *ininterrupta interrupção* (para salvaguardar a alteridade de outrem), e uma relação consubstanciada pelo *rastro* («trace» – pré-linguístico, pré-antropológico e pré-ontológico), pela *différance* ou pelo *suplemento*<sup>14</sup>.

Aconteceu-me lá uma coisa extraordinária, diz Gourine, *aproximei-me dos animais... das árvores... dos pássaros... Eles são-me agora mais próximos do que antes. A distância entre mim e eles encolheu... Durante todos estes anos, regressei por diversas vezes à zona... Um javali salta para fora de uma casa abandonada e pilhada... Uma corça sai de uma habitação... Filmei tudo isto. Quero fazer um filme e ver tudo através dos olhos de um animal.*<sup>15</sup>

Eu sublinho – «aproximei-me dos animais...» e «quero [...] ver tudo através dos olhos de um animal». E sublinho para enunciar um imperativo, ou seja, para enunciar *o que há a fazer*, o que é mais do que urgente fazer.

---

<sup>12</sup> Svetlana Alexievitch, *La Supplication* (Paris: J.-C. Lattès, 1998).

<sup>13</sup> Veja-se, nomeadamente, E. Levinas, *Autrement qu'être*, cap. III, 77-124.

<sup>14</sup> Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *De la Grammatologie*, 68 ss.

<sup>15</sup> Alexievitch, *La Supplication*, 129-130.

### 1.1. O animal olha-nos – a *tradição sacrificialista* em questão

«o *logocentrismo* é primeiramente  
uma tese sobre o animal,  
sobre o animal privado de *logos*»

J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

No eco deste desejo de Sergueï Gourine, e inserindo a proclamação derridiana com um timbre de grave advertência – «**L'animal nous regarde**» – na ressonância significativa deste título, *L'animal que donc je suis*, enviado por Jacques Derrida a cada um/a de nós, ousou começar por perguntar: quantos de vós *já viram* um animal? *Já viram* o olhar que um animal lhes terá endereçado? *Já pressentiram* que, no dizer de Rilke, «erguendo os olhos», «um animal nos atravessa serenamente com o olhar»<sup>16</sup>? Serenamente, inocentemente, doridaamente...

Pergunta banal, quer do ponto de vista filosófico quer do ponto de vista dóxico, dir-se-á. Não há quem não tenha já visto um animal! Toda a gente já viu um animal! Animais mesmo... Não há também quem já não tenha visto o olhar, sem fundo e sem palavras – embora *não mudo!* – de um animal!

Mas, questão mais decisiva e talvez mais fundamental, mais rente à urgência do que há a ver, a fazer e a pensar, quantos de entre *vós já se viram vistos, já se sentiram vistos, e vistos nus*, por um animal? Pelo *olhar vidente* – e não apenas *visível* – de um animal, como nós, que nos dizemos humanos, um pobre *existente mortal* tão rebelde ao conceito quanto ao teorema<sup>17</sup>, como, sem individualismo narcísico e contra a totalizante e totalitária dialéctica de qualquer espécie (cf. Heidegger, «Der Fehl heiliger namen»), S. Kierkegaard tão intensamente o proclamou, chamando a nossa atenção para o parágrafo que sempre falta ao sistema<sup>18</sup>, à pretensão do sistema, e o impossibilita como tal? Ou seja, chamando a nossa atenção para os abismos, o secretismo e a enigmaticidade do foro íntimo.

Estranha questão, pensar-se-á. Estranha questão, esta, de facto, mas é precisamente a questão que, contra toda a História da Filosofia e o *sacrificialismo* da dominante tradição *carne-falo-logo-cêntrica* da ocidentalidade

<sup>16</sup> Cf. Rainer Maria Rilke, «A Oitava Elegia» in *As Elegias de Duino*, tr. Maria Teresa Dias Furtado (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 93.

<sup>17</sup> «ele [o animal/o gato] vem até mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, neste lugar onde me pôde encontrar, ver-me, inclusive ver-me nu. Nada poderá nunca levantar em mim a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo o conceito. E de uma existência mortal», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 26.

<sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques* (Gallimard: Paris, 1949), Deuxième section, chap. premier, 84-87, Chap. II, 125-131.

dóxica e filosófico-cultural, a Desconstrução derridiana – *enquanto idioma de pensamento filosófico!* – nos endereça, *a cada um/a de nós*, convidando-nos à urgência extrema da necessidade e da responsabilidade de problematizarmos, re-pensarmos e re-elaborarmos não só os fins e os confins do «humano», e *ipso facto* o próprio «humano» – velhíssima questão sempre tão nova! –, mas também o mundo, a vida e a vida no mundo, a história, a cultura e, no limite, a própria civilização ocidental no seu todo a fim de, lucidamente, se tornar (*pelo menos*) possível sonhar com a *promessa* de outras Luzes para uma outra humanidade e uma outra civilização, que não a cruel civilização predadora, produtivista, calculista, tecnicista e mercantil na qual, no atento e criticamente sentido dizer de Elisabeth de Fontenay<sup>19</sup>, presentemente vivemos. Sim, precisamos, e urgentemente, não de utopia, mas obstinadamente do impossível<sup>20</sup> – precisamos de sonhar com o impossível e de fazer o impossível para lograr fazer, efectiva e responsabilmente, alguma coisa! *Nada mais nada menos...*

*E nada mais nada menos*, pelo menos por duas razões que, embora muito sucintamente, faço questão de começar por enunciar aqui em estrita articulação com as questões que acabei de (vos) endereçar, enfatizando ao mesmo tempo a suma importância da *questão do animal e da animalidade* a partir do contexto do pensamento derridiano – um contexto de pensamento onde está em questão aperceber que o cruel destino dos animais está na origem da própria humanidade (antropto-teo-centrada) e onde, por isso, está também em questão repensar de novo e diferentemente a exceção e a excepcionalidade humana no âmbito dos viventes sencientes em termos de *responsabilidade incondicional*: em termos de *compassiva responsabilidade incondicional para com a vida* (em geral). Levinas chamar-lhe-á «misericórdia matricial». Assim:

1. *Nada mais nada menos*, por um lado, porque a *questão do animal e da animalidade* não é apenas uma questão entre muitas outras – sendo, como Derrida<sup>21</sup> bem salienta, a *questão da vida, do mundo, do pensar, da razão, do nomear, do falar, do morrer, do responder e da responsabilidade*, ela implica necessariamente a questão do «eu», do «quem sou eu?», do «quem vivo» que, como o filósofo alerta também, se encontra hoje em dia no centro das inquietudes mais prementes das sociedades modernas. Ou seja, a questão do animal e da animalidade implica intrinsecamente a *questão da humanidade e/ou da subjectividade do sujeito* e, *ipso facto*, a *questão da «eticidade da ética», do político, da técnica, da ciência, da arte, do direito, do direito internacional* e dos próprios *Direitos Humanos* ainda totalmente ancorados

---

<sup>19</sup> Cf. E de Fontenay, *Sans offenser le genre humain* (Paris: Albin Michel, 2008), 208.

<sup>20</sup> J. Derrida, «Non pas l’utopie, l’im-possible» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 349-366.

<sup>21</sup> J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 28.

numa filosofia da subjectividade metafísica<sup>22</sup> na qual vigora a predadora, colonizadora e narcisista lógica do «*próprio*» ou do «ser» – a lógica da *pulsão de poder* e de soberania (crática ou onto-teo-lógica) cujo exercício se plasma sempre em termos de domínio, de auto-imunidade e de crueldade. Daí Derrida ter a coragem de advogar que, respeitando embora o espírito e o desígnio dos Direitos Humanos, é urgente interrogar e repensar a sua história, os seus pressupostos e a sua própria evolução, para nada dizer dos alibis que muitas vezes, demasiadas vezes ditam a sua intervenção.

O que é dizer – notemo-lo – que a questão dita do animal não é apenas ou *não deve ser apenas* uma questão de atenção exasperada e de sensibilidade compassiva em relação à cruel *paixão* dos animais – embora tenhamos esta sensibilidade por profundamente tocante e por mais do que louvável e urgentemente necessária: em boa verdade, a questão dita do animal implica a questão do humano e do instituído «*tout court*»! E isto porque, sobre a *denegação* que, à luz da filosofia e da *doxa*, caracteriza o animal (*sem* linguagem, *sem* logos, *sem* razão, *sem* resposta, *sem* luto, *sem* memória, *sem* ...), se afirma e se institui o pretensão *próprio* do homem; ou seja, se institui a relação auto-biográfica a si de uma humanidade ciosa do seu *próprio*, do seu *ipse*<sup>23</sup> ou do seu *autos*<sup>24</sup>. Derrida salienta-o desde sempre um pouco por todo o lado na sua obra e di-lo muito explicitamente, por exemplo, em diálogo com Elizabeth Roudinesco, em *De quoi demain...* (2001), que aqui lembramos:

A “questão-da-animidade” não é, bem entendido, uma questão entre outras. Se eu a tenho por decisiva, como se diz, desde há tanto tempo, nela mesma e pelo seu valor estratégico, é porque, difícil e enigmática nela mesma, ela representa também o limite sobre o qual se erguem e se determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a delimitar o “próprio” do homem, a essência e o porvir da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos do homem”, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio”, etc. Por todo o lado em que algo como “o animal” é chamado,

<sup>22</sup> A par de Emmanuel Lévinas e de Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss não critica apenas o’s Humanismo’s enquanto fonte’s de todo o tipo de abusos, de extermínios, de massacres e de violência abjecta, cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale deux* (Paris: Plon, 1973), 53-56. Lévi-Strauss também convida a uma crítica dos Direitos Humanos, em razão do seu ancoramento numa filosofia da subjectividade metafísica, cf. C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), 374.

<sup>23</sup> Como Derrida salienta em diálogo com Jean-Luc Nancy em «Responsabilité – du sens à venir» (in *Sens en tous sens* (Paris: Galilée, 2004, 187) «*Ipse* reenvia sempre ao si [*soi*] como à autoridade, a do dono da casa, do patrão, do chefe, do pai ou do esposo, etc. [...] de cada vez que a gente se serve da palavra *ipse* designa-se implicitamente um poder, um “eu posso” masculino, a soberania do dono da casa, do marido, do despota.».

<sup>24</sup> Cf. J. Derrida, *L’Animal que donc je suis*, 32.

as pressuposições mais graves, mais resistentes, mais ingénuas também, mais interessadas dominam aquilo a que se chama cultura humana [...], e, em todo o caso, o discurso filosófico prevalecente de há séculos para cá.<sup>25</sup>

E dizemos *desde sempre* – que *desde sempre* na obra derridiana a questão dita do animal implica a questão do humano e do instituído «*tout court*», ou vice-versa –, porque, para além do imenso bestiário que povoa a obra do filósofo, o *pensamento da animalidade da escrita* se iniciou como uma desconstrução do *Logocentrismo*<sup>26</sup> – que, no dizer explícito do filósofo, «*é primeiramente uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos*»<sup>27</sup> –, logo depois precisado em termos de *carno-falo-logo-centrismo* [«*carno-phallogocentrisme*»], e, datado dos anos 60, isto é, datado da própria emergência deste idioma filosófico, o sincategorema «grama» ou «rastro» [«*trace*»<sup>28</sup>] (que rasura a origem simples e plena, o presente vivo, a presença plena ou natural e a consciência, marcando a desconstrução linguística do «signo») excede a oposição humano-não humano, estendendo-se a todo o campo do vivente<sup>29</sup>, e não apenas ao vivente humano: meta- ou pré-antropológico e pré-ontológico, o «rastro» é também pré-linguístico.

Esta também a razão pela qual a Desconstrução derridiana é também *desde sempre*, enquanto idioma de pensamento, um singular pensamento da vida (e da morte<sup>30</sup> ou do luto) –, para além no entanto dos limites antropológicos da linguagem falada, ou escrita em sentido corrente, para além do *fonologismo* ou do *logocentrismo* que, para além da crença nos *próprios* do homem, se fiam sempre no pressuposto da existência de um limite simples e oposicional entre o homem e o animal. Limite que cunha o humanismo onto-teo-lógico, que cunha o narcisismo da espécie e que não só está na ori-

<sup>25</sup> J. Derrida in *De quoi demain...* (Paris: Galilée/Fayard, 2001),106.

<sup>26</sup> J. Derrida, *De la Grammatologie*, 64 ss.

<sup>27</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

<sup>28</sup> «Antes mesmo de ser determinado como humano (com todos os caracteres distintivos que sempre se atribui ao homem e todo o sistema de significações que eles implicam) ou como a-humano, o grama – ou o grafema – nomearia assim o elemento.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 19-20.

<sup>29</sup> O rastro é a «abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivente ao seu outro e de um dentro a um fora: o espaçamento.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 103.

<sup>30</sup> Não só *De la Grammatologie*, 100, nos lembra a *essência testamentária do grafema*, como, nomeadamente em *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009, 50), relendo o célebre *melete thanatou* socrático-platónico, Derrida nos relembra – através de um sintagma intraduzível na sua economia poética: «*Nous nous devons à la mort.*» – a condição originariamente enlutada do «eu», por isso, um singular «nós», isto é, um «eu» hétero-afectado ou em *diferença a si* (cf. *O monolingusimo do outro*, 119).

gem como consente, pratica e legítima aquilo a que Derrida chama «*guerra sacrificial*», que isenta o humano da responsabilidade para com o sofrimento e a morte do vivente animal: a indiferença ou a de-negação do sofrimento e do assassinato do animal, que, em boa verdade, ocorre desde o *Génesis* e o *Decálogo* bíblicos, corresponde, isto é, é a condição da instituição da subjetividade do *sujeito sacrificialista* desenhada pela pretensão da relação autotélica de auto-a-presentação a si. Uma instituição delineada pela arrogância do esquema viril da autoridade e da autonomia – que o mesmo é dizer, delineada pela arrogância da soberania crática (de cariz onto-teo-lógico) na qual, como insistentemente temos vindo a referir, *pulsão de poder* rima com *pulsão de morte*<sup>31</sup>, com auto-imunidade e crueldade. O que é dizer que, à luz de uma metafísica onto-teo-lógica da soberania, o monoteísmo se traduziu em humanismo, inspirando os axiomas da ética, da justiça e da política – sinónimo de re-pensar, a Desconstrução é o direito que o pensamento se outorga para, a contra-corrente, examinar, questionar e reelaborar os pressupostos desta herança, a quem também salienta a heterogeneidade. Herança que desenha hoje o estado do mundo!

Observo muito rapidamente, de passagem, a título de autobiografia intelectual», diz Derrida em *L'animal que donc je suis*, «que, se a desconstrução do “logocentrismo” teve, muito necessariamente, de se desenrolar ao longo dos anos em desconstrução do “falocentrismo”, e depois do “carnofalocentrismo”, a substituição prontamente inicial do conceito de *trace* [*rastro*] ou de marca, em vez dos conceitos de palavra, de signo ou de significante, estava de antemão destinada, e deliberadamente, a ultrapassar a fronteira de um antropocentrismo e o limite de uma linguagem confinada no discurso e nas palavras humanas. *A marca, o grama, o rastro, a différance, concernem diferencialmente todos os viventes, todas as relações do vivente ao não-vivente.*»<sup>32</sup>

Eu sublinho: «*A marca, o grama, o rastro, a différance, concernem diferencialmente todos os viventes, todas as relações do vivente ao não-vivente*», isto porque concernem a primazia da incondicionalidade da relação à alteridade, à exterioridade ou à transcendência absoluta de outrem *seja ele quem for*, porque, para Derrida, «*tout autre est tout autre*» (hipótese de radical a-teologia e heterologia<sup>33</sup>): *desde sempre*, pois, insistamos, desde os anos 60 do séc. XX, desde o tempo em que a Desconstrução se tateava como idioma

<sup>31</sup> Veja-se J. Derrida, «Spéculer – sur “Freud”» in *La Carte Postale* (Paris: Flammarion, 1980), 275 ss; *Résistances – de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996); *États d'âme de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000) ; René Major, *La démocratie en cruauté* (Paris: Galilée, 2003).

<sup>32</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 144.

<sup>33</sup> Cf. J. Derrida, *Dar a morte*, 104 ss.

filosófico e se afirmava como *pensamento da différance*, do *rastro* ou da *escrita* no sentido de *arqui-escrita*, Derrida mostrou e demonstrou à evidência que a *questão da a-propriação* – ou da *uni-identificação* – e a *questão do sacrifício* tinham a mesma idade, o mesmo fundamento, as mesmas coordenadas teóricas e a mesma latitude: a Desconstrução derridiana da tradição metafísica «antropto-centrada», da escrita fonética, do *logocentrismo* e do *antropto-carno-falo-logo-centrismo* têm, portanto, sempre implícita uma crítica da preeminência do humano sobre os demais viventes finitos e, portanto, uma crítica da oposição *metafísica* homem-animal – a oposição fundadora da ocidentalidade filosófico-cultural! Oposição firmada na fé humanista na superioridade dos *próprios* do homem – oposição que se declina na sujeição da natureza, dos animais, dos escravos e das mulheres, os grandes silenciados da ocidentalidade filosófico-cultural. Oposição binária e hierárquica que constitui a invariante sobre a qual se ergue a violência do *sacrificialismo*, pois, à denegação destituínte do animal, corresponde a instituição violenta do *quem* como *sujeito*: o que é dizer que a *questão da a-propriação* (que Derrida desconstruirá, repensando-a em termos de in-finita *ex-apropriação*<sup>34</sup>) *corresponde à questão do sacrifício* – e esta corresponde à questão da soberania crática ou onto-teo-lógica. Daí também a Desconstrução, como idioma filosófico, ser uma desconstrução da soberania (crática) na multi-modalidade da sua configuração: subjetiva, cidadã, estado-nacional, etc.

Nestes termos, desconstruir esta oposição homem-animal, que credita o homem com todos os predicados (a palavra, a razão, o *logos*, a história, o riso, o luto, a sepultura, a resposta, o vestuário, a técnica, o pudor, ...) que de-nega ao animal, traçando entre eles uma fronteira *linear*, implica assim apostar em *sacrificar o sacrifício* – *sacrificar o sacrifício*, ou seja, transformar a violência do sacrifício em *aproximação compassiva e responsável*<sup>35</sup> – *compassivamente responsável*.

Observe-se no entanto já também que, desconstruir, ou seja, *repensar* esta oposição também não significa levar a cabo uma mera inversão da mesma – ou seja, e como Derrida o salienta, nomeadamente na sua crítica do esquecimento do vivente animal pelo humanismo da meta-ética levinasiana<sup>36</sup>, não se trata agora de advogar a questão do animal antes da do homem: trata-se antes de mais de pensar o que se torna um limite quando se torna abissal e, por conseguinte, não se deixa mais delinear e objectivar como uma linha

<sup>34</sup> «A “lógica” do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como *ex-apropriação*. [...] A *ex-apropriação* não é o próprio do homem.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 283.

<sup>35</sup> Cf. J. Derrida, «Un ver à soi» in H. Cixous, J. Derrida, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998), 68.

<sup>36</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 156 ss.

una e indivisível, e trata-se, por outro lado, de pensar a questão do homem (do irmão, do próximo, do semelhante) a partir da possibilidade da questão animal, a partir de um apelo, audível ou silencioso, que apela em nós antes de nós (isto é, antes do autonómico «eu sou» ou antes da «ipseidade») e fora de nós. Assim fazendo, à partida, do «eu» um «nós» disjunto – um «singular plural» no léxico de Jean-Luc Nancy<sup>37</sup>. Ou assim declarando a «prótese de origem», como o postula o sintomático título de *O Monolinguismo do Outro* (1996), e portanto o luto também *de* origem.

2. *E nada mais nada menos, por outro lado*, porque, com os desenvolvimentos científicos e tecnológicos, a par de crescentes epidemias e pandemias (“vacas loucas”, “gripe aviária”, “gripe suína”, “covid-19”, etc.), esta *questão do dito animal* é, hoje em dia, talvez mais urgente, inquietante e problemática do que nunca, pois coloca a questão decisiva da relação, mais precisamente da *modalidade* da relação existente entre estes dois<sup>38</sup> tipos de *viventes* sencientes e mortais que são o (dito) humano e o (dito) animal, e, por conseguinte, a questão da configuração e da condição do próprio *humano* e da *modalidade* da sua relação *com* outrem no âmbito de uma comunidade universal de seres finitos ou mortais – uma comunidade de singularidades, necessariamente.

A este nível, temos assim, *por um lado*, a *modalidade* de uma relação configurada pela soberba e pela violência da reivindicação autonómico-egológica (soberanista) do (sujeito) humano que, tomando-se como princípio e fim de tudo, tudo pretende *a-propriar*, reduzindo tudo quanto é outro a si-mesmo e ao mesmo<sup>39</sup> (*metipsissimus, meisme*), ao *próprio* ou ao *ego*/

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy, *Être singulier Pluriel* (Paris: Galilée, 2013).

<sup>38</sup> Muito embora, no limite, a questão seja sempre a da modalidade da relação entre o «*vivente*» e o «*não vivente*», como Derrida o refere – lembremo-lo sobretudo àqueles que pretendem que J. Derrida esqueceu o mundo vegetal – em «“Il faut bien manger”...» (in *Points de Suspension*, 284): «A diferença entre o “animal” e o “vegetal” permanece igualmente problemática. Bem entendido, a relação a si na *ex-apropriação* é radicalmente diferente (e é por isso que se trata de um pensamento da *différance*, não da oposição) se se tratar do que se chama o «*não-vivente*», o «*vegetal*», o «*animal*», o «*homem*» ou «*Deus*». A questão redunda sempre na diferença entre o *vivente* e o *não-vivente*.»

<sup>39</sup> Como Emmanuel Lévinas o refere em entrevista a R. Kearney (datada de 1981 e originalmente editada em *States of mind, dialogues with contemporary thinkers on the european mind* (Manchester University Press, 1995) antes da sua tradução para francês por Anne Bernard-Kearney «[...] em toda a ontologia ocidental o fenómeno do outro era ainda considerado como uma modalidade da unidade e da fusão, quer dizer, como uma redução do outro às categorias do mesmo.», E. Lévinas, «De la Phénoménologie à l'éthique» in *Esprit*, 125.

*autos/ipse*: é a *modalidade* inerente à ficção<sup>40</sup> da virilidade da soberania antro-po-onto-teo-lógica da subjectividade (sobretudo) enunciada pela minha 1ª pergunta – a que põe em cena a *modalidade* daqueles que viram, observaram e, inclusive, meditaram o animal ou, mesmo, o olhar de um animal, mas nunca se terão visto vistos por ele. Sobretudo, nunca se terão visto nus sob o olhar doridamente apelante de um animal – nudez<sup>41</sup> que simboliza o despojamento da passividade e da inocência e, portanto, da *de-posição* e da *ex-posição* involuntária do humano finito ou mortal.

Esta *modalidade* é precisamente aquela que vigora no âmbito da atitude *sacrificialista* que atinge dramaticamente nos nossos dias – nos quais impera a onnipotência técnico-científica e o produtivismo agro-alimentar industrial – níveis de brutalidade verdadeiramente alarmantes: como muito criticamente denunciam Elisabeth de Fontenay e Françoise Burgat, a criação e o abate industriais de animais são actos fria e puramente técnicos<sup>42</sup> que não só esquecem que os animais sentem – medo, pânico, dor, terror, alegria, ... –, que têm também o poder da auto-afecção, que caracteriza e define a vida, como são portadores de mundo. Como, em *Le parti pris des animaux*, Jean-Christophe Bailly também refere: «Cada animal é um frémio da aparência e uma entrada no mundo. Cada entrada no mundo é um mundo, um modo de ser e de estar no mundo, uma travessia, uma história.»<sup>43</sup>

Relacionando a ingestão de proteínas animais<sup>44</sup> com esta *atitude sacrificialista*, que data do berço da nossa civilização, Derrida vê na crueldade desenfreada e denegada deste modo de criação e de abate modernos «uma instituição sacrificial degradada e transformada» – Elisabeth de Fontenay<sup>45</sup>, por sua vez, advoga mesmo que as actuais práticas de criação e de matança

---

<sup>40</sup> «O sujeito é uma fábula», lembrará J. Derrida em diálogo com Jean-Luc Nancy em «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet», 279.

<sup>41</sup> «Não há nudez senão nesta passividade, nesta exposição involuntária de si. [...] Acabo de conceder a passividade à nudez. [...] A esta passividade desnudada poderíamos nós nomeá-la – a paixão do animal, a minha paixão do animal, a minha paixão do outro animal», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 29.

<sup>42</sup> Cf. Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain* (Paris: Albin Michel, 2008), 208.

<sup>43</sup> J.-Ch. Bailly, *Le parti pris des animaux*, 33.

<sup>44</sup> É precisamente no contexto desta *ingestão* – real, no caso dos animais, e simbólica, no caso do humano – que Derrida questiona muito criticamente a necessidade da ingestão de proteínas animais: «a quem é que se fará crer», pergunta o filósofo em «"Il faut bien manger" ...» (in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 293) «que as nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?». No entanto, no seu esquema dominante, a tradição *carne-falo-logo-cêntrica* implica a «virilidade carnívora». Para esta questão, veja-se também J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 54.

<sup>45</sup> Cf. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes*, 13.

industrial dos animais são passíveis de lembrar os campos de concentração e, mesmo, de extermínio da Alemanha nazi: como não lembrar que o tratamento das vítimas pela Alemanha nazi foi insistente e reiteradamente comparado ao de animais? Ao de animais a serem conduzidos para o matadouro?

Quando eu falo do animal em geral, diz Derrida em «La Mélancolie d'Abraham» (2004), – e eu falo muito dele, porque a relação entre o vivente humano e o vivente animal, assim como o facto de os homens matarem e comerem animais são, para mim, uma grande questão – eu levanto a hipótese de que não se trata somente de uma necessidade de proteínas ou de prótidos, mas que há ali um valor sacrificial. *De seguida pode-se, é certo racionalizar, mas não poderão nunca convencer-me de que o homem tem necessidade de comer carne.* Pode hoje reconhecer-se, mesmo através dos matadouros industriais e dos modos de criação modernos, pós-modernos, uma instituição sacrificial degradada e transformada. E neste sacrifício come-se o outro, comemo-nos a nós mesmos como viventes comendo o outro. Matamo-nos a nós mesmos. Matamos o vivente com crueldade.<sup>46</sup>

Eu sublinho – e sublinho para desmentir a ideia de que Derrida tenha alguma vez, na sua obra, referido a necessidade da ingestão de proteínas animais... Aliás, o significado desta ingestão é explicitamente também já criticamente denunciado no ressoante título de 1989, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet», onde, em diálogo com Jean-Luc Nancy, Derrida salienta a afinidade entre o *sacrifício carnívoro*, fundamento da nossa história e da nossa cultura, e todos os canibalismos, simbólicos ou não, que estruturam a inter-subjectividade (no aleitamento, no amor e no luto). Fundamento que Derrida detalhadamente analisou nos seus seminários de 1989, sob o sub-título de *Manger l'autre*, e de 1990-1991 sob o título de *Rhétorique du Cannibalisme*. Mas, para além da atenção e do labor configurados nestes títulos, que deixam entrever o liame existente entre a *questão do animal*, a *questão do mundo* e do modo de viver no mundo e a *questão do homem*, do «próprio» do homem, importa antes de mais a-perceber, aperceber e perceber, como os pressupostos teóricos deste *idioma de pensamento* filosófico vão a contra-corrente da metafísica *logocêntrica* da presença ou da subjectividade consciente – a *impossibilidade* ou a *incondicionalidade*, que ditam e redigem o registo meta-ontológico, meta-antropológico e meta-teológico da Desconstrução, redigindo a sua hiper-radicalidade ou a sua hiperbolicidade, lavra-lhe uma dimensão escatológica ou messiânica de «*des-obraimento*» [*desouvrement*] (cf. Blanchot) que, para sempre, subtrai a sua idiomaticidade ao conceito, ao teórico e ao sistemático sem, por isso, deixar de afirmar a sua singularidade.

---

<sup>46</sup> J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in *Les Temps Modernes*, 57 année, Juillet/Oct. 2012, n. 669/670, 54.

## 1.2. A tradição *sacrificialista*

«Seria necessário que o homem  
começasse por respeitar  
todas as formas de vida  
para além da sua.»

E. de Fontenay, «Un abécédaire»  
in *Qui sont les animaux?*, 29

Como Derrida lembra – não sem lembrar também a diferença e a heterogeneidade estrutural do tecido das próprias tradições (bíblico-helénica) que, configurando duas traduções sintomáticas de um certo modo de estar/habitar no mundo, bem como de um certo estado do mundo, fundam e entretecem a ocidentalidade filosófico-cultural<sup>47</sup> –, como Derrida lembra, dizia, a ficção deste humanismo de natureza onto-teo-lógica e falocrática, que declina a soberba da superioridade do homem na sua sujeição do vivente animal<sup>48</sup>, aceitando o sacrifício e comendo carne, provém longinquamente dos confins bíblicos e greco-latinos da nossa civilização que urge, por isso, reavaliar, repensar e transformar: provém, nomeadamente, das duas narrativas do *Génese* (*Beréshit*) onde, na 1ª narrativa (*Gén.* 1, 26-31), o homem-mulher (criado à imagem do seu Criador) recebe de Deus a ordem para sujeitar os animais e onde, na 2ª narrativa (*Gén.* 2, 19-20), *Ich* antes de *Icha* recebe de Deus o poder de nomear os animais: sem bem saber o que esperar deste poder outorgado ao homem – o que revela um Deus pático –, Deus determinou assim que os animais experimentassem o poder do homem. De um homem definido em termos de poder de poder.

E a ficção deste mesmo humanismo de natureza onto-teo-lógica repete-se e reafirma-se de novo logo depois, tanto na cena da oferta de Abel a Deus do sacrifício do «primogénito do seu rebanho» (*Génese* 4: 1-5) como na cena do chamado *Sacrifício de Isaac versus* o *Sacrifício do carneiro* (*Génese* 22, 1-19), em que Deus envia o anjo que indica a Abraão o carneiro como condição de possibilidade da substituição do sacrifício do seu filho, Isaac, pelo do carneiro, e, portanto, como *condição de possibilidade de sacrifício*<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris: ed. Unesco/ Verdier, 1997) 33 ss ; «Un ver à soi» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998) 25 ss. ; *L'animal que donc je suis*, 69.

<sup>48</sup> «Os homens seriam antes de mais estes viventes que deram a si mesmos a palavra para falarem a uma só voz do animal e para designarem nele aquele que, unicamente, teria ficado sem resposta, sem palavra para responder. O mal está feito desde há muito tempo e para muito tempo.», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 54.

<sup>49</sup> «No fundo, a questão do sacrifício é central por todo o lado. No meu entender, há um laço entre a grande questão canónica do sacrifício dito de Isaac e o sacrifício

Uma condição – de novo reafirmada no *Decálogo* onde só o homicídio é interdito, mas não o assassinio do vivente em geral (*Ex. 20, 13*) – que funda a *veia sacrificial* da tradição abraâmica, ditando e desenhando a cegueira da soberba da tradição metafísica da subjectividade «antropo-centrada»<sup>50</sup> – isto é, a tradição obcecada com a preeminência do humano sobre os demais *seres vivos* (aristotelicamente) definidos pelo que lhes falta (*stérésis*): *logos*, razão, linguagem, história, consciência, inconsciente, pudor, riso, resposta<sup>51</sup>, luto, fingimento, poder de traçar e de apagar os traços, sepultura, vergonha, morte<sup>52</sup>, etc.

E esta preeminência, que funda e estrutura a *veia sacrificial* da tradição abraâmica – *veia sacrificial* no âmbito da qual é consentida a matança não criminal (com ingestão, incorporação ou introjecção do cadáver) dos animais –, reitera-se, reafirmando-se filosoficamente depois também, desde o mito socrático-platónico de Prometeu e Epimeteu, duas figuras da temporalização que recebem o fogo e a técnica para compensarem/sublimarem a sua nudez, tal como narrado no *Protágoras* (320 c - 322 d) de Platão e o «*zoon logon ekhon*» de Aristóteles, ao «animal máquina» sem linguagem e sem poder de resposta de Descartes, ao «*Sein-Zum-Tode*» de Heidegger, segundo o qual o animal não morre, apenas se fina ou acaba, e mesmo até ao primado do apelativo «rosto» do *outro homem* de Emmanuel Lévinas<sup>53</sup>, na sua condição

---

carnívoro.», J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in revue *Les Temps Modernes*, 53.

<sup>50</sup> Também a admirável Elisabeth de Fontenay se rebela contra a arrogância da pretensiosa tradição onto-teológica dos humanismos - como, por exemplo, no seu «Un abécédaire» (em colectivo, *Qui sont les animaux?* (Paris: Gallimard, 2010, 28) escreve: «É ao humanismo teológico, metafísico e técnico do próprio do homem, é ao antropocentrismo louco que eu quero mal. Não é o que poderia ser um novo humanismo, que tomaria por modelo não Descartes, mas Montaigne, e que seria menos prometeico e, por conseguinte, mais inquieto com o futuro. Deve adoptar-se esta postura de moderação, que consiste em não abandonar os animais à mercantilização, às leis do mercado, sem com isso ofender a humanidade.»

<sup>51</sup> A distinção entre «responder» e «reagir» é, para a dominante tradição metafísica, na qual impera um *logos* viril, predador e manipulador, a marca da distinção entre o homem e o animal: este é suposto apenas «reagir»: «Toda a dita questão do dito animal redundando em saber, não se o animal fala, mas se se consegue saber o que quer dizer responder. E distinguir uma resposta de uma reacção.», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 24.

<sup>52</sup> «*A essência da animalidade do animal (das Wesen der Tierheit des Tieres)* [...] À animalidade do animal, não podemos nós determiná-la se não se fizer claridade sobre o que constitui a *natureza viva do vivente (die Lebendigkeit des Lebenden)* na diferença daquilo que é sem vida (*im Unterschied zum Leblosen*), daquilo que nem sequer tem a possibilidade de morrer (*das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben*). Uma pedra não pode morrer, porque não vive (*Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt*).», Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, § 42, 267.

<sup>53</sup> Já nos *Carnets de Captivité et autres inédits* (Paris: Grasset/IMEC, 2009, 105)

de rastro da transcendência, cuja meta-ética é ainda um exigente *humanismo do outro homem*, ou seja, do outro como humano e do humano como homem (*antro-po-falo-cratismo*).

E dizemos *exigente* humanismo, porque Lévinas também critica o humanismo em razão de ele não ter sabido estar à altura do humano – em razão de ele (ou, mais precisamente, eles, porque há mais de um humanismo no decurso da tradição) não ter sido suficientemente humano<sup>54</sup>. Pelo que, se a meta-ética levinasiana é ainda um *exigente* humanismo, é-o no sentido em que repensa e reelabora meta-eticamente o próprio humanismo em termos de responsabilidade incondicional *pelo* outro *como* outro, tido pelo «primeiro chegado» [*«premier venu»*], e *para* com o outro – no entanto, o primado da alteridade é na meta-ética outorgado ao «outro homem». Na meta-ética levinasiana, o animal não é considerado nem um «outro» – não tem «rostro» – nem sequer um «terceiro» (*«terstis»*, *«testis»*), o qual é tido pela origem da onto-fenomenalidade e do instituído repensados a partir do primado da relação (dual) inter-humana de rectidão meta-ética. Re-pensar que põe em cena aquilo a que, com muita felicidade, Miguel Abensour designou pela «extravagante hipótese»<sup>55</sup> de Emmanuel Lévinas quanto à origem do Estado e do social.

Nestes termos, temos assim, *por outro lado*, a *modalidade* de uma relação de cariz heteronómico ou, mais precisamente, *hetero-auto-nómico* dissimétrico desenhada aqui pela minha 2ª pergunta – aquela que desloca a questão do ver para o *ver-se visto* (*nu*): uma *modalidade* que, para além de lembrar a condição *ab-ocular* (*ab oculis*)<sup>56</sup> na origem de qualquer visão (*tocante*) ou de toda e qualquer percepção, numa palavra, na origem de qualquer *rastro* [*trace*], e por conseguinte aquela que, para além de lembrar a primazia de (se começar por) *se ser visto* por aquilo que *se julga ver*, lembra também a injunção do *primado da alteridade absoluta* (*ab-solus*) ou secreta ou separada na própria origem da «origem», do sentido, da subjectividade e da fenomenalidade em geral, lembrando assim a singular *passividade* (*passi-acti-vidade* – *singular* porque se trata de uma *passividade activa*, de uma passividade anterior ao binómio oposicional actividade-passividade) e, *ipso*

---

de E. Lévinas pode ler-se: «O pé humano – a sua aparência humilde, pobre animal. São as duas “patas” que têm no homem ainda a função do animal. As mãos pelo contrário.»

<sup>54</sup> «O humanismo não deve ser denunciado senão por não ser suficientemente humano.», E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 164.

<sup>55</sup> M. Abensour, «L'extravagante hypothèse» in Rue Descartes/19, *Emmanuel Lévinas*, PUF, 1998, fev., 55-84.

<sup>56</sup> J. Derrida, *Memórias de Cego*, tr. Fernanda Bernardo (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2010), 10, 127-130.

*facto*, a vulnerabilidade e a *responsabilidade incondicional* que *deveria ser* a do humano na sua condição de «*retardatário*» ou, no léxico de Lévinas, Hölderlin e Heidegger, de «tarde chegado» ao mundo<sup>57</sup>.

A condição de «*retardatário*», quer dizer, a condição de *existente finito* ou *mortal* e, por conseguinte, a condição de *interpelado*, de *chamado* ou de *nomeado* e de *enlutado*<sup>58</sup> – Lévinas diria de «*eleito*», de «*eleito*» *pela* (resposta de) *responsabilidade para* a *responsabilidade* –, própria dos «*seguidores*» (e, infelizmente, também dos «*perseguidores*») ou dos *herdeiros* que somos, dir-se-ia ainda na ressonância do título de 2006 de Derrida, *L'animal que donc je suis*, lembrando-nos o vivente animal como um nome da *alteridade absoluta* (*ab-soluta* ou *separada* ou *secreta*) – da alteridade absoluta *antes* de nós, *acima* de nós, *dentro*-(mas)-*fora* de nós e *diante* de nós<sup>59</sup>. E, como na pegada de Lévinas, Derrida o lembra<sup>60</sup> – e o lembra, inclusive, ao próprio Lévinas, em razão do seu esquecimento do animal e, portanto, em razão do esquecimento da *responsabilidade incondicional* do humano digno do nome (também<sup>61</sup>) *pela* sorte do vivente animal –, o que vem *antes* está também sempre *acima* e *diante* de nós, no sentido em que nos obriga a responder (responsavelmente) por ele e nos estrutura *pela* *incondição* desta *responsabilidade anárquica* e *hiperbólica*. *Responsabilidade* que Lévinas<sup>62</sup> também designa de «*responsabilidade de refém*» e de «*substituição*» a fim de a distinguir, na sua *hétero-auto-nomia*, da *responsabilidade* como um predicado do «eu» ou da *consciência*, bem como para lembrar a sua *infinidade* e

<sup>57</sup> «Mas a subjectividade de um sujeito chegado tarde num mundo que não saiu dos seus projectos não consiste em projectar, nem em tratar este mundo como o seu projecto. O “atraso” não é insignificante.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

<sup>58</sup> «Luto pressentido porque ocorre ali [...], como em toda a nomeação, da notícia de uma morte por vir [...] Aquele que recebe um nome sente-se mortal ou a morrer, justamente porque o nome quereria salvá-lo, chamá-lo e assegurar a sua sobrevivência. Ser chamado, ouvir-se nomear, receber um nome pela primeira vez, é talvez saber-se mortal e é mesmo sentir-se morrer. Já morto por estar prometido à morte: a morrer.», J. Derrida, *L'animal que...*, 39.

<sup>59</sup> «[...] há dever na desconstrução. [...] o sujeito [...] vem depois.», J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet in *Points de Suspension*, 287.

<sup>60</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 28-30.

<sup>61</sup> Como refere Derrida, em *L'animal que donc je suis* (154-156), «um pensamento do infinitamente outro, como o de Lévinas, deveria privilegiar *também* a questão e a demanda do animal – não, advoga Lévinas, fazê-la passar antes da questão e da demanda do homem, mas pensar a questão e a demanda do homem a partir da possibilidade do apelo animal, audível ou silencioso. Um apelo que apela em nós fora de nós, antes de nós e depois de nós, precedendo-nos e perseguindo-nos de forma inelutável – tão inelutável que deixa o rastro de tantos sintomas e estigmas de denegação no discurso de quem quereria ser surdo a um tal apelo».

<sup>62</sup> Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

hiperbolicidade. Infinitude e hiperbolicidade pelas quais a responsabilidade meta-ética ou desconstrutiva se conjuga também sempre com culpabilidade (sem falta) – nunca está quite!

Ora, segundo a’s narrativa’s da criação, os animais foram criados antes do homem... Logo, deveria ser *próprio* do homem, *próprio* da humanidade do homem, responder responsabilmente também pelo seu destino de viventes sencientes – a humanidade do homem atestar-se-ia mesmo nesta responsabilidade (anárquica, isto é, arqui-originária (antes do ser, anterior ao «eu sou» /«eu posso» (*ipse*)), anacrónica, incondicional e hiperbólica) para com a vida em geral, e não apenas para com a vida humana. Esta responsabilidade seria a *incondição* de um vivente humano digno do nome – a *incondição* de um humano responsável antes mesmo de ser (uma *ipseidade* ou um *ego*): isto é, antes mesmo de ser um «eu soberano». Como Derrida o lembra e o advoga no seu *Seminário* de 2002-2002, *La Bête et le Souverain*,

O soberano [...] é aquele que tem o direito e a força de ser e de ser reconhecido como *ele-mesmo*, como *o mesmo*, como *propriamente o mesmo que si*. [...] O conceito de soberania implicará sempre a possibilidade desta posicionalidade, desta tese, desta tese de si, desta autoposição de quem põe ou se põe como *ipse*, *o mesmo*, *si-mesmo*.<sup>63</sup>

### 1. 3. A *contra-assinatura* derridiana da *tradição sacrificialista*

«[...] uma herança [...] que é preciso ao mesmo tempo (salva-)guardar e transformar»

J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, 49

E é precisamente neste ponto que a *singularidade do idioma do pen-samento* (meta-onto-teo-fenomeno-lógico e meta-antropto-teo-lógico!) derridiano do animal e da animalidade sobressai, se afirma na sua singularidade e se marca na sua *contra-assinatura* da ocidentalidade filosófico-cultural e, mais de perto, numa certa *contra-assinatura* da mudança de perspectiva relativamente ao animal e à condição da animalidade já operada e proclamada pela incandescência da piedade patente no «*Can they suffer?*» de Jeremy

---

<sup>63</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002) (Paris: Galilée, 2008), 101-102.

Bentham (sec. XVIII) (para nada aqui dizer de Plotino<sup>64</sup>, de Adorno<sup>65</sup>, de Plutarco ou mesmo de Montaigne que, em dissonância com o tom dominante da ocidentalidade filosófico-cultural, outorga ao animal o poder de responder<sup>66</sup>) – uma singularidade que, salientando a hiper-radicalidade e o aporetismo inerentes à quase-transcendentalidade da Desconstrução como *idioma de pensamento filosófico*, se marca neste ponto ao fazer do vivente animal uma figura e um nome da *alteridade absoluta (ab-solus)* – ainda *mais absoluta* do que a alteridade do outro na sua condição de *outro homem*, de *próximo*, de *estrangeiro*, de *irmão* ou de *semelhante*, enfatiza Derrida<sup>67</sup> demarcando-se da própria radicalidade do exigente humanismo<sup>68</sup> da Meta-ética levinasiana e lembrando e anunciando ao mesmo tempo a *incondicionalidade da hiper-eticidade da compaixão e da justiça* como (sendo) o élan e a respiração do próprio pensamento<sup>69</sup>. Do próprio pensamento em sede derridiana<sup>70</sup> na sua singular distinção da filosofia pensada, na linha heideggeriana, em termos de metafísica da presença.

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que sigo e sou depois dele.», lê-se em *L'animal que donc je suis*. «E por conseguinte, uma vez que ele está antes de mim, ei-lo também atrás. Ele rodeia-me. E a partir deste ser-aí-diante-de-mim, ele pode deixar-se olhar, sem dúvida, mas pode também, a filosofia esquece-o talvez – ela seria mesmo este esquecimento calculado – e pode, ele, olhar-me. Ele tem o seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá alguma vez dado tanto a pensar esta alteridade absoluta do vizinho ou do próximo como em momentos em que me vejo visto nu sob o olhar de um gato.<sup>71</sup>

Eu sublinho: «e nada me terá alguma vez dado tanto a pensar esta alteridade absoluta do vizinho ou do próximo como em momentos em que me vejo visto nu sob o olhar de um gato». E sublinho para dizer que não é assim sem

<sup>64</sup> «Toda a vida é um pensamento, mas um pensamento mais ou menos obscuro, como a própria vida.», Plotino, *De la nature, de la contemplation et de l'un*, 30º tratado, II E., 8, 8, tr. Émile Bréhier (Paris: Les Belles Lettres, 1999), 277.

<sup>65</sup> Cf. Adorno, *Minima moralia*, tr. E. Kaufholz e J.-R. Ladmiraal (Paris: Payot, 1980).

<sup>66</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 21.

<sup>67</sup> Veja-se também J. Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain, I* (Paris: Galilée, 2008), 176-177; 316-319.

<sup>68</sup> «O absolutamente outro é outrem.», E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Paris: L. G. F., biblio/essais, 1998), 28.

<sup>69</sup> Veja-se J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro» in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différence* (Coimbra: Palimage, 2019) 15-42.

<sup>70</sup> J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004) 31, 39-40.

<sup>71</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 28.

razão que Derrida se tem a si mesmo, na sua condição de pensador-filósofo, pelo «*eleito secreto*» dos animais e, pelo menos no contexto da história da filosofia ocidental mas, em boa verdade, não só – no contexto da própria ocidentalidade filosófico-cultural –, por uma «*ilha de exceção*» no tocante à problemática do animal: isto, porque terá sido o único filósofo, não apenas a ver, mas sobretudo a ver-se *visto nu* pelo interpelante olhar sem fundo de um vivente animal não-humano. Um vivente animal não-humano que o filósofo tem por uma alteridade absoluta (*ab-solus*), secreta ou separada, e, enquanto tal, por uma absolutamente outra «origem» para re-pensar o «eu», o mundo e o instituído em geral. Ou seja, como uma outra «origem» para, a partir da escuta da sua injunção e da nossa resposta responsável a essa injunção, re-pensar o mundo e o *sobre-viver* [*sur-vivre*] no mundo com outrem – lembremos que o «tu» ou o «te» do admirável verso de Celan, que tanto enuncia uma poética [*po-ética*] como a hiper-eticidade incondicional do pensamento, «*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*» / «*O mundo está longe, eu tenho de te portar*» –, tão glosado em *Béliers* (2003) e nos Seminários *La Bête et le Souverain I e II* (2001-2003), nomeadamente, pode muito bem configurar, para Derrida, um animal: um animal a bem portar/carregar ou um destino animal pelo qual responder! Pelo qual *bem* responder! O que é dizer que, na idiomaticidade que timbra a sua excepcionalidade, o pensamento desconstrutivo é um apelo ao urgente despertar dos humanos para a «causa animal» – para a conscientização da alteridade, também figurada pelo animal, por cada animal, e para a assumpção da responsabilidade pela crueldade do sofrimento animal.

E eu, eu não sou, não posso ser, não *devo* ser senão a partir desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim. Devo portar [*porter*] o outro, e portar-te [*te porter*], o outro deve portar-me [*me porter*] (porque *dich*, tanto pode designar-me, a mim, como designar o poeta-signatário a quem este discurso também se endereça de volta), aí mesmo onde não há mais mundo entre nós ou sob os nossos pés para nos assegurar uma mediação ou consolidar uma fundação. Estou só com o outro, sou só dele e para ele, só para ti e teu: sem mundo. Imediatidade do abismo que me compromete com o outro por todo o lado em que o “eu devo” – “eu devo portar-te” – leva para sempre a melhor ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*.<sup>72</sup>

Lembrando que a esquecida, silenciada ou denegada questão do animal *tudo* compreende, Derrida ousa proclamar a singularidade da sua voz filosófica no tocante à questão do dito animal *sobretudo* nos Seminários *La Bête et le Souverain I e II* (2001-2003) e em *L’animal que donc je suis* (1997), obra

<sup>72</sup> Derrida, J., *Carneiros*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008), 53-54.

que, não por acaso, *como que* a partir da véspera do tempo<sup>73</sup> (do mundo ou da história), começa por uma espécie de «sessão animal», de «*animalséance*»<sup>74</sup>, que põe em cena um tocante, vibrante, irónico e ressoante *face-a-face* do filósofo nu (nu que é o símbolo da vulnerabilidade e da *passi-acti-vidade* ex-posta tanto da finitude da vida como do pensamento do vivente, ou seja, símbolo da *experiência* (*experiri*) da finitude da vida tanto quanto da *experiência* do pensamento) com a sua gata, mais precisamente *sob* o olhar da sua gata – cena que é uma admirável *performance* do tão famoso quanto mal entendido estilo derridiano que *diz fazendo* já aquilo mesmo que diz, mostrando assim, para além da distinção (ainda metafísica) teoria-praxis<sup>75</sup>, pensamento-acção, que o pensamento é imediatamente *praxístico*, imediatamente agente, imediatamente *performante*: com efeito, *responde já* à in-junção da alteridade *absoluta* a que atenta ou de que está à escuta e que o ritmo. É, por isso, um pensamento de índole heteronómica – um pensamento da alteridade ou da *différance* que põe em questão o sistema (ontológico) das oposições metafísicas no qual impera o privilégio do uno sobre o qual se erguem os dualismos.

Um *face-a-face* do pensador-filósofo com a sua gata que, de uma certa maneira, também mimetiza a própria narrativa do *Génese*, lembrando(-nos) a primazia da chegada dos animais ao mundo e lembrando(-nos), por conseguinte, a responsabilidade que *deveria ser* a do humano, tendo chegado depois, para com o cruel destino dos animais. Um *face-a-face* que assumidamente também ocorre no eco do tão justamente lembrado «*can they suffer?*» de Bentham, que também agitou e fez tremer a antropocentrada tradição greco-judaico-cristã-islâmica relativa ao dito animal: um eco no qual pode igualmente escutar-se uma demarcação profundamente crítica do «*zoon logon ekhon*» de Aristóteles e da temível tradição do poder do *logos* do *animal rationale* que daí emerge, e, conseqüentemente, uma demarcação profundamente crítica da tradição (aristotélica) da destituição ou da privação (*stérêsis*) do animal que, filosoficamente, essa tradição também inaugura, timbrando a tradição do *carno-falo-logo-centrismo* – uma tradição que *submete* a

<sup>73</sup> «No começo – gostaria de me confiar a palavras que sejam, se for possível, nuas. Nuas, em primeiro lugar – mas para anunciar já que falarei incessantemente da nudez, e do nu em filosofia. Desde o *Génese*. [...] Desde o tempo, então. Desde o tempo, poderá dizer-se, em que o animal nos olha? Que animal? O outro. Pergunto-me frequentemente, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal [...] mal, sim, mal consigo ultrapassar um incómodo.», *ibid.*, p. 15, 18.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 18. A véspera do tempo (figura da alteridade absoluta) tanto é passível de assumir a forma da promessa como a da ameaça.

<sup>75</sup> J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976* (Paris: Galilée, 2017).

vida do vivente animal à *soberania* do homem, ou seja, ao *poder* e ao *poder de poder* do homem. Como reiteradamente Derrida<sup>76</sup> lembra, os humanos são os viventes que deram a si mesmos o poder da palavra para falarem a uma só voz dos animais, dizendo-os destituídos da palavra/fala (*logos*) para poderem responder – os animais teriam apenas o poder de reagir. O que quer dizer que *o mal do animal* se encontra na origem da própria humanidade!

Também gosto de ver dormir aquilo a que eles chamam um animal, quando este vivente respira com os olhos fechados, porque nem todo o animal é vidente. Digo-vos “eles”, “aquilo a que eles chamam um animal”, para bem marcar que sempre eu me exceptuei desse mundo e que toda a minha história, toda a genealogia das minhas questões, na verdade tudo o que sou, penso, escrevo, traço, e mesmo apago, me parece nascido desta exceção, e encorajado por este sentimento de eleição. *Como se eu fosse o eleito secreto do que eles chamam os animais. É a partir desta ilha de exceção, a partir do seu litoral infinito, a partir dela e dela que eu falarei.*<sup>77</sup>

Eu sublinho na intenção de salientar, quer a confessa e assumida singularidade desta excepcionalidade derridiana relativamente aos animais, tidos por uma alteridade absoluta (*ab-solus*) – no contexto de um idioma de pensamento filosófico onde «*tout autre est tout autre*» («absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro») –, ou seja, tidos por um infinito litoral/limiar para pensar, para se repensar a si mesmo, repensando criticamente a *ipseidade* crática, passe o pleonasma, e para repensar o mundo e a história e a vida no mundo; quer a lúcida hiper-radicalidade da *modalidade* desta singular (ilha de) excepcionalidade do filósofo da *différance* na imbricação dos seus pressupostos *meta-onto-fenomeno-lógicos*, *meta-onto-teo-lógicos* e *meta-onto-antropto-lógicos* gizados pelo tempo (messiânico) – a véspera ou o tempo de antes do tempo (do mundo, da história ou da revelação), que é o tempo *do* outro<sup>78</sup>, da vinda ou da revelação do outro, ou *do* que acontece – e por *khôra* na sua condição de «lugar» sem lugar que dá lugar a tudo quanto tem lugar sem, todavia, ela própria se dar ao lugar<sup>79</sup>. Nome ou, mais precisamente, como Derrida o designa em *Foi et Savoir*, quase-nome sem referente, a indiferente *khôra* não se deixa nunca metaforizar – com o *messiânico*, designa a co-implicação originária do tempo e do espaço<sup>80</sup>, designando a sua condição de possibilidade. Pressupostos – tempo, linguagem, singularidade a-subjectiva e relação à alteridade ab-soluta – que, notemo-lo, supõem um vivente ca-

<sup>76</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 54.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>78</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 18.

<sup>79</sup> J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).

<sup>80</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, 96-108.

paz de se subtrair à totalidade, à mundaneidade, à história ou ao sistema, que, assim, ele tem o poder de questionar, de repensar e de reelaborar a partir desta inspiração *meta-onto-fenomeno-lógica* e *meta-onto-antropo-teo-lógica*.

É – notemo-lo também – a partir deste tempo de antes do tempo (da revelação e do mundo ou da história) – passado absoluto e fonte do porvir<sup>81</sup> – que, em *L'animal que donc je suis*, Derrida diz desejar falar da *paixão animal* (nudez, vulnerabilidade, passividade, mortalidade) e da *paixão dos animais* (destino *sacrificialista* que lhes foi, desde sempre, reservado, sujeitos, que estão, ao *poder de poder* do homem) – um desejo que é simultaneamente também o de perscrutar e enunciar a condição de possibilidade de novas Luzes para uma outra humanidade e uma outra civilização sonhando, como Kafka<sup>82</sup> também terá sonhado, com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*.

E sonhando com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*, por um lado, porque o destino *sacrificialista* dos animais data do próprio *Génesis*: é Deus – o Deus Uno das religiões reveladas ou positivas, o Deus da onto-teo-logia – quem outorga ao homem o *poder de nomear e de poder* sobre os animais, sendo por conseguinte, assim, ele o primeiro déspota para com os viventes animais. O primeiro déspota sobre o qual se virá a decalcar o despotismo do *próprio* homem criado à imagem e semelhança do próprio Deus – um *próprio* que estrutura o *antropo-logo-centrismo* dos humanismos metafísicos à luz dos quais a vida dos animais é humilhada, maltratada, manipulada, explorada, mutilada, numa palavra, sacrificada *pelos* homens e *para* os homens. Em proveito dos homens. E sonhando com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*, por outro lado, porque, no contexto das religiões abraâmicas, o Sacrifício de Isaac (também chamado *Ligadura de Isaac* ou *korban*) institui a *sacrificialidade* da nossa civilização – o carneiro é chamado a substituir o sacrifício de Isaac. Salientando o liame existente entre o sacrifício de Abraão e o sacrifício carnívoro, e denunciando a estrutura *sacrificial* da ocidentalidade filosófico-cultural, Derrida refere-o muito explicitamente em «La mélancolie d'Abraham» (2004) – onde diz:

Existe também no sacrifício de Abraão uma certa lógica do sacrifício carnívoro. Não apenas porque ele está pronto para matar a sua própria carne, o que mais ama no mundo, o filho da sua carne, e de fazer o luto disso, mas também porque Deus envia o anjo que significa, a Abraão, o carneiro

---

<sup>81</sup> «[...] se o rastro [*trace*] reenvia a um passado absoluto [...] obriga-nos a pensar um passado que não podemos mais compreender na forma da presença modificada, como um presente-passado [...] podemos dizer que a sua passividade é também a sua relação ao «porvir» [«avenir»].», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 97.

<sup>82</sup> Cf. J. Derrida, «Abraham, l'autre» in colectivo, *Judéités* (Paris: Galilée, 2003), 11-42.

como possibilidade da substituição, quer dizer, a condição de possibilidade do sacrifício. Há sempre substituição no sacrifício. No sacrifício de Abraão, tal como no sacrifício carnívoro, substitui-se alguém a si mesmo e empreende-se assim uma poderosa estrutura na qual o sacrifício carnívoro mergulha todo o seu sentido.<sup>83</sup>

E, em «Abraham, l'autre» (2000), sonhando já com um outro Abraão – com um Abraão que não só duvidasse da certeza do chamamento escutado do seu nome, como da própria proveniência desse chamamento – e hiperbolizando a *experiência* do *a-teísmo*<sup>84</sup>, da *substituição* e da *responsabilidade*, Derrida não só desdogmatiza um certo monoteísmo das religiões abraâmicas<sup>85</sup> como também denuncia criticamente a tentação narcísica e exemplarista, egocentrada, da própria *experiência da eleição* – e própria a todos os nacionalismos – advogando a inderivabilidade e a incerteza do apelo. Tentação susceptível de conduzir ao estado-nacionalismo e que Derrida ainda vislumbra em Benjamin, em Lévinas e em Celan. Eleição que, no entender do filósofo, endereçando-se embora a uma dada entidade, que assim elege *pela* responsabilidade e *para* a responsabilidade, deve, no entanto, permanecer secreta e incerta, ou seja, deve salvaguardar o enigma da sua alteridade – Derrida designá-la-á «contra-eleição» e exemplificá-la-á com a figura do marrano, aquele que permanece fiel a um segredo que não escolheu<sup>86</sup>.

[...] quem responder ao apelo deve continuar a duvidar», advoga Derrida no importante final de «Abraham, l'autre» (2000), «deve continuar a perguntar-se se ouviu bem, se não há um mal-entendido originário, se foi de facto o seu nome que ressoou, se é de facto o único ou o primeiro destinatário do apelo, se não está em vias de se substituir violentamente ao outro, se a lei da substituição, que é também a lei da responsabilidade, não apela a um acréscimo infinito de vigilância e de inquietude. É possível que eu não tenha sido chamado, eu, e não está mesmo excluído que nenhum, nenhum

---

<sup>83</sup> J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 54-55.

<sup>84</sup> Em «Penser ce qui vient» (in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Stock, 2007, 21-23), Derrida dissocia a sua ideia de «ateísmo radical» ou «ateísmo hipermnésico» da convicção, da opinião ou da ideologia pessoal, e precisa-o como o que «caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem», pelo que, «pensar o porvir, é poder ser ateu [...], mas de novo um ateu que se lembra de Deus e que ama a lembrar-se de Deus». É assim que, des-ideologizado, um tal «*a-teísmo*» alia para Derrida a *promessa messiânica*, o *espírito revolucionário* e o *espírito de justiça* e de *emancipação*.

<sup>85</sup> Para esta questão, veja-se J. Derrida, «Un témoignage donné...» in Elisabeth Weber, *Questions au Judaïsme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1996), 73-104.

<sup>86</sup> «Se, por figura, se chamar marrano a quem permanecer fiel a um segredo que não escolheu [...] este segredo guarda o marrano antes mesmo de ele o guardar.», J. Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 140.

Um, ninguém, tenha alguma vez chamado qualquer Um, qualquer único, alguém. A possibilidade de um mal-entendido originário na destinação não é um mal, é a estrutura, talvez mesmo a vocação de todo o apelo ou chamado digno deste nome, de toda a nomeação, de toda a resposta e de toda a responsabilidade.

Haveria talvez ainda um outro Abraão [...]

Que haja ainda um outro Abraão, eis o pensamento judeu mais ameaçado, mas também o mais vertiginosamente, o mais ultimamente judeu que eu conheço neste dia.

Porque, entenderam-me bem: quando eu digo “o mais judeu”, eu entendo também “mais do que judeu”. Outros diriam talvez: “outramente judeu”, até mesmo “outro que não judeu”.<sup>87</sup>

A incandescência da compaixão responsável para com a vida animal é, para Derrida, a via para combater a violência do espírito sacrificialista da tradição *carno-falo-logo-cêntrica* – só ela poderá fazer mudar pensamentos e atitudes relativamente aos animais, despertando as nossas responsabilidades para com a terrível *paixão animal*.

## 2. Derrida – o «eleito secreto» dos animais

«Comme si j'étais l' élu secret  
de ce qu'ils appellent  
les animaux.»

J. Derrida, *L'animal...*, 91.

Precisemos muito sucintamente, no entanto, esta ideia da *excepcionalidade derridiana* em relação aos animais, pois é uma ideia susceptível de gerar múltiplas incompreensões: que, com toda a justiça, Jacques Derrida se tenha sentido o *eleito secreto* dos animais não quer dizer que, no seu labor filosófico de pensar – de pensar a vida<sup>88</sup> *para além* do binómio oposicional morte-vida, do vitalismo, do biologismo e do zoologismo –, ele tenha sido o único, no contexto da história da filosofia e da cultura, a ver e, portanto, a tocantemente atentar na vida do vivente animal não-humano. Não, de todo! Obviamente. Outros houve, sobretudo poetas e literatos, e raros, muito ra-

<sup>87</sup> J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités* (Paris: Galilée, 2003), 41-42.

Ideia que Derrida reitera em «Abraham, l'autre» in *Derrida. L'événement Déconstruction* in *Les temps Modernes*, n.º 669-670, 67 année, Juillet/Octobre 2012, 40-41.

<sup>88</sup> Veja-se J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire 1975-1976* (Paris: Seuil, 2019).

ros filósofos, que também viram, observaram e amaram os animais – e que também se condoeram com o destino animal, e que também o analisaram e reflectiram sobre ele.

Sem, obviamente, pretender aqui a exaustão, entre os primeiros, mais numerosos, o próprio filósofo lembra Kafka, Rilke<sup>89</sup>, Baudelaire – o poeta que escreveu que «Pour dire les plus longues phrases, / Elle [a sua gata] n'a pas besoin des mots» («Le chat», LI) – Lewis Carroll, La Fontaine, Hoffmann, D. H. Lawrence, Gide, Hélène Cixous, ... E muitos outros nomes poderiam certamente ser também ainda lembrados – como Colette, Canetti, Coetzee, Lispector e Llansol, por exemplo.

E entre os raros segundos, entre os filósofos, Derrida lembra sobretudo Plutarco<sup>90</sup>, Lucrécio, Pitágoras, Montaigne, Nietzsche, Bentham, Buber, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Sarah Kofman, Elisabeth de Fontenay<sup>91</sup>, a que se poderiam, entretanto, juntar os nomes de Françoise Burgat e de Jean-Christophe Bailly<sup>92</sup>, ... E, também aqui, muitos e muitos outros se poderiam obviamente hoje acrescentar: entre eles, nomeadamente Peter Singer<sup>93</sup> e Paola Cavalieri. Todos revelaram também uma rara atenção e uma preciosa sensibilidade para com a vida animal: entenda-se, para com a vida dos viventes não-humanos. Mas, com muito raras exceções (destaco aqui as de Fontenay e de J.-C. Bailly, por exemplo), uns e outros fazem-no, no entanto, ainda num registo predominantemente antropocêntrico<sup>94</sup> ou antropomórfico – por vezes mesmo num registo fabuloso –, obviamente preferível ao dominante registo *sacrificialista* da ocidentalidade filosófico-cultural mas que, em boa verdade, deixa este registo intacto. Integram a lista daqueles que a notável Elisabeth de Fontenay<sup>95</sup> designa de «falsos amigos» dos animais. Todos tiveram olhos e sensibilidade para verem os animais, para amarem mesmo

---

<sup>89</sup> Lembremos «A Oitava Elegia» de Rilke [in *As Elegias de Duino*, tr. Maria Teresa Dias Furtado (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 91, 93.] inteiramente dedicada ao modo de ser dos animais – «Com todos os olhos a criatura vê / o Aberto. [...] vemos que um animal / mudo erguendo os olhos nos atravessa serenamente com o olhar.»

<sup>90</sup> Cf. Plutarque, *Trois Traités pour les animaux* (Paris: POL, 1992).

<sup>91</sup> Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Paris: Fayard, 1998).

<sup>92</sup> Jean-Christophe Bailly, *Le versant animal* (Paris: Bayard, 2007).

<sup>93</sup> P. Cavalieri, P. Singer, *The great Ape Project. Equality beyond Humanity* (NY: Saint Martin's Press, 1994).

<sup>94</sup> Para Françoise Burgat, a justificação para a extensão aos grandes primatas de três direitos fundamentais (1. Direito à vida, 2. Direito à protecção da liberdade individual; 3. Direito à proibição da tortura) é ainda decalcada de uma forma subtil de antropocentrismo, cf. F. Burgat, «À quoi la question “qui sont les animaux?” engage-t-elle?» in *Qui sont les animaux*, s/d Jean Birnbaum (Paris: Gallimard/folio-essais, 2010), 148-149.

<sup>95</sup> Élisabeth de Fontenay et M.-C. Pasquier, *Traduire le parler des bêtes* (Paris: Carnets de L'Herne, 2008), 27-28.

os animais, para se compadecerem mesmo pela triste sorte do seu destino e o combateram – penso em Nietzsche e no seu tão tocante abraço ao cavalo maltratado no célebre episódio de Turim! – mas, diferentemente de Jacques Derrida, nunca se terão *visto vistos (nus)* pelos animais – ou, se porventura se viram, nunca o reflectiram. Nunca demonstraram pensar que o animal poderia, ele também, olhá-los e, a partir do abismo líquido do seu olhar, endereçar-lhes um olhar falante – um olhar interpelante, um olhar suplicante para se firmar como um outro ponto de partida para pensar e, portanto, para se repensarem e para repensarem o próprio pensar, o mundo e a vida no mundo. Ou seja, nunca fizeram do dito animal uma alteridade *ab-soluta* a partir da qual lograr, pensar a própria alteridade e questionar os pressupostos metafísicos da tradição de um certo humanismo metafísico que definiu o homem como *animal rationale* – em termos *zoológicos*, criticará o próprio Heidegger. Porque, como nesta obra, *L'animal que donc je suis*, Derrida o põe em cena e o advoga: «O animal olha-nos. [...] O animal olha-nos e nós estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.»<sup>96</sup> Pensar começa talvez *aí*, isto é, algures *diante* de um animal e *sob* o enigma do seu olhar – ou, *aí*, diante do seu tão negro destino... É neste sentido que, para além da espécie ou do género, portadores de mundo, os animais são também *um ponto de vista [point de vue]* para repensar o pensar, o outro, a vida, o mundo e tudo quanto é do mundo – nomeadamente o modo de nele vivermos juntos.

E a insuficiência desta atitude – a atitude daqueles que terão visto os animais, mas não se *viram vistos (nus)* pelos animais – reitera-se nas próprias Sociedades Protectoras dos Animais, bem como na própria Declaração Universal dos Direitos do Animal (1989)<sup>97</sup> – e entretanto da vida –, cujo articulado, lembrando embora uma *dívida infinita* para com os animais, não só revela ainda um conceito vitalista de vida, como o seu conceito de direito está ainda estruturado à luz do conceito da subjectividade humana pós-cartesiana, reproduzindo assim a máquina filosófica e jurídica responsável pelas mais brutais violências perpetradas contra os animais.

Daí a pertinência da observação de Derrida segundo a qual é precisamente a partir do interior do espaço filosófico-jurídico que hoje em dia emerge a legitimação para a manutenção do exercício da violência contra os animais: uma violência herdada tanto do tradicional conceito de direito<sup>98</sup> quanto do de sujeito – um sujeito dotado de consciência, do poder de auto-determinação soberana, de palavra, de liberdade, de decisão, de resposta, de responsabilidade, etc. Ou seja, um sujeito dotado de todos os atributos (autonómico-

<sup>96</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 50.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 122 ss.

<sup>98</sup> «A desconstrução apela a um outro direito [...] um direito mais exigente prescrevendo ainda, de outro modo, mais responsabilidade.», J. Derrida, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, 288.

-soberanistas) da *razão do mais forte*<sup>99</sup> que se outorga a si mesma o direito de, sem piedade, sacrificar a vida animal em seu proveito próprio.

Não é no entanto, notemo-lo também, *a atitude* dos movimentos de defesa dos animais – que apelam ao respeito que lhes é devido enquanto viventes sencientes – , nem tão pouco *a atitude* dos movimentos ecologistas – que denunciam criticamente a violência do domínio exercido pelo homem sobre a natureza e apelam ao respeito pelo meio-ambiente – , que Derrida<sup>100</sup> critica – critica, isso sim, os pressupostos que ainda inspiram os seus princípios e as suas aspirações, pelo essencial, ainda provenientes da tradição antropto-onto-teo-lógica da ocidentalidade filosófico-cultural: como o atesta, por exemplo, a sua confissão em *Fichus* (2002) de uma certa proximidade com Adorno em cuja obra – nomeadamente em *Minima moralia*, em *Dialektik der Aufklärung* e em *Beethoven, Philosophie der Musik* – Derrida surpreende, pelo menos, o luar de uma revolução pensante e agente de que urgentemente necessitamos para a nossa co-habitação compassiva no mundo *com* os animais:

«Adorno compreendeu», diz aí Derrida, «que esta nova ecologia crítica, eu diria antes “desconstrutiva”, devia opor-se a duas forças temíveis, frequentemente antagonistas, por vezes aliadas. Por um lado, a da mais poderosa tradição idealista e humanista da filosofia. A soberania ou o domínio (*Herrschaft*) do homem sobre a natureza é, na verdade, “dirigida contra os animais” (*sie richtet sich gegen die Tiere*), precisa aqui Adorno. Ele censura sobretudo a Kant, que ele tanto respeita de um outro ponto de vista, de não deixar lugar, no seu conceito da dignidade (*Wurde*) e da “autonomia” do homem, a nenhuma compaixão (*Mitleid*) entre o homem e o animal. Nada é mais odioso (*verhasster*) ao homem kantiano, diz Adorno, do que a lembrança de uma semelhança ou de uma afinidade entre o homem e a animalidade (*die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen*). O kantiano não tem senão ódio para a animalidade do homem. [...] Mas, por outro lado, noutra frente, [...] haveria que combater a ideologia que se esconde no interesse nebuloso que os fascistas, os nazis e o *Fuhrer* pareceram, pelo contrário, manifestar pelos animais, por vezes até ao vegetarianismo.»

Notemo-lo, pois: Derrida não critica *a atitude* destes movimentos – aponta antes as fragilidades teóricas dos seus discursos, cuja conceptualidade e cuja axiomática estão ainda do lado da «*razão do mais forte*», que eles assim como que legitimam, e portanto do lado dos discursos e das atitudes da dominação *carne-falo-logo-centrada*: aos olhos de Derrida, conferir ou reconhecer direitos aos animais é uma maneira sub-reptícia, ou implícita, de

---

<sup>99</sup> Veja-se Elisabeth de Fontenay, «La raison du plus fort» in Plutarque, tr. Amyot, *Trois Traités pour les animaux* (Paris: P.O.L., 1992), 7-81.

<sup>100</sup> J. Derrida, *Fichus* (Paris: Galilée, 2002), 54-56.

confirmar uma certa interpretação do sujeito humano que terá sido a alavanca da violência perpetrada contra os viventes animais<sup>101</sup>.

Confessando por isso a sua simpatia de princípio por todos aqueles que, apesar de um discurso mal articulado ou filosoficamente inconsequente, ousam elevar a voz contra o destino dos animais, Derrida<sup>102</sup> não deixa, no entanto, de apontar as suas graves insuficiências teóricas – daí a urgente necessidade de repensar a maquinaria conceptual dos fundamentos da história e da cultura da humanidade: daí, hoje em dia, os actos de resistência deverem ser ao mesmo tempo intelectuais e políticos, repensando os alicerces e as axiomas da nossa responsabilidade e dos nossos discursos, numa palavra, da nossa herança cultural ou, mesmo, civilizacional.

E daí também o facto de a atenção à concretização desta urgência teórica configurar já uma atitude política e um importante gesto político e relativamente ao próprio político. Atitude e gesto que foram os de Jacques Derrida e da sua Desconstrução<sup>103</sup> – e que são aqueles a que apela a Desconstrução como *idioma filosófico*. É esta atitude e este gesto que a singularizam. Tal como é esta atitude e este gesto que levaram a que, muito justamente, Derrida se tenha sentido o «eleito secreto» dos animais – com efeito, a atenção (dita por Malebranche a «oração natural da alma») ao cruel destino destes levou-o a integrá-los no seu repensar dos fundamentos metafísicos (*carno-falo-logo-cêntricos*) da ocidentalidade filosófico-cultural a partir de uma hiper-radicalidade única: a hiper-radicalidade que giza a hiperbolicidade ou a *incondicionalidade* hiper-ética<sup>104</sup> que inspira e anima a quase- ou a ultra-

<sup>101</sup> Cf. J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 109-110.

<sup>102</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 108.

<sup>103</sup> Como Derrida o salienta numa das suas múltiplas definições da Desconstrução como idioma filosófico – e tentando uma vez mais reafirmar o carácter afirmativo da Desconstrução: «Tratava-se de desfazer, de decompor, de des-sedimentar estruturas (todo o tipo de estruturas, linguísticas, “logocêntricas”, “fonocêntricas”, [...] sócio-institucionais, políticas, culturais e sobretudo, e primeiramente, filosóficas). [...] Mas desfazer, decompor, des-sedimentar estruturas, movimento mais histórico, num certo sentido, do que o movimento “estruturalista” que se encontrava por isso posto em questão, não era uma operação negativa. [...] teve, como eu o faço aqui, de multiplicar as advertências, afastar finalmente todos os conceitos filosóficos da tradição, reafirmando embora a necessidade de a eles recorrer, pelo menos sob rasura.», J. Derrida, «Lettre à un ami Japonais» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 389-390.

<sup>104</sup> Cf. J. Derrida, *Voyous*, 210. Como Derrida o lembra e o assume em «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» (in *Points de Suspension*, 287) em diálogo com Jean-Luc Nancy: «Como tu o disseste um dia, há dever na desconstrução... Se porventura tem de existir, o sujeito vem depois.»

-transcendentalidade do pensamento desconstrutivo<sup>105</sup> do *rastró* [«*trace*»] ou da *différance*. Pensamento que leva a cabo uma desconstrução do registo onto-teológico da soberania (una e indivisível), que fundamenta e estrutura a dimensão antropto-logo-cêntrica do humanismo onto-teo-lógico da ocidentalidade filosófico-cultural, a partir da incondicionalidade (sem soberania) que dita a Desconstrução e configura os seus *incondicionais* ou *impossíveis*: a responsabilidade, a resposta, a decisão, a justiça, o dom, a hospitalidade, o perdão, etc.

«Não se pode esperar dos “animais” que eles entrem num contrato expressamente jurídico onde teriam, em troca de direitos reconhecidos, deveres.», diz Derrida em diálogo com Elisabeth Roudinesco. E acrescenta: «É no interior deste espaço filosófico-jurídico que se exerce a violência moderna em relação aos animais, uma violência ao mesmo tempo contemporânea e indissociável do discurso dos direitos do homem. A este discurso, eu respeito-o até um certo ponto, mas quero manter o direito, justamente, de interrogar a sua história, os seus pressupostos, a sua evolução, a sua perfectibilidade. É também preferível não fazer entrar esta problemática das relações entre os homens e os animais no quadro jurídico existente.

É por isso que, seja qual for a minha simpatia por esta ou por aquela declaração dos direitos dos animais tendente a protegê-los contra a violência humana, eu não penso que isto seja uma boa solução. Acredito antes numa aproximação progressiva e lenta. É preciso fazer o que se puder, hoje em dia, para limitar esta violência, e é neste sentido que a desconstrução se compromete: não para destruir a axiomática desta solução (jurídica formal), ou para a desacreditar, mas para reconsiderar a história do direito, do conceito de direito.»<sup>106</sup>

Reconsiderar e re-pensar esta história do direito, que recobre a do simbólico ou do instituído em geral, eis, pois, a tarefa tão urgente quanto ousada, ampla, duradoura e difícil. Mas foi a tarefa que a Desconstrução derridiana abraçou e praticou – e, envolta em infinitos desafios, é também a tarefa que ela nos lega para se lograr *efectivamente* acabar com a terrível «*estrutura sacrificialista*»<sup>107</sup> da nossa cultura, mudando valores e mentalidades,

---

<sup>105</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967) 19-20, 90, 142; *Voyous*, 207, nota 3.

<sup>106</sup> J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 123-124.

<sup>107</sup> «Eu gostaria sobretudo de trazer à luz, seguindo esta necessidade, a estrutura *sacrificial* dos discursos aos quais estou em vias de me referir. Não sei se “estrutura sacrificial” é a expressão mais justa. Trata-se, em todo o caso, de reconhecer um lugar deixado livre, na própria estrutura destes discursos que são também “culturas”, para uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjecção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” [...], operação simbólica quando

atitudes e comportamentos: uma «*estrutura sacrificialista*» que se agravou exponencial e brutalmente no decurso dos dois últimos séculos, em razão da violência (industrial, mecânica, química, hormonal e genética) exercida sobre os animais. Uma violência que, paradoxalmente, acompanhou o desenvolvimento dos saberes zoológicos, etológicos, biológicos, genéticos e tecnológicos. Uma «*estrutura sacrificialista*» que, por um lado, autoriza a matança (sem crime) dos animais, inscrevendo-a numa lei moral e jurídica antro-po-falo-centrada, e que, por outro lado, admite, justifica e pratica mesmo a denegação da violência do próprio acto sacrificial<sup>108</sup>.

E é a esta «*estrutura sacrificialista*» que a Desconstrução derridiana declara guerra<sup>109</sup> – ela e os amantes atentos e compassivos dos animais, aqueles

---

o cadáver é “humano”. Mas o “simbólico” é muito difícil, é na verdade impossível de delimitar neste caso, donde a enormidade da tarefa, a sua desmesura essencial, uma certa anomia ou monstruosidade *pele que* é aqui preciso responder, ou *diant*e do que (quem? O quê?) é preciso responder.», J. Derrida, «“ Il faut bien manger » ou le calcul du sujet » in *Points de Suspension*, 292-293.

<sup>108</sup> «Eu não sei, neste ponto, quem é “quem” nem sei, além do mais, o que quer dizer “sacrifício”; para determinar esta última palavra, retenho somente este índice: a necessidade, o desejo, a autorização, a justificação da matança, da morte dada como denegação do assassínio. Matar o animal, diz esta denegação, não seria um assassínio. E eu religaria esta “denegação” à instituição violenta do “quem” como sujeito.», J. Derrida, «“ Il faut bien manger ’ ou le calcul du sujet » in *Points de Suspension*, 297.

<sup>109</sup> J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 50.

Também Claude Lévi-Strauss não pode ser mais crítico do’s Humanismo’s – diz: «Neste mundo talvez mais cruel do que nunca para o homem, onde todos os procedimentos de extermínio, massacres e tortura são abundantes, nunca sem dúvida renegados, mas que temos prazer em acreditar que, simplesmente, eles não contavam mais porque estavam reservados a populações distantes que os sofriam, nós reivindicamo-los, para nosso benefício, e em todo o caso, em nosso nome; agora, reunidos pelo efeito de uma população mais densa que encolhe o universo e não deixa nenhuma parte da humanidade a salvo da violência abjeta, pesa sobre cada um de nós a angústia de viver em sociedade; é agora, digo eu, o momento de expor os defeitos de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude [...] Acaso não se trata de um mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que fez a própria natureza sofrer uma primeira mutilação, que inevitavelmente resultou em outras mutilações? Começamos por separar o homem da natureza e por torná-lo um rei soberano, acredita-se que desta forma se apaga o seu caráter mais indiscutível, ou seja, ele ser antes de mais nada um ser vivo. E, ao permanecermos cegos a esta propriedade comum, demos rédea solta a todos os abusos. Nunca melhor do que no final dos últimos quatro séculos da sua história o homem ocidental pôde compreender que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, ao conceder a um tudo o que retirou do outro, abriu um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, serviria para afastar os homens de outros homens, e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez menores, o privilégio de um humanismo corrompido logo que nasceu por ter emprestado o seu princípio e a sua noção da

que *se viram e/ou se vêem vistos nus* pelo seu olhar suplicante. É a uma tal estrutura que Derrida contrapõe *o pathos ou a via da piedade ou da compaixão*: em razão da partilha da *paixão animal* – o poder de sofrer e a morte como destino comum –, para o filósofo, só a *atenção compassiva à paixão do animal* se afigura a «condição», a «fonte» e a «atitude» para *repensar a problemática filosófica do animal* na esperança de, certamente ainda à distância de séculos, assim se lograr talvez levar a cabo o *sacrifício do sacrifício* e de, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, elaborar uma nova maneira de pensar, de nos pensarmos, de pensarmos o humano, a vida, o mundo e a maneira de nele vivermos *com todos os seres vivos*. No fundo, na esperança de se lograr implementar uma «hiper-ética da vida» (no sentido de *sobre-vida*) que seja também uma «hiper-ética do futuro» – (a configurada por esta *atenção compassiva e hiper-responsável*) – para uma outra humanidade e, latamente, para uma outra civilização. *Nada mais, nada menos!*

Na verdade, a Desconstrução derridiana é também uma desconstrução do que o filósofo chama de «*Humanisme*» [«*Humain-main-isme*»]: uma desconstrução do humanismo (clássico ou metafísico) ou, mais precisamente, do’s humanismo’s – e isto, não tanto para proclamar qualquer pós-humanismo ou, mesmo, trans-humanismo, mas, sim, para exigir repensá-los radicalmente, re-pensando de novo e diferentemente o humano: para repensar os humanismos manipuladores [Derrida joga no seu idioma com a ressonância homofónica «huMAIN»/«humano» - «main»/«mão»] que, na sua diversidade, se baseiam sempre na essencialidade e na dignidade (*honestas, dignitas*) do *próprio* homem (*ipse, ipsissimus*) sempre alicerçadas na sujeição sacrificial dos animais destituídos de tudo quanto é suposto constituir o «*próprio*» do homem. Urge por isso denunciar e lutar para tentar acabar com o imperialismo manipulador do pensamento dualista assente no privilégio do Um e do uno indiviso e no esquecimento, na marginalização, na denegação, na domesticação ou na apropriação do outro, que deve sempre deter a primazia – uma primazia que advém não, obviamente, da sua soberania, mas, sim, da sua irreparável vulnerabilidade. Vulnerabilidade exposta que é, de si própria, um apelo à resposta responsável, compassiva e justa – designando a singularidade da sua ética meta-onto-lógica, meta-onto-teo-lógica e meta-gnosio-lógica, Lévinas designa-a mesmo de «*misericórdia matricial*» (*Rah’hamin*).

«É pensando na fonte e nos fins desta compaixão», diz Derrida – «desta compaixão [fundamental que, se se a levasse a sério, deveria mudar até à base [...] a problemática filosófica do animal]», que alguém como Bentham [...] propôs há dois séculos mudar a própria forma da questão do animal,

---

auto-estima.», Claude Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale deux*, (Paris: Plon, 1973), 53.

tal como ela domina também o discurso da tradição, tanto na sua argumentação filosófica mais refinada como na linguagem corrente do senso comum. A questão, dizia mais ou menos Bentham, não é saber se o animal pode pensar, raciocinar ou falar, etc., como se finge, em suma, perguntar sempre (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobretudo, a Heidegger, a Lévinas e a Lacan – e esta questão comanda a de tantos outros *poderes* ou *teres*: poder, *ter* o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de se vestir, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica, etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, esta ou aquela faculdade, por conseguinte este ou aquele poder). A questão não seria, por conseguinte, aqui saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, se eles *podem* falar ou raciocinar graças ao *poder* ou ao *ter* [do] *logos*, ao *poder-ter logos*, a aptidão ao *logos* (e o logocentrismo é em primeiro lugar uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Lévinas e Lacan). A questão *prévia* e *decisiva* seria saber se os animais *podem sofrer*. “*Can they suffer?*”»<sup>110</sup>

“*Can they suffer?*”. “*Podem os animais sofrer?*”, perguntou Bentham. Considerando esta tanto a questão *prévia* como a questão *decisiva*, Derrida, por sua vez, perguntou: «*Peuvent-ils ne pas pouvoir?*»

Mas quem ainda o duvida? Quem pode ainda duvidar que os animais *podem sofrer*? Têm o poder – um poder que, em boa verdade, consubstancia um impoder, uma vulnerabilidade, uma passibilidade – de sofrer?

*Sim, sim, os animais sofrem, os animais têm o im-poder de sofrer, tal como nós que, vendo-nos vistos por este impiedoso sofrimento, bem como pelas suas razões, não podemos também não sofrer por eles e com eles<sup>111</sup> e apelar à urgência extrema da compaixão. Uma urgência que, em sede filosófica, passa pelo dever, e portanto pela responsabilidade, de repensar os pressupostos filosóficos da nossa civilização carno-falo-logo-centrada.*

<sup>110</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

<sup>111</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 50.

### 3. O *élan* da compaixão – ou a desejável excepcionalidade do vivente humano

«La vérité est  
qu'un point de solitude est toujours atteint  
dans le rapport que l'on a avec les animaux.»  
J.-Ch. Bailly, *Le versant animal*, 13

Em jeito de «envio» final, notemos para terminar: se, para além da sua sensibilidade pessoal para com os animais, Derrida tem, enquanto filósofo, a questão do vivente animal por uma questão filosófica *prévia, decisiva e fundamental*, é porque, no seu entender, a *atenção* do humano ao «poder» de sentir dos animais, e portanto ao seu poder de serem afectados e de sofrerem, inerente à sua condição de viventes sencientes, não pode senão fazer «mudar até à base», não só «a problemática filosófica do animal»<sup>112</sup>, mas também a própria problemática filosófica em geral – e *até à base*, porque uma tal *atenção responsável e compassiva à paixão animal e à paixão dos animais* daria a pensar a *latitude, a fonte, a razão e as implicações* da própria *compaixão* e da própria *responsabilidade*: a saber, o «poder» de ser afectado, inerente à *paixão* da própria finitude da vida, pela afecção dos demais viventes, humanos e não-humanos, e por conseguinte o *im-poder de sofrer* (como eles, por eles e com eles) e de assim enfrentar e *responsavelmente responder* pelo destino do vivente em geral. Ou seja, desta passibilidade, desta passividade e da vulnerabilidade deste im-poder de (poder) ser afectado (que caracteriza a vida<sup>113</sup> e que o vivente humano partilha com o vivente animal) irrompe a injunção incondicional à *compaixão*, e, por sua vez, da escuta atenciosa da incondicionalidade desta injunção brota, *deve brotar*, como uma *resposta responsável*, enfim responsável, hiper-responsável, o *élan da compaixão*: o *élan* de um *sujeito compassi-acti-vo e hiper-responsável* e, enfim, *humano*, que configuraria a *promessa* do perfil de uma nova humanidade e de uma nova maneira de pensar, de se pensar e de viver no mundo com outros viventes, humanos e não-humanos, pois, como sem sombra de dúvida advoga Derrida, «sim, eles [os animais] sofrem, tal como nós que sofreremos por eles e com eles»<sup>114</sup>. Um *élan de compaixão* que atestaria que aquilo a que Derri-

---

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> «[...] a animalidade, a vida do vivente, pelo menos quando se pretende poder discerni-la do inorgânico, do puramente físico-químico inerte ou cadavérico, define-se correntemente como sensibilidade, irritabilidade e auto-motricidade, espontaneidade apta a mover-se, a organizar-se e a afectar-se a si mesma, [...] Esta automotricidade como auto-afecção e relação a si [...], eis o carácter que se reconhece ao vivente e à animalidade em geral.», *ibid.*, 75.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 50.

da chama de *guerra pela piedade* lograria levar de vencida a cruel *tradição sacrificialista*, que congrega *pulsão de poder* com crueldade, na origem e na base da nossa civilização – trata-se, explica Derrida em *L'animal que donc je suis*, de uma guerra em curso

[...] cuja desigualdade poderia um dia inverter-se, entre, por um lado, os que não somente violam a vida animal, mas violam mesmo este sentimento de compaixão e, por outro lado, aqueles que apelam ao testemunho irrecusável desta piedade.

É uma guerra a respeito da piedade. Esta guerra não tem idade, sem dúvida, mas, e eis a minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Atravessamo-la e somos atravessados por ela. Pensar esta guerra, na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação – é também uma necessidade, uma imposição à qual, quer se queira quer não, directa ou indirectamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca.<sup>115</sup>

Neste sentido, a *excepcionalidade*, a *digna excepcionalidade* do vivente humano atestar-se-ia nesta fundamental e (arqui-)originária *responsabilidade atenciosa e compassiva* para com vida em geral – uma *responsabilidade* ditada pelo reconhecimento da partilha de uma mesma comunidade de destino: o poder do sofrimento e a morte. Como idioma filosófico, a Desconstrução derridiana, que se tem a si própria pela incondicionalidade da hospitalidade<sup>116</sup> e da justiça<sup>117</sup>, singulariza-se no seu combate por este reconhecimento e pelas suas implicações no tocante à excepcionalidade do vivente humano – é um tal combate que faz de Jacques Derrida o «*eleito secreto*» dos animais.

Um reconhecimento que, notemo-lo também, não apagaria o limite entre animalidade e humanidade – antes o complicaria em consonância, aliás, com os mais recentes desenvolvimentos científicos no âmbito da paleo-anthropologia, da zoologia, da etologia e da genética, nomeadamente. De facto, observemo-lo também, na Desconstrução derridiana, não esteve nunca em questão ignorar tudo quanto separa os homens dos animais – nem também o que, em si, separa o homem de si-mesmo, nem o que separa os homens entre si e os próprios animais entre si: entre uns e outros não há senão diferenças – a começar por aquela que, em si mesmos, os hétéro-afecta e os heterogeneiza enquanto simples viventes. A que Derrida chama *différance* – *différance a si*: relação diferencial a si, e não de si<sup>118</sup>, porque não há ainda «si» antes

<sup>115</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>116</sup> «A hospitalidade é um nome ou um exemplo da desconstrução.», J. Derrida, *Hospitalité*, volume II, Séminaire (1996-1997) (Paris: Seuil, 2022), 152.

<sup>117</sup> «A desconstrução é a justiça. [...] Ela é possível como uma experiência do impossível», J. Derrida, *Força de lei*, 26.

<sup>118</sup> Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do outro*, 119.

desta *relação diferencial*: toda a relação, toda a «(re)ferência» é, em sede derridiano-desconstrutiva, uma *différance*<sup>119</sup> – *uma différence* como relação (de ininterrupta interrupção) ao outro, à incondicional primazia do outro, seja ele quem for, dobrada em relação (de ininterrupta interrupção e disjunção) a si e aos outros. Relação de ininterrupta interrupção, relação *sem* relação ou relação heteronómico-dissimétrica ou diferante, que, desenhando a respiração ou a incondicionalidade da abertura, da hospitalidade, do dom, do amor, da amizade, da justiça, do respeito, do perdão, da responsabilidade ..., desenha a originariedade estrutural do luto impossível (*ou* melancolia) do «eu», des-soberanizando-o – como Derrida<sup>120</sup> o diz em *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003), a interioridade subjectiva ou, mais precisamente, a-subjectiva é um lugar aberto à transcendência infinita do outro, pelo que, carregando-o em si, como se carrega um luto, que se diz carregado, ou uma criança ainda por nascer, na mais íntima proximidade, portanto, o «eu» não pode fazer o luto desse outro senão fazendo ao mesmo tempo e no mesmo gesto o seu próprio luto, o luto da soberba da sua autonomia e de tudo o que faria de si a medida de «si-mesmo» – e tal é a irreparável desmesura da heteronomia e da dissimetria, e, com ela, a desmesura da *atenção*, da *responsabilidade* e da *compaixão*: como um «nós», hétero-afectado ou assombrado, o «eu» carrega em «si», em «si próprio», o olhar interpelante que o outro *como outro* lhe dirige. Só assim não há altericídio, e só assim se caminha no sentido de *bem sacrificar o sacrifício*, transformando-o em *aproximação compassiva e responsável* da alteridade.

Não é, por conseguinte, a existência de uma fronteira entre homens e animais que Derrida questiona – é, isso sim, a modalidade da sua estrutura e da sua configuração: o que o filósofo questiona é a suposta existência de uma fronteira una, linear, *bem delimitada* entre humanidade e animalidade.

Porque na Desconstrução derridiana nunca esteve, *obviamente*, também em questão apagar, negar ou denegar a existência de uma distinção entre viventes humanos e viventes animais não-humanos – tal como nunca esteve também em questão operar uma simples inversão da oposição binária e hierárquica, que tradicionalmente ela desenha: inversão que se manifesta no habitual estafado *clichê* segundo o qual respeitar os animais é desrespeitar os humanos.

Para além da desconstrução dos supostos *próprios* do Homem, o que na Desconstrução derridiana sempre esteve em questão foi criticar a pretensão da *pureza*, da uni-linearidade e da rigidez, de uma tal fronteira, salientando a sua porosidade e os desafios crescentes que uma tal porosidade suscita – ou deveria suscitar – ao dito humano. Como muito explicitamente, aliás, e não

<sup>119</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>120</sup> Cf. J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003), 200.

sem ironia, Derrida o refere em diálogo com Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy e nós o lembramos aqui:

Nunca eu quis esbater a diferença entre o que se chama o homem e o animal. Quis, isso sim, pôr em questão o limite linear e oposicional entre o homem e o animal para, pelo contrário, introduzir uma maior diferenciação. Não sou suficientemente estúpido [*bête*] para pensar que o cão é tão filósofo quanto Heidegger. Não, sei que há uma diferença e muitas diferenças entre os homens e entre os homens e os animais. Portanto, não é contra a diferença, é contra o limite oposicional que marcaria que, de um lado da fronteira, há a possibilidade da palavra, do rir, da economia, do vestuário, das lágrimas, do luto, da morte – o animal não morre para Heidegger – e que, do outro lado, não há nem «como tal», nem luto, nem significação, nem resposta...<sup>121</sup>

E em *L'animal que donc je suis* (1997/2006), não só Derrida insiste uma vez mais em precisar que é a rigidez desta delimitação oposicional binária e hierárquica homem/animal que está em questão problematizar, como precisa também ainda os desafios implicados nessa problematização: desafios que interrogam o *poder de poder* do próprio homem na sua condição de vivente finito ou mortal, questionando a própria *humanidade* e a própria *responsabilidade* do vivente-humano. E isto porque, pensar o animal, é para Derrida tanto pensar o animal *em si*, quer dizer, o animal do seu lado, fora e independente do homem, o animal como uma alteridade absoluta e uma existência mortal – é a *paixão animal* no sentido de paixão da finitude da vida –, como pensar o animal *em si* no sentido de pensar a animalidade em si mesmo, isto é, no próprio homem, no íntimo do dito sujeito, assim pensando os fins, os confins e os abismos do próprio humano – e isto, para sonhar com uma outra condição ou, no léxico levinasiano, com uma outra *in-condição* do humano.

«Tudo o que direi», diz Derrida ainda em *L'animal que donc je suis*, «não consistirá sobretudo em apagar o limite, mas em multiplicar as suas figuras, em complicar, espessar, delinear, dobrar, dividir a linha, justamente, fazendo-a crescer e multiplicar. [...] Pois bem, não estará minimamente em questão contestar o limite com que se enche a boca, o limite entre o Homem com um H grande e o animal com um A grande. [...] Nunca eu acreditei nalguma continuidade homogénea entre o que se chama o homem e o que *ele* chama o animal.»<sup>122</sup>

<sup>121</sup> J. Derrida in J. Derrida *et al.*, «Le dialogue de Strasbourg» in *L'Entretien* 03, 2017, 150-151.

<sup>122</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 49-50.

E, mais adiante, e uma vez mais não sem ironia, o filósofo acrescenta ainda:

*Não se trata somente de perguntar se se tem o direito de recusar este ou aquele poder ao animal (palavra, razão, experiência da morte, luto, cultura, instituição, técnica, vestuário, mentira, fingir fingir, apagamento do rastro, dom, riso, choro, respeito, etc. – a lista é necessariamente indefinida, e a mais poderosa tradição filosófica na qual vivemos recusou tudo isso ao «animal»). Trata-se também de perguntar se aquilo (a) que se chama homem tem o direito de atribuir com todo o rigor ao homem, de se atribuir a si, portanto, o que recusa ao animal, e se alguma vez existe conceito *puro, rigoroso, indivisível*, enquanto tal.<sup>123</sup>*

Denunciando muito criticamente as tradições, as culturas, as *doxas*, as lógicas, as axiomáticas, as simbólicas, as biológicas, as éticas e as bioéticas antropto-teo-mórficas ou antropto-teo-cêntricas hegemonicamente existentes e dominantes sobre os animais na *sacrificialista* ocidentalidade filosófico-cultural, eis pois como, na sua justíssima condição de «*eleito secreto dos animais*», Jacques Derrida enuncia, denuncia, pensa e nos dá a pensar a *paixão animal* e a cruel *paixão dos animais*. A *experiência da compaixão e da responsabilidade* dos humanos é a necessária, laboriosa e urgente resposta a esta *paixão* – e, *ipso facto*, a proposta para se sonhar com a possibilidade de uma outra humanidade e de uma outra civilização. Ou não fosse sempre a humanidade do homem, de que latamente depende o tecido cultural e civilizacional, sempre «ainda um conceito novíssimo para o filósofo que não dorme em pé. A velha questão do próprio do homem permanece inteiramente por elaborar»<sup>124</sup>, lembrava Jacques Derrida em *Papier Machine* (2001).

Certamente que ainda à escala de séculos por vir, como o avisado desencanto da esperança derridiana também o alvitra<sup>125</sup>, temos para nós que só talvez este exigente, corajoso e justo pensamento da alteridade *ab-soluta* (*ab-solus*) – um pensamento imediatamente agente, imediatamente praxístico ou performante, insistimos – levará finalmente a humanidade a, responsável e compassivamente, atentar no «*ponto de vista*» dos animais, a escutar o seu doloroso endereçamento e a tomar cada um deles, na sua respectiva singularidade, como uma outra «origem» a que atenta, responsável e compassivamente se deve responder a fim de assim se re-pensar diferentemente,

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 185-186.

<sup>124</sup> J. Derrida, *Papier Machine*, 324.

<sup>125</sup> J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 119.

humanamente o mundo<sup>126</sup> e a vida no mundo<sup>127</sup>, permitindo-nos também assim, *pelo menos*, sonhar com as Luzes para a promessa da vinda de *um animal que, como sonhou Derrida, não queira mais mal ao animal*<sup>128</sup> – *um animal humano* que seja, enfim, *compassivo para com a vida em geral*, e não apenas para com a vida humana, e que excepcional, digna e *responsavelmente* declare guerra à *tradição sacrificial*. Um *animal humano* enfim digno do nome – *humano!*

## Bibliografia

- Afeissa, H.-S. e Jeangène Vilmer, J.-B. (eds.). *Philosophie Animale*. Paris: Vrin, 2010.
- Alexievitch, Svetlana. *La Supplication*. Paris: J.-C. Lattès, 1998.
- Bailly, Jean-Christophe. *Le versant animal*. Paris: Bayard, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Le parti pris des animaux*. Paris: Ch. Bourgois ed., 2103.
- Berger A. E. et Segarra, M. (eds.), *Demenergies. Thinking (of) animals after Derrida* (Amsterdam - NY: Rodopi, 2011).
- Bernardo, Fernanda, *Derrida – o dom da différance*. Coimbra: Palimage, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Derrida – em nome da justiça*. Coimbra: Palimage, 2021.
- Birnbaum, Jean (dir.). *Qui sont les animaux ?*. Paris: folio/essais – Gallimard, 2010.
- Burgat, Françoise. «À quoi la question “qui sont les animaux ?” engage-t-elle ?» in *Qui sont les animaux*, ed. par Jean Birnbaum. Paris: Gallimard/folio-essais, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Animal, mon prochain*. Paris: O. Jacob, 1997.
- Burgat, Françoise, *La cause des animaux*. Paris: Buchet-Chastel, 2015.
- Calarco, Matthew. *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. NY: Columbia University Press, 2008.
- Cavalieri, P. Singer, P. *The great Ape Project. Equality beyond Humanity*. NY: Saint Martin’s Press, 1994.
- de Fontenay, Elisabeth. *Le silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité* Paris: Fayard, 1998.
- \_\_\_\_\_. Elisabeth. *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*. Paris: Albin Michel, 2008.

<sup>126</sup> Como refere J.-Ch. Bailly em *Le parti pris des animaux* (33), «Cada animal é um frêmito da aparência e uma entrada no mundo. Cada entrada no mundo é um mundo, um modo de ser e de estar no mundo, uma travessia, uma história.»

<sup>127</sup> Porque a gênese do tempo *acontece de cada vez* com cada singularidade – o tempo re-nasce em cada um/a, com cada um/a, e a cada instante.

<sup>128</sup> Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 93. Como também J.-Ch. Bailly refere em *Le versant animal* (op. cit., p. 145) «todo o animal é um começo, um noivado, um ponto de animação e de intensidade, uma resistência. E toda a política que não tenha nada disto em conta (quer dizer, a quase-totalidade das políticas) é uma política criminal.»

- \_\_\_\_\_. Elisabeth, et Pasquier M.-C. *Traduire le parler des bêtes*. Paris: Carnets de L’Herne, 2008.
- \_\_\_\_\_. Elisabeth, «La raison du plus fort» in Plutarque, tr. Amyot, *Trois Traités pour les animaux*. Paris: POL, 1992.
- \_\_\_\_\_. Elisabeth. *Actes de naissance*. Paris: Seuil, 2011.
- Godin, Christian, *Le grand bestiaire de la philosophie*. Paris: CERF, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Carneiros*, tr. de Fernanda Bernardo, *Carneiros*. Coimbra: Palimage, 2008.
- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Psyché. Invention de l’autre* (Paris: Galilée, 1987).
- \_\_\_\_\_. «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- \_\_\_\_\_. J. *Memórias de Cego*, tr. de Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. *De quoi demain*. Paris: Galilée/Fayard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: ed. Unesco/Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. e Cixous H. *Voiles*. Paris: Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg*. Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La Bête et le Souverain, I e II*. Paris: Galilée, 2008 e 2010.
- \_\_\_\_\_. «Mondialisation: la guerre ou la paix ?», *Divinatio*, vol. 15, spring-summer 2002.
- \_\_\_\_\_. Carta à Europa. tr. de Fernanda Bernardo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46 (2014), 471-480.
- \_\_\_\_\_. *Politique et Amitié*. Paris: Galilée, 2011.
- \_\_\_\_\_. e Ferraris, M. *Le goût du secret*. Paris: Hermann, 2018.
- \_\_\_\_\_. *La Carte Postale*. Paris: Flammarion, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Aprender finalmente a viver*, tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fichus*. Paris: Galilée, 2002.
- \_\_\_\_\_. «Débats» in *Altérités*. Paris: Ed. Osiris, 1986, 70-72.
- \_\_\_\_\_. *Inconditionnalité ou Souveraineté*, ed. bilingue, tr. de Vanghélis Bitsoris. Athènes: Patakis, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Papier Machine*. Paris: Galilée, 2001.
- \_\_\_\_\_. «Abraham, l’autre» in colectivo, *Judéités*. Paris: Galilée, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dar a morte*. tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- \_\_\_\_\_. «Le dialogue de Strasbourg» in *L’Entretien*, J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, 03, 2017.
- \_\_\_\_\_. «La mélancolie d’Abraham» in *Les Temps Modernes*, 57 année, Juillet/Octobre 2012, nos. 669/670, 30-66.

- \_\_\_\_\_. *O Monolinguismo do outro*, tr. de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Ed. Chão da Feira, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Vadios*, tr. de Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Séminaire La Bête et le Souverain*, Volume I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.
- Detienne, M. e Vernant, J.-P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979.
- Le Bras-Chopard, A. *Le Zoo des Philosophes*. Paris: Plon, 2000.
- Major, René. *La démocratie en cruauté*. Paris: Galilée, 2003.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Librairie Générale Française biblio/essais, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic, 1988.
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- Kierkegaard, S. *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949.
- Plutarque. *Trois Traités pour les animaux*. Paris: POL, 1992.
- Weber, Elisabeth. *Questions au Judaïsme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

DOSSIER TEMÁTICO

*Thèmes Classiques Chez Ricœur:  
Herméneutique, Religion, Reconnaissance  
Daniel Frey À Coimbra*



PRÉSENTATION.  
THÈMES CLASSIQUES CHEZ RICŒUR:  
HERMÉNEUTIQUE, RELIGION, RECONNAISSANCE

PRESENTATION.  
CLASSICAL THEMES IN RICŒUR:  
HERMENEUTICS, RELIGION, RECOGNITION

JOSÉ BEATO<sup>1</sup>, MARIA LUÍSA PORTOCARRERO<sup>2</sup> e GONÇALO MARCELO<sup>3</sup>

**Abstract:** This text presents the thematic dossier “Classical Themes in Ricœur: Hermeneutics, Religion, Recognition”. The presentation explains the origin of the dossier’s articles in the wake of the VII Ibero-American Congress on the Thought of Paul Ricœur, “Ricœur and the Classics”, and briefly elaborates on the importance of a reflection on the classics in the context of Ricœur’s hermeneutics, also introducing to each of the contributions. Biblical hermeneutics and the relation between philosophy and religion, the very notion of “classic”, as well as the examination of the topic of recognition are provided as examples of classic themes explored within the context of Ricœur’s thought.

**Keywords:** Classic, hermeneutics, recognition, religion, Ricœur.

**Résumé:** Ce texte présente le dossier thématique intitulé «Thèmes classiques chez Ricœur: herméneutique, religion, reconnaissance». Il explique l’origine des articles, issus du VIIème Congrès Ibéro-Américain sur

**Resumo:** Este texto apresenta o dossier temático “Temas clássicos em Ricœur: hermenêutica, religião, reconhecimento”. A apresentação explica a origem dos artigos, procedentes do VII Congresso Ibero-Americano sobre o

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra- Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. Unidade I&D IEF. e-mail: jose.beato71@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5254-7321.

<sup>2</sup> Universidade de Coimbra- Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. e-mail: mlp600@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1288-9535.

<sup>3</sup> Universidade de Coimbra- Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. e-mail: goncalomarclo@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7779-4190. Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia: Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/102949/2014), contrato de norma transitória assinado ao abrigo do DL57/2016 e projeto estratégico do CECH (UIDB/00196/2020).

la Pensée de Paul Ricœur, ayant pour thème «Ricœur et les classiques», tout en soulignant brièvement l'importance de cette réflexion dans le cadre de l'herméneutique ricœurienne. L'enjeu des articles y est succinctement présenté. L'herméneutique biblique, le rapport entre philosophie et religion, la notion même de «classique», ainsi que le thème de la reconnaissance sont les principaux sujets explorés, toujours dans la perspective de la pensée de Ricœur.

**Mots-clés:** Classique, herméneutique, reconnaissance, religion, Ricœur.

Pensamento de Paul Ricœur, “Ricœur e os Clássicos”, expõe de forma sucinta a importância da reflexão sobre os clássicos no contexto da hermenêutica ricœuriana, e introduz cada um dos artigos do dossier. A hermenêutica bíblica e a relação entre filosofia e religião, e a própria noção de “clássico”, bem como a investigação da questão do reconhecimento são exemplos de temas clássicos explorados aqui, no contexto do pensamento de Ricœur.

**Palavras-chave:** Clássico, hermênutica, reconhecimento, religião, Ricœur.

## 1. Reexploring the Classics with Paul Ricœur

This thematic dossier dedicated to the topic “Classical themes in Ricœur: hermeneutics, religion, recognition” is the first of three collective publications stemming from the VII Ibero-American Congress on the Thought of Paul Ricœur, “Ricœur and the Classics”<sup>4</sup> which took place from 14 to 16 September 2022 at the University of Coimbra. This Congress of the Ibero-American association of ricœurian studies (ASIER), hosted by the Center for Classical and Humanistic Studies (CECH) of the University of Coimbra, aimed to revisit the Classics with Paul Ricœur, and this not limiting itself to the Greco-Roman tradition, but also encompassing other major philosophical, literary and cultural traditions which made their way into Ricœur’s texts, as well as the tradition of biblical hermeneutics, which was an important part of his extra-philosophical work. At stake is the broadening of the notion of classic itself, in the sense of a tradition of reference and excellence, which is constantly read and appropriated anew.

Unlike Gadamer, Ricœur does not place the classics at the forefront of his hermeneutical theory. But it goes without saying that in his creative reappraisal of several philosophical traditions (and of the role of tradition itself, in the dialectic between belonging and distantiation) and in his conceptualization of the world of the text in the dialectic with the world of the reader,

---

<sup>4</sup> The other two forthcoming volumes are *Ricœur’s reception of the Greek classics: myth, tragedy and poetics*, to be published in English, and a volume of the *Ricœuriana* book series, in Portuguese and Spanish.

Ricœur does reserve a special place for these texts to which we keep coming back because they are a reservoir of multiple possible interpretations. To this must be added the homage he implicitly paid to the philosophical figures that preceded and inspired him, through his self-effacing style that always made place for a dialogue with his peers and past figures. In this context, Ricœur kept coming back to the classic works in the history of philosophy and literature, as well as to the Bible and its interpreters.

This thematic dossier briefly explores some of these classic themes that intersect with Ricœur's work. First, by exploring the notion of classic itself and its importance for Ricœur's hermeneutics; second, by delving into his exploration of a quintessential classic, the Bible; third, by exploring the topic of recognition in Ricœur's interpretation of Homer and beyond.

## 2. Hermeneutics, Religion, Recognition

The thematic dossier opens with the article "*Impensable, indispensable. La notion de classique dans l'herméneutique de Paul Ricœur*" by Daniel Frey. The goal of this article is twofold: to explore the very notion of what a "classic" is and to grasp the extent to which Ricœur's hermeneutics can illuminate such notion. Daniel Frey departs from the lexicographical definition of "classic" that invokes "ancient literature" or a unique style as a mark of excellence. Drawing from Italo Calvino's definition of a classic being a book which never ceases to say what it has to say, Frey highlights how a "classic" describes a particular excellence attributed to a work that makes it unsurmountable, but also at the same time, and paradoxically, unthinkable. A "classic", according to Daniel Frey, is unthinkable to the extent that no work ascribes to itself such qualification. A work only becomes a "classic" retrospectively, through the process of reading that unfolds through time; hence, in order to understand it, we must turn to the hermeneutical role played by readers, and the history of reception.

The article goes on to describe how the act of reading is an integral part of the constitution of the meaning of texts themselves, and the inherent instability of the status of the "classics" – such qualification is always temporally and geographically determined and the works that deserve to be called classics for a given community of reading at a certain point in time may eventually not deserve it elsewhere or at a later moment. Daniel Frey then recalls the several ways in which Ricœur uses the expression "classics", and which range from classical philosophers of the 17<sup>th</sup> Century, classic Greek philosophy, or even Hegel, also including the "classical Humanities" (implicitly assuming the connection between the "classics" and a culture of humanism"). In the remainder of the article, the French philosopher elaborates

on the connection between hermeneutics and the task of understanding the “classical works” inherited from particular traditions, highlighting how the specificity of Ricœur’s hermeneutics (*vis-à-vis* Gadamer’s) lies in the inherent plurality of interpretations, stemming from his notion of the “conflict of interpretations”<sup>5</sup>.

The second piece of this dossier is an interview with this same author, conducted by Gonçalo Marcelo and Maria Luísa Portocarrero. Titled “Herméneutique, religion et la jeunesse de la pensée ricœurienne: entretien avec Daniel Frey”, this interview briefly presents Daniel Frey’s work, intellectual development and the activities of the Fonds Ricœur, whose scientific council he presides. Focusing on his hermeneutical theory of reading, Frey shows the specificity of the hermeneutical approach to reading (as opposed to philology, exegesis or literary critique), and explains how in his own approach he draws both from Gadamer and Ricœur in order to unpack the notions of “reading-interpretation” and “reading-application”. According to Daniel Frey, the critique of the interpreter’s presuppositions is a central aspect of hermeneutics and, at the same time, hermeneutics reveals the ordinary character of reading: we read to interpret the world. In the last parts of the interview, Daniel Frey reveals why his favourite period of Ricœur’s production is that of the 1950s-1960s, discusses the relation between philosophy and religion in Ricœur’s works and describes some of the activities of the Fonds Ricœur, such as the digitization of his archives.

The relation between philosophy and religion is a key feature of the second set of articles in this dossier. In “Ricœur and the Bible” Marcelino Agís Villaverde contends that Ricœur established a dialogue between two languages and methodologies (philosophy and religion) in both his philosophical and biblical hermeneutics. The text recounts Ricœur’s personal and intellectual trajectory to show how, without mixing the genres, this double source animated his work and his life. The Bible is thus here taken as a major Classic within Ricœur’s production, and Marcelino Villaverde’s text mentions the example of the essays in biblical hermeneutics cowritten with André LaCocque<sup>6</sup>. The dialogue between this type of hermeneutics and philosophical hermeneutics is thus seen by Villaverde as a cross-fertilizing process between “thinking faith” and the conceptual dimension of philosophy; and he argues that this is a process in which both types of hermeneutics stand to gain, as they mutually enrich themselves, even if they are not to be fused or mistaken for one another.

---

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969).

<sup>6</sup> André LaCocque and Paul Ricœur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

The following piece provides a concrete example of such dialogue. There, Joseph Edelheit and James Moore co-write an article in dialogic fashion, with the title “An Interfaith Dialogue on Paul Ricœur’s Challenge of Tolerance in Our Day”. Edelheit and Moore take as a starting point for their analysis Ricœur’s text “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, published in a book edited by the French philosopher<sup>7</sup> and which was the result of a collective reflection on tolerance and the intolerable by a group of thinkers gathered in 1995 under the auspices of the UNESCO.

Edelheit and Moore draw on Ricœur’s notion of conversation, taken from *The Just*<sup>8</sup> (and which includes leaving no one out of the conversation, attempting to reach agreement and not forcing conclusions), and try to extend these reflections on tolerance, intolerance and the intolerable. They do so in the form of an “inter-religious dialogue” through their own Jewish and Christian traditions, while also offering comment on the contemporary challenges to tolerance, public discussion and democracy, extending parallels between the 1995 meeting and the contemporary situation. Throughout the text, the two authors, whose article sections complement each other, analyse several biblical references that they deem important to Ricœur’s notion of tolerance, and his reflection on the intolerable and the erosion of tolerance, while also pointing towards a shared commitment for resisting the intolerable.

The last two articles of this thematic dossier comment on a different classic theme in philosophy, namely, recognition, which was the topic of Ricœur’s last published book<sup>9</sup>. Silvia Pierosara’s “Ricœur Between Ithaca and the Isle of the Phaeacians” presents an original contribution to recognition theory by exploring it in a Classic Greek source. Indeed, Pierosara explores the recognition granted to Ulysses in the *Odyssey*, contending, against Ricœur, that the main interpretive key to grasp that process of recognition is fragility, rather than power (as Ricœur claimed). In order to justify her thesis, Pierosara delves into the episode of the island of the Phaeacians, where Ulysses returns incognito, and reveals his fragility. In her conclusion, Pierosara argues that focusing on fragility allows us to arrive at a proper notion of identity, caught between agency and passivity. In this episode of the *Odyssey*, Pierosara claims, Ulysses is seeking recognition of a shared condition, that of a human being that is far from home and taken by nostalgia, which, in turn, fosters a narrative hospitality of his wounded identity, and allows us to move away from a notion of identity revolving around property and power.

---

<sup>7</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable” in: *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable* (Oxford: Berghahn Books, 1996), 189-201.

<sup>8</sup> Ricœur, *The Just* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 118.

<sup>9</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

Finally, Ekaterina Shashlova's "Vers la reconnaissance, mutuelle: Ricœur contre Kojève" explores two theories of recognition, those of Ricœur and Alexandre Kojève. Shashlova follows the transformation of the neo-Hegelian theory of recognition in France, in the wake of Kojève's famous lectures and the way in which, contemporary recognition theory, in the Anglo-Saxon world and elsewhere, has morphed into a theory of misrecognition. In this article, the author starts by recalling Kojève's interpretation of Hegel's master-slave dialectic and his influence in a whole generation of French philosophers, including Louis Althusser. It also reconstructs Althusser's particular conception of recognition as ideology as well as Ricœur's critique to Althusser's depiction of ideology.

The article then unpacks Ricœur's original description of recognition which, against mainstream neo-Hegelian recognition theory, does not reduce it to a process that is conflictual through and through, instead choosing to allude to the possibility of moments of peaceful mutual recognition, by resorting to the model of gift-giving. In its conclusion, Shashlova's article retraces the comeback of Kojève's and Althusser's model of recognition understood as misrecognition by resorting to the processes of *assujettissement*, and shows in what manner Ricœur's own model traces its limits.

Taken together, these three themes represent a small yet important sample of the rich approach to the classics that is to be found in Paul Ricœur's work. This thematic dossier can thus be seen as a first step towards exploring this fertile ground and this promising horizon.

\*\*\*

## 1. Revisiter les classiques avec Paul Ricœur

Ce dossier thématique, consacré aux «Thèmes classiques chez Ricœur: herméneutique, religion, reconnaissance», est la première des trois publications collectives issues du VII<sup>ème</sup> Congrès Ibéro-Américain sur la Pensée de Paul Ricœur, «Ricœur et les classiques»<sup>10</sup>, qui s'est déroulé du 14 au 16 septembre 2022 à l'Université de Coimbra. Organisé par l'Association ibéro-américaine d'études ricœuriennes (ASIER) et accueilli par le Centre d'Études Classiques et Humanistiques (CECH) de l'Université de Coimbra, ce congrès visait à revisiter les classiques avec Paul Ricœur. L'enjeu du débat ne se limitait pas seulement au monde gréco-romain, mais englobait également d'autres traditions philosophiques, littéraires et culturelles qui appa-

---

<sup>10</sup> Les deux autres volumes à paraître: *Ricœur's reception of the Greek classics: myth, tragedy and poetics*, en anglais, et un volume de la collection *Ricœuriana* en portugais et espagnol.

raissent dans l'œuvre de Ricœur. Il s'agissait notamment de mettre l'accent sur la tradition de l'herméneutique biblique, qui constituait une part importante de son travail au-delà de l'horizon strictement philosophique. C'est bien l'élargissement de la notion même de classique qui est en jeu, dans le sens d'une tradition de référence et d'excellence, objet d'une lecture et réappropriation toujours renouvelée.

Au contraire de Gadamer, Ricœur ne construit pas sa théorie herméneutique autour des classiques. Mais il va sans dire que, dans sa réappréciation critique de plusieurs traditions philosophiques (et du rôle de la tradition elle-même, dans la dialectique entre appartenance et distanciation) et dans sa conceptualisation du monde du texte en dialectique avec le monde du lecteur, Ricœur réserve une place de choix à ces textes vers lesquels nous revenons constamment, car ils sont sources de multiples interprétations possibles. Il convient également de mentionner l'hommage implicite sans cesse rendu aux figures philosophiques qui l'ont précédé et inspiré, à travers l'humilité d'un style qui toujours incluait le dialogue avec ses pairs et ses antécédents. Dans ce contexte, Ricœur revenait toujours aux classiques de l'histoire de la philosophie et de la littérature, ainsi qu'à la Bible et "ses interprètes".

Ce dossier explore de manière succincte certains thèmes classiques qui croisent l'œuvre de Ricœur. D'abord, à travers l'analyse de la notion de classique elle-même et de son importance pour l'herméneutique de Ricœur; ensuite, en se penchant sur un classique fondamental, la Bible; finalement, en parcourant le thème de la reconnaissance dans l'interprétation ricœurienne de Homère et bien au-delà.

## 2. Herméneutique, religion, reconnaissance

Le dossier thématique s'ouvre avec l'article «*Impensable, indispensable*. La notion de classique dans l'herméneutique de Paul Ricœur». Cet article a un double objectif: interroger ce qu'est un "classique" et comprendre dans quelle mesure l'herméneutique de Ricoeur peut s'éclairer. Daniel Frey prend pour point de départ la définition lexicographique de «classique» laquelle nous remet à la «vieille littérature» ou à un style particulier, comme marqueur d'excellence. Puisant chez la définition d'Italo Calvino, selon laquelle un classique est un livre qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire, Frey souligne que «classique» désigne l'excellence assignée à une œuvre et qui la rend indépassable mais aussi, en même temps et paradoxalement, impensable. Un «classique», selon Daniel Frey, est impensable car nulle œuvre ne peut s'assigner elle-même cette qualification. Une œuvre ne devient «classique» que rétrospectivement, par un processus de lecture qui se déroule dans

le temps; sa compréhension implique que l'on se tourne vers le rôle herméneutique joué par les lecteurs et vers l'histoire de la réception.

L'article montre de quelle manière l'acte de lecture est une partie importante de la constitution du sens des textes eux-mêmes, et l'instabilité du statut de «classique». En effet, une telle qualification est toujours temporellement et géographiquement déterminée et les œuvres qui méritent d'être appelées des classiques pour une communauté de lecture à un moment donné, peuvent ne pas être considérés comme tels ailleurs ou plus tard. Daniel Frey rappelle les plusieurs usages du terme «classiques» chez Ricœur, tels les philosophes classiques du 17<sup>ème</sup> siècle, la philosophie grecque antique et même Hegel, y compris les «humanités classiques» (assumant implicitement le rapport entre les «classiques» et une «culture humaniste»). Dans la partie finale de son article, le philosophe français montre le rapport entre l'herméneutique et la tâche de comprendre les «œuvres classiques» issues de traditions données, soulignant que la spécificité de l'herméneutique de Ricœur (par rapport à celle de Gadamer) réside dans la pluralité inhérente des interprétations, étant donnée sa notion de «conflit de interprétations»<sup>11</sup>.

Le deuxième article de ce dossier est un entretien avec le même auteur, conduit par Gonçalo Marcelo et Maria Luísa Portocarrero, et ayant pour titre «Herméneutique, religion et la jeunesse de la pensée ricœurienne: entretien avec Daniel Frey». Cet entretien présente brièvement le travail de Daniel Frey, son parcours intellectuel, ainsi que les activités du Fonds Ricœur, dont il est président du conseil scientifique. À propos de sa théorie herméneutique de la lecture, Frey montre la spécificité de l'approche herméneutique de la lecture (différente de celles de la philologie, de l'exégèse ou de la critique littéraire) et explique comment, dans son approche, il puise chez Gadamer et Ricœur pour développer les notions de «lecture-interprétation» et «lecture-application». Selon Daniel Frey, la critique des préjugés de l'interprète est un aspect central de l'herméneutique et, en même temps, l'herméneutique révèle le caractère ordinaire de la lecture, car on lit pour comprendre le monde. Dans la dernière partie de l'entretien, Daniel Frey révèle pourquoi il préfère la période des années 1950-1960 de l'œuvre de Ricœur, discute le rapport entre philosophie et religion chez Ricœur et décrit certaines activités du Fonds Ricœur, comme la digitalisation de ses archives.

Le rapport entre philosophie et religion est un thème traité directement dans le deuxième ensemble d'articles de ce dossier. Dans «Ricœur et la Bible», Marcelino Agís Villaverde soutient que Ricœur entretenait un dialogue entre deux langages et deux méthodologies (philosophie et religions) dans son herméneutique philosophique et son herméneutique biblique. Le texte rappelle l'histoire personnelle et le parcours intellectuel de Ricœur pour

<sup>11</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969).

montrer comment, sans mélanger les genres, cette double source animait son travail et sa vie. La Bible est donc ici traitée comme un classique fondamental pour l'œuvre de Ricœur, et le texte de Marcelino Villaverde mentionne l'exemple des essais d'herméneutique biblique coécrits avec André LaCocque<sup>12</sup>. Le dialogue entre ce type d'herméneutique et l'herméneutique philosophique est vu par Villaverde comme une relation créatrice entre une «foi pensante» et la dimension conceptuelle de la philosophie; et il soutient qu'il s'agit d'un processus dans lequel les deux types d'herméneutique bénéficient, car elles s'enrichissent l'une l'autre, même si elles ne doivent pas se fusionner ou se confondre.

L'article suivant donne un exemple concret d'un tel dialogue. Cet article, coécrit par Joseph Edelheit et James Moore, de façon dialogique, a pour titre «An Interfaith dialogue on Paul Ricœur's Challenge of Tolerance in Our Day». Edelheit et Moore prennent pour point de départ de leur analyse le texte de Ricœur «The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable», publiée dans un livre édité par le philosophe français<sup>13</sup> et issu d'une réflexion collective sur la tolérance et l'intolérable, menée par un groupe d'intellectuels réunis en 1995 sous les auspices de l'UNESCO.

Edelheit et Moore font recours à la définition de la conversation par Ricœur, telle qu'elle est présentée dans *Le juste*<sup>14</sup>, notamment des principes tels que n'exclure personne de la conversation, essayer d'arriver à un accord, et ne pas forcer les conclusions. Ils tentent de prolonger ces réflexions en abordant les thématiques de la tolérance, de l'intolérance et de l'intolérable. L'essai prend donc la forme d'un «dialogue interreligieux» à travers leurs traditions juive et chrétienne, tout en commentant les défis contemporains à la tolérance, la discussion publique et la démocratie, et en établissant des rapports entre la réunion de 1995 et la situation contemporaine. Dans ce texte, dont les sections se complètent mutuellement, les auteurs analysent plusieurs références bibliques qu'ils jugent importantes pour éclaircir la notion ricœurienne de tolérance, et pour explorer ses réflexions sur l'intolérable et l'érosion de la tolérance, tout en soulignant et souscrivant à la nécessité d'un engagement pour résister à l'intolérable.

Les deux derniers articles de ce dossier thématique offrent des commentaires à un autre thème classique en philosophie, à savoir, la reconnaissance, qui fût le thème du dernier livre publié par Ricœur<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> André LaCocque and Paul Ricœur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

<sup>13</sup> Ricœur, "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable" in: *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable* (Oxford: Berghahn Books, 1996), 189-201.

<sup>14</sup> Ricœur, *The Just* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 118.

<sup>15</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

L'article de Silvia Pierosara, intitulé «Ricœur between Ithaca and the Isle of the Phaeacians», offre une contribution originale à la théorie de la reconnaissance, en l'analysant à partir d'une source grecque classique. En effet, Pierosara explore la reconnaissance accordée à Ulysse dans l'*Odyssée*, soutenant, contre Ricœur, que la clé interprétative principale pour comprendre ce processus spécifique de reconnaissance est la fragilité plutôt que le pouvoir (comme Ricœur défendait). Pour justifier sa thèse, Pierosara analyse l'épisode de l'île des Phéniciens, où Ulysse revient incognito, et révèle sa fragilité. Dans sa conclusion, Pierosara maintient que la fragilité nous permet d'arriver à une conception d'identité plus adéquate, entre l'agence et la passivité. Dans cet épisode de l'*Odyssée*, argumente Pierosara, Ulysse cherche la reconnaissance d'une condition partagée, celle d'un être humain qui est loin de chez lui et envahit par une nostalgie qui conduit à l'hospitalité narrative de son identité blessée, et nous permet d'aller au-delà d'une conception de l'identité déterminée par la propriété et le pouvoir.

Finalement, l'article de Ekaterina Shashlova, «Vers la reconnaissance mutuelle: Ricœur contre Kojève», explore deux théories de la reconnaissance, celles de Ricœur et d'Alexandre Kojève. Shashlova suit la transformation de la théorie néo-hégélienne de la reconnaissance en France, suite au fameux cours de Kojève, et montre la manière dont la théorie contemporaine de la reconnaissance s'est transformée, dans le monde anglo-saxon et ailleurs, dans une théorie de la méconnaissance. Dans cet article, l'autrice commence par rappeler l'interprétation de Hegel de la dialectique entre le maître et l'esclave et son influence sur toute une génération de philosophes français, y compris Louis Althusser. L'article reconstruit aussi la conception particulière de la reconnaissance comme idéologie d'Althusser, ainsi que la critique de Ricœur à cette description de l'idéologie.

L'article présente donc la description originale de la reconnaissance chez Ricœur, laquelle, contre la théorie de la reconnaissance néo-hégélienne dominante, ne la réduit pas à un processus complètement conflictuel, choisissant, au contraire, de mentionner la possibilité de l'existence de moments de reconnaissance mutuelle pacifique, suivant un modèle d'échange de dons. Dans sa conclusion, l'article de Shashlova retrace le retour du modèle de reconnaissance de Kojève et Althusser, compris en tant que méconnaissance par les processus d'assujettissement, et montre comment le modèle de Ricœur en trace les limites.

Pris ensemble, ces trois thèmes illustrent, bien que modestement, l'approche fertile des classiques présente dans l'œuvre de Ricœur. Ce dossier thématique peut donc être considéré comme un premier pas pour explorer ce terrain fécond et cet horizon prometteur.

## Bibliographie

LaCocque, André and Paul Ricœur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

\_\_\_\_\_. «The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable». In: *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*. Oxford: Berghahn Books, 1996, 189-201.

\_\_\_\_\_. *The Just*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Ricœuriana – Associação Ibero-Americana de Estudos Ricœurianos. <https://www.uc.pt/cech/publicacoes/ricoeuriana/>



## IMPENSABLE, INDISPENSABLE. LA NOTION DE CLASSIQUE DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE PAUL RICŒUR

UNTHINKABLE, INDISPENSABLE. THE NOTION OF CLASSIC IN PAUL  
RICŒUR'S HERMENEUTICS

DANIEL FREY<sup>1</sup>

**Abstract:** As fruitful as it is paradoxical, the notion of “classics” implies a standard of excellence that is only recognized in hindsight, a historical insertion as much as a timeless value, the authority of a tradition as well as the creative freedom of a current appropriation, the elitism of reception combined with the popularity of access. After an etymological and lexicographical synopsis, this article explores the notion of “classics” in Paul Ricœur’s hermeneutics. Indeed, it encompasses the entire spectrum of the theory of interpretation, but also of translation and reading that can be mobilized to address this notion, ambivalent in the very use made by the author of *Time and Narrative*. Hermeneutics begins as “the art of understanding the classics” in the broadest sense of the term: both sacred and profane texts at the crossroads of geographical and historical horizons. Explanation and understanding, criticism and belonging, distancing and de-distancing are all methodological dichotomies through which the idea of the multifaceted and active reception of the classics unfolds. As much as his theory, it is also Ricœur’s practice that highlights his conception of the “classics”. Paul Ricœur is a reader-thinker who mediates tensions as much as he articulates the oppositions between canonical authors from which he develops his own thought. These are some of the challenges of the unthinkability and indispensability of the “classics” and of its very notion.

**Keywords:** Classics, reading, Ricœur, tradition, translation.

**Résumé:** Aussi féconde que paradoxale, la notion de classique implique une référence d'excellence qui n'est que rétrospectivement reconnue, une insertion historique autant qu'une va-

**Resumo:** Tão fecunda quanto paradoxal, a noção de *clássico* implica uma referência de excelência que só é reconhecida retrospectivamente, uma inserção histórica tanto quanto um valor

---

<sup>1</sup> Université de Strasbourg / Fonds Ricœur (Paris). e-mail: [dfrey@unistra.fr](mailto:dfrey@unistra.fr). ORCID: 0009-0007-1003-406X.

leur intemporelle, l'autorité d'une tradition aussi bien que la liberté créatrice d'une appropriation actuelle, l'élitisme de la réception alliée à la popularité de l'accès. Après un bref parcours étymologique et lexicographique, cet article explore la notion de «classique» dans l'herméneutique de Paul Ricœur. En effet, c'est tout le spectre de la théorie de l'interprétation, mais aussi de la traduction et de la lecture qui peut être mobilisée pour traiter cette notion, ambivalente dans l'utilisation même qu'en fait l'auteur de *Temps et Récit*. L'herméneutique commence par être «l'art de comprendre les classiques» au sens large du terme: textes sacrés et profanes à la croisée de divers horizons géographiques et historiques. Explication et compréhension, critique et appartenance, éloignement et dédistanciation, sont autant de dichotomies méthodologiques à travers desquelles se déploie l'idée du caractère pluriel et actif de la réception des classiques. Autant que la théorie, c'est aussi la pratique ricœurienne qui met en évidence sa conception des «classiques». Paul Ricœur est un lecteur-penseur qui médiatise les tensions autant qu'il articule les oppositions entre les auteurs canoniques à partir desquels il élabore sa propre pensée. Tels sont quelques-uns des enjeux de *l'impensabilité* et de *l'indispensabilité* des «classiques» et de la notion même de «classique».

**Mots-clés:** classique, lecture, Ricœur, tradition, traduction.

intemporal, a autoridade de uma tradição bem como a liberdade criadora de uma apropriação actual, o elitismo da recepção aliado à popularidade do acesso. Após uma sinopse etimológica e lexicográfica, este artigo explora a noção de “clássico” na hermenêutica de Paul Ricœur. De facto, é todo o espectro da teoria da interpretação, mas também da tradução e da leitura, que pode ser mobilizado para tratar desta noção, ambivalente na própria utilização que dela faz o autor de *Temps et Récit*. A hermenêutica começa a ser a “arte de compreender os clássicos” no sentido lato do termo: textos sagrados e profanos na encruzilhada de horizontes geográficos e históricos. Explicação e compreensão, crítica e pertença, afastamento e desdistingimento, são tantas dicotomias metodológicas através das quais se desenvolve a ideia do caráter plural e ativo da recepção dos clássicos. Tanto quanto a sua teoria, é também a prática ricoeuriana que evidencia a sua conceção dos “clássicos”. Paul Ricœur é um leitor-pensador que mediatiza as tensões tanto quanto articula as oposições entre os autores canónicos a partir dos quais elabora o seu próprio pensamento. Estes são alguns dos desafios da impensabilidade e da indispensabilidade dos “clássicos” e da própria noção de “clássico”.

**Palavras-chave:** clássico, leitura, Ricœur, tradição, tradução.

*À la communauté universitaire de Coimbra*

Pour traiter du sujet «Ricœur et les classiques», nous avons choisi de prendre le terme «classiques» à la lettre, de nous interroger à la fois sur ce

que sont les «classiques» et sur ce que l'herméneutique de Ricœur permet d'en comprendre. Pour dire un mot d'explication de notre titre, disons, de façon lapidaire, que la diversité de ce qui a été désigné comme «classique» au fil du temps rend cette notion presque impensable. Nous en aurons divers indices à travers une première partie historique consacrée aux usages français de cette notion, mais également dans une deuxième partie montrant les usages très divers que Paul Ricœur a pu en faire. Ce sera l'occasion, pourtant, de dire à quel point la notion de classique est indispensable à l'herméneutique.

Mais tout d'abord, pour reprendre une question fameuse posée par le critique littéraire Sainte-Beuve (1804-1869) en 1850, demandons-nous: «Qu'est-ce qu'un classique?»

### 1. «Qu'est-ce qu'un classique?»: petit aperçu sur l'histoire d'une notion

Reprenant le geste de Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*<sup>2</sup>, nous commencerons notre propos par une mise au point lexicographique, à partir du *Dictionnaire historique de la langue française*. Ce précieux dictionnaire étymologique nous renseigne efficacement sur les différents emplois français de l'adjectif ou du nom «classique»: ce dernier est emprunté au latin *classicus*, adjectif correspondant à la première classe de citoyens romains (première, par le rang de sa fortune). C'est à cette classe qu'Aulu-Gelle (~130-180), écrivain et grammairien latin, recommande de s'adresser (plutôt qu'aux *proletarii*) pour connaître le bon usage de la langue<sup>3</sup>. Or cet auteur nous a justement laissé les *Nuits attiques, notes de lectures*, rédigées en partie pour ses enfants, mêlées à des souvenirs de conférences, aux réflexions des grands auteurs qu'il a pu côtoyer: l'on voit ainsi que dès le commencement de son usage littéraire, la notion de «classique» sert à dire la valeur particulière de la «vieille littérature», où l'on doit puiser des «exemples de vertu et de morale, de bon sens aussi»<sup>4</sup>. Pour Aulu-Gelle, il faut lire de préférence Favorinus, Hérode Atticus, Épictète<sup>5</sup>... tous «*classici* [scriptores]», ««écrivains de première valeur»»: des auteurs «classiques», donc. Thomas Sébillet reprendra dans son *Art poétique français* [1548] le terme «classique» dans le même

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance: Trois Études* (Paris: Stock, 2004).

<sup>3</sup> Nous reprenons ici l'information donnée par l'article «Classique» du *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey (Paris: Le Robert, 1992, 1998), vol. 1, 773.

<sup>4</sup> Hubert Zehnacker, «Aulu-Gelle, II<sup>e</sup> siècle», in: *Dictionnaire universel des littératures*, dir. Béatrice Didier (Paris: P.U.F., 1994), vol. 1, 258.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 258.

sens; ce n'est qu'après que les auteurs dignes d'être imités – les classiques – seront aussi ceux dont l'étude se fait en classe [1680]<sup>6</sup>. Par la suite encore, au XVIII<sup>e</sup> siècle de Voltaire ou des Encyclopédistes, les classiques désigneront les auteurs français du siècle de Louis XIV, qui prônaient l'imitation respectueuse des Anciens, à quoi s'opposent, au même moment, les auteurs baroques, ou plus tard au XIX<sup>e</sup> siècle, les Romantiques<sup>7</sup>. On retrouvera dans un instant chez Ricœur à la fois l'idée d'une littérature antique classique qu'il faut lire, et l'usage désignant par «classique» des auteurs de l'Ancien Régime, spécialement du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans «Qu'est-ce qu'un classique?» [1850], Sainte-Beuve justifie lui aussi l'autorité des auteurs du siècle de Louis XIV, moins comme des exemples à imiter que comme des œuvres trouvant sans discontinuer leurs publics: classique est l'écrivain, en France au XVII<sup>e</sup> siècle ou dans la littérature mondiale,

qui a parlé à tous dans un style à lui et qui se trouve aussi celui de tout le monde, dans un style nouveau sans néologisme, nouveau et antique, aisément contemporains de tous les âges.<sup>8</sup>

Italo Calvino, dans son beau recueil de notes de lecture intitulé *Pourquoi lire les classiques*, le dit encore plus simplement: «Un classique est un livre qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire.»<sup>9</sup> Quand bien même (écrivait Calvino un peu plus haut) ce qu'il a à dire est perçu de façon changeante par les lecteurs, «à la lumière d'une perspective historique différente»!

Ce qui est remarquable, c'est le fait que l'on désigne par la notion de classique une qualité d'œuvre – une excellence – inhérente à certaines œuvres elles-mêmes. C'est elle qui les rend indémodables, indépassables, toujours actuelles, toujours innovantes; voilà pourquoi l'on se doit de dire que la notion de classique est impensable, puisque, dans la réalité, nulle œuvre ne se désigne elle-même comme «classique»: elle ne peut l'être que pour et par des lecteurs. Un classique n'est donc reconnu comme tel que rétrospectivement, par un processus de lecture. Nous sommes là en présence d'un

---

<sup>6</sup> Article «Classique» du *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, 773.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 773.

<sup>8</sup> Charles-Augustin Sainte-Beuve, cité par Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun* (Paris: Seuil, 1998), 282. Le même Sainte-Beuve défendra plus tard une vision plus nationaliste et moins libérale des classiques, non plus cette fois en tant qu'écrivain et critique, mais en tant que professeur livrant une leçon inaugurale de l'École normale supérieure en 1858: cf. Antoine Compagnon, *op.cit.*, 284-288.

<sup>9</sup> Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, traduit de l'italien par Jean-Paul Mangano (Paris: Seuil, 1991/1993), 9.

paradoxe qui est au cœur de la lecture. Dans notre thèse sur la lecture chez Gadamer et Ricœur, nous commençons par nous pencher sur le fait que la lecture est *seconde* par rapport à cette donnée linguistique objective qu'est le texte. Seconde chronologiquement, puisque l'écriture précède nécessairement la lecture, et seconde symboliquement: pour comprendre ce dont parle le texte, il faut accepter sa médiation. Nul ne veut constituer à sa guise le sens du texte: on lit pour le recevoir; mais le paradoxe est précisément que malgré sa secondarité, la lecture est aussi, par sa médiation, la condition *sine qua non* de la signification du texte. Où réside le sens du texte, si ce n'est dans la lecture? La lecture est la condition de l'existence, non seulement du texte (qu'est-ce qu'un texte non lu, sinon du papier?), mais encore du sens du texte.

Dans *Temps et récit III*, Ricœur a relevé en passant ce paradoxe qui fait de la lecture une expérience vive, inépuisable:

Sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte; et sans lecteur qui se l'approprie, il n'y a point de monde déployé devant le texte. *Et pourtant l'illusion renaît sans cesse que le texte est structuré en soi et par soi, et que la lecture advient au texte comme un événement extrinsèque et contingent*<sup>10</sup>.

Disons donc, en prolongement de ces remarques, que le classique ne se proclame jamais classique – le plus souvent il n'est même pas perçu comme tel par ses contemporains – mais qu'il le devient au fil du temps... et qu'il peut très bien ne pas le rester! Ce qui rend le classique impensable, c'est donc la part qu'y prennent les lecteurs, qui elle-même entraîne la relativité des classiques dans le temps et dans les cultures<sup>11</sup>. Prenons un exemple: le roman pédagogique de Fénelon, intitulé *Les Aventures de Télémaque*, est paru en 1699, et a connu plus de huit cents éditions<sup>12</sup>. C'est certainement un classique en France, mais non au Portugal. Relativité géographique donc, mais également historique, puisque même en France, son influence appar-

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 239; nous soulignons.

<sup>11</sup> Les classiques sont souvent et d'abord des monuments nationaux. Nous n'avons pas, en France, d'auteur classique qui se trouve au cœur de la littérature nationale, comme Dante en italien, Cervantès en espagnol, Shakespeare en anglais, Goethe en Allemagne, etc. Les œuvres de tels auteurs font certes partie du patrimoine littéraire mondial, mais ne sont pas nécessairement étudiées partout. En France, nous n'avons pas, la plupart du temps, d'enseignement sur ces auteurs, qui sont laissés aux lectures personnelles.

<sup>12</sup> Voir «Fénelon François-Armand de Salignac de la Mothe, (1651-1715)», in: *Dictionnaire universel des littératures, op. cit.*, vol. 1, 1193sq.

tient au passé. Personne ne le lit plus ; alors que l'*Émile* de Rousseau (1712-1778), autre fiction pédagogique à peine postérieure, continue de trouver ses lecteurs, ne serait-ce qu'à travers des morceaux choisis.

L'intérêt, mais aussi la difficulté de la notion de classique, est qu'elle désigne à la fois cette qualité insigne de certaines œuvres à opérer leur propre médiation – donc à se frayer elles-mêmes un chemin jusqu'aux nouveaux lecteurs, génération après génération – tout en renvoyant à une époque particulière où l'on a établi, rétrospectivement ce qui est «classique». L'Antiquité aura donc ses classiques: Homère pour les Grecs, les Grecs pour les Romains, les Grecs *et* les Romains pour les humanistes de la Renaissance, etc. Les classiques forment toujours un canon, un idéal défini après-coup et, comme l'a bien relevé Gadamer<sup>13</sup>, souvent à un moment de décadence. Il en ressort en tout cas que la notion de classique, toujours relative à une ère culturelle historiquement et géographiquement déterminée, supporte nécessairement des usages très divers.

## 2. Usages divers de la notion de classique chez Ricœur

On trouve précisément chez Ricœur une telle variété d'usages du terme «classiques». Ricœur en use tout d'abord pour indiquer sa lecture passionnée:

J'avais beaucoup lu les classiques – la littérature, mais aussi ceux qu'on appelle les «philosophes»: Diderot, Voltaire, Rousseau –, et ce sont ces «philosophes» que j'avais fréquentés en première plutôt que Corneille, Racine ou Molière. Rousseau en particulier m'avait laissé une forte impression [...] <sup>14</sup>.

Dans ce passage comme dans beaucoup d'autres, les classiques désignent en général chez Ricœur plutôt les philosophes classiques que les écrivains classiques. Les occurrences répertoriées sur *Digital Ricœur*<sup>15</sup> indiquent que dans sa thèse, le terme «classiques» désigne les auteurs du *siècle classique*, Descartes en tête. Dans *La Symbolique du mal*<sup>16</sup>, le terme peut être aussi employé pour désigner des auteurs antiques célèbres, comme Platon ou

<sup>13</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris: Seuil, 1996), 310.

<sup>14</sup> Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 17.

<sup>15</sup> Voir <https://www.digitalricoeurportal.org/digital-ricoeur/>

<sup>16</sup> Voir Ricœur, *Finitude et culpabilité: II. La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960).

Pindare, alors que dans *Du texte à l'action*, Aristote et Hegel sont caractérisés indépendamment de leur époque respective comme des classiques de la philosophie politique<sup>17</sup>.

Si l'on se penche sur des textes des années 50, non repris dans des recueils, mais aujourd'hui accessible grâce aux éditions numériques du Fonds Ricœur, on peut constater d'autres usages, fort intéressants, du terme «classique». Nous prendrons ici deux exemples.

Dans le premier, un bel essai intitulé «Que signifie “humanisme”?», Ricœur renvoie aux «*humanités classiques*», qu'il définit, conformément à un usage encore courant à cette époque, comme des reprises successives de l'héritage antique, par opposition à l'époque contemporaine. Le propre du classique, dirions-nous en marge du propos de Ricœur, est de transporter avec lui la culture qui l'imprègne<sup>18</sup> : c'est bien pourquoi le classique est lié à une culture qui se soucie de ce que les devanciers ont éprouvé, pensé, expérimenté ; et c'est aussi pourquoi, quoi qu'on en dise, la notion de classique est intrinsèquement liée à celle d'humanisme. La reprise par Ricœur de la notion d'humanisme lui permet d'apporter sa marque spécifique, car il insiste fortement sur le fait que la reprise, si elle actualise des valeurs surgies dans les œuvres passées, «n'est que *l'envers* de l'humanisme comme invention culturelle présente»<sup>19</sup>:

Nous voici aussi loin qu'il est possible d'une interprétation de l'humanisme comme résistance à la modernité par le service des «humanités» classiques; loin d'être ce jardin clos où le lettré s'abriterait de la civilisation, l'humanisme nous apparaît au contraire comme la puissance affirmative d'une civilisation par elle-même, à travers l'activité *critique et créatrice* des hommes de culture.<sup>20</sup>

On voit que dans ce texte – parent de ceux d'*Histoire et Vérité*<sup>21</sup> consacrés à la civilisation humaine face aux défis de la mondialisation culturelle, Ricœur ne craint pas de présenter l'héritage humaniste, en tant qu'il est classique et reprend lui-même les classiques antiques, comme le creuset d'une invention spirituelle et intellectuelle permanente. Accès aux textes classi-

<sup>17</sup> Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 394.

<sup>18</sup> Voir Italo Calvino : «Les classiques sont des livres qui, quand ils nous parviennent, portent en eux la trace des lectures qui ont précédé la nôtre et traînent derrière eux la trace qu'ils ont laissée dans la ou les cultures qu'ils ont traversées» (*Pourquoi lire les classiques*, 9).

<sup>19</sup> Ricœur, in *Comprendre* 15 «L'humanisme d'aujourd'hui» (mars 1956): 84-92, cité ici, 87.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 89 (nous soulignons).

<sup>21</sup> Voir Paul Ricœur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955).

ques, faut-il ajouter, qui peut fort bien se passer de la lecture directe du grec et du latin, car Ricœur, avant même d'en faire la théorie, s'étant toujours montré le défenseur des traductions. Disons mieux: pour lui, les études dites classiques, et par extension l'accès à tous les classiques, se fera d'autant mieux qu'on les lira en traduction!

C'est ce qui apparaît dans notre second exemple, un autre texte magnifique, qui date de la période strasbourgeoise de Ricœur : «La parole est mon royaume»:

[...] l'illusion que l'apprentissage des langues mortes est la voie royale conduisant au sanctuaire de l'âme antique est responsable d'un système qui prive de cette culture l'immense majorité des enfants qui «ne font pas de latin». Notre devoir est de rendre, ou plutôt de donner enfin à *tous*, dans le «tronc commun» du secondaire, la culture latine et grecque que seules peuvent donner actuellement la lecture et l'étude des œuvres de l'Antiquité à travers des traductions. Il n'est pas juste qu'Homère, Eschyle, Platon, Lucrèce, Tacite soient réservés à ceux qui finalement ne peuvent pas les lire dans le texte, mais sont au plus capables de «mettre en bon français» vingt lignes d'un auteur en trois heures de travail. J'entends les objections: on n'accède pas à une culture par des traductions! J'avoue que l'argument ne m'impressionne pas du tout; il vaut évidemment pour la formation des maîtres, non pour l'initiation des enfants, de *tous* les enfants à une culture, surtout à la culture d'une langue morte. Aussi bien, nous avons presque tous découvert Tolstoï, Dostoïevski et Kierkegaard en traduction; sans doute aussi Shakespeare, Cervantès et Dante, n'est-ce pas? Les langues sont faites, pour être parlées – si possible – et traduites, faute de mieux; la traduction est le destin normal des langues, surtout si elles sont mortes; l'épreuve de la traduction est même une épreuve et une preuve d'universalité. Tant mieux pour ceux qui, en outre, lisent (?) les chœurs d'Eschyle dans le texte!<sup>22</sup>

C'est un Ricœur très iconoclaste qui s'exprime ici, demandant ouvertement quel intérêt peut avoir la laborieuse traduction d'un texte antique classique! Il convient selon lui plutôt de lire et d'étudier en traduction ces auteurs antiques: preuve, si besoin en était, que la traduction a toujours eu pour Ricœur une dignité particulière. Elle n'est rien de moins, ici, qu'une «preuve d'universalité»<sup>23</sup>; plus tard, elle sera une exigence d'«hospitalité langagière»<sup>24</sup>. Le vrai problème des humanités classiques ne se réduit donc

<sup>22</sup> Ricœur, «La parole est mon royaume», *Esprit* 23/2 «Réforme de l'enseignement» (février 1955): 192-205, cité ici 197-198). Nous avons édité et commenté ce texte dans Daniel Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)* (Strasbourg: PUS, 2015), 191-196; 199-212.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>24</sup> Ricœur, «Le paradigme de la traduction», in *Le Juste* 2 (Paris: Éditions Esprit,

pas au problème du grec et du latin, même dans les années 50. À l'heure de cette *mondialisation* qu'il a perçue très tôt et thématisée pour elle-même (par exemple dans «Civilisation universelle et cultures nationales») <sup>25</sup>, la question urgente est de trouver une façon de s'enraciner dans la culture gréco-latine, pour «préserver dans cette grande compétition, qui ne cessera de s'élargir géographiquement et de devenir plus intime, la fermeté d'une personnalité culturelle originale» <sup>26</sup>. Ce n'est pas seulement d'une défense de sa culture classique, propre à l'Occident, qu'il s'agit, mais c'est, aux yeux du philosophe, la condition même de tout échange : «Il faut avoir un "soi" pour communiquer avec les "autres"» <sup>27</sup>. La défense des humanités et de ses classiques se justifie non par esprit de classe, mais par souci de cultiver une mémoire pouvant se confronter ensuite à d'autres mémoires. Le classique a peut-être été lu dans sa langue originale, mais la culture occidentale doit y puiser ses forces vives, nouvelles, en traduction; si elle veut pouvoir s'ouvrir, se confronter à d'autres héritages culturels et à leurs classiques propres.

### 3. L'herméneutique comme art de comprendre les classiques

Les réflexions ricœuriennes sur les classiques et la culture humaniste, peu connues, s'avèrent originales. Mais qu'on ne s'y méprenne pas: leurs enjeux demeurent proches de ceux de l'herméneutique générale. Car rappelons que ce qui a mis en route la réflexion sur la théorie de l'interprétation n'est autre que la difficulté qu'il a pu y avoir, à un moment donné, à comprendre les textes classiques hérités des diverses traditions. L'herméneutique est l'héritière de la longue histoire de l'interprétation des textes sacrés et profa-

---

2001), 140 – texte repris dans *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004). Dans ce dernier texte, Ricœur revient d'ailleurs sur la traduction des classiques étrangers, jugeant, au sujet de la «retraduction incessante des grandes œuvres, des grands classiques de la culture mondiale, la Bible, Shakespeare, Dante, Cervantès, Molière», que «c'est dans la retraduction qu'on observe le mieux la pulsion de traduction entretenue par l'insatisfaction à l'égard des traductions existantes» (*ibid.*, 15).

<sup>25</sup> Dans ce texte, Ricœur se montre soucieux du risque de nivellement des identités culturelles, mais aussi désireux de saluer dans le mouvement de «mondialisation» un fruit de la science et de la technique modernes, lesquelles n'appartiennent pas aux cultures occidentales, mais sont le bien de l'humanité tout entière qui, «comme un seul homme [...] sans cesse apprend et se souvient [Pascal]» (Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales» [1961], repris dans *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955, 1964<sup>3</sup>, 1990), 287; le terme «mondialisation» apparaît à la page 288).

<sup>26</sup> Paul Ricœur, «La parole est mon royaume», in *Esprit* 23/2, 228.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 228.

nes. Ce que Ricœur appelle le «problème de l'herméneutique»<sup>28</sup>, après Bultmann et Gadamer, c'est la conjonction du problème de la compréhension de corpus donnés, comme par exemple les mythes grecs ou la Torah, relus respectivement par les stoïciens ou les générations apostoliques, et du problème général de la compréhension tel qu'il a été posé par Schleiermacher puis Dilthey. L'herméneutique moderne, définie comme théorie de l'interprétation des textes, se situe donc au confluent de deux sources distinctes. Dans la première, hellénico-chrétienne, on n'a cherché à analyser la compréhension que pour mieux comprendre des classiques spécifiques et faciliter leur actualisation. Dans la seconde, postérieure aux Lumières, on a posé la question de la compréhension de manière épistémologique: qu'est-ce que connaître un discours historiquement situé? Pour Ricœur, l'herméneutique n'a acquis le statut philosophique que dans la mesure où elle en est venue à poser la question du sujet de l'interprétation (et de l'interprétation elle-même) indépendamment du problème de la compréhension effective de textes particuliers. C'est la raison pour laquelle Ricœur fait commencer l'histoire de l'herméneutique moderne par Schleiermacher:

Le discernement de cette problématique centrale et unitaire est l'œuvre de Friedrich Schleiermacher. Avant lui, il y a d'une part une philologie des textes *classiques*, principalement ceux de l'antiquité gréco-latine, d'autre part une exégèse des textes sacrés, Ancien et Nouveau Testaments<sup>29</sup>.

Ainsi, l'herméneutique philosophique commence quand est dépassée la question de la non-compréhension spécifique de tel ou tel corpus classique. Mais il n'empêche que ce qui met toujours en branle l'examen théorique de l'interprétation, c'est la mécompréhension. Celle-ci demeure le point nodal de l'herméneutique. Cela explique pourquoi, dès l'entame du *Conflit des interprétations*, Ricœur assigne à l'herméneutique en général un

dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut avoir de lui-même<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. «Existence et herméneutique» [1965]: «Mon propos est ici d'explorer les voies ouvertes à la philosophie contemporaine par ce qu'on pourrait appeler *la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique*» (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 7 – Ricœur souligne).

<sup>29</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 78 (nous soulignons).

<sup>30</sup> Ricœur, «Existence et herméneutique», *op.cit.*, 8.

Quasiment au même moment, Gadamer écrit de même:

L'herméneutique est l'art d'expliquer et de transmettre, grâce à un effort personnel d'explicitation [*Auslegung*], ce qui a été dit par d'autres et qui se présente à nous dans la tradition, *partout où elle n'est pas immédiatement compréhensible*<sup>31</sup>.

Or le classique, au sens où nous l'avons entendu plus haut, est précisément pour Gadamer un texte qui défie l'expérience de la non-compréhension. Il est même son opposé:

[...] est classique, en définitive, ce qui se conserve *parce que* c'est lui-même qu'il signifie et lui-même qu'il interprète; ce qui, donc, parle de telle manière qu'il ne se réduit pas à une simple déclaration sur quelque chose de disparu [...]; c'est, au contraire, ce qui à n'importe quel présent dit quelque chose comme s'il ne le disait qu'à lui. [...] ce qui est «classique» est incontestablement «intemporel», mais cette intemporalité est une modalité de l'être historique.<sup>32</sup>

Pour Gadamer, les classiques sont la manifestation même d'une *médiation historique*: le classique est la preuve vivante, à ses yeux, que la véritable transmission historique s'opère via la tradition et non via l'attitude d'objectivation méthodologique. Le classique est une réfutation en acte de l'historicisme! La justification fondamentale de la particularité qu'a le classique d'opérer sa propre médiation n'apparaît pas encore dans la deuxième partie de *Vérité et méthode* d'où nous avons extrait cette citation, mais elle est longuement développée dans la troisième: il s'agit de la constitution ontologique du langage, à l'œuvre dans la tradition bien comprise. Chez Gadamer, elle est conçue comme «la vérité qui élève la voix du fond du passé transmis»<sup>33</sup>. Comprendre une œuvre comme elle entend elle-même

<sup>31</sup> Hans-Georg Gadamer, «Esthétique et herméneutique» [1964], in: *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, éd. Pierre Fruchon (Paris: Aubier, 1991), 142 (nous soulignons).

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op.cit.*, 311 (Gadamer souligne). Ricœur fait remarquer que ce rapport étroit entre herméneutique et «classiques» est précisément un point d'opposition entre Apel et Habermas et Gadamer: «on ne parle d'application que pour des textes religieux dont l'autorité demeure, même si elle s'est affaiblie, ou pour des textes littéraires "classiques", c'est-à-dire capables d'une réactualisation en toute situation culturelle, ou pour des textes juridiques dont la valeur normative demeure incontestée. Or tel n'est pas le rapport moderne à la tradition.» («Logique herméneutique?»), in: Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, éd. Daniel Frey et Nicola Stricker (Paris: Éditions du Seuil, 2010, 157).

<sup>33</sup> Gadamer, Introduction de *Vérité et méthode*, *op.cit.*, 13.

être comprise, en raison de son rapport étroit avec la chose du texte, tel est le vœu de l'herméneutique selon Gadamer. C'est aussi, on le sait, le vœu de Ricœur, pour qui l'expérience de l'appartenance à la chose du texte est également l'expérience *princeps* – fondamentale au sens strict du mot – de l'herméneutique.

La différence est que tout se passe en effet comme si, chez Ricœur, la médiation opérée par la tradition ne faisait pas droit à la chose du texte, que pourtant elle a pour charge de faire connaître. L'objet du passé, et même le classique, reste alors étranger et sans pertinence pour le sujet moderne. L'herméneutique doit persister à rendre compte de l'expérience de l'étrangeté d'une œuvre. Celle-ci n'a pas pour cause une incompétence herméneutique, c'est-à-dire une mise en œuvre lacunaire des moyens techniques de la compréhension (compréhension grammaticale, sémantique, historique... etc.). Dans la fameuse *Verfremdung* (distanciation aliénante), Ricœur distingue l'aliénation volontaire et méthodique, dont Gadamer dénonce l'insuffisance, de l'aliénation involontaire, dont Schleiermacher a montré qu'elle était à l'origine de toute réflexion herméneutique:

Il y a *herméneia*, parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions significantes, et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes.<sup>34</sup>

C'est pourquoi, contrairement à Gadamer, Ricœur tente coûte que coûte d'articuler explication et compréhension, critique et appartenance. Malgré tous les points d'accord qu'il affiche avec son maître, Ricœur problématise – discrètement, mais sûrement – le rapport à la tradition que Gadamer hypostasie, nous semble-t-il.

#### 4. La différence ricœurienne: pluralisation de l'interprétation et de la réception du classique

Comprenons bien la dernière citation: c'est du caractère langagier lui-même, dans sa polysémie, que découle la possibilité de comprendre toujours autrement, ou de ne pas comprendre du tout ! On ne l'a pas assez relevé, mais Ricœur ne conçoit pas la *tradition* comme une médiation historique qui expliquerait le caractère systématiquement adéquat de la compréhension du classique. Il propose même, dans *Temps et Récit III*, une *clarification* conceptuelle qui fixe les limites de l'acceptabilité du concept gadamérien de tradition:

---

<sup>34</sup> Ricœur, «Existence et herméneutique», *op.cit.*, 8.

au lieu de parler de façon indiscriminée de *la* tradition, il faut plutôt distinguer plusieurs problèmes que je placerai sous trois titres différents : la *traditionalité*, les *traditions*, *la* tradition<sup>35</sup>.

Le correctif de Ricœur est essentiel : par *traditionalité*, il faut entendre l'expérience d'une transmission dans le temps qui se trouve être la dialectique de «l'efficiencia du passé, que nous souffrons, et la réception du passé, que nous opérons»<sup>36</sup>. C'est là, affirme Ricœur, que la notion gadamérienne de *fusion des horizons* prend toute son importance. Si la *traditionalité* est la «dialectique entre l'éloignement et la dédistanciation», à travers les deux notions de situation et d'horizon, alors «[...] il faut faire place à l'idée d'une *fusion des horizons*, qui ne cesse de se produire chaque fois que, mettant à l'épreuve nos préjugés, nous nous astreignons à conquérir un horizon historique et nous imposons la tâche de réprimer l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens»<sup>37</sup>.

La tonalité très gadamérienne de la dernière phrase n'échappera pas au lecteur. Est-ce à dire que Ricœur adopte la notion de fusion des horizons sans l'infléchir? Faut-il comprendre que, comme chez Gadamer, le lecteur doit toujours se taire en face de l'œuvre, conformément à l'idée selon laquelle toute tentative pour prendre de la distance relève d'une mécompréhension?<sup>38</sup> Ce n'est pas le cas. Car si, dans ces pages de *Temps et récit III*, Ricœur entérine une forme de passivité de la lecture, en notant que «l'histoire de l'efficiencia, pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous», il ajoute immédiatement ce correctif : «*la fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons*»<sup>39</sup>. Autrement dit, la fusion des horizons ne désigne pas tant la réalité de la compréhension du passé – la médiation idéale par *la* tradition,

<sup>35</sup> Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, 318 (Ricœur souligne).

<sup>36</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 319 (Ricœur souligne).

<sup>38</sup> C'est en effet de la poésie que Gadamer, selon nous, tire son modèle du texte imparable, jouissant d'une position de surplomb inouïe qui s'impose au lecteur. Toute lecture est pour Gadamer un appel à l'écoute, à la prise de conscience, à l'obéissance. Voir entre autres «Esthétique et herméneutique»: «la familiarité avec laquelle une œuvre d'art nous touche est en même temps, de façon énigmatique, l'ébranlement et l'écroulement de l'habituel. Ce n'est pas seulement le "Tu es cela" qu'elle nous découvre dans un effroi joyeux et terrible, elle nous dit aussi "Tu dois changer ta vie"» (Gadamer, «Esthétique et herméneutique», *op.cit.*, 149). Ce texte fait précisément écho à un vers de Rilke : «Car il n'y est de point qui ne te voie. Tu dois changer ta vie» («... denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern», cf. Jean Greisch, «Le texte sacré au pluriel», in Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Introduction à la philosophie de la religion* (Paris: Cerf, 1989, 333).

<sup>39</sup> Ricœur, *Temps et récit III*, *op.cit.*, 320 pour les deux citations (je souligne).

comme dans l'analyse gadamérienne du classique – que le fait qu'elle passe par un *pluriel de traditions*: «Par tradition, écrit Ricœur, nous entendons [...] les choses déjà dites, en tant qu'elles nous sont transmises le long des chaînes d'interprétation et de réinterprétation»<sup>40</sup>. S'il existe des chaînes d'interprétation, c'est que les traditions sont toujours diverses, et souvent en conflit. Le processus de réinterprétation dans l'interprétation suppose logiquement la *pluralisation* de celle-ci.

Au moment d'aborder le débat Habermas/Gadamer, Ricœur peut ainsi introduire expressément une exigence de distanciation critique contre laquelle Gadamer a précisément écrit *Vérité et méthode*:

la *recherche* est le partenaire obligé de la tradition, dans la mesure où celle-ci n'offre que des prétentions à la vérité [...]. Or, avec l'idée de recherche, s'affirme un moment critique, certes second, mais inéluctable, que j'appelle rapport de *distanciation*<sup>41</sup>.

Ce n'est pas pour rien que Ricœur, dans *Du texte à l'action*, prétend ajouter à l'histoire de l'herméneutique philosophique sa contribution propre, destinée à médiatiser l'interprétation-appropriation par l'explication, de nature structurale. Nous avons étudié ailleurs le leitmotiv ricœurien enjoignant d'expliquer plus pour comprendre mieux, qui nous semble avoir son origine dans le motif de la «compréhension par la critique» que Ricœur met en œuvre dans *La Symbolique du mal* et qu'il doit notamment au théologien et exégète Rudolf Bultmann<sup>42</sup>.

Mais au-delà de l'herméneutique des années 1970, centrée sur le moment critique et explicatif, l'herméneutique mise en œuvre dans *Temps et récit* suppose toujours encore l'existence d'une action du lecteur et d'une pluralité d'interprétations possibles – donc des traditions de lecture rivales. C'est ainsi qu'avec Iser et Jauss, Ricœur observe que le lecteur est toujours affecté par l'œuvre; et que «cet être affecté a ceci de remarquable qu'il combine, dans une expérience d'un type particulier, une passivité et une activité, qui permettent de désigner comme *réception* du texte l'*action* même de le lire»<sup>43</sup>. Nous revoici en présence du paradoxe voulant que la lecture soit l'action de simplement lire le texte, *comme si* elle en était l'écoute – comme si le texte faisait de lui-même impression sur nous, alors qu'elle est, de bout en bout, action, voire lutte avec le texte. Les modalités de cette action

<sup>40</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 324 (Ricœur souligne; nous soulignons «prétentions à la vérité»).

<sup>42</sup> Daniel Frey, «Expliquer pour comprendre. Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 98, 1 (2018): 35-58.

<sup>43</sup> Ricœur, *Temps et récit III, op.cit.*, 243 (Ricœur souligne).

sont en effet diverses chez Ricœur. Elles vont de la coopération au conflit. Ricœur n'envisage pas seulement la «rencontre» du monde du texte et du monde du lecteur, mais aussi «le choc entre le monde du texte et le monde tout court, dans l'espace de lecture [...]»<sup>44</sup>. L'examen attentif des diverses théories de la lecture (rhétorique de la fiction, phénoménologie de la lecture et esthétique de la réception) auquel Ricœur se livre dans *Temps et récit III* lui donnera d'ailleurs l'occasion de présenter les grands enjeux de cette coopération, parfois conflictuelle, et surtout d'intégrer dans une unique théorie de la lecture des approches diverses. Le philosophe y présente successivement la *rhétorique de la lecture* de Michel Charles, la *phénoménologie de la lecture* de Wolfgang Iser et l'*esthétique de la réception* de Hans Robert Jauss, dans l'intention d'articuler ces approches d'intentions et de natures fort dissemblables pour former une unique *théorie de la lecture*. Celle-ci doit lui permettre de saisir la façon dont l'acte configurant (celui, on s'en souvient, de la *mimèsis* II) rencontre et reconfigure le monde du lecteur (*mimèsis* III). Cette théorie de la lecture n'est donc pas une création originale de Ricœur, mais se constitue à partir d'une triple greffe permettant de traiter de la lecture inscrite dans le texte (rhétorique de la lecture), de la description phénoménologique de l'acte de lecture lui-même (phénoménologie de la lecture) puis de la prise en compte de l'histoire de la lecture dans la réception sans cesse renouvelée d'un texte (esthétique de la réception)<sup>45</sup>. Cette façon de construire par concrétion d'analyses indépendantes une théorie unique de la lecture est significative d'une attitude à la fois modeste et souveraine chez ce philosophe-lecteur qu'a été Ricœur: modeste, puisque ce dernier se met à l'école des théoriciens qui avant lui ont abordé la lecture; attitude souveraine en même temps, parce que Ricœur opère des choix forcément discutables à l'intérieur de ces théories et endosse sans hésitation la responsabilité d'un remembrement où ces théories sont repensées en fonction de son objectif propre.

Si nous nous sommes étendu finalement sur cette concrétion de trois approches de la lecture dans l'unique théorie de la lecture énoncée dans ce monument qu'est *Temps et récit*, c'est non seulement pour achever notre propos sur la lecture chez Ricœur, mais c'est encore et surtout pour indiquer finalement comment Ricœur lui-même lit les ouvrages qu'il juge classiques: il

---

<sup>44</sup> Ricœur, «Rhétorique, poétique, herméneutique» [1990], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992), 493.

<sup>45</sup> Nous l'avons étudiée dans notre ouvrage consacré à *La lecture et l'interprétation chez Ricœur et Gadamer*: notamment au chapitre «La lecture comme réception active» (Paris: PUF, 2008, 246-255).

les comme il lit tous les classiques, dans la «fidélité créatrice»<sup>46</sup>, voire dans une «trahison créatrice de l'original»<sup>47</sup>, pour reprendre une expression que lui-même emploiera tardivement au sujet de la traduction. Pour quelle raison? Pour user à plein de sa liberté d'interprète. Ce qui nous a toujours frappé, c'est la liberté avec laquelle Ricœur commente et s'approprie les œuvres qu'il choisit de lire, qu'elles soient philosophiques ou classiques. Les lectures de Ricœur cachent souvent, et notamment lorsqu'il s'agit de Kant, de Hegel, de Nietzsche, des déplacements non thématiques par l'auteur lui-même<sup>48</sup>. Derrière ce génie de l'interprétation créatrice, l'enjeu fondamental est d'être vraiment *soi* – soi par rapport aux autres –, de multiplier les appartenances dans l'horizon de son œuvre propre. Nous avons tâché de montrer dans une monographie parue en 2021<sup>49</sup> que la complexité de l'œuvre ricœurienne tient beaucoup aux *fidélités multiples* auxquelles le philosophe a cherché à rendre justice dans son effort personnel pour penser. Son art consommé de la dialectique, de la traversée de discours aux visées opposées (freudisme et pensée du sujet, structuralisme linguistique et herméneutique, philosophie analytique et éthique) s'explique d'abord par la pluralité des champs philosophiques et des disciplines que le philosophe a *conjointement* tenus pour pertinents et nécessaires. Nous nous sommes interrogé sur le caractère *compossible* des diverses influences philosophiques revendiquées par le jeune Ricœur dans sa thèse: comment être disciple de Marcel quand on l'est de Jaspers? De Descartes et de Husserl quand on l'est de Marcel? Son geste philosophique est dès l'origine celui d'une *dialectique*: le philosophe veut articuler des *lectures disparates* qui l'ont marqué; sa pensée même doit son mouvement et son dynamisme constant à ce vœu de concilier des influences presque toujours contradictoires. Dès le départ, Ricœur se représente le champ du pensable sur la base des diagnostics philosophiques opposés qu'il a retenus, de façon souveraine, en assumant pleinement sa liberté de lecteur-penseur, de sorte que dès la genèse de son œuvre se fait jour une *assurance* lui permettant de désigner ce qui a de la valeur dans le paysage philosophique, et pourquoi. C'est lui, Paul Ricœur, qui affirme la valeur de chacune des traditions auxquelles il se rattache, et s'efforce de montrer les conditions

<sup>46</sup> Ricœur cite cette expression de Gabriel Marcel (*Être et Avoir*) dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Temps Présent, 1948), 299.

<sup>47</sup> *Sur la traduction, op.cit.*, 66.

<sup>48</sup> C'est en ce sens que Gilles Marmasse et Roberta Picardi sont fondés à chercher à dévoiler «la complexité – souvent cachée ou minimisée par Ricœur lui-même – des déplacements et des torsions qui sous-tendent l'appropriation créatrice dont la pensée ricœurienne se nourrit», Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (Paris : CNRS, 2019), 11.

<sup>49</sup> Daniel Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris: Hermann, 2021).

leur permettant d'être vraies ensemble. Comme lorsqu'il en appelle dans *Le Volontaire et l'Involontaire*<sup>50</sup> à une *triple fidélité* à Gabriel Marcel, à Karl Jaspers et à Edmund Husserl. Plus tard, il aura davantage le souci d'indiquer les conflits entre les discours auxquels il entend ne pas renoncer: c'est alors la voie de l'articulation qui prédominera: articulation de la linguistique structurale et de la compréhension herméneutique dans *Du texte à l'action*, mais aussi de la philosophie analytique du langage et de l'éthique dans *Soi-même comme un autre*, ou de la phénoménologie de la mémoire et de l'herméneutique de la condition historique, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.<sup>51</sup>

Ce qui nous intéresse ici, c'est le geste ricœurien qui consiste à lire un classique comme il veut l'être – il ne s'agit pas d'invention débridée, mais d'une interprétation fondée sur le texte même – tout en opérant, par divers moyens rhétoriques (insistance, répétitions, prétérition, choix la plupart du temps non thématés) une lecture toujours sélective. Pour découvrir Ricœur lisant, il faut le lire après avoir lu soi-même ce qu'il a lu! Et là, on constate souvent que son geste opère une réception des plus actives, des plus personnelles. Le modèle du classique lu par Ricœur, c'est celui d'une œuvre que je peux lire fidèlement sans renier ma liberté d'interprète. Gageure? Oui, comme toute lecture qui se respecte! Si je répète le sens tel quel, je n'interprète pas. Ce qui importe, c'est ce que je fais de la lecture de tel texte, où je l'emmène, vers où elle m'oriente. Lire un classique c'est me dépayser dans son monde, le suivre, mais jusqu'à un certain point seulement, car c'est aussi, peut-être surtout, l'emmener dans le mien, le faire aboutir jusqu'ici, en ce lieu et ce présent qu'il ne pouvait connaître. C'est notamment lui faire rencontrer les autres textes œuvres qui importent, et donc pluraliser l'interprétation: le classique est cette œuvre que je lis après avoir lu telle œuvre; il s'enrichit des textes qu'il ne connaît pas et ne pouvait pas connaître. Nous lisons les *Confessions* de St. Augustin, les *Essais* de Montaigne et les *Confessions* de Rousseau les uns par rapport aux autres, comme autant de modalités de parler de soi, d'inventer un langage permettant de se dire en face d'un autre: Dieu d'Augustin, lecteur appelé à surprendre le passage permanent de Montaigne d'un état à l'autre; ou lecteur censé décrypter l'authenticité revendiquée par Rousseau. Le soi de l'auteur, à chaque fois, se crée le lecteur qui lui convient. Chaque «moi» lisant ces œuvres rejoue ce jeu proposé par le classique; on ne lit ces œuvres que pour comprendre comment on peut se comprendre!

<sup>50</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Aubier, 1949).

<sup>51</sup> Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

En un sens, Gadamer a raison : le classique fait valoir de lui-même son actualité. C'est même un plaisir très particulier de lire un vieux texte, et de réaliser, de façon personnelle et non parce qu'on nous l'a dit, qu'il sait encore nous émouvoir, nous surprendre, nous emporter. Calvino (encore lui) a bien raison d'écrire que

parfois, nous y découvrons quelque chose que nous avons toujours su (ou cru savoir) sans savoir que c'était ce livre-là qui l'avait dit le premier (ou qu'il s'y attachait de façon particulière). Et cette surprise est, elle aussi, une surprise pleine de satisfaction, comme l'est toujours la découverte d'une origine, d'une relation, d'une appartenance.<sup>52</sup>

Le classique est ce livre qui ouvre une manière de voir et de dire qui fera tradition après lui. De Daniel Defoe (1660-1631), on ne lit plus guère que *Robinson Crusoé*, alors qu'il a composé quatre cents autres titres!<sup>53</sup> Car sa manière de décrire scrupuleusement les mille gestes d'un solitaire, elle, nous touche toujours : «cette obstination et ce plaisir quand il relate les techniques de Robinson» font que «Defoe est parvenu jusqu'à nous comme le poète de lutte patiente de l'homme avec la matière, de l'humilité, de la difficulté et de la grandeur du "faire", de la joie de voir naître les choses de ses propres mains. De Rousseau à Hemingway, tous ceux qui nous ont indiqué comme preuves de la valeur humaine le fait de se mesurer, de réussir, de ne pas réussir en "faisant" une chose, grande ou petite, peuvent reconnaître en Defoe leur premier maître.»<sup>54</sup> On a appris du roman d'aventures de Defoe à valoriser l'action minutieuse, jusque dans son échec: leçon de volonté et de patience d'autant plus savoureuse qu'elle prend place dans une île lointaine, lieu propice à toutes les rêveries de solitude, à tous les désirs de recommencer à zéro pour se construire patiemment une place dans le monde. Tant que l'on rêvera d'île déserte et d'héroïsme ordinaire, on lira *Robinson Crusoé*. Rousseau ne voulait qu'un seul livre pour son *Émile*, et c'est celui-là. Que la littérature existe pour notre instruction, au sens le plus large du terme, Ricœur en a témoigné par cette question étonnante :

que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, *op.cit.*, 10.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 75. Camus faisait grand cas, toutefois, de son *Journal de l'année de la peste*, qui l'a inspiré pour son roman de 1947.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 77-78.

<sup>55</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, *op.cit.*, 116.

C'est encore plus vrai dans son cas, celui d'un orphelin élevé par sa grand-mère, et découvrant, après la perte de sa sœur, le monde dans la lecture des classiques. C'est vrai pour nous tous, qui trouvons dans la littérature, depuis les contes de notre enfance jusqu'aux grandes œuvres, des figures, des situations, des lieux, tout un imaginaire fait de mots, un imaginaire créateur de sens et d'attente de sens, à partir duquel nous nous sommes forgé des images mentales qui, sans qu'on en ait forcément bien conscience, nous précèdent, nous entourent, nous inspirent.

## 5. Conclusion

Nous avons dit pourquoi la notion de classique est en quelque sorte impensable, du fait de sa définition toujours circonstancielle et dictée par les lecteurs eux-mêmes. Nous commençons à peine à dire pourquoi la notion de classique est indispensable. Il nous semble que c'est, du point de vue de l'herméneutique théorique, parce qu'elle rend justice au fait que des œuvres anciennes persistent à être lues en dépit des modes qui fluctuent – «Est classique ce qui tend à reléguer l'actualité au rang de rumeur de fond, sans pour autant prétendre éteindre cette rumeur»<sup>56</sup> – mais également, et peut-être surtout, en dépit de toutes les *gloses* qui prétendent nous les rendre accessibles, en dépit de toutes les *subtilités philologiques* qui seraient *a priori* nécessaires pour les comprendre comme elles le voulaient. Voilà le génie de cette notion : elle parvient à placer entre parenthèses la fameuse «intention de l'auteur», reconstruite par l'exégèse et la critique littéraire.

En ce sens, et c'est cette fois du point de vue de la pratique que nous nous plaçons, la notion de classique rend compte de la *pratique de lecture la plus ordinaire*: celle qui croit possible de comprendre le texte comme s'il avait été écrit hier, pour moi. C'est cette pratique ordinaire de lecture, avant toute élaboration théorique, qui rend légitime la volonté de reconsidérer le texte dans sa fonction de message : «si jamais nul texte ne venait toucher quelqu'un, pour que celui-ci l'insère à nouveau dans une situation existentielle, le texte aurait perdu sa fonction première»<sup>57</sup>. Il y a sans doute de la naïveté à dire que

<sup>56</sup> Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, *op.cit.*, 12.

<sup>57</sup> Ricœur, «Herméneutique et sémiotique», *Bulletin du centre protestant d'études et de documentation* (1980) : VIII. À rebours de cette pratique de lecture ordinaire, l'herméneutique philologique et critique de Jean Bollack estime que la lecture ne peut qu'être l'opération inverse de l'écriture. Lire n'est donc pas autre chose que chercher à reconstruire son agencement sémantique totalement unique, c'est-à-dire chercher à reproduire la lecture que le texte fait de lui-même : «en fait, le texte que je déchiffre s'interprète lui-même, il s'est interprété librement en s'écrivant. Le lecteur que je suis déchiffre la lecture première» (Jean Bollack, *Sens contre sens. Comment lit-on? Entretiens avec Patrick Llored* (Genouilleux: La Passe du vent, 2000, 157).

le texte a un sens, et qu'il peut être pour moi. Là encore, la philologie critique d'un Jean Bollack nous met en garde contre la tentation de tout tirer à soi. À ses yeux, l'herméneutique d'un Gadamer ou d'un Ricœur resterait tributaire d'une conception humaniste de la *valeur* du texte, alors que

le texte n'a pas l'éternité que lui prêtaient les humanistes ; son intérêt pour moi reste lié à son insertion primitive dans un contexte culturel et intellectuel. [...] Si, comme je le crois, le sens d'un texte est le produit d'un savoir-faire, il n'est pas universel et ne peut pas l'être<sup>58</sup>.

C'est ici que, prenant parti, nous opposerons ici à cette herméneutique élitiste censée calquer l'opération de lecture sur celle d'écriture qu'il faut bien lire – et que lire, c'est vivre dans l'illusion à deux niveaux spécifiques.

Le premier, déjà indiqué, fait croire au lecteur que le texte le guide, que sa lecture est passive et qu'elle ne fait que le suivre, alors que sans le lecteur, comme l'a montré Ricœur appuyé sur la phénoménologie de la lecture d'Iser, la rhétorique de la lecture de Charles, sa configuration ne configure rien. Dans un court texte consacré à la lecture, Marcel Proust déplore qu'il existe des lecteurs maladifs, soucieux avant tout de jouir mollement du labeur d'un autre. La vérité leur apparaît «comme une chose matérielle, déposée entre les feuillets des livres comme un miel tout préparé par les autres et que nous n'avons qu'à prendre la peine d'atteindre sur les rayons des bibliothèques et de déguster ensuite passivement dans un parfait repos de corps et d'esprit»<sup>59</sup>. On peut, comme Proust, déplorer ce désir de passivité qui, certainement, existe en toute lecture. Mais il convient plutôt d'y reconnaître une des sources du désir de lecture. La passivité dont rêve le lecteur aiguise son appétit de lecture, et renforce l'impression, puissamment reposante en effet, qu'il lui est possible de s'appropriier directement et par la lecture, le résultat des efforts d'un autre. La passivité, même rêvée, est essentielle. Elle entretient la perception d'une lecture qui n'est pas, au même titre que l'écriture, une production de sens. Le lecteur ne *veut* pas concevoir la lecture comme un travail herméneutique. Lorsqu'il y est parfois contraint, quand, par exemple, la fatigue lui rappelle à quel point lire n'est pas une activité où l'esprit se repose, il abandonne bien souvent sa lecture. Pour l'herméneutique de Ricœur, la volonté d'appropriation est clairement le motif pragmatique de la lecture.

Le second niveau de l'illusion de la lecture est celui de la contemporanéité. Malgré ce qu'affirme Bollack (qui a sa part de vérité), on lit les classiques malgré tout ce qui devrait nous empêcher d'être de plain-pied avec eux, malgré la distance des siècles ou même des décennies. C'est cela

<sup>58</sup> Bollack, *Sens contre sens*, *op.cit.*, 46.

<sup>59</sup> Marcel Proust, *Sur la lecture* (Paris: Mille et une nuits, 1994), 38.

qui fait que la notion de classique est indispensable. S'il fallait connaître la Grèce archaïque pour comprendre l'*Illiade*, s'il fallait connaître la Russie tsariste pour lire l'*Idiot*, nous ne les lirions plus. Ultime paradoxe: une certaine insouciance vis-à-vis de notre incompetence est la condition de la lecture et de la pérennité des classiques! Ces œuvres ont le génie de ne pas être seulement circonstanciées. Nous percevons entre les lignes que des choses nous échappent dans l'*Odyssee*, mais nous sommes et restons touchés par le destin d'Ulysse, qui quitte au début Calypso pour rejoindre Pénélope dans son lit nuptial : raccourci extrême, mais qui dit quelque chose de l'apologie de la vie humaine ordinaire qu'offre, de façon très réelle, Homère. Nous courrons peut-être le risque de l'anachronisme... mais le classique est précisément un texte qui permet l'anachronisme. Par lui, la lecture reste un charme, une activité en elle-même spirituelle et poétique.

La question est: combien de temps encore pourra-t-on, sans être ni érudit ni snob, lire des classiques comme Homère, Melville, Flaubert, Baudelaire, Poe, Kafka, Camus, Giono? Combien de temps la littérature classique pourra-t-elle avoir l'humble prétention d'être commune, sinon à tous – vœu irréaliste hier comme aujourd'hui – du moins à beaucoup? Combien de temps la littérature, la philosophie, la poésie nourriront-elles les pensées, renforceront-elles les volontés, éclaireront-elles les abîmes de nos âmes? Nul ne le sait, évidemment, mais cela vaut la peine encore d'éprouver, non comme une vérité générale, mais comme une possibilité réelle, que certains ouvrages – classiques – rendent le monde plus *lisible*. Ce qui importe, dans la transmission aux jeunes générations dont Ricœur faisait dans «La parole est mon royaume»<sup>60</sup> le cœur du métier d'enseignant, ce n'est pas seulement de transmettre ce que nous, notre génération a à dire à la génération suivante – les contenus que nous tirons de la lecture des classiques – mais c'est aussi et peut-être surtout le *geste* même de passer par les textes pour comprendre et se comprendre. Les questions que la génération montante souhaite poser aux textes créeront à leur tour des changements dans les traditions; de nouveaux classiques apparaîtront. On ne peut que souhaiter que demeure l'habitude, l'exigence, la méthode, (toutes ces choses ensemble!) de faire un détour par des œuvres que nous n'avons pas créées, pour comprendre et saisir ce que nous pouvons être.

---

<sup>60</sup> Ricœur «La parole est mon royaume», *op.cit.*, 192 : «[...] je parle seulement pour communiquer à la génération adolescente ce que sait et ce que cherche la génération adulte. Cette communication par la parole d'un savoir acquis et d'une recherche en mouvement est ma raison d'être: mon métier et mon honneur.»

## Bibliographie

- Bollack, Jean. *Sens contre sens: Comment lit-on ? Entretien avec Patrick Llored*. Genouilleux: La passe du vent, 2000.
- Calvino, Italo. *Pourquoi lire les classiques*. Trad. de Jean-Paul Mangarano. Paris: Seuil, 1993.
- Compagnon, Antoine. *Le Démon de la théorie: Littérature et sens commun*. Paris: Seuil, 1998.
- Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey. Paris: Le Robert, 1992, 1998), vol. 1.
- Frey, Daniel (dir.). *La jeunesse d'une pensée: Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*. Strasbourg: PUS, 2015.
- \_\_\_\_\_. «Expliquer pour comprendre: Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 98, 1 (2018): 35-58. <https://classiques-garnier.com/export/pdf/revue-d-histoire-et-de-philosophie-religieuses-2018-1-98e-annee-n-1-varia-expliquer-pour-comprendre.html?displaymode=full>
- \_\_\_\_\_. *La lecture et l'interprétation chez Ricœur et Gadamer*. Paris: PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: Hermann, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. «Esthétique et herméneutique». In: *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris: Aubier, 1991 [1964].
- \_\_\_\_\_. *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Ed. de Pierre Fruchon, Jean Grondin e Gilbert Merlio. Paris: Seuil, 1996.
- Greisch, Jean. «Le texte sacré au pluriel». In: *Introduction à la philosophie de la religion*. Org. Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Cerf, 1989.
- Zehnacker, Hubert. «Aulu-Gelle, II<sup>e</sup> siècle» In: *Dictionnaire universel des littératures*, dir. Béatrice Didier. Paris: P.U.F., 1994.
- Marmasse, Gilles et Picardi, Roberta (dir.). *Ricœur et la pensée allemande: De Kant à Dilthey*. Paris: CNRS, 2019.
- Proust, Marcel. *Sur la lecture*. Paris: Mille et une nuits, 1994.
- Ricœur, Paul. «Herméneutique et sémiotique» *Bulletin du centre protestant d'études et de documentation VIII* (1980): I-XIII.
- \_\_\_\_\_. «La parole est mon royaume». *Esprit* 23/2: *Réforme de l'enseignement* (février 1955): 192-205.
- \_\_\_\_\_. «Que signifie 'humanisme'?', *Comprendre* 15 «L'humanisme d'aujourd'hui» (mars 1956): 84-92.
- \_\_\_\_\_. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Eds. Daniel Frey et Nicola Stricker. Paris: Seuil, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Finitude et culpabilité: II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

- \_\_\_\_\_. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_. *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Le Juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance: Trois Études*. Paris: Stock, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.



DE L'HERMÉNEUTIQUE, DE LA RELIGION, ET DE LA  
JEUNESSE DE LA PENSÉE RICŒURIENNE:  
ENTRETIEN AVEC DANIEL FREY

HERMENEUTICS, RELIGION AND THE YOUTHFULNESS OF RICŒURIAN  
THOUGHT: AN INTERVIEW WITH DANIEL FREY

GONÇALO MARCELO<sup>1</sup>, MARIA LUÍSA PORTOCARRERO<sup>2</sup> e DANIEL FREY<sup>3</sup>

**Abstract:** In this interview, conducted by Gonçalo Marcelo and Maria Luísa Portocarrero, Daniel Frey, who is a Professor of Philosophy of Religion at the University of Strasbourg and President of the Scientific Council of the Fonds Ricœur, presents some core aspects of his philosophical research, his intellectual development and the activities undertaken by the Fonds Ricœur. Daniel Frey puts forward his hermeneutical theory of reading, drawing from Gadamer and Ricœur, showing the specificity of the hermeneutical approach to reading. In this interview, he also unpacks the importance of the philosophy of the young Ricœur of the 1950s-1960s, and the evolution of the relation between philosophy and religion for Ricœur. Offering a brief glimpse on the status of the works that become “classics” and of the recent projects of the Fonds Ricœur, such as the digitalization of Ricœur’s archives, Daniel Frey’s interview shows us the extent to which Ricœur’s work is today open to new readings and interpretations.

**Keywords:** Daniel Frey, hermeneutics, reading, religion, Ricœur.

**Résumé:** Au cours de cet entretien, conduit par Gonçalo Marcelo et Maria Luísa Portocarrero, Daniel Frey, Professeur de philosophie de la religion à l’Université de Strasbourg, présente des aspects centraux de ses recherches phi-

**Resumo:** Nesta entrevista, conduzida por Gonçalo Marcelo e Maria Luísa Portocarrero, Daniel Frey, professor de filosofia da religião na Universidade de Estrasburgo e Presidente do Conselho Científico do Fonds Ricœur, apresenta al-

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra- Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. e-mail: [gconcalomarcelo@gmail.com](mailto:gconcalomarcelo@gmail.com) ORCID: 0000-0002-7779-4190.

<sup>2</sup> Universidade de Coimbra- Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. Unidade I&D IEF. e-mail: [mlp600@gmail.com](mailto:mlp600@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1288-9535.

<sup>3</sup> Université de Strasbourg / Fonds Ricœur (Paris). e-mail: [dfrey@unistra.fr](mailto:dfrey@unistra.fr). ORCID: 0009-0007-1003-406X.

losophiques, de son parcours intellectuel et des activités du Fonds Ricœur. Daniel Frey expose sa théorie herméneutique de la lecture venant de Gadamer et Ricœur, rappelant la spécificité de l'approche herméneutique de la lecture. Dans cet entretien, l'auteur explique l'importance de la philosophie du jeune Ricœur des années 1950-1960, et l'évolution du rapport entre philosophie et religion chez Ricœur. Cet entretien nous donne un aperçu du statut des œuvres qui deviennent «classiques» et des projets récents du Fonds Ricœur, y compris la numérisation des archives de Ricœur, montrant jusqu'à quel point l'œuvre de Ricœur est aujourd'hui ouverte à de nouvelles lectures et interprétations.

**Mots-clés:** Daniel Frey, herméneutiqu, lecture, religion, Ricœur.

guns aspetos centrais da sua investigação filosófica, do seu desenvolvimento intelectual e das atividades desenvolvidas no Fonds Ricœur. Daniel Frey expõe a sua teoria hermenêutica da leitura, influenciada por Gadamer e Ricœur, mostrando a especificidade da abordagem hermenêutica da leitura. Na entrevista, o autor também explora a importância da filosofia do jovem Ricœur dos anos 1950-1960, e a evolução da relação entre filosofia e religião em Ricœur. Fazendo uma breve descrição do estatuto das obras que se tornam “clássicas” e dos projetos recentes do Fonds Ricœur, como a digitalização dos arquivos de Ricœur, esta entrevista de Daniel Frey mostra-nos até que ponto o trabalho de Ricœur se encontra hoje aberto a novas leituras e interpretações.

**Palavras-chave:** Daniel Frey, hermenêutica, leitura, religião, Ricœur.

## 1. La centralité de l'herméneutique

**Gonçalo Marcelo et Maria Luísa Portocarrero [GM / MLP]** – L'herméneutique occupe une place centrale dans votre travail. Vous avez consacré votre thèse, parue en 2008 aux PUF, aux thèmes de l'interprétation et de la lecture chez Ricœur et Gadamer<sup>4</sup>, et vous avez édité, avec Nicola Stricker, le volume des *Écrits et conférences* de Ricœur sur l'herméneutique<sup>5</sup>. Vous êtes Professeur de philosophie de la religion à l'Université de Strasbourg, et dans ce cadre votre travail se nourrit aussi de la philologie et de l'histoire. Sur la base de cette compréhension fine et contextualisée des textes, votre recherche s'étend aux grandes questions épistémologiques et herméneutiques, comme le statut de la croyance religieuse<sup>6</sup> et l'herméneutique

<sup>4</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* (Paris: PUF, 2008).

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, ed. Daniel Frey et Nicola Stricker (Paris: Seuil, 2010).

<sup>6</sup> Daniel Frey, «Comment justifie-t-on une croyance religieuse? Retour sur le débat épistémologique entre William James et William Clifford» in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 96-4 (2016): 381-401.

du soi. Pourriez-vous nous dire davantage sur votre parcours intellectuel et l'évolution de votre recherche?

**Daniel Frey [DF]** – Ma thèse propose une théorie herméneutique de la lecture à partir de la confrontation des philosophies herméneutiques de Gadamer et de Ricœur. Cette confrontation ne va pas de soi, puisque ces deux œuvres, toutes deux héritières de Schleiermacher et de Dilthey, via Heidegger, affichent un projet commun : tenter de concilier l'appartenance à la chose dont parle le texte et le respect de la distance qui est à l'origine du problème d'interprétation. Savoir comment s'opère cette conciliation, telle est la question centrale d'une herméneutique de la lecture. Dans la première partie, je situe l'herméneutique de la lecture par rapport aux autres théories de la lecture afin de créer les conditions d'une confrontation des deux œuvres en deçà de l'unanimité affichée. Dans la deuxième partie, je tente de montrer comment ses œuvres opèrent une articulation spécifique entre la phénoménologie et l'herméneutique. Il s'agit plus précisément de m'interroger sur les conditions ontologiques de la compréhension à travers la façon dont ces deux auteurs – à la suite de Husserl et Heidegger – interprètent le concept de conscience. Il est alors possible dans la troisième partie de reconstituer les théories du langage en présence : alors que Gadamer, à travers Platon, tend à identifier le mot est la chose qu'il nomme, Ricœur propose une articulation entre sens et référence héritée de Benveniste. Sur cette base, on reconstruit les importants modèles du texte proposés de part et d'autre. L'hypothèse qu'il s'agit finalement de vérifier est que l'herméneutique de la lecture admet deux manières de penser la lecture chez Ricœur tout comme chez Gadamer: soit la lecture apparaît comme l'acte du texte lui-même – ce que j'ai proposé d'appeler la «lecture-interprétation»; soit elle apparaît comme l'application de la vérité du texte, comme si celle-ci préexistait à l'acte d'interpréter – ce que j'ai appelé la «lecture-application». Les herméneutiques de Gadamer et de Ricœur oscillent souvent entre ces deux modèles de la lecture, sans les thématiser pour autant! Dans les deux modèles, l'herméneutique de Gadamer appelle inlassablement à se mettre à l'écoute de la tradition, qui du texte élève la voix; tandis que l'herméneutique de Ricœur apparaît comme un plaidoyer pour une lecture qui participe à la configuration du sens et coopère ainsi au travail sémantique du texte lui-même. Cette différence d'interprétation de la lecture (d'où le titre de ma thèse, d'ailleurs repris par Jean Greisch comme titre d'un chapitre de l'un de ses livres: *Herméneutique de la lecture*<sup>7</sup>) me semblait (et me semble toujours) importante à analyser, précisé-

<sup>7</sup> Jean Greisch, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique* (Paris: Bayard, 2006), 77-80 (à la page 77 l'expression «herméneutique de la lecture» apparaît entre guillemets sans mention d'auteur).

ment parce que ces deux grands herméneutes ne l'ont pas fait. C'était une manière aussi, pour moi, de lire mes auteurs sans m'inféoder à leurs vues : le paradoxe de tout commentaire est précisément (comme le remarque judicieusement Foucault dans *L'ordre du discours*<sup>8</sup>) est qu'il entend mieux lire ce qui a déjà été lu – mieux comprendre ce qui se trouve déjà dans le texte.

Mes autres activités de recherche me portent depuis quelques années vers deux autres philosophes marqués par le protestantisme: Pierre Bayle (1647-1706) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Un recueil d'études intitulé *De Rousseau à Ricœur* va paraître en 2024 à Strasbourg, et je travaille actuellement à un ouvrage sur Bayle, où j'étudie notamment ses étonnantes réflexions sur la tolérance, la théodicée et l'athéisme. Enfin, j'ai organisé en juin 2023 un colloque d'hommage à Olivier Abel – lui aussi philosophe marqué par le protestantisme ! – dont je compte bien publier les Actes.

**GM/MLP** – Dans *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* vous définissez l'approche herméneutique de la lecture comme étant celui «d'appréhender le phénomène de la lecture comme médiation et intelligence du monde»<sup>9</sup>. Pourriez-vous préciser ce qui fait la spécificité de cette approche par rapport à d'autres approches de la lecture?

**DF** – Cet ouvrage est le fruit de ma réécriture de la thèse: une herméneutique de la lecture ne pouvait pas exiger d'un lecteur qu'il lise 500 pages! J'y ai conservé l'essentiel de l'analyse, mais en la condensant. Pour répondre à votre question: j'ai choisi de commencer par situer l'approche herméneutique de la lecture (celle de Gadamer et de Ricœur) en la comparant à des approches alternatives, comme l'histoire de la lecture. Cette dernière nous apprend que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la lecture telle que nous la pratiquons – individuelle, intériorisée – n'a pas toujours existé. Mais il me semble que, malgré cela, il faut maintenir l'idée d'une expérience ordinaire de la lecture, qui consiste à supposer – avec une certaine naïveté j'en conviens – que les textes d'hier et d'aujourd'hui s'offrent à lire «comme si» le lecteur n'avait pas besoin de connaître leurs conditions d'élaboration, de première réception et de transmission. Toute personne ayant un tant soit peu pratiqué la philologie, l'exégèse ou la critique littéraire sait pourtant que «le» texte n'existe pas, qu'il faut choisir un état du texte que l'on étudie (par exemple pour les *Essais* de Montaigne), le situer dans son contexte de production, etc. Or c'est ce que ne suppose pas, justement, l'approche herméneutique, même si elle thématise la critique des préjugés. Pour l'herméneutique, la lecture est toujours possible : elle suppose que le

<sup>8</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971).

<sup>9</sup> Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, op. cit., 20.

sens est accessible, moyennant peu d'informations préliminaires (pour éviter surtout les contresens), et qu'il s'offre au lecteur qui peut l'appliquer dans son rapport au monde. En ce sens, la lecture – telle que l'herméneutique la pense – demeure un moyen de compréhension du monde et de soi, quand bien même les questions auxquelles répondent les textes ont évolué, quand bien même, d'une certaine manière, le monde des textes est un monde mort. Je soutiens, avec Gadamer et Ricœur, que la lecture ainsi comprise est une expérience spirituelle de premier ordre, qui permet la transmission d'un sens que, pourtant, elle inaugure par certains côtés.

**GM/MLP** – Vous soulignez l'importance de la visée critique de cette approche, puisqu'elle implique une critique des préjugés de l'interprète. Il faut dire que le projet herméneutique se heurte souvent à deux types d'objections différentes: soit qu'on le range du côté de la réception passive d'un texte ou d'une tradition, soit que l'accent mis sur le caractère potentiellement infini de l'interprétation lui jette le soupçon de relativisme. La clé pour répondre à ces objections serait-elle dans cette tâche critique de l'herméneutique?

**DF** – À mes yeux, il est essentiel de conserver le motif de la critique des préjugés de l'interprète : comprendre, pour Bultmann, Gadamer et Ricœur, c'est comprendre ce que le texte dit, et non ce que je veux lui faire dire. Toute la question est de savoir comment s'opère cette distanciation par rapport aux préjugés de l'interprète: chez Bultmann, c'est par l'exégèse de type historico-critique, qui va très loin dans la déconstruction des strates du texte et dans la recherche d'un sens initial; chez Gadamer, c'est par la volonté de faire taire en soi le désir d'avoir raison contre le texte, qui suppose que l'on s'appuie sur la «Tradition», comprise comme médiation quasi-métaphysique entre ce que dit le texte et l'être même qu'il désigne ; chez Ricœur enfin, c'est par la médiation de l'explication structuraliste et/ou narratologique. Mais d'une manière ou d'une autre, l'herméneutique demeure mue par une double certitude : le sens du texte n'est pas obvie – depuis Schleiermacher, l'on sait que si l'on fait de l'herméneutique c'est parce que le sens doit être recherché, ne serait-ce qu'en raison de la polysémie de tout discours – mais dans le même temps, lire est possible, sans quoi les textes du passé ne seraient réservés qu'aux érudits. C'est la raison pour laquelle je souligne le caractère ordinaire de la lecture selon l'herméneutique : on lit pour comprendre le monde, comme si le texte pouvait *hic et nunc* s'appliquer à notre monde. D'où aussi, dans l'herméneutique, la prépondérance du modèle du «classique», ce texte qui, hier comme aujourd'hui, nous parle.

## 2. Le rôle des Classiques

**GM/MF** – Dans votre très beau texte publié dans ce dossier sur la notion de classique dans l’herméneutique de Ricœur, vous soulignez la difficulté à la cerner, et le rôle de la lecture dans la reconnaissance des œuvres «classiques». Pour vous, finalement, les ouvrages classiques sont ceux qui rendent le monde plus lisible. La question est peut-être difficile, mais si vous deviez nommer un petit nombre d’ouvrages – qu’ils soient anciens ou même contemporains – qui ont joué pour vous ce rôle décisif, que diriez-vous ?

**DF** – J’en ai cité quelques-uns dans ledit article: pour les œuvres littéraires, je citerai *L’Iliade* et *l’Odyssée*, les *Essais* de Montaigne, *Émile* de Rousseau, *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe, *Moby Dick* de Melville, *Madame Bovary* de Flaubert, les *Histoires extraordinaires* de Poe, les *Poésies* de Rimbaud, *L’Étranger* de Camus, *La chasse au bonheur* de Giono, *Trois chevaux* d’Erri de Luca. Chacune de ces œuvres m’a marqué, comme elles ont marqué tant d’autres avant moi et comme elles parleront à d’autres ensuite : c’est un aspect de ce que Pierre Bayle appelait la «République des lettres», sorte d’*ecclesia* invisible, sans hérésie ni orthodoxie, qui voit se rassembler spirituellement des gens qu’à part ça, peut-être, rien ne rapproche.

## 3. L’interprétation de Ricœur

**GM/MLP** – Paul Ricœur a enseigné à l’Université de Strasbourg entre 1948 et 1956, et vous avez édité un ouvrage collectif sur cette période de son œuvre, ayant pour titre suggestif «la jeunesse d’une pensée». Cette période précède de quelque peu le «tournant herméneutique» de Ricœur et n’est pas beaucoup étudiée. Pensez-vous que ce fût une période absolument décisive pour l’épanouissement postérieur de l’œuvre ricœurienne? Jusqu’à quel point a-t-elle marqué votre propre travail?

**DF** – Comme d’autres lecteurs, j’ai un faible pour les textes ricœurriens des années 50 et 60, qui correspondent à la fois à la plus intense période de production philosophique (presque tous azimuts), à l’engagement dans la Cité le plus intense, et à l’écriture la plus personnelle: il y a dans ces textes un style superbe, une vraie recherche dans l’expression, un souffle que je qualifierai, avec mon ami Olivier Abel, d’épique. À ceux qui ne l’ont jamais fait, je conseillerai de lire intégralement, et d’une traite, *Histoire et Vérité*<sup>10</sup>, ils en seront convaincus! Mon travail sur la façon dont Ricœur a pensé la religion

<sup>10</sup> Ricœur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955).

a nécessairement trouvé dans les textes de cette période (à Strasbourg, mais aussi à la Sorbonne) son terrain de prédilection, car la question de la religion, que ce soit dans la thèse<sup>11</sup>, dans l'Essai sur Freud<sup>12</sup> ou même dans *Le Conflit des interprétations*<sup>13</sup> est toujours d'une importance insigne, car elle permet au philosophe de penser à partir du religieux, sans abdiquer la responsabilité de sa pensée, mais au prix, parfois, de quelques équivoques, que je tente de cerner au fil de l'ouvrage.

#### 4. Ricœur et la religion

**GM/MLP** – La question du rapport entre philosophie et religion chez Ricœur ne fait pas de consensus. Certains lisent dans la conclusion de *Soi-même comme un autre*<sup>14</sup> la preuve d'un agnosticisme philosophique et de la séparation des deux domaines. Dans *La religion dans la philosophie* de Paul Ricœur, au contraire, vous soutenez «l'affirmation selon laquelle il a toujours été vrai que les convictions religieuses de Ricœur n'ont jamais interféré avec son argumentation philosophique ne résiste guère à un examen scrupuleux»<sup>15</sup>. Quel bilan dressez-vous de cette question ?

**DF** – Le projet de l'ouvrage ne consistait aucunement à mettre en doute le vœu qu'a formulé Ricœur d'opérer un départ strict entre son argumentation philosophique et ses convictions religieuses, mais à montrer qu'il constitue plus un point d'arrivée qu'un point de départ, puisque selon moi Ricœur n'est parvenu à un tel équilibre qu'au moment de *Soi-même comme un autre*. Mon projet consistait à remonter à l'origine de ce vœu pour en expliquer la nécessité même aux yeux du philosophe. L'hypothèse de recherche de l'ouvrage peut être résumée comme suit : au sein de son œuvre philosophique, Ricœur a opéré une laïcisation progressive de ses convictions religieuses, en vertu d'une laïcité dite «d'abstention». Celle-ci s'oppose – chez Ricœur lui-même – à une laïcité dite «de confrontation», mise en œuvre dans ses essais rédigés comme chrétien militant œuvrant au sein des mouvements de *Foi Éducation* ou du *Christianisme social*. Or c'est ce double régime (abstention et confrontation), dont il parlera plus tard comme une «sorte de schi-

<sup>11</sup> Ricœur, *Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Aubier, 1949).

<sup>12</sup> Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965).

<sup>13</sup> Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).

<sup>14</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 409.

<sup>15</sup> Daniel Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris: Hermann, 2021), 19.

zophrénie contrôlée qui est depuis toujours [s]on régime de pensée»<sup>16</sup>, qui a paradoxalement entraîné le philosophe (et son lecteur) dans des sinuosités dont il n'a pas toujours eu conscience, et qu'il n'a thématiques ouvertement que très exceptionnellement. C'est tout l'intérêt de relire comme je l'ai fait les grands ouvrages à la recherche de ce que la religion a donné à penser au philosophe Paul Ricœur, lequel, d'une part, luttait contre une philosophie qui serait oublieuse de la religion, et d'autre part s'autorisait une interprétation très libre et très personnelle de ce qu'est la religion. J'espère que d'autres après moi se livreront à ce genre d'étude diachronique et systématique : plutôt que de répéter les positions prises dans la préface de *Soi-même comme un autre*, cherchons comment, face à chaque question importante (volonté, inconscient, autonomie du sujet, etc.), se rejoue la question des rapports entre philosophie et religion chez Ricœur !

## 5. Le Fonds Ricœur

**GM/MLP** – Vous êtes depuis 2017 le Président du Conseil Scientifique du Fonds Ricœur et vous avez été responsable du projet d'édition numérique de plusieurs de ses articles, donnant accès à des textes importants, mais qui étaient devenus presque «introuvables» aujourd'hui. Avec son espace documentaire et la bibliothèque de travail, le Fonds Ricœur est un espace de recherche et d'accueil de plusieurs chercheurs venant de toutes parts. Quelles sont les activités principales du Fonds en ce moment, et quels projets à venir ?

**DF** – Nous avons créé un nouveau site web FR-EHESS/CRAL axé sur la recherche<sup>17</sup>, et un autre en lien avec l'Institut Protestant de théologie, axé sur le fonds documentaire<sup>18</sup>. Fait capital, nous avons également numérisé sur le «DAN»<sup>19</sup> (*Documentation et Archives numériques*) toutes les archives de l'inventaire 1 (cours, séminaires, notes de lecture et interventions). S'agissant des éditions numériques, dont vous soulignez à juste titre l'importance pour une lecture la plus large possible de l'œuvre de Ricœur, le projet d'édition numérique que j'ai l'honneur de piloter se poursuit par l'édition des articles (et des cours) en format numérique sur PSL-Explore. 100 textes sont d'ores et déjà disponibles, en accès gratuit, et d'autres le seront lorsque les droits

<sup>16</sup> Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 10.

<sup>17</sup> Voir <https://fondsriceur.ehess.fr/>.

<sup>18</sup> Voir <https://fondsriceur.ipt-edu.fr/>.

<sup>19</sup> Voir <https://dan.ipt-edu.fr/s/fonds-ricoeur/page/accueil>.

des différents éditeurs auront été obtenus. Enfin, un projet avec *Digital Ricœur* devrait bientôt se mettre en place, qui permettra de trouver sur le site de PSL-Explore des articles anglais de Ricœur, avec lien vers les archives sur DAN), le but étant de donner encore plus de visibilité aux ressources documentaires qui sont disponibles en ligne. L'œuvre de Ricœur s'offre plus que jamais à lire (pour les textes peu ou mal connus) et à relire! Elle fait elle-même désormais partie des classiques, des grandes œuvres qui ne sont pas closes tant que les lecteurs ont la patience et le goût de les lire!

## Bibliographie

- Documentation et Archives Numérisées (DAN). Archives Paul Ricœur. <https://dan.ipt-edu.fr/s/fonds-ricoeur/page/accueil>.
- Fonds Ricœur. <https://fondsriceur.ehess.fr/>.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Frey, Daniel. «Comment justifie-t-on une croyance religieuse? Retour sur le débat épistémologique entre William James et William Clifford». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 96-4 (2016): 381-401.
- \_\_\_\_\_. *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: Hermann, 2021.
- \_\_\_\_\_. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. Paris: PUF, 2008.
- Greisch, Jean. *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*. Paris: Bayard, 2006.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Écrits et Conférences 2: Herméneutique*. Ed. Daniel Frey et Nicola Stricker. Paris: Seuil, 2010.
- \_\_\_\_\_. *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.



## RICŒUR AND THE BIBLE

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE<sup>1</sup>

**Abstract:** This article briefly presents the relationship between philosophy and religion in the work of Paul Ricœur, demonstrating how he established a dialogue between both languages, both methodologies – that of philosophy and that of religion – in his philosophical and biblical hermeneutics. The article briefly recaps Ricœur’s personal and intellectual trajectory and the way he dealt with this double allegiance, showing the differences between biblical and philosophical hermeneutics but also their relation in Ricœur’s works.

**Keywords:** Bible, hermeneutics, reason, religion, Ricœur.

**Résumé:** Cet article présente le rapport entre philosophie et religion dans l’œuvre de Paul Ricœur, montrant de quelle manière Ricœur entretenait un dialogue entre les deux langages et méthodologies – celles de la philosophie et de la religion – dans ses herméneutiques biblique et philosophique. L’article revisite la trajectoire personnelle et intellectuelle de Ricœur, et spécifiquement son approche à cette double allégeance, montrant les différences entre l’herméneutique biblique et l’herméneutique philosophique, mais aussi leur rapport dans le contexte de l’œuvre ricœurienne.

**Mots-clés:** Bible, herméneutique, raison, religion, Ricœur.

**Resumen:** Este artículo presenta la relación entre filosofía y religión en la obra de Paul Ricœur, demostrando cómo él establece un diálogo entre ambos lenguajes y metodologías – las de la filosofía y las de la religión – en su hermenéutica filosófica y bíblica. El artículo recapitula brevemente la trayectoria personal e intelectual de Ricœur y la forma en que él afrontó esta doble lealtad, mostrando las diferencias entre la hermenéutica bíblica y la filosófica, pero también su relación en la obra de Ricœur.

**Palabras-clave:** Biblia, hermenéutica, razón, religión, Ricœur.

---

<sup>1</sup> University of Santiago de Compostela. e-mail: [marcelino.agis@usc.es](mailto:marcelino.agis@usc.es). ORCID: 0000-0003-1687-7010.

## 1. Introduction

In a special issue dealing with Ricœur's relation to the classics, it is appropriate, in my view, not only to mention the wide range of philosophers Ricœur read and incorporated into his thought, but also to highlight the impact of the Bible as an unavoidable reference in many of his works of a philosophical and religious nature.

Allow me to start by recounting an episode that I experienced at Paul Ricœur's side and which I see as enlightening. It occurred during his last visit to Santiago de Compostela, towards the end of November 2003. Against the advice of doctors and the caregiver of his final days, Ricœur agreed to give the opening keynote lecture at the VII International Philosophy Meetings on the Way of St. James, devoted to the subject "Hermeneutic and Responsibility: Homage to Paul Ricœur", held on the 20<sup>th</sup>, 21<sup>st</sup>, and 22<sup>nd</sup> November 2003. He was in very poor health at the time, but wanted to travel one last time to Santiago de Compostela to say goodbye to those close to him, the professors and researchers who had dedicated many years of work to his thought and who had also become his friends over the years.

Ricœur focused the inaugural address of this International Meeting, held on 20 November in Santiago de Compostela, on the topic "The Struggle for Recognition and the Economy of the Gift" (*La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*). Two days later, on the morning of Saturday, 22 November, he joined us at the session held at the University of A Coruña, because at the closing luncheon we staged a tribute to Ricœur where he would take the floor to bid us all farewell and encourage us to carry on when he would no longer be with us. As we were walking around the university assembly hall, Professor Manuel Maceiras asked him what kind of readings he was doing at the time. Ricœur stared at us and said solemnly: "Now I only read the Word of God". A year and a half later, on 20 May 2005, many of us who were there received an e-mail from Catherine Goldenstein in which she broke the sad news of his death and informed us that the previous night he had gone to bed peacefully, had prayed the 'Our Father' and had serenely surrendered his soul to God.

Ricœur was in fact a lifelong reader of the Bible, although he always avoided letting his religious writings, and even his work on biblical hermeneutics, interfere with his distinctly philosophical work, probably to avoid being undervalued as merely a religious philosopher. Yet the truth is that, in July 2003, Pope John Paul II awarded Ricœur the quinquennial Paul VI International Prize for having succeeded in highlighting in his writings the "fruitful relationship between philosophy and theology, between faith and culture".

I endorse this view of the intimate bond between philosophy and theology, between reason and faith, because the believer too, as a reader of a

word revealed through a text, seeks reasons to build up a discourse based on faith. St Peter, in his well-known Letter, emphasizes the need for providing a rational basis for Christian faith: “Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have”.<sup>2</sup> Paul Ricœur develops this idea in his work “La liberté selon l’espérance,” by introducing the concept of “*intellectus spei*” (the understanding of hope) and thereby offering us a philosophical reading of the theological virtue of hope contained within the limits of reason alone.<sup>3</sup> John Paul II, for his part, introduced the metaphor of the two wings in his encyclical *Fides et ratio*, to stress the necessity for the reciprocity between reason and faith, calling them the “two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth”.<sup>4</sup>

In a way, faith begins precisely where philosophy ends. There is a point beyond which reason cannot go, or it betrays its own limits. But that does not mean that philosophers have not reflected, albeit from their own perspective and with their own methods, on the problems addressed by theology from the perspective of faith: the sense of existence (immanent or transcendent), death, the language of faith (symbols and metaphors, for expressing the absolute), the problem of evil, etc. In fact, anyone interested in *La symbolique du mal* realizes that the foundations of Ricœur’s philosophical hermeneutics, as synthesized in the epilogue *Le symbole donne à penser*, owe much to the phenomenology of religion.

Ricœur uses what he calls “primary hermeneutics”, to inscribe the archaic, sacred symbols in his philosophical discourse<sup>5</sup>. Thus, although philosophy and theology are obviously different both from the disciplinary and the methodological point of view, the subjects of their reflection and analysis can be the same. Ricœur’s very respect for religion is the reason that led him to differentiate very clearly between the philosophical and the religious dimensions throughout his work. He states this in various autobiographical writings. In one of the fragments of his posthumous work, *Vivant jusqu’à la mort*, he underlines that he is not a “Christian philosopher” – an adjective

<sup>2</sup> 1 Pe 3, 15.

<sup>3</sup> Cf. Paul Ricœur, “la liberté selon l’espérance”, in *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 394. The kerygma of hope, as Ricœur writes in another work, is both rational and irrational at the same time: irrational because it introduces us to the framework of an event that escapes reason (the resurrection of the dead); and rational because it opens a path to the hope that fulfills man’s desire for life after death. Cf. Ricœur, “Foi et philosophie aujourd’hui”, *Foi-Éducation* 42 (1972): 9.

<sup>4</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 13<sup>a</sup> Carta Encíclica (Madrid: Ed. San Pablo, 1998), 7.

<sup>5</sup> I have dealt with this issue in my work “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricœur”, in *Anthropos* n° 42 (1994): 101-114. See also Ricœur, “Épilogue: Le symbole donne à penser”, in *Philosophie de la Volonté II: Finitude et Culpabilité. Vol II: La Symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960).

attributed to him, more to distinguish him from the other contemporary philosophers than for classifying him<sup>6</sup>.

In this article, I briefly present the relationship between philosophy and religion in the work of Paul Ricœur. This relationship had already been visible in the first years of Ricœur's formation as a person and has remained vital throughout his life and intellectual development. Ricœur, as we shall see, has established a dialogue between both languages, both methodologies – that of philosophy and that of religion – in his philosophical and biblical hermeneutics.

## 2. Between Critique and Conviction

Ricœur was a man of faith. His paternal grandparents and his aunt raised him as a Protestant in the Huguenot tradition. Ricœur's aunt was eleven years younger than his father, who died during the First World War. Ricœur spent his childhood in Rennes (France). As Ricœur himself said: "My paternal grandparents came from two very ancient pockets of Protestantism, going back to the Reformation: my grandmother coming from the Bearn region and my grandfather from Normandy, from a village by the name of Luneray, a sort of *boutonniere* where the tradition of the Reformation had been continuous since the sixteenth century, hardly affected by emigration or forced conversions".<sup>7</sup> Thus, Ricœur grew up in an environment in which the Bible was read on an everyday basis. He inherited the practice of reading the Bible from his grandmother and had kept it up both in his youth and as an adult. His major interest in the Bible was not intellectual or literary, but *pneumatological*, as he called it, alluding to the relationship between man and the spiritual realities. Ricœur thus spent his youth far from the critical attitudes of philosophers and men of science and was absorbed in the daily practice of reading, prayer and examination of conscience. As he claims: "I have always moved back and forth between these two poles: a biblical pole and a rational and critical pole, a duality that, finally, has lasted through my entire life".<sup>8</sup>

This does not mean that Ricœur did not have doubts, or experienced agonizing moments in his faith. He lived through an "internal war between faith and reason" as a student at the University, where his Protestant education

<sup>6</sup> Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments* (Paris: Seuil, 2007), 107.

<sup>7</sup> Ricœur, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, transl. by Kathleen Blamey (New York: Columbia University Press, 1998), 5. Henceforth: CC.

<sup>8</sup> CC, 6.

was confronted with his intellectual formation. In *Réflexion Faite*<sup>9</sup>, Ricœur shares with the reader an interesting testimony on these delicate moments, in which paths of knowledge and paths of faith sought their own space in his mind. In particular, he recalls a kind of personal armistice in relation to his religious anxieties, as experienced during the process of writing his bachelor thesis (maîtrise) on the problem of God in Lachelier and Lagneau. These two thinkers, who wrote at the turn of the 20th century, belong to the tradition of French reflexive philosophy. This tradition, related closely to names such as Maine de Biran and Jean Nabert, greatly influenced Ricœur's thought. The latter is quoted as one of his philosophical references in various writings.

Ricœur also shares a common philosophical legacy with Emmanuel Mounier, both regarding reflexive philosophy and the influence of authors such as Descartes and Bergson. However, the most important link between Ricœur and Mounier is Gabriel Marcel. Marcel, along with – among others – Jacques Maritain, supported Mounier explicitly when the latter launched the periodical *Esprit* in 1932. Marcel's activist philosophy, combined with the existential perspective on human life, brought Ricœur closer to Mounier's personalism: a philosophy of action that attempts to materialize a Christian utopia.

During Ricœur's university education, he was also greatly inspired by the philosopher Henri Bergson and the theologian Karl Barth, both of whom had a remarkable impact on French Protestantism during the first half of the 20<sup>th</sup> century. Ricœur passionately read Bergson's *The Two Sources of Morality and Religion*<sup>10</sup>. He later confessed that, when he did so, he felt caught between “a religious philosophy of the Bergsonian type and Barthian radicalism”. “At that time”, he adds, “I experienced an inner conflict which was exacerbated to the point of threatening to rupture the double allegiance to which, ultimately, I remained faithful”<sup>11</sup>.

What is this allegiance to which the French philosopher alludes? Ricœur never wanted to confuse his personal faith and religious practice with the perspective of the philosopher who needs to reflect with the help of autonomous reason alone. He repeatedly stressed that the two spheres, the religious and the philosophical, do not overlap in his work. In *La critique et la conviction* he tells us: “I have been concerned, living a kind of double allegiance, not to confuse the two spheres, to acknowledge continuous negotiation within a well-established bipolarity”<sup>12</sup>. Although the theme of religion concerns

<sup>9</sup> Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Ed. Esprit, 1995).

<sup>10</sup> Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020).

<sup>11</sup> CC, 6.

<sup>12</sup> *Ibidem*, *idem*.

both the philosopher and the man of faith – who is, at the same time, an intellectual and also familiar with Protestant theology – the very methodology of analysis of both spheres helps him to maintain this promise of allegiance, while allowing him not to confuse the two spheres. The terms “critique” and “conviction” are the two fundamental references in the life and thought of Ricœur, and therefore rightly constitute the title of his book of conversations with François Azouvi and Marc de Launay. “I have given this a number of formulations”, he says, “perhaps the most precise of these, the one I prefer today, is expressed by the relation between conviction and critique [...]. But this is only one manner of expressing the polarity of conviction and critique, for philosophy is not simply critical, it too belongs to the order of conviction. And religious conviction itself possesses an internal, critical dimension”.<sup>13</sup>

In another passage Ricœur writes about an “inner conflict” concerning his double allegiance. Sometime around the sixties, Ricœur, especially through the influence of Karl Barth, adopted as his own the idea that philosophy should not deal with the question of God. “For I have always been mistrustful with respect to speculation termed ontotheological, and I had a critical reaction to any attempt to fuse the Greek verb *to be* and God, in spite of Exodus 3:14 (I am that I am)”.<sup>14</sup> Ricœur dons a kind of protective armour so that the religious does not interfere with the philosophical, and vice versa. This stratagem is not unrelated to cultural and institutional reasons: “It was very important to me to be recognized as a professor of philosophy, teaching philosophy in a public institution and speaking the common language, hence assuming the mental reservations that this entailed, even if it meant that I would periodically be accused of being a theologian in disguise who philosophizes, or a philosopher who makes the religious sphere think or be thought”<sup>15</sup>.

In his later writings, Ricœur adopts a different stance. For example, from the very beginning of *Soi-même comme un autre*, we can appreciate a language of transition, a sort of armistice between the religious and the philosophical. In this book Ricœur deals with the religious in the chapter dedicated to the voice of conscience. He distinguishes the sphere of religious argumentation from the heritage we receive from the religious tradition<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> CC, 139.

<sup>14</sup> CC, 150.

<sup>15</sup> Ibidem, idem.

<sup>16</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

### 3. Philosophical and Biblical Hermeneutics

Essentially, Ricoeur's aim is to find an alliance between two languages, the religious and the philosophical, and their respective and inevitably different hermeneutics. The Scriptures contain a revealed message whose interpretation is marked by the need to "apply" to the life of the believer what the sacred text says (Gadamer). Philosophical hermeneutics, on the other hand, carries within it the mark of conflict, of a conflict of interpretations that – in Umberto Eco's terminology – characterizes the philosophical text as an open work. As Ricoeur warns, in a work entitled "Philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics", we must resist the temptation of treating the second (the biblical) as a case of application of the first (the philosophical). A complex bundle of reciprocal interpenetrations stretches between these two hermeneutics.<sup>17</sup> In both cases there is, moreover, a clearly differentiated textual community. Ricoeur, referring to the philosophical corpus, mentions authors such as Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Nabert, Jaspers (although we can disagree with the inclusion of some of these names). The Christian corpus has its distinct features, even though it contains some of the famous names in the history of philosophy as well as theology (St. Augustine, The Fathers of the Church...). "The list of the fundamental texts in philosophy" – writes Ricoeur – "is not the list of texts forming the religious corpus. I place great importance on the mediation of writings, which are different from one sphere to the other, even if the activity of reading draws them closer. As for the Biblical writings, by these I mean the Hebraic Bible, the New Testament of the early Church and what is most directly theological and exegetical in the Fathers"<sup>18</sup>.

Without this distinction between the philosophical and the biblical language, between the various ways of reading texts, we would find ourselves in a veritable "dialogue of the deaf". For Ricoeur, the problem of the various ways of reading texts is, of course, inseparable from the problem of interpretation. "Each type of reading, and hence of interpretation, serves different objectives and begins from presuppositions which are not only separate but often even opposite. A historical reading must not be encumbered with dogmatic prejudices any more than the official reading of the church should be content to remain blissfully ignorant of what is brought to light by archeological work, such as the deciphering of the Dead Sea Scrolls. The philosophical reading of Biblical texts must not, in its turn, ignore the confessional side or the historical and philological investigations"<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ricoeur "Herméneutique philosophique et Herméneutique biblique", in *Paideia* Ed., Brescia (1983, 2): 79.

<sup>18</sup> CC, 140.

<sup>19</sup> Ibid.

On the other hand, philosophical hermeneutics is different from biblical hermeneutics not only because of making use of different methodological and disciplinary principles. Within biblical hermeneutics itself, there are different exegetical traditions that constitute an authentic hermeneutical universe. Consider, for example, the hermeneutics practiced in Hebrew and Christian communities. “In this way, the Christian Church of the early times read the Jewish writings in a different way than the Rabbinical school, which shaped Judaism properly speaking”<sup>20</sup>. Moreover, as is well known, the first Fathers of the Christian Church had the task of building the doctrinal foundations of the new Christian religion. This required the establishment of an official or canonical interpretation within the hierarchical framework of this ecclesiastical institution<sup>21</sup>. Anyone who sought alternative interpretations was persecuted under the charge of erroneous, even heretical, readings. In the Renaissance era, such alternative readings led to a split within the Christian religion. It is very interesting to note how the Protestant Reformation (led, among others, by Luther) was profoundly based on hermeneutic dissidence regarding the canonical readings of the Bible. Allegedly, and this was also the case in the Rabbinic context, the canonical interpretations of biblical texts were promoted and sanctioned by the authority of Church or Synagogue. In Ricœur’s opinion, “it is at the level of this canonical exegesis that the theological and the philosophical begin to split apart. (...) The philosophical moment is here, in this recognition of the authority of canonical texts worthy of guiding the kerygmatic interpretations of the theologies of this profession of faith. I agree with those exegete theologians who say that these texts are said to be inspired because they stand as authoritative, and not the reverse”<sup>22</sup>.

Biblical hermeneutics is a highly specialized field. Battalions of theologians and exegetes have transformed it into a science of interpretation. Ricœur, one of the fathers of contemporary philosophical hermeneutics, moved in this field with extraordinary facility, as we can observe in his essays on biblical hermeneutics. He was always careful to distinguish the perspectives and methodologies inherent in philosophical versus biblical hermeneutics, differences that stem from the individual hermeneutics’ own stance.

The critical attitude will be more on the philosophical side, the religious moment as such not being a critical moment; it is the moment of adhering to a word reputed to have come from farther and from higher than myself, and this occurs in a kerygmatic reading within a profession of faith. At this

---

<sup>20</sup> CC, 142.

<sup>21</sup> Marcelino Agís Villaverde, *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la Interpretación* (Madrid: Ed. Sínderesis, 2020), 43.

<sup>22</sup> CC, 143.

level, one finds, then, the idea of a dependence or a submission to an earlier word, whereas in the philosophical domain, even in a Platonic perspective, even if the world of ideas precedes us, it is nevertheless by a critical act that we appropriate the reminiscence that takes on the sense of a pre-existence. What seems to me to be constitutive of the religious is, therefore, the fact of crediting a word, in accordance with a certain code and within the limits of a certain canon.<sup>23</sup>

This double hermeneutical attitude is best articulated in *Thinking Biblically*. The book was published in 1998 by the University of Chicago, a fruit of the collaboration between André LaCocque – an exegete and specialist in the Hebrew Bible – and Paul Ricœur, who interprets the same selected texts of the Bible from the perspective of philosophical hermeneutics. “The exegete makes use of the historical-critical method, modified in the light of the methodological considerations [...] that one might even qualify as scientific without abusing them. [...] From his side, the philosopher considers the reception of the biblical text by thinkers initially marked by Greek philosophy, then by modern philosophy. It is not so much the diversity among these modes of thought that took up the Bible that causes problems as it is the introduction into the commentary on biblical texts of tools of thought – concepts, arguments, theories – that were forged outside the biblical field of thought, from the Greeks up to the present”.<sup>24</sup>

What is provided by biblical exegesis, is, in the first place, related to the formation of the biblical corpus. Each reading of the Bible confers “an autonomy, an independent existence on a text, which thereby opens it to subsequent developments and subsequent enrichments, all of which affect its very meaning”<sup>25</sup>. For Ricœur, the fullest expression of this fact is St Gregory the Great’s phrase: “The Scripture grows in its readers”. In this way, biblical hermeneutics is brought closer to the spirit of contemporary hermeneutics, which emphasizes the importance of the reader in the process of updating or revitalizing the text. It renounces the aspiration of romantic hermeneutics to reconstruct the author’s original intention, an intention embodied by F. Schleiermacher. From Ricœur’s perspective, “the meaning of a text is in each instance born at the intersection between, on the one hand, those constraints that the text bears within itself and [...], on the other hand, the different expectations of a series of communities of reading and interpretation that the presumed authors of the text under consideration could not have

<sup>23</sup> CC, 144-145.

<sup>24</sup> André LaCocque and Paul Ricœur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), (Preface), X.

<sup>25</sup> Ibidem, XI.

anticipated”<sup>26</sup>. Of course, in the case of the Sacred Scriptures, the author of the text is God Himself<sup>27</sup> and, as Thomas Aquinas reminds us in the *Summa Theologica*: “The author of Holy Writ is God, in whose power it is to signify His meaning, not by words only (as man also can do), but also by things themselves”<sup>28</sup>.

Critical biblical hermeneutics does not neglect the belief (which is unquestionable from the perspective of faith) that the author of the text is God. However, it emphasizes the importance not only of the exegete (remember that “the Scripture grows in its readers”), but also of the community that accepts the collection of interpretations as its “tradition”. The fact that the inspired author is in many cases anonymous, invites us to consider the “irremediable incompleteness of his work”. This incompleteness requires from the community the effort of re-modelling and re-updating the text. In this way the community becomes an agent subject of these texts. “The text exists, in the final analysis, thanks to the community, for the use of the community, with a view to giving shape to the community. In other words, if we take the relation to its author as the background of a text, the relation to the reader or the readers constitutes the foreground”<sup>29</sup>. The foreground becomes more important than the background and marks the life of the community in the present and in the future.

The second factor that characterizes this critical exegesis is the fact that the text is rooted in one or several traditions, which have all left their mark on it. This exegetical orientation moves us away from the concept of “authority” – a concept present in most of the medieval thinking, which, from the hermeneutical perspective, is associated with the romantic ideal of uncovering the author’s intention and thereby the original meaning of the text. “The interpretive process is not limited to restoring the source text all along this sequence or sequences of repeated actualizations, rather this process re-invents, re-figures, and re-orientes the model”<sup>30</sup>.

The third factor of this critical exegesis is that which connects the text with a living community that makes it its own through successive readin-

---

<sup>26</sup> Ibidem. Ricœur quotes this from Pier Cesare Bori, *L’interpretazione infinita. L’ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Bologna: Il Mulino, 1987).

<sup>27</sup> The sacred author responds to divine inspiration and is considered a mediator who transmits the word revealed directly by God. In ancient Greek culture we find a similar idea at the beginning of Homer’s *The Iliad*, when he appeals to the Muse: Sing, O goddess, the anger of Achilles son of Peleus”; Homer: *The Iliad*, I.

<sup>28</sup> St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province, I, q.i.a.10., (Benziger Bros. edition, 1947)

<sup>29</sup> LaCocque and Ricœur, *Thinking Biblically*, XIII.

<sup>30</sup> Ibidem, XII.

gs and interpretations. The late Jewish tradition distinguished between the concepts of the “written Torah”, and an “orally transmitted Torah” which accompanied it. The latter extended the semantics of the first, renewing its vitality and the current meaning of the revealed message in question. In the 16<sup>th</sup> century, the reformers who advocated the exegetical principle of “*sola scriptura*” (“the Scripture by itself”<sup>31</sup>) have put an end to this hermeneutic richness. The restrictive nature of the hermeneutical principle adopted during the Protestant Reformation caused the definitive separation between the Christian exegesis of the Bible and the Jewish vision of the biblical text. A text disconnected from the community of believers is ‘dead.’ Ricœur expresses this unequivocally: “Cut off from its ties to a living community, the text gets reduced to a cadaver handed over for autopsy” and adds further on: “It is almost as though one were to give the funeral eulogy of someone yet alive. The eulogy might be accurate and appropriate, but it is nonetheless “premature”<sup>32</sup>.

The same argument can be applied to the relation between the texts of the New Testament and the Christian community. In a way, the texts that form the New Testament (Gospels, Letters, Acts of the Apostles, etc.) are the answer to the needs and expectations of a living community. The community is the ultimate reason why these texts were written. Nonetheless, once written, they have brought about an authentic hermeneutic revolution in the context of the Christian culture. They have generated, for example, a comparative hermeneutic between the texts of the Old and the New Testament. Interestingly, the New is not the overcoming of the Old, but instead, its confirmation. “Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish them, but to fulfil them”<sup>33</sup>. The phrase is apparently simple in its formulation. But to corroborate the harmony of the message

---

<sup>31</sup> The Protestant point of view can be found in the Westminster Confession of Faith, the profession of Calvinist faith, which says: “We may be moved and induced by the testimony of the Church to a high and reverent esteem of the Holy Scripture. [10] And the heavenliness of the matter, the efficacy of the doctrine, the majesty of the style, the consent of all the parts, the scope of the whole (which is, to give all glory to God), the full discovery it makes of the only way of man’s salvation, the many other incomparable excellencies, and the entire perfection thereof, are arguments whereby it does abundantly evidence itself to be the Word of God: yet notwithstanding, our full persuasion and assurance of the infallible truth and divine authority thereof, is from the inward work of the Holy Spirit bearing witness by and with the Word in our hearts.[1]” (The original form is from the year 1647. This is the form adopted by the Presbyterian Church in the nineteenth century, Cf. Archibald Alexander Hodge, “Westminster Confession Commentary” Chapter 1, “Of the Holy Scripture”, in *Confessional Collective*.)

<sup>32</sup> LaCocque and Ricœur, *Thinking Biblically*, 14.

<sup>33</sup> Mt 5:17

of both Testaments, it would have to be incorporated in an analogical sense in the exegesis of the Bible.

Augustine of Hippo was one of the first authors in the Patristic era to point to the analogical meaning of the revealed message, a meaning which would unite the other three meanings that it carries with itself. This exegesis of the Bible, in accordance with the four meanings, varied throughout the Middle Ages. One of its most mature and exhaustive formulations was St. Thomas' theory of the four laws, formulated in the *Summa Theologica*. The Bible constitutes an immense hermeneutical challenge due to its varied literary genres, its symbols and metaphors, the chronological and historical distance that separates the books of the Old and the New Testaments, the polysemy of the religious language used when speaking of God, the encrypted message of the parables, to name but a few aspects. The richness of biblical hermeneutics inspired the exegetical practice from the beginnings of Christianity. It has stimulated the emergence of various hermeneutical theories that adhered to that praxis and that stemmed from both the theological and the philosophical perspectives<sup>34</sup>.

In a way, the successive interpretations of a text magnify it, giving it life and even projecting it towards the future. Ricœur explains this by using the example of the prophetic books. The prophecies and oracles, communicated orally during the life of the prophets, existed in relation to the expectation of their fulfilment. When the disciples of the prophets had written these oracles down, they began to exist in a different way, that is, as part of the collective memory and the tradition. This leads Ricœur to conclude: "The project of confiding a text to writing, thus, far from being encased in retrospection, turns out to be primordially prospective".<sup>35</sup> Ricœur and LaCoque see this phenomenon, which they call the "dynamism of the text", in almost all the genres used in the Bible.

Ricœur presents these levels of biblical hermeneutics to us in a graphic manner, as a series of concentric hermeneutical circles<sup>36</sup>, as follows:

---

<sup>34</sup> Marcelino Agís Villaverde, *Historia de la Hermenéutica*, 79-80 and 100-103.

<sup>35</sup> LaCoque and Ricœur, *Thinking Biblically*, XIII.

<sup>36</sup> CC, 145.

<b>FIRST HERMENEUTICAL CIRCLE</b>	The first circle is linked to the written dimension of the revealed word: “I know this word because it is written, this writing because it is received and read”.
<b>SECOND HERMENEUTICAL CIRCLE</b>	The second circle is linked to the communitarian dimension of writing and its interpretation: “and this reading is accepted by a community, which, as a result, accepts to be deciphered by its founding texts”.
<b>THIRD HERMENEUTICAL CIRCLE</b>	The third circle emphasizes the communitarian dimension of interpretation: “it is this community that reads them (the foundational texts)”.

These three dimensions characterise the essential features of a religious person. Ricœur writes: “to be a religious subject is to agree to enter or to have already entered into this vast circuit involving a founding word, mediating texts, and traditions of interpretation”<sup>37</sup>. Considering the question of why one belongs to a certain religious community and not to another, Ricœur initially points to the random nature of being born in a certain cultural and religious context. This context is comparable to the context of our native language that provides us with words and allows us to discover other linguistic realities. “A religion is like a language into which one is either born or has been transferred by exile or hospitality; in any event, one feels at home there, which implies a recognition that there are other languages spoken by other people”.<sup>38</sup> Therefore, it is initially arbitrary, but implies nonetheless a conscious choice. Ricœur calls it an “arbitrariness turned destiny by means of constant work of election”. “For every believer, belonging to a community of listening and interpretation remains a random destiny transformed by a reasoned choice continued throughout a lifetime”<sup>39</sup>

Another important aspect is the potential of creating a certain “religious hospitality”, similar to the linguistic hospitality that we build due to the phenomenon of translation. Ricœur considers the possibility of religious hospitality that would facilitate and propitiate a dialogue between all religions, particularly those religions that, from the outset, share the idea of a single God. “Perhaps our problem today would be to determine if we are still in this

<sup>37</sup> Ibidem, idem. Ricœur clarifies: “I say traditions, because I have always been convinced that there was a multitude of interpretations within the Judeo-Christian domain, and so a certain pluralism, a certain competition between traditions of reception and of interpretation.”

<sup>38</sup> Ibidem, idem.

<sup>39</sup> Ricœur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2008), 194. (My translation)

relation of translation between a Jewish and Christian heritage and the other religions said to be monotheistic, although I have the gravest doubts about the nature, even the identity, that could be posited outside of Scripture of that God who would be Allah here and Yahveh elsewhere”<sup>40</sup>. The religions mentioned by Ricœur share the naming and the idea of a single God. But Buddhism or other oriental traditions such as the Shinto, among others, do not have this concept. Nonetheless, according to Ricœur, we can speak of Religion as long as three conditions are met: “the anteriority of a founding word, the mediation of writing, and the history of an interpretation”<sup>41</sup>.

#### 4 Conclusion: Philosophical and Biblical Interpretation in the Age of the ‘Hermeneutics of Reason’

As we have seen, hermeneutics can be considered a ‘sister’ to both philosophy and faith, because they both convey their respective messages by using the same material, that is, the written text. However, the differences that exist between philosophical and biblical hermeneutics place them in very different spheres of activity. Philosophical hermeneutics, as Ricœur underlines, has as its object the understanding of human discourse, regardless of the religious or non-religious convictions of a man. In *Soi même comme un autre* Ricœur analyses the set of mediations that elevate understanding to a range of interpretation. He firstly considers the set that is common to all human beings, regardless of whether the person in mind has religious convictions or none, that is: the linguistic mediation, by means of which man recognizes himself as a speaking subject. He then moves to the practical mediation that makes man an active and suffering subject. Then follows the narrative mediation that makes man the narrator of his own life, through which he constructs his identity. And finally, the ethical mediation, through which man constructs the concepts of good, justice, obligatory, and which makes him a responsible being. All these mediations taken together constitute an X-ray of the human being from the perspective of philosophical anthropology. It is this approach that Ricœur considered the most appropriate for the analysis of ‘being’,<sup>42</sup> and he defined it in *Le Conflit des Interprétations* as his philosophical path. At the same time, he distanced himself from Heidegger, whose analysis of ‘being’ he deemed to be too narrow, as it excludes these kinds of discursive mediations. While we may agree that ontology appears at some point on the horizon of Ricœur’s thought, since he aims at exploring the meaning of

<sup>40</sup> CC, 146.

<sup>41</sup> Ibidem, idem.

<sup>42</sup> Ricœur, *Fe y Filosofía*, 191-192 (My translation).

being human – through his discourses and mediations – we must also agree that in no case does he resort to onto-theology. “Being, even elevated to the highest rank of speculative categories, should not be confused with God. It is therefore not surprising that this ascetism of the argument, which marks, I believe, all my philosophical work, leads to a type of philosophy from which the actual mention of God is absent and in which the question of God, as a philosophical question, itself remains in a suspension that could be called agnostic”<sup>43</sup>.

Ricœur is cautious not to convey crypto-theology in his philosophical works and philosophical hermeneutics as such. By the same token, he also avoids assigning a crypto-philosophical function to faith. As we have seen before, theology begins where philosophical-rational reflection ends. However, theology does not aim at answering the questions that remain open in philosophical works. Philosophical and biblical hermeneutics not only produce their respective meaning as derived from the interpretation of the texts, but also reflect on the questions that seem to be the most appropriate for them. Ricœur’s words clarify this: “If I defend my philosophical writings against the accusation of cryptotheology, I also refrain, with equal vigilance, from assigning to biblical faith a cryptophilosophical function, which would most certainly be the case if one were to expect from it some definitive solution to the aporias that philosophy produces in abundance, mainly in relation to the status of ipse-identity on the practical, narrative, ethical and moral planes”<sup>44</sup>.

This does not mean, as previously pointed out, that biblical hermeneutics or theology are devoid of a rational, even critical approach. Ricœur recognizes an “intelligence of faith”, promoted in the Christian tradition ever since the previously quoted passage from the Letter of St. Peter, who invited believers to “Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have”. And the same “intelligence of faith” figures in John Paul II’s encyclical *Fides et Ratio*, written in the 20<sup>th</sup> century, when he compares reason and faith to the “two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth”. Biblical hermeneutics is constructed within a different discourse, with a different language, and it inevitably involves a different kind of reading, namely: from the perspective of faith. “The fate of poetic language on which the religious language depends, is specified, [...], by the naming of God. It is precisely in the naming of God that faith requires a specific kind of intelligence. [...] This experience is mediated by language. A faith that is not spoken of remains not only mute but also formless”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibidem, 192 (My translation).

<sup>44</sup> Ibidem, idem (My translation).

<sup>45</sup> Ibidem, 193. (My translation)

This religious language, which Ricœur compares to poetic discourse, has given rise to a hermeneutic modality that provides meaning to the community of believers, thus constituting a tradition. The elements that come into play are the same as those that characterize philosophical hermeneutics (work, writing, world of text, distancing, appropriation).<sup>46</sup> The difference between biblical and philosophical hermeneutics is marked by the perspective, the interpretative methodology, and the purpose.

The intelligence that inspires the literary approach to the Biblical Scriptures, considering the literary genres in which the biblical faith is articulated, deserves to be called hermeneutics, insofar as the text-reader relationship engenders an interminable work of interpretation. What we intend as a reader is a confessing community that understands itself through the interpretation of the texts that found its identity. Thus a circle, which can be called a hermeneutic circle, is established between the founding texts and the communities of interpretation<sup>47</sup>.

Although up to this point we have focused on the different characteristics of philosophical and biblical hermeneutics, the two share some important elements. We have seen that the meaning of Scripture is constructed by the community that transforms the Word into a living message, a source of its identity as believers. Yet the philosophical texts, themselves rooted in tradition, also create a certain community of readers with a personality and identity of their own. Think, for example, of the identification of the readers of Western thought with the works of our classical authors: Plato, Aristotle, Seneca, Thomas Aquinas, Spinoza, Descartes, Nietzsche, etc. The same could be said of the readers who are familiar with the philosophical literature of Indian or Japanese thought, to mention but a few examples.

From the methodological point of view too, we can see that there are some exchanges and concomitances between the two hermeneutics. After all, we are talking about “hermeneutics”. “Biblical hermeneutics finally subordinates philosophical hermeneutics as its own organon. The essence of the difference between them has to do with the kerygmatic function – the word kerygma means proclamation – exerted in the biblical texts by the naming of God”<sup>48</sup>.

What Ricœur appreciates in both hermeneutics is the dialectic between the inspiration that leads the man of faith, and the argumentative rigidity of the man who philosophizes. “The relationship between faith and philoso-

---

<sup>46</sup> Ricœur, “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, 79.

<sup>47</sup> Ricœur, *Fe y filosofía*, 194 (My translation).

<sup>48</sup> *Ibidem*, 195 (My translation).

phy”, writes Ricœur, “reflects a deeper dialectic, namely, that which exists between the poetics of existence and the argumentation of the intellect”<sup>49</sup>. Ricœur mentions the example of the dialectic of love, as it appears in the Song of Songs, the Beatitudes, etc.; and of the dialectic of justice, a moral notion that philosophers from Plato and Aristotle onwards, through Kant and right up to Rawls, never ceased to elaborate on. In *Soi-même comme un autre*, Ricœur puts forward formula “to live well, with and for others, in just institutions”. This formula summarizes one of the principles of his *Little Ethics*, an ethics of reason and not of love. One (i.e. justice) belongs to the realm of argumentation; another (i.e. love) belongs to the poetic realm of thought. Faith falls within the second realm.

A third relationship between biblical faith and philosophical thought is – to borrow the Hegelian terminology – that which exists between figurative thought (*Vorstellung*) and conceptual thought (*Begriff*). This relation stems from the fact that Judeo-Christian biblical faith emerged on the margins of the cultural era determined by Greek thought. “From this interweaving of biblical faith and Greek philosophy”, writes Ricœur, “a double movement has resulted. On the one hand, the biblical faith developed conceptually and systematically, at first due to Greek Patristic and then due to Latin. This development fully deserves the title of theology; [...] For its part, the program of philosophy has extended in the same domains as that of theology. It took a part of its problematic from theology, under the name of rational or natural theology. Western culture developed largely from that point onwards”<sup>50</sup>. The process of the secularization of thought, and the virulence of Kantian or Nietzschean criticism, have exhausted the viability of the idea of the interweaving between philosophy and theology. However, this should not prevent us from recognizing the reciprocal debts between theological and philosophical thought. The dialogue, established between what Ricœur calls “thinking faith” and the conceptual dimension of philosophical discourse, has greatly contributed to the development of both disciplines.

Ricœur concludes by stating that philosophical and biblical hermeneutics belong to the same contemporary hermeneutic sensibility. I would like to end this article by quoting his words: “a philosophy, conceived of as philosophical anthropology, and an intelligent faith, understood as an exegesis of biblical writings, belong to what Jean Greisch calls “the hermeneutical era of reason”<sup>51</sup>.

English translation: Kamila Drapalo

---

<sup>49</sup> Ibidem, idem.

<sup>50</sup> Ibidem, 197 (My translation).

<sup>51</sup> Ibidem, idem. (My translation).

## Bibliography

- Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020.
- Bori, Pier Cesare. *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- Hodge, Archibald Alexander. "Westminster Confession Commentary" Chapter 1, "Of the Holy Scripture", in *Confessional Collective*. Available at <http://www.confessionalcollective.com/confessions/westminster-confession-of-faith/hodge/a-a-hodge-westminster-confession-chapter-1/>
- Juan Pablo II. *Fides et Ratio*, 13<sup>a</sup> Carta Encíclica. Madrid: Ed. San Pablo, 1998.
- LaCocque, André and Paul Ricœur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Ricœur, Paul. *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. Trans. Kathleen Blamey. New York: Columbia University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Foi et philosophie aujourd'hui." *Foi-Éducation* 42 (1972): 1-12.
- \_\_\_\_\_. "Herméneutique philosophique et Herméneutique biblique". *Paideia* Ed., Brescia (1983, 2): 79.
- \_\_\_\_\_. *Le conflit des interpretations. Essais d'hérmeneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité. Vol 2: La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Ed. Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- St. Thomas Aquinas. *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947.
- Villaverde, Marcelino Agís. *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la Interpretación* (Madrid: Ed. Síndéresis, 2020)
- \_\_\_\_\_. "Simbolismo y hermenéutica: Mírcea Eliade y Paul Ricœur". *Anthropos* n° 42 (1994): 101-114.

## AN INTERFAITH DIALOGUE ON PAUL RICŒUR'S CHALLENGE OF TOLERANCE IN OUR DAY

JOSEPH EDELHEIT<sup>1</sup> e JAMES MOORE<sup>2</sup>

**Abstract:** This paper is projected as a dialogue. That purpose is offered as a natural extension of the way that Paul Ricœur worked on every philosophical problem. It is in his work on *The Just* that we have perhaps his clearest definition of dialogue, what he calls conversation. In that text he argues that there are several rules that govern authentic discussion which include the necessity to grant all a participation in the conversation and the need to provide reasons for whatever claims that are made. The rules require that all have the right to speak but assumes also listening with respect. Above all is the need for all to “accept the consequences of a decision”. That is, there is a need to compromise. This conclusion will become especially true of the topic in Ricœur’s work that we take up together in this paper, his reflections on tolerance, most especially his reflections on intolerance and the erosion of tolerance. Our dialogue engages the historical context of the original work, highlighting several Scriptural references to what Ricœur describes as tolerance, which are essential within his reflection on tolerance and its erosion.

**Keywords:** Indignation, indifference, intolerance, tolerance, the intolerable.

**Résumé:** Cet article prend la forme d’un dialogue. Ce choix prolonge la manière dont Ricœur abordait tout problème philosophique. C’est dans *Le juste* que nous trouvons ce qui semble être sa définition la plus claire de dialogue, et qu’il nomme conversation. Dans ce texte Ricœur soutient qu’il y a plusieurs normes régissant la discussion authentique, dont la nécessité d’accorder à tout le monde la possibilité de partici-

**Resumo:** Este artigo assume a forma de um diálogo. Essa escolha pretende ser um prolongamento da forma como Ricœur abordava todos os problemas filosóficos. É na sua obra *Le juste* que encontramos aquela que é, porventura, a sua definição mais clara de diálogo, a qual designava conversa. Nesse texto, Ricœur sustenta que existem diversas normas que regem a discussão autêntica, e que incluem a necessidade

---

<sup>1</sup> St. Cloud State University. e-mail: [joseph.a.edelheit@gmail.com](mailto:joseph.a.edelheit@gmail.com). ORCID: 0009-0002-3020-4664.

<sup>2</sup> Valparaiso University. e-mail: [James.Moore@valpo.edu](mailto:James.Moore@valpo.edu). ORCID: 0009-0007-7263-2663.

per dans la conversation, et le besoin de fournir des raisons pour les thèses soutenues. Telles normes établissent que tout le monde a droit à la parole but présupposent aussi l'écoute respectueuse. Sur-tout, il faut «accepter les conséquences d'une décision», c'est-à-dire, il faut arriver à un compromis. Cette conclusion s'applique de manière privilégiée au thème de l'œuvre ricœurienne travaillé dans cet article, à savoir, ses réflexions sur la tolérance, et spécifiquement ses réflexions sur l'intolérance et l'érosion de la tolérance. Notre dialogue discute le contexte historique du texte de Ricœur, soulignant plusieurs références des Écritures qui nous renvoient à ce que Ricœur décrit comme étant la tolérance, essentielles pour sa réflexion sur la tolérance et son érosion.

**Mots-clés:** Indignation, indifférence, l'intolérable, intolérance, tolérance.

de assegurar a todos a possibilidade de participar na conversa, e de providenciar razões para as teses avançadas. Tais normas requerem que todos têm direito a tomar a palavra mas também assumem a necessidade de ouvir de forma respeitosa. Acima de tudo, é preciso que todos “aceitem as consequências de uma decisão”. Ou seja, é preciso chegar a um compromisso. Tal conclusão aplicar-se-á de forma privilegiada ao tópico do trabalho de Ricœur que exploramos neste artigo, a saber, as suas reflexões sobre a tolerância, especialmente as reflexões sobre a intolerância e a erosão da tolerância. O nosso diálogo aborda o contexto histórico do trabalho original, sublinhando diversas referências das Escrituras àquilo que Ricœur descreve como tolerância, e que são essenciais para a sua reflexão sobre a tolerância e a sua erosão.

**Palavras-chave:** Indignação, indiferença, intolerância, o intolerável, tolerância.

## 1. Introduction: A Continuing Dialogue with Paul Ricœur

[Joseph Edelheit and James Moore]

This paper is projected as a dialogue. That purpose is offered as a natural extension of the way that Paul Ricœur worked on every philosophical problem. This may be especially true of the topic in Ricœur's work that we take up together in this paper, his reflections on tolerance (more especially his reflections on intolerance and the erosion of tolerance)<sup>3</sup>. It is in his work on *The Just* that we have perhaps his clearest definition of dialogue, what he calls conversation. In that text he argues that there are several rules that govern authentic discussion which include the necessity to grant all a participation in the conversation and the need to provide reasons for whatever

---

<sup>3</sup> Paul Ricœur (ed.), *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable* (Oxford: Bergahn Books, 1996).

claims that are made. The rules require that all have the right to speak but assumes also listening with respect. Above all is the need for all to “accept the consequences of a decision...”<sup>4</sup>. That is, there is a need to compromise. This latter point links closely with what Ricœur describes as tolerance, which is essential within Ricœur's reflection on tolerance and its erosion.

Though set in the context of decisions made in the court, these rules seem to be offered for all conversations. Ricœur follows this pattern throughout his work attempting to bring the several voices (authors, texts) into his reflection on every topic not merely as a support for his claims but mostly to engage each as a participant in his reflections<sup>5</sup>. A conversation reaches conclusions based on agreement by all parties even as the conversation continues without a forced final conclusion. This is clearly also represented in the format of *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable* from which we are taking the primary text for our paper. In this book, Ricœur has invited an assortment of thinkers (not just philosophers) into a reflection on tolerance. The feel of the book is that each is not only a presenter but is also a segment of this conversation. Ricœur has presented this interaction especially as he writes introductions to each section both to clarify points made and to engage in a possible conversation (which then, in a gesture typical of Ricœur, invites the reader into this conversation. Thus, we believe our effort to engage each other in dialogue is not peripheral but central both to Ricœur's approach to reflection and to the topic of tolerance.).

These conversations in 1995 in Paris were organized and published first in the journal *Diogenes* and then as a book, in which we find important essays by Paul Ricœur. A noted Continental Philosopher, an active university professor in both France and the United States, Ricœur was a public thinker who sought to bring ideas into action. The last essay of the collection, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”<sup>6</sup> offers 21<sup>st</sup> century thinkers a unique text to read at this critical moment of human history.

This paper is a dialogue, in response to those essays, an inter-religious dialogue between its two authors. This dialogue intends, with its critical reading of the religious sources about tolerance, to encompass a range of religious views. The hope is that our approach both in writing and in our reacting to each other in this text provides an important model for what Ricœur has implied is needed on this topic. As will unfold in the sections of this paper,

---

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *The Just* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 118.

<sup>5</sup> Nothing in the book itself suggests what Ricœur's role was. Still the jacket description clearly states that “he has gathered together a number of participant thinkers...” Ricœur, *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*, op. cit.

<sup>6</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable” in *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*, 189-201.

the current state of affairs seems to be especially fraught with a fragility that threatens not only tolerance but the very idea of public discussion, essential for any civilized democratic society. Because we sense this fragility, we believe that Ricœur's insights are especially prescient in suggesting ideas and possible developments that we see now emerging 27 years later.

## 2. Historical Contexts and Perspectives

[Joseph Edelheit]

We can appreciate the impulse to gather in Paris 50 years after the end of World War II, in order to reflect on a world that had liberated extermination camps, used the first two nuclear weapons, and then rebuilt both Europe and Japan, and welcomed nations that had been colonies. This meeting, sponsored by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), engaged upon the possibilities of an annual Day of Tolerance. The gathering produced the Declaration of the Principles of Tolerance, which are anchored in the 1945 Preamble to the Constitution of the UNESCO, which affirmed that, "peace, if it is not fail, must be founded on the intellectual and moral solidarity of mankind." The Universal Declaration of Human Rights of 1948 adds this specific commitment: "that education should promote understanding, tolerance, and friendship among all nations, racial or religious groups."<sup>7</sup>

When they met, in 1995, with the past 50 years as the backdrop, their immediate experiences included the first indictments of genocide from the 1994 Rwanda massacres, the continued conflict in Bosnia from which the United Nations charged Radovan Karadžić and Ratko Mladić for acts of genocide, a new Russian conflict began against Chechnya, an act of US domestic terror in Oklahoma City, and the assassination of the Israeli Prime Minister, Itzhak Rabin, a Nobel Peace Laureate. In 1995, HIV/AIDS virus reached its peak in the United States, as it became the leading cause of death for adults 25 to 44 years old. The global pandemic had already killed millions and caused social chaos among the communities most vulnerable to its transmission, and globally especially in Africa. Yet, despite what might have distorted their original impulse, their reflections produced UNESCO's Declaration of Tolerance which concludes: "In order to generate public awareness, emphasize the dangers of intolerance and react with renewed commitment and action in support of tolerance promotion and education, we solemnly proclaim 16 November the annual International Day for Tolerance" (article 6).

---

<sup>7</sup> Ricœur, *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*, 207.

Tragically, now more than 25 years since these declarations and reflections, our immediate global circumstances have gotten worse as we ask ourselves the same questions. The wars in Afghanistan and Iraq have concluded, while a new war was initiated by Russia in the Ukraine which has destabilized Europe and the global economy. Since the beginning of HIV/AIDS pandemic, 79.3 million [55.9–110 million] people have been infected with the HIV virus and 36.3 million [27.2–47.8 million] people have died of HIV. 40 years of public health crisis were ignored during the recent 2.5 years of the COVID-19 pandemic which necessitated whole cities to lock-down in quarantines to prevent the spread, yet more than 15 million have died. Poverty, homelessness, and income stagnation are global issues; only a few thousand people among a global population of 7.9 billion people control more than 94% of global wealth. Most tragically, issues of autocracy and threats to democracy are more serious than at any time since the beginning of WWII.

The last major essay of this gathering was written by Paul Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, and as with so many of his essays, his conclusions are questions so the conversation will continue. This intellectual pattern helps to illuminate the title of Ricœur’s essay even as it precedes the Declaration of Tolerance. Ricœur challenged those in attendance, and anyone who reads the text, not to assume that international organizations can simply ‘declare’ that tolerance is a reality, to be acknowledged once a year.

Ricœur’s questions require answers from within our own generation. His insights are linked to a particular experience of history and suggested with a prophetic warning: “...at what do we recognize the intolerable? What is typically intolerable? In the name of what do we denounce the intolerable?”<sup>8</sup> He describes it as “[...] reactive passion. It is this capacity that breaks with the dominant apathy of a society ready to accept everything as equally insignificant. Indignation is foremost a scream: It’s intolerable!”<sup>9</sup>

### **3. An Intertextual Conversation with Jewish Perspectives**

[Joseph Edelheit]

The human capacity to which Ricœur refers takes us back to the primal choice of moral knowledge in Eden. Without the human ability to discern between good and evil, we could not understand Ricœur’s question about the intolerable:

---

<sup>8</sup> Ibid., 197.

<sup>9</sup> Ibid., 198.

And what are we to say about the knowledge of good and evil? Does it not sum up all the ambiguities of the human condition? Yes, this knowledge was obtained through the Fall, but it designates a henceforth irrevocable dimension of the human condition. It is no surprise that, in the Enlightenment tradition, and even beyond it, this knowledge was hailed as a ‘happy fall.’ This sort of challenge to the divine was required for humanity to attain its proper status, even at the price of the torments attached to this discernment and deplored by many sages. I am tempted to put it this way: that is how it is! Henceforth, human beings are confronted with making sense of this unhappy condition.<sup>10</sup>

Let us consider the text that describes humanity *immediately* prior to acquiring transformative moral discernment, but as a thought experiment substitute the word ‘intolerable’: “The two of them were naked, the man and his wife, yet it was not *intolerable*.” Instead of the first description of human affect, *shame*, the original humans are *tolerating* their innocence. After choosing to ingest moral knowledge, the first humans’ eyes are open, and they clothe themselves. Then they *hear*, God walking in the Garden, and hide, then God asks, “Where are you?” “Adam answers, we heard you and were afraid because we are naked...so we hid!” (Gen 3:8)<sup>11</sup>. They *tolerated* their natural state, learned through moral self-awareness, clothed each other, and experienced God – whose initial prohibition provoked fear and remorse and so they hid/covered themselves even more, and now their choice was *intolerable*.

Does our thought experiment of substituting the *Intolerable* meet the standard of late 20<sup>th</sup> century reflection in Scripture’s description of the Fall, the primal act of Sin, now forever inherited by all humanity? Ricœur asks rhetorically, “[...] what is there in common between the disgust sparked by the crime of a pedophile, the horror that continues to inspire the stories of deportation and extermination camps, the contempt ignited by vicious attacks of rampaging slander against an honest man, the revolt against the manifestations of racism, against the disguised returns of slavery, against the extreme inequalities, against politics of exclusion?”<sup>12</sup>

This litany of the *Intolerable* has much greater specificity than what the first humans did in the Garden.

Maybe if we re-read Genesis 4:1-16, Cain and Abel, using *Intolerable* we might find an answer to Ricœur’s challenge. This narrative produces the first human death, created when one brother killed the other. Surely, this text offers us the paradigm of the *Intolerable*. Every reader knows this story,

---

<sup>10</sup> André LaCocque and Paul Ricœur, “Thinking Creation” in *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 45.

<sup>11</sup> All references to the Hebrew Scriptures are to the translation found in Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

<sup>12</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, 198.

but many have not read the text critically, and thus bringing their prior presumptions to subsequent readings. The first two siblings are defined as being very different, one a farmer and the other a herdsman. The elder attempts to express his gratitude to God for his harvest, the younger follows his brother's example and offers a 'choice' part of his flock. Here the narrative takes a strange turn, as God chooses to accept only one of the offerings, and then seems surprised when Cain is disappointed. God instructs Cain about his challenge, without any explanation or comforting empathy for taking the risk of expressing gratitude to the Creator, and having his offering rejected. Cain and Abel go to the field and suddenly without any textual transition, Cain kills Abel. God asks a question again: "Where is your brother?". Cain deflects, the text offers no affect or moral self-awareness, so God must hold him accountable. Cain is cursed, but the text does not use the experience to teach killing anyone regardless of the circumstances is *Intolerable*.

Like Ricœur's litany, Genesis 4 provides several possible experiences when we might have heard the scream, "It is *Intolerable*"! Consider what is missing from Genesis 4:5b, "Cain was much distressed, and his face fell." Should we read the text as suggesting it was intolerable to Cain that his offering had been ignored, he was much distressed, and his face fell? Cain had not been commanded to provide God with any expression of gratitude, and there were no directions about how any such offering should be done, as Cain was the first human to do this.

It must have been absolutely intolerable to have God ignore you, and then hear God attempt to encourage Cain to be morally strong. The next verse is missing the content of the conversation between the brothers, but can we imagine Cain screaming at Abel, "This is absolutely *Intolerable*! Why is my expression of gratitude unacceptable, why does God love you more than me?" Cain set upon his brother and killed him. Maybe, the missing content would help the reader determine if this first human death, the killing of a sibling, and then hiding behind a rhetorical question, would be acceptable as a paradigm of the *intolerable*.

Our thought experiment of substituting intolerable into these Scriptural passages, provides limited value. Ricœur challenges us: "But if indignation lets itself be recognized by its sweeping reactive character, through the diversity of its manifestations which would call for a subtle phenomenology, it is harder to find it a common object."<sup>13</sup> These etiological narratives of sin should offer some shared sense of the *Intolerable* which all Humans experience in every generation; but the universal nature of the narratives lack the specificity Ricœur seeks.

---

<sup>13</sup> Ibid., 198.

He might have pointed to this when he wrote: “Things become more obscure, and the ambivalence increases, if we move backward from this conquest to the earlier insinuations of the serpent and to the hermeneutics of suspicion that it began. Distinguishing good and evil, as a consequence, henceforth will be bound to the prior subverting of the confidence on which is based the *institution of language* [italics for emphasis].”<sup>14</sup>

Early in his career, Ricœur wrote about the human condition and language: “Language is not a wholly individualized human reality; no one invents language; its sources of diffusion and evolution are not individualized; and yet, what is more human than language.? Man is human because he speaks: on the one hand, language exists only because man speaks; but language also exists as an institution within which we are born and die. Is this not a sign that Man is not wholly individuated, but is both individual and collective?”<sup>15</sup>

This defining power of language returns us to Genesis 2:7, the first description of the human creation: God blew into his [human] nostrils the breath of life, and man became a living being. According to *Targum Onkelos* [the Aramaic translation of Gen 2:7] God’s breath became a “speaking spirit” in Adam. Rabbi Shlomo ben Itzhak in his commentary on Gen. 2.7, relates intelligence with speech: “*a living soul: Cattle and beasts were also called living souls, but this one of man is the most alive of them all, because he was additionally given intelligence and speech.*”<sup>16</sup>

The first negative command/prohibition given to the first human relates to eating from the Tree of Knowledge of Good and Evil, moral discernment. Some rabbinic commentaries argue that ‘good and bad’ is a phrase that means ‘everything’, implying a mature perception of reality. Thus, knowledge of good and bad is to be understood as the capacity to make independent judgements concerning human welfare’<sup>17</sup> Ricœur adds that “In the very essence of the individual, in terms of its quality as a subject; the image of God, we believe, is the very personal and solitary power *to think and to choose; it is interiority.* It is mythical *language* which best preserves the power of revelation contained *in the image of God.*”<sup>18</sup> [italics added for emphasis]

Language and moral knowledge are powerful definitions and indictments of human responsibility, but are both fundamental and universal, we will not be able to agree upon a shared focus. Ricœur directs our reflection,

<sup>14</sup> LaCocque and Ricœur, “Thinking Creation”, 45.

<sup>15</sup> Ricœur, “The Image of God and the Epic of Man,” in: *History and Truth* (Evanston: Northwestern University Press, 1965), 113.

<sup>16</sup> *The Chumash*, The Stone Edition, Rabbi Nosson Scherman (New York: Mesorah Publications, 1994), 11.

<sup>17</sup> *Etz Chaim*, Torah and Commentary (New York, The Rabbinical Assembly, 2001), 14.

<sup>18</sup> Ricœur, “The Image of God and the Epic of Man,” in *History and Truth*, 111.

“But not all of the intolerable lets itself be reduced to the resistance of intolerance to the maintaining of acquisitions and to the ulterior progresses of tolerance in the world or in ourselves. Perhaps one has to concentrate then on one word: *harm* [...]. Do no harm, minimal ethic. Prevent harm, minimal politic. Dispersed figures of harm but parented by all the harms gathered by indignation.”<sup>19</sup>

Abraham Joshua Heschel forecasted Ricœur's scream: “It is intolerable!”: “The prophet disdains those for whom God's presence is comfort and security; to him it is a challenge, an incessant demand. God's compassion, not compromise, justice, though not inclemency. The prophet's predictions can always be proved wrong by a change in man's conduct, but never the certainty that God is full of compassion. *The prophet's word is a scream in the night*. While the world is at ease and asleep, the prophet feels the blast from heaven.”<sup>20</sup> [Italics for emphasis]. The visceral experience of Eduard Munch's “The Scream” has tragically become too much an image of both souvenirs and memes but remains a classic artistic expression of both Heschel and Ricœur; its opposite, silence, also illuminates our focus of ‘harm’.

Two survivors of the Nazi ‘harm’ which forever stained Europe and the memory of which prompted the meeting in Paris fifty years later, each provide the ‘harm’ of silence:

When I was the rabbi of the Jewish community in Berlin under the Hitler regime, I learned many things. The most important thing that I learned under those tragic circumstances was that bigotry and hatred are not the most urgent problem. The most urgent, the most disgraceful, the most shameful and the most tragic problem is *silence*. A great people which had created a great civilization had become a nation of *silent* onlookers. They remained *silent* in the face of hate, in the face of brutality and in the face of mass murder. America must not become a nation of onlookers. America must not remain *silent*.<sup>21</sup>

In his December 10, 1986, Nobel Prize acceptance speech Elie Wiesel said: “We must always take sides. Neutrality helps the oppressor, never the victim. *Silence* encourages the tormentor, never the tormented.” As silence affirms the harm, the prophetic ‘scream’ holds the community responsible for its behavior.

---

<sup>19</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, 199.

<sup>20</sup> Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2001), 16.

<sup>21</sup> This is the speech of Rabbi Joachim Prinz, delivered in 1963, in the Civil Rights' March on Washington.

In another narrative, Scripture uses the ‘scream’ as foundational to redemption. Exodus 2:23-25 is the first time that the Israelites collectively express the pain of their oppression to God: “A long time after that, the kind of Egypt died. The Israelites were groaning under the bondage and cried out: and their cry for help from the bondage rose up to God. God heard their moaning, and God remembered His covenant with Abraham, and Isaac and Jacob. God looked upon the Israelites and God took notice of them.” Until the people could mature in their collective experience of slavery, and until that maturity gave them the power to understand their silence had kept them enslaved, only then: “A long time after that. . . .’, did they cry out!

It was their collective scream that slavery was oppressive that God heard and only then acknowledged a relationship from a past which the community had not used. They cried out from within their experience of Egyptian cruelty, but then God heard and remembered the promise offered to past generations. Scripture’s classic origin story of Israel teaches that redemption requires awareness and the communal expression of the need to be helped even when the help for which we cry out is unknown.

When Ricœur wrote in 1995 that the crime of a pedophile was surely a shared scream of the *Intolerable*, no one could yet imagine the enormity of the systemic stain of both the crime and cover-up in the global Catholic Church. Sexual crimes against children are surely without any justification or defense, yet competing individual rights seem to infer at least some tolerance for even the pedophile. When such persons leave prison, they are required to remain under a communal listing of ‘sexual offender’, but where they live is a protected human right. The neighborhood is expected to ‘tolerate’ albeit unknowingly their presence. We have a paradox of legal claims, the pedophile is intolerable, but after he/she is punished their behavior remains on a public list, and still they are free to live among others behind a wall of tolerance.

Our times have further twisted this tragic paradox. A 10-year-old is raped and impregnated. She lives in a state which recently criminalized all abortions including for victims of rape and incest. The child is taken across the border to another where she can receive the medication needed to remove the six + week pregnancy. Each state’s attorney-general uses various social media platforms to challenge the veracity of the victim’s rape, challenge the right of the physician to offer medical care to the victim and then finally, to suggest that the physician’s treatment was *Intolerable!* The victim identified her rapist who then confessed to at least two acts of raping the 10-year-old.

Ricœur warned us in his 1995 essay: “Perhaps one has to concentrate then on one word: *harm* [...]. Do no harm, minimal ethic. Prevent harm, minimal politic. Dispersed figures of harm but parented by all the harms

gathered by indignation.”<sup>22</sup> But the politicized discourse of so much of our contemporary communities, now intentionally ignores *harm*. The primal limits offered by Ricœur are no longer viable. Today the pedophile, even when identified and after a confession, is not the standard of the intolerable, rather the victim and her physician have become objects of communal and media judgement, maybe even criminal sanction, but the most basic of all ethics, Do NO harm, has been ignored! The screams provoked by all of this, are cancelled out because there are too many screams, there are too many divisions among those gathered by indignation. Whose scream will be heard by God and acknowledged worthy of redemption?

#### 4. In Dialogue: An Initial Response with Christian Perspectives

[James Moore]

We begin this response with the simple but challenging phrase from Matthew 5 often translated as “You must be perfect as your heavenly father is perfect.”<sup>23</sup> That translation renders the Greek “telos” somewhat inadequately as the word really means complete and not perfect. If we then link this to the text of Genesis first with the image of God that Ricœur understands as the moral imagination, the humans are created not complete but opened to become complete. The traditional Christian understanding is that this is lost to a point in the rebellion in the garden as the humans choose to defy the divine command. However, their behavior indicates that the problem is not their defiance but rather their ignorance. They now have what they did not have before. They have knowledge, the knowledge of good and evil but it is naïve in that they cannot know precisely what is tolerable or intolerable, good, or evil. Their (that is, especially the man’s) choice to blame the other shows that they are like children in their use of this new knowledge. Did they know that their behavior was intolerable? Was the divine response a shriek of indignation?

This ignorance also appears in the response (Genesis 4:9) by Cain (Am I my brother’s keeper?) If Cain found the rejection intolerable, why did he not also find his actions to kill his brother intolerable? Why was this act for him a reasonable response to the rejection? Even the people in Egyptian oppression lacked the further knowledge needed to understand why they were crying out to God. In what way was their treatment by the Egyptians intolerable?

---

<sup>22</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, 199.

<sup>23</sup> All references to the Christian Scripture are taken from Wayne Meeks (ed.), *The Harper Collins Study Bible: New Revised Standard Version* (New York: Harper Collins, 1993).

Likewise, the people in exile were ignorant since the knowledge of the covenant had faded so they could ask, “Upon whom has the arm of the Lord been revealed?” (Isaiah 53:1) It is through the guidance of the commandments that the humans could grow to know what is good and what is evil. Only with this knowledge is it possible to be justifiably indignant, a righteous anger. Mere spontaneous reaction out of feeling lacks the basis for the indignation, the reason why this knowledge is said to be redeeming by the prophet Isaiah.

If we return to the reflections by Ricœur about the erosion of tolerance, is it not possible that the foundation of this erosion is the loss of the guiding principles, the commands that form the basis of a any justification of what can be tolerated and what is intolerable. Still, mere knowledge outside of application is also incomplete. Each moment of choice builds on previous knowledge and the command to be complete then cannot be static as completion is not reaching a final goal but rather possessing the tools to act fully in the “image of God.” And, of course, if this knowledge is not retained, tolerance can become, as Ricœur argues, mere indifference.<sup>24</sup>

## 5. The Emergence of Indignation: A Second Conversation with Christian Perspectives

[James Moore]

Recall an image from the early days of Russia’s invasion of Ukraine of a small child wandering the streets aimlessly having lost parents in the destruction. That image stuck with me as with so many others undoubtedly because the picture created an immediate response of outrage, what Paul Ricœur calls indignation in his essay, “The Erosion of Tolerance”. The feeling came to me not because I knew the child or even had any direct experience of the horror of that moment. The feeling was a spontaneous response that suggests that such indignation is a capacity in our human nature. That is what Ricœur’s description suggests even as he calls this response a “scream”.

I offer this note and image because the reflection we find in Ricœur on indignation requires actuality, a real human set of events, real suffering in order to clarify the nature of this spontaneous response. The response can arise in relation to many different kinds of events (as Ricœur notes, the object of indignation is diverse). Thus, while the feelings and the response are broadly general so that they can link to very different sorts of that which Ricœur calls “the intolerable, not even suggesting any equivalency between these types of events, of images. How is it, then, that we can feel the same rising anger

---

<sup>24</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, in *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*, 196.

in watching animals suffering as when we see the images from the Nazi death camps? Somehow, though we all know this feeling without much more explanation. This is the moral barrier that prevents us from slipping into the most egregious of the last stage of tolerance, indifference. Can we actually tolerate what is intolerable?

Still, we need to come back to the initial image. I was an onlooker from afar. We would need to be careful not to slip into a kind of voyeurism that even suggests that we know the actual experiences of the child. Our reaction does not mean that we are personally experiencing the pain of loss and destruction. We might empathize or even connect with some of our own experiences, but our indignation is not the same as the feelings of those caught in the midst of the horror. Those who react out of their pain (or of what we believe might be in the mind or the feelings of the child) are literally screaming since they are crying out a primal objection to what they can no longer tolerate. "This has to end." Do we dare forget that Ricœur experienced the inside of a prisoner of war camp or that at the time of the writing he was in the midst of a deeply tragic moment in his life? Can we read his essay without knowing this and that he is not asking us into an academic reflection but rather invites us into an interaction with (a dialogue with) the real people who have, who now do and who certainly will suffer from that which cannot be in any moral sense be tolerated?

There is still something else to be said and that also emerges in the essay by Ricœur. This response is spontaneous but does not arise from a moral reflection as if there is some standard violated. We might be able to offer some rationale for our indignation that can be found in our moral imagination, but the scream is primal. This comes from our humanity in the midst of unacceptable realities. Thus, any moral basis for the feeling comes as a justification for our disgust at the intolerable after the fact, a point so clearly voiced by Levinas and echoed in Ricœur's reflections on Levinas. However, Ricœur does seek reflection and definition not as some kind of final answer but as guideposts along the way in an open dialogical reflection with a host of scholars and friends that Ricœur chooses to invite to his table of conversation on any topic like this one on tolerance and the intolerable.

And there is yet one more aspect to bring into our thinking since Ricœur the philosopher is constantly also engaging texts, often religious, sacred texts as part of this conversation. Thus, we offer this dialogue on Biblical texts as an important extension of what Ricœur offers us in this important essay on the erosion of tolerance in part because it so fits Paul Ricœur the person and thinker. He would be excited by such a discussion even if this aspect of his intellectual and personal life is often ignored in reflections on his writing. In this part of our dialogue, we are drawn to two texts from Hebrew scripture

(Isaiah 52) and one text from Christian scripture (Matthew 5). What we offer is intended in ricœurian spirit as an open reflection that seeks to continue, not to assume a conclusion, only to suggest possible avenues from more complete understanding seeking even more reflection always to expand the understanding as well as the individuals who can join the conversation.

## 6. Contending With a Dream

[James Moore]

I was moved to reflect on Isaiah 52 because that text came to me in a dream.<sup>25</sup> What that means outside of being led to the text is not central to this reflection. However, turning to the text from Isaiah leads to important insight if we attempt to read texts as Ricœur has suggested intertextually. This kind of reading is what I have called a Midrashic reading since clearly the Christian scriptures are an interpretation of the received tradition, a midrash. The proposal is to read Isaiah together with Matthew 5. However, our reading reverses a pattern in using Isaiah as a way of understanding Matthew 5. Reading in this way opens up a clear challenge to what has been a standard understanding of Matthew 5 which also gives a Biblical basis for turning back to the rejection of the intolerable with a response of indignation, back to Ricœur. This also opens the door for dialogue represented at this point by a companion response from my coauthor.

Religion, namely Christianity, is particularly problematic since the apparent ethical model reflected in texts like Matthew 5 clearly contrasts with the history of Christianity. On the one hand, Matthew 5 suggests a command for tolerance in ways far beyond what might be expected even in a democratic society while the history of the Christian nations reflects episodes of extreme intolerance, especially with regard to other religious communities. In fact, the contrast is so obvious that the dictums of Matthew 5 appear to be completely ineffective in actually shaping the behavior of Christians, especially Christian leaders. This irony is seemingly obvious even while many within these communities either are naïve to this or choose to ignore it. In fact, the history of Christian behavior suggests that the behavior is characterized far more by levels of indignation than by any form of tolerance.

This basic problem for Christian thinkers presents a challenge that leads us back to Matthew 5 and, as noted above, now read in light of Isaiah 52 and 53. The particular texts of Matthew 5 pertinent to our discussion are included below:

---

<sup>25</sup> This is a reflection by James Moore on an actual dream experience.

38 You have heard that it was said, "An eye for an eye and a tooth for a tooth." <sup>39</sup>But I say to you, do not resist an evildoer. But if anyone strikes you on the right cheek, turn the other also; <sup>40</sup>and if anyone wants to sue you and take your coat, give your cloak as well; <sup>41</sup>and if anyone forces you to go one mile, go also the second mile. <sup>42</sup>Give to everyone who begs from you, and do not refuse anyone who wants to borrow from you. 43 'You have heard that it was said, "You shall love your neighbor and hate your enemy." <sup>44</sup>But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you, <sup>45</sup>so that you may be children of your Father in heaven; for he makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the righteous and on the unrighteous. <sup>46</sup>For if you love those who love you, what reward do you have? Do not even the tax-collectors do the same? <sup>47</sup>And if you greet only your brothers and sisters, what more are you doing than others? Do not even the Gentiles do the same? <sup>48</sup>Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect.<sup>26</sup>

Our reflection is a textual analysis with concern to examine the implied ethic of the various statements that are presented as commands. In particular, the command that the followers of Jesus are not to resist the evildoer. This command is made clear with several examples that show the extent that such basic tolerance is to go. The examples are presented as that, thus suggesting even more possible similar examples than those emphasized and made clear with the concluding command to "Love your enemies and pray for those who persecute you". Of course, the word "love" is not coupled with an action other than prayer, or to greet (that is welcome). The implied ethic is that followers of Jesus are to be tolerant to an extreme, essentially putting up with any possible wrong done. There is no indignation allowed in this ethic as if to argue that any follower is to keep taking the punishment as long as it lasts. There is no end to this tolerance. If understood in this way, the passage suggests a moral model of action (rather inaction in some ways) that resembles what Ricœur calls indifference.

However, if this model leads to such indifference, the extreme form of tolerance finally breaks as soon as harm is done and we react with the scream, indignance. Perhaps the model suggests that this works only when harm is done to the self. Even if we allow this, harm done to others, even potential harm, finally becomes intolerable. The moral model breaks down and cannot be an adequate reading of Matthew 5. We need to find another way that perhaps a reading of Isaiah 52-53 can provide.

Isaiah 53 has been a text that Christians have used to portray Jesus both in terms of the gospel narrative and in terms of theology. The gospels in fact portray parts of the trial and crucifixion of Jesus so as to make the link

---

<sup>26</sup> All references to the Christian Scriptures are to Wayne Meeks, editor, *The Harper Collins Study Bible*, op. cit.

obvious. In addition, the text has been used to understand the command given by Jesus to “take up the cross and follow me.” Thus, Isaiah 53 has been read Christologically for many Christians. However, such a reading cannot function within an open dialogue between Christians and Jews on this shared text. Instead, we can benefit by thinking through the text as it would have been understood by the generations that first heard the words. In addition, even that reading is more accurately informed by the link to Isaiah 52 (especially the concluding verses).

So, what can stand as a reading in the original context? We begin by setting the chapters into the historical context of the Babylonian exile. The opening verses of Isaiah 53 indicate as well that the timing is likely a generation or two in the exile so that there are those who still have a memory of the time before the exile even though it appears that this group is shrinking as time passes. Many more are those who were born in exile knowing no life other than that of the exile. Indeed, the setting would suggest that these would believe that there is no other life than the one they currently experience (akin to the situation of the people in Egyptian slavery).

The words that open Isaiah 53 show the situation of just such a mix of people as the prophet says “Who can believe what we have heard? Upon whom has the arm of the Lord been revealed?” (Isaiah 53:1) These people no longer have a memory of what was said before – the covenant promises and thus have no one to lead them in terms of what the Lord requires. The leadership was stripped away, and the practice of the religion had grown dim. Still, the potential for indignation is high as not only do they experience the oppression of exile and slavery (once again), but they now see themselves as without any standing. Thus, who would see this people as the people of God. They are of “no account.” (53:3)

Read in this way, the image of the servant now seems to apply to the people or at least some of the people. The question is clearly how will they respond to this oppression? The text presents an image of vicarious suffering that some or one will bear the burdens that belong to the whole in order to bring salvation. Clearly this idea is the reason why Christians through the generations have connected the text to Jesus as this is the central image for Christians of the meaning of the crucifixion. Still, this suggests something in addition with two curious passages.

The first of the passages comes in verse 10: “10: But the LORD chose to crush him by disease, That, if he made himself an offering for guilt, He might see offspring and have long life, And that through him the LORD’s purpose might prosper.” The text suggests that it is the vicarious suffering that is the will of God. While this fits the theology of Christian views of Jesus, it is not consistent with a notion that God is merciful in that the text implies that God

wills suffering. Instead, we are pressed to think again about what it is that is the will of God.

The second passage comes in verse 11: 11: Out of his anguish he shall see it He shall enjoy it to the full through his devotion. The NRSV translates the word as knowledge rather than devotion."<sup>27</sup> The mystery is exactly what is this knowledge? The text appears to be open to several readings but is clarified by the last verses of chapter 52:

13: Indeed, My servant shall prosper,  
Be exalted and raised to great heights.  
14: Just as the many were appalled at him  
So marred was his appearance, unlike that of man, His form, beyond human  
semblance-  
15: Just so he shall startle many nations.  
Kings shall be silenced because of him,  
For they shall see what has not been told them, shall behold what they never  
have heard.

The link is a bridge that clarifies the entire message in chapter 53. The knowledge is that which is expressed in chapter 52 that God will hear the cries of the people and will redeem them:

<sup>8</sup> Listen! Your sentinels lift up their voices;  
together they shout for joy,  
for in plain sight they see  
the return of the LORD to Zion.  
<sup>9</sup> Break forth; shout together for joy,  
you ruins of Jerusalem,  
for the LORD has comforted his people;  
he has redeemed Jerusalem.  
<sup>10</sup> The LORD has bared his holy arm  
before the eyes of all the nations,  
and all the ends of the earth shall see  
the salvation of our God."

The knowledge is that the Lord has returned to bring the people back to Zion, the covenant renewed. This text follows the pattern of the announcement to Moses (Exodus 2) that the Lord has heard the cries and will go down and deliver the people. All of this means that it is not the Lord's will that the people suffer but that they will endure the suffering because they have the knowledge of God's salvation.

---

<sup>27</sup> This alternative reference is offered to emphasize the impact of translation of all texts. The one-time reference here is from Wayne Meeks, editor, *The Harper Collins Study Bible: New Revised Standard Version* (New York: Harper Collins, 1993).

I return to the reflection on indignation and Matthew 5. Now having the text from Isaiah, Matthew 5 must be read differently. The text requires knowledge of the covenant to make any sense. In addition, the act of loving the enemy or even of turning the cheek can be not a model for behavior but rather a reminder that the covenant demands that we be aware of the other even as we are so easily led to condemn, even stereotype, and vilify those we see as enemies. Still, if this set of actions from Matthew would become a model for behavior, then it would dissolve into utter indifference. There would be no proper indignation, no reaction to the resulting harm. Such an ethic of indifference to harm is in complete contradiction of the ethic of the covenant so completely reaffirmed by Jesus according to the text earlier in Matthew 5: <sup>17</sup> “Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have come not to abolish but to fulfill. <sup>18</sup> For truly I tell you, until heaven and earth pass away, not one letter, not one stroke of a letter, will pass from the law until all is accomplished.

The challenge of our time is precisely the problem that there is no middle ground of dialogue through which the negotiations can happen demanded by the provisions of the law. Instead, we are confronted with the extremes that for Ricœur are characterized by massive indifference on the one hand and extreme and even violent indignation on the other. The first requires no dialogue since there is no ground for debate. The latter dismisses dialogue in the way that extreme indignation already settles the case with the other now always viewed as the enemy.

### **7. In Dialogue: A Response that Engages Suffering and Redemption** [Joseph Edelheit]

Ricœur argues, “If then it were possible to recognize in indignation, an eminently reactive feeling, a positive motivation, it would be *the responsibility with regard to the fragile* in its multiple forms...”<sup>28</sup>. “It is a “reflective equilibrium” of another kind that I would propose, between the virtuous anger of indignation and *a return to the forgotten roots of our culture.*”<sup>29</sup> [italics for emphasis]

These insights suggest that shared text from the Hebrew Bible for the Jewish/Christian dialogue is ideally one that sustains the conversation established above, especially one that offers further reflection on the intolerable. With Exile as the cornerstone of Isaiah 52-53, I suggest we use Psalm 137, as a textual response and dialogue prompt as Psalm 137 sustains the voice of exilic suffering.

<sup>28</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, 199.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 200.

Psalm 137:

1: By the rivers of Babylon, there we sat, sat and wept, as we thought of Zion.  
 2: There on the poplars we hung up our lyres,  
 3: for our captors asked us there for songs,  
 our tormentors, for amusement:  
 "Sing us one of the songs of Zion."  
 4: How can we sing a song of the LORD  
 on alien soil?  
 5: If I forget you, O Jerusalem,  
 let my right-hand wither;  
 6: let my tongue stick to my palate  
 if I cease to think of you,  
 if I do not keep Jerusalem in memory  
 even at my happiest hour.  
 7: Remember, O LORD, against the Edomites  
 the day of Jerusalem's fall;  
 how they cried, "Strip her, strip her  
 to her very foundations!"  
 8: Fair Babylon, you predator,  
 a blessing on him who repays you in kind  
 what you have inflicted on us;  
 9: a blessing on him who seizes your babies  
 and dashes them against the rocks!

Unlike Isaiah and Matthew, the Psalm does not offer access to the promise of return or eschatological redemption beyond the immediate burden of the *Intolerable*. Rather, more than any other text in the Hebrew Bible, this psalm portrays the desperate details of those living among their captors. The scene depicts humiliation and then resistance in order to sustain the memory of a past that might no longer be remembered, but only imagined. Surely, it is worthy to note that both the Psalmist and Isaiah frame their narratives with the experience of worship and music. For those whose spiritual lives no longer have access to the Temple setting, the narrative provides images that are not wistfully nostalgic but profoundly painful. Psalm 137 uses music, singing and memory devices of the captors' humiliation which enforces the experience of the biblical punishment of exile. "The textual features of dissonance and disorientation mirror facets of the experience of exile and return [...] "An exile is someone who inhabits one place and remembers or projects the reality of another... The task for the exile, especially the exiled artist, is to transform the figure of rupture back into a 'figure of connection' [...] For the exile, native territory is the product of heightened and sharpened memory, and imagination is, indeed a special homecoming."<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Michael Sidel, *Exile and the Narrative Imagination* (Yale: Yale University Press, 1996), ix-xii; in: Karl A. Plank, "By the Waters of a Death Camp: An Intertextual Reading of Psalm 137", *Literature & Theology* vol. 22, n.º 2 (2008), 184.

Exile is the worst punishment in the Hebrew Bible, we find its first use in Genesis when Adam and Eve are expelled from Eden and then when Cain is punished to wander eternally. Neither of these is the same as the Exile of Isaiah, as such punishment assumes being forced to leave your land, home, culture, and language. Not until after the conquest of the land when Joshua completes the task given to Moses can we actually apply the term ‘exile’. The prophetic threat is fulfilled twice when the Temples are destroyed, and the people forced to leave their homeland.

The punishment offers a radical shift of perspective; they failed to obey God, the prophets and keep the commandments and now they are required to both physically and spiritually look ‘back’ to find their correct path. Exile is possible only because the people were redeemed from Egyptian slavery. In other words, the origin story of the Exodus, is also the narrative basis for the actual burden of the Exile.

Redemption was only possible because Israel earned it, merited it by keeping Mitzvot. The rabbinic sages of the 2<sup>nd</sup> century argue that the commandment to purchase a lamb and slaughter it and use its blood to mark their homes was required in order for the promise and merit of redemption to be fulfilled. The *Mekhilta* quotes the opposing view of Rabbi Eliezer haKappar: “Did not Israel possess four mitzvot [while they were in Egypt] [...]: that they were sexually pure, that they did not gossip, that they did not change their names, and that they did not change their language!?” Being taken out of slavery required proof of their willingness to follow God’s direction, exile is the reverse: the failure to keep God’s will provokes expulsion from the land and God’s presence. Being in relationship with God is the source of both redemption and exile.

Still another rabbinic interpretation illuminates our primary focus of tolerance. “Say, therefore, to the Israelite people: I am יהוה. I will free you from the labors of the Egyptians and deliver you from their bondage.” (Exodus 6:6) The Hebrew word, *Sivlot*, burden, also means tolerance. And in Modern Hebrew, the word *Savlanut*, means patience. The rabbis interpret the verse to suggest that God will redeem Israel from the burdens of its being able to tolerate their slavery. Here the 2<sup>nd</sup> century sages are teaching that assimilation had become a burden that require Divine intervention. Ricœur too worries that the paradox of tolerating the intolerable will lead to an indifference. “If indignation must be able to block the moral indifference in which tolerance is sinking, it is to the extent that it rings like an alarm.”<sup>31</sup> How many different *alarms* are we able to hear today?

Finally, we have the classic Messianic content of Matthew 5, drawn from Leviticus 19 - The Holiness Code. “You shall not take vengeance or bear a

<sup>31</sup> Ricœur, “The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable”, 200.

grudge against members of your people. Love your fellow [Israelite] as yourself: I am יהוהי” (Leviticus 19:18). The Matthew passage offers us a radically redemptive promise; Matt 5:43: “You have heard that it was said, ‘You shall love your neighbor and hate your enemy’.<sup>44</sup> But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you,<sup>45</sup> so that you may be children of your Father in heaven...” The command to love is contextual, do not seek vengeance, which changes the intention of love much deeper. Imagine the experience depicted in Psalm 137, the person humiliated by exile, whose memory of Jerusalem requires an intention of resistance, just as Leviticus and Matthew require. Yet, the suffering of this exile overflows with a pray for God’s justice, vengeance on behalf of the people who are indignant. If God heard their moans from Egypt, would God hear them from Babylon? Matthew and the final verses of Psalm 137 require a shared acceptance of the “not-yetness” of the final Messianic event, and such an event will also end the moral immaturity of tolerating the intolerable we now ignore.

The willingness to engage as Jews and Christians in these texts, in these questions, and to listen to our mutual fear and mourning, might be an opportunity for communities of faith to renew their faith in a future that we can share.

## 8. Conclusion: Unfinished Conversations

[Joseph Edelheit]

Paul Ricœur concluded his texts as if they were conversations that would continue as soon as the remaining questions were engaged. Our dialogue is unfinished as there are many questions that will need engagement, hopefully by others to whom we are presenting these ideas. We have taken our teacher’s challenge and brought Scriptural texts as shared dialogical platforms for reflection. We each brought fundamental texts that illuminate the complex ambiguity of the intolerable. Being human in scriptural terms begins with the choosing to experience moral knowledge which leads to an awareness of fear, hiding and then exile. Cain and Abel expand moral knowledge with jealousy, silence, the first death and then exile again. These primal Scriptural experiences offer our dialogue a shared origin of ignorance, an incomplete knowledge, that leads to flawed decisions. We learned that our self-awareness of our suffering gives way to ‘the scream’ to which God will respond, as in Exodus, the oppression of slavery prompts the people’s first communal expression that this is ‘intolerable’ which in turn prompts redemption. The same relationship evolves over time, promises of fidelity, and the constant human failure of that fidelity leads to the original sanction, exile, and again the screams!

Scripture’s narrative is our chosen platform, but each of us has also brought the immediacy of our time into the conversations, the ancient illuminates

the philosophy and the reality of today's intolerable affirms the prescience of Ricœur's insights. UNESCO's sponsorship of the 1995 gathering fifty years after the cataclysm of World War II, pushes the world of their work to the edge of a new century. None of them could have imagined that 27 years later, the then not-yet presence of the Internet and social media would transform the experience of the 'intolerable' to new depths of destructive impulses. In less than a decade we have permitted truth and trust in basic institutions to become dangerously eroded. Ricœur would not have suggested that the instantaneous global denial of truth would damage the human capacity for moral imagination. We have evolved/devolved from ignorance and then indifference to an intentional denial of communal ethics. Can we tolerate the rejection that being human requires an acceptance of common civil reality? When some choose to deny that we have eaten from the Tree of Moral Knowledge or deny that we ever had a sibling with whom we define our primary experience of the Other, how long can we tolerate the denial of Truth?

Ricœur, ever the historian of philosophy, was surely aware of the unknown future that loomed on their horizon, an inherent threat, with the phrase, "The Erosion of Tolerance". The term 'erosion', the gradual and inevitable weakening, reduction, loss, damage and even destruction of something. The most basic physicality of nature, the soil and rocks are subject to erosion by waves, rain, and wind; but so too are values and practices that over time are eroded by the constant forces of politics, culture and now technology. Ricœur's choice of this one term acknowledges his acceptance of the inevitability that 'tolerance', a product of centuries of culture, religion, and policies, like the largest granite boulder, would eventually diminish, and then finally be lost. He could not have imagined the radicality of the Earth's actual erosion in just 27 years but maybe this experience is a scientific confirmation of the denial and indifference that have also become so intolerable. We conclude with yet another reminder of Ricœur's scream, another warning of our own behavior:

Psalm 13

1: For the leader. A psalm of David.

2: How long, O LORD; will You ignore me forever? How long will You hide Your face from me?

3: How long will I have cares on my mind, grief in my heart all day? How long will my enemy have the upper hand?

4: Look at me, answer me, O LORD, my God! Restore the luster to my eyes,

5: lest I sleep the sleep of death; lest my enemy say, "I have overcome him," my foes exult when I totter.

6: But I trust in Your faithfulness, my heart will exult in Your deliverance. I will sing to the LORD, for He has been good to me.

"How long, O Lord?" can we tolerate, endure, and suffer, the public erosion of our values?

Ricœur understood then what we have yet to accept, that the erosion can only be stopped by our shared commitment to the resistance to the intolerable.

### Bibliography

- Berlin, Adele and Brettler, Marc Zvi. *The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LaCocque, André and Ricœur, Paul. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Etz Chaim. Torah and Commentary*. New York: The Rabbinical Assembly, 2001.
- Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2001.
- Meeks, Wayne, editor. *The Harper Collins Study Bible: New Revised Standard Version*. New York: Harper Collins, 1993.
- Plank, Karl A. "By the Waters of a Death Camp: an intertextual reading of Psalm 137". *Literature & Theology* vol. 22, n.º 2 (2008): 180-194.
- Ricœur, Paul, & Wallace, Mark. *Figuring the Sacred: Religion, narrative, and imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Ricœur, Paul. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Just*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Ricœur, Paul (ed.). *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*. Oxford: Berghahn Books, 1996.
- Sidel, Michael. *Exile and the Narrative Imagination*. Yale: Yale University Press, 1996.
- The Chumash*, The Stone Edition, Rabbi Nosson Scherman. New York: Mesorah Publications, 1994.



## RICŒUR BETWEEN ITHACA AND THE ISLE OF THE PHAEACIANS

SILVIA PIEROSARA<sup>1</sup>

**Abstract:** The aim of this contribution is to critically engage with the ricœurian reading of the topic of recognition in the Homeric poem *Odyssey*. The hypothesis presented here is that the ricœurian reading shows only one side of the coin, since it is almost solely focused on the recognition received by Ulysses when he comes back to Ithaca incognito. Ricœur stresses the unilaterality of recognition, which is only directed to re-establish Ulysses' power as king. Being recognized as the king of Ithaca does not imply, so Ricœur's argument goes, to recognize those who are subjected to him, and is a mere way of exhibiting power. But there is another possible reading of the scenes of recognition in the *Odyssey*, even if Ricœur does not take them into account. Indeed, another moment of the recognition story can be found in the Isle of the Phaeacians, and it cannot be traced back to the "will to power", but, rather, to Ulysses's fragility. When Demodocus, the poet at the court of the king Alcinoos, starts singing the story of the famous hero Ulysses, who is there incognito, Ulysses cannot hold back his tears, and in the end he discloses his own identity. Here, Ulysses does not look for recognition, instead recognition is granted to him in an unexpected way. This act of recognition reveals all the fragility of the hero, who discovers himself in the words of others, and understands that he depends upon them to be, to exist, and, in the end, to come back home. This sort of "recognition by fragility" is possible due to a narrative dimension where Ulysses is hosted, and whose configurative and refigurative power makes the hero able to name his feeling as a feeling of "nostalgia".

**Keywords:** fragility, narrative configuration, *Odyssey*, power, recognition.

**Résumé:** Cet article propose une analyse critique de la lecture ricœurienne de la reconnaissance dans l'*Odysée* de Homère. L'article avance l'hypothèse selon laquelle la lecture ricœurienne ne montre qu'un côté de la médaille,

**Resumo:** O objetivo deste artigo é fazer uma análise crítica da leitura ricœuriana da questão do reconhecimento na *Odisseia* de Homero. A hipótese que se apresenta aqui é a de que esta leitura ricœuriana só mostra um dos lados

---

<sup>1</sup> University of Macerata. e-mail: [s.pierosara@unimc.it](mailto:s.pierosara@unimc.it). ORCID: 0000-0002-8970-7605.

puisqu'elle est presque exclusivement centrée sur la reconnaissance d'Ulysse lorsqu'il revient à Ithaque incognito. Ricœur souligne ici le caractère unilatéral de la reconnaissance, dont le seul but est de rétablir le pouvoir d'Ulysse comme roi. Selon Ricœur cette reconnaissance comme roi d'Ithaque ne nécessite pas la reconnaissance de ses sujets, et revient à une pure forme de démonstration de pouvoir. Mais une autre lecture des scènes de reconnaissance dans l'*Odyssée* est possible, même si Ricœur ne les a pas pris en compte. En effet, un autre moment de l'histoire de la reconnaissance est à trouver dans l'île des Phéniciens, et cette histoire ne nous reconduit pas à la «volonté de pouvoir» mais plutôt à la fragilité d'Ulysse. Lorsque Démodoque, le poète à la cour du roi Alcinoos, commence à raconter l'histoire d'Ulysse, le héros réputé, Ulysse, qui est là incognito, ne peut pas s'empêcher de pleurer et, à la fin, il révèle sa propre identité. Dans cette scène Ulysse n'est pas en quête de reconnaissance, à l'inverse, cette reconnaissance lui est accordée d'une manière inattendue. Cet acte de reconnaissance révèle la fragilité du héros qui se découvre dans la parole des autres et comprend qu'il est dépendant des autres pour être, pour exister et, finalement, pour rentrer chez soi. Cette forme de «reconnaissance par la fragilité» est possible grâce à une dimension narrative dans laquelle Ulysse est accueilli, et dont le pouvoir de configuration et refiguration lui permet de nommer son sentiment comme un sentiment de «nostalgie».

**Mots-clés:** configuration narrative, fragilité, *Odyssée*, pouvoir, reconnaissance.

da moeda, uma vez que se foca quase exclusivamente no reconhecimento recebido por Ulisses quando volta a Ítaca incógnito. Ricœur sublinha o carácter unilatéral desse reconhecimento, o qual mais não visa que restabelecer o poder de Ulisses enquanto rei. De acordo com o argumento de Ricœur, ser reconhecido como rei de Ítaca não implica o reconhecimento dos seus súbditos, e mais não é que uma demonstração de poder. Contudo, há outra leitura possível das cenas de reconhecimento na *Odisseia*, ainda que Ricœur não as tenha em conta. Com efeito, outro momento da história do reconhecimento pode ser encontrado na Ilha dos Fenícios, e este não nos remete para a “vontade de poder” mas para a fragilidade de Ulisses. Quando Demódoco, o poeta na corte do rei Alcinoos, começa a cantar a história do famoso herói Ulisses, que ali se encontrava incógnito, Ulisses não consegue conter as suas lágrimas e, no fim, revela a sua identidade. Nesta cena, Ulisses não procura reconhecimento. Pelo contrário, tal reconhecimento é-lhe concedido de forma inesperada. Este ato de reconhecimento revela a fragilidade do herói, que se descobre nas palavras dos outros, e percebe que depende deles para ser, para existir e, no final, para regressar a casa. Esta espécie de “reconhecimento pela fragilidade” é possibilitada por uma dimensão narrativa na qual Ulisses é acolhido, e cujo poder de configuração e refiguração torna possível ao herói designar este sentimento como um sentimento de “nostalgia”.

**Palavras-chave:** configuração narrativa, fragilidade, *Odisseia*, poder, reconhecimento.

## 1. Introduction: two models of recognition in the *Odyssey*

The *Odyssey* is famously acknowledged as the poem of the *nostos*: the main character of the poem, Ulysses, has been trying to come back home for twenty years and in the end, with the help of the Phaeacians, he indeed returns home. The structure of the poem is not a linear one: all the adventures that the hero and his friends have lived are narrated by that same hero at the court of the Phaeacians. After having narrated all his adventures, Ulysses comes back home and reestablishes his kingdom through a progression of acts of recognition: what he asks is a unidirectional, unilateral recognition, and he is also recognizing himself as the one who used to be the master, and this is not an easy recognition. Quite the contrary, it is an attempt to regain an identity closely connected with the idea of possession and property.

Each *nostos* is also a form of recognition: self-recognition, recognition by others, and recognition of others, with a travel that digs deep into memory and the suffering from having been far from home for such a long time. This journey of recognition confronts the hero with his memories, while also being disorienting: home is no longer a place to rest, to find shelter, no longer the place of an ordinary and perfect state of fusion with the community. Thus, each *nostos* is also a form of misrecognition, the perception of an indefinite difference between what we remember and what the past really was. Recognition and misrecognition, thus, go hand in hand and can be traced back to what Freud labeled *das Unheimlich*: a feeling of disorientation which seems to unavoidably accompany the processes of self-identification. The core of the poem, which narrates only the last six weeks of the events that lead Ulysses back home, is his stay at the court of the Phaeacians, where he tells his story and his long wanderings across the seas. This episode at the court of the Phaeacians includes what I label here a form of “recognition by fragility”. The poem goes on with the story of the *nostos* of Ulysses to his kingdom. The reappropriation of his kingdom is the story of a progression of several recognitions, which I will label here, in turn, “recognition by power”.

The hypothesis leading this contribution is that, provided that there are two models of recognition at stake in the poem, the ricœurian reading of the scenes of recognition narrated in this classical masterpiece is focused only on the model of “recognition by power”, and does not consider the model of “recognition by fragility”, while this latter could be considered far more promising than the former. Indeed, recognition by fragility does not depend on the social or political roles of the recognized person, and for this reason it could be able to open the possibility for a biography to develop without having its meaning determined beforehand. Starting from the fragilities, the scars, and being recognized by the experiences of suffering, could be the

starting point of a recognition that does not depend on merit, and is far more universal than “recognition by power”. In this contribution I briefly describe these two models of recognition, and I clarify that the main difference between them lies in the different motivation behind those two models, i.e. the different reasons that lead to these two diverging models. In the “recognition by power” model the engine of the claim of recognition is doubtlessly the “will to power”, that is, the desire to affirm or reaffirm an authority perceived as fundamental for self-identification. Quite the contrary, in the “recognition by fragility” model the engine of the process of recognition is the fragility of the subject, the living and bleeding memory of the past suffering that claims to be welcomed, or at least to be listened. Thus, being recognized in one’s own fragility means to claim a sort of recognition that points to a shared trait that is similar across individuals, something like the tragic universalism or the common condition of being a stranger, a position in which every person is probably placed at least once in her life, and to which the duty to welcome should respond.

Here I first follow Ricœur’s reconstruction of the model of recognition by power; second, I focus on the model of recognition by fragility; third, I show how the recognition by fragility implies a reconsideration of identity on the basis of its unavoidably “nostalgic” trait, since a part of this fragility always depends on finitude, the transitoriness of time, the imagination which comes back to the past in search for meaning and sometimes for a restoration of a status in which no wounds and no scars were present, nor were they possible. These two models of recognition by power and recognition by fragility should not be considered only as two opposite ways of interpreting recognition, but also as two different models of interpreting human identity and the passing of time, together with the feeling of nostalgia that the distance from home and from the past elicits. In human experience, these two models are not as far apart as one could imagine. In fact, power and fragility, power and vulnerability, should be interpreted as two sides of the same scene, where activity and passivity are always already intermingled. Power and fragility relate to one another through Ricœur’s so-called triad of passivity (flesh, conscience and the other). It is to the extent that the person undergoes a condition of intense suffering, and to the extent that such suffering is made visible and audible, that it can become the starting point of a reactivation of human agency. In *The Course of Recognition*, Paul Ricœur focuses only on the first model. But the second model is far more promising, given that it relates recognition with narrativity, and it is precisely through narrativity that fragility can have a voice.

## 2. Ricœur's reading of the scene of recognition in Ithaca

We shall start by noting that the recognition by power analyzed by Ricœur as a form of affirmation of identity is more tentative than it might seem at first glance. Ulysses is not recognized and does not recognize: a typical feeling of *Unheimlich*<sup>3</sup> pervades those scenes, and this procrastination of recognitions (plural) is what Honneth would define as a struggle for recognition<sup>4</sup>, even if, once attained, it is no longer an object of desire – allow me to remind that Ulysses expresses the intention to leave his kingdom again, after having reconquered it. Thus, the idea of a Ulysses anchored to his past identity – a Lockean person, whose consciousness coincides with his memory, a person who does not seem to try to come to terms with the question of his identity, apart from and beyond his role – is only in part capable of explaining the entire progression of recognition. As a matter of fact, the return back home of Ulysses is accompanied by the impression that what is gone is forever lost, and that, by coming back, the hero will never restore his identity precisely as it was. Such interpretation leads to the hypothesis that recognition by power, far from being attainable once and for all, runs the risk of transforming itself into a constant, unending, search for visibility and approval of one's own social and political status. The danger of this model of recognition is thus the fact that it is used to enforce hierarchies, find other forms of domination, and feed an asymmetrical idea of power as something to be confirmed through recognizing the value of hierarchies without discussing them.

The long scene of recognition of Ulysses in Ithaca opens the second study of Ricœur's book on recognition. Its second study, as is well known, is devoted to self-recognition. And there are some presuppositions at stake in Ricœur's interpretation of this episode.

First, that self-recognition falls short of mutuality; such lack of mutuality shows that the others are instrumental to the self: they can foster or impede self-recognition. Ricœur comments:

The famous story of the return of Ulysses to Ithaca is incontestably a narrative of recognition in which the hero is both the protagonist and the beneficiary. It is right to say that he causes himself to be recognized by other partners, following a carefully orchestrated climax and an art of delay often commented upon by critics<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *The Uncanny* (New York: Karnac, 2003).

<sup>4</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Boston: The MIT Press, 1996).

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *The Course of Recognition* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005), 72.

Thus, Ulysses is the only character to be recognized in his power. Furthermore, Ulysses in Ithaca becomes the paradigm of such self-centered process of recognition, aimed at maintaining the status quo, and if possible, at increasing it, since being recognized in one's own power –this power being something visible through actions – runs the risk of becoming an unending, unfinished, unaccomplishable, claim.

Ricœur goes on with his analysis with the following words:

Despite the distribution of roles among a number of characters, there exists just one among them who is the object of recognition, Ulysses come home to Ithaca. [...] It is not a narrative of mutual recognition [...] the recognition scenes stake out the reconquest of his household by an inflexible master, at the expense of usurpers in the posture of pretenders to possession of the legitimate wife. This aspect of violence means that a history of recognition finds itself inextricably entwined with one of vengeance. The rhythm of this second story governs that of recognition, to the point that the degrees of recognition are stages along the path of vengeance that ends with a massacre of pitiless cruelty<sup>6</sup>.

These remarks that conclude Ricœur's reconstruction of the Ithaca episode highlight how recognition in this case is a matter of role, it is an act of acknowledgement of a submission:

The Homeric characters who, we have granted, behave as “centers of agency” and “recognize themselves as responsible” are also capable of a recognition that passes through others, but which we cannot yet call mutual, because it is still focused on a single protagonist and limited to the role the tradition assigns to those who stand in the entourage of a master. For this master, to be recognized is to recover his mastery once it has been threatened<sup>7</sup>.

Here Ricœur grasps a relevant issue at stake in this model of recognition, but he does not seem willing to accept the conflictual component of recognition, neither does he seem willing to acknowledge that relations of recognition cannot be thought of as completely free from power dynamics. Rather, this account would have been more effective if he had considered the risks of recognition by power as inherent of each and any relation of recognition.

These risks become all the more apparent once the different types of relation in the Ithaca episode are analyzed. There is the sphere of familial bonds, which at first glance seems clearly separated from the “public” sphere, since the recognition directed to Ulysses by his relatives is different from the one provided (or not) by his subjects. But this is not the whole story. Ulysses, in Ricœur's reading, is a master, and claims the recognition of his identity as

<sup>6</sup> Ricœur, *The Course of Recognition*, 72-73.

<sup>7</sup> Ricœur, *The Course of Recognition*, 75.

such. He is the master of a kingdom, but also of his wife, his son, his relatives. The private sphere and the public sphere run the risk of speaking only one language, the proprietary language of possession. This reveals a clear idea of identity that should be put to discussion: identity as a property, and the property as what makes a man that precise man. It is not by chance that the idem identity contested by Ricœur finds its roots in the Lockean idea of identity, which has been interpreted as a proprietary conception of identity.

This process of recognition can be still traced back to a “unidirectional” recognition: it is Ulysses who wants to be recognized as a father, a husband, a son. He is the king and claims to restore his kingdom. He is fighting to regain his properties (including his wife) and to restore his power. In this instance, a powerful identity that claims to be recognized is what moves Ulysses in his path made out of revenge. Here, as previously noted, Ricœur suggests that the recognition of power is unilateral, and he distinguishes it from the idea of the struggle for recognition. On the contrary, I point out that each form of claim for recognition is also a claim for recognition of some power exerted over someone other. Recognition is a matter of power, both because power needs to be recognized, and because the act of recognition itself is an act of power, as many authors point out.

To sum up: Ricœur is right when he reads the process of recognition for which Ulysses is responsible as a process lacking mutuality. But there are some issues worth being noted. First, it would have been useful to highlight the idea of control, mastery, of a subject that is far from being fragile, far from being interested in making the others feel recognized in turn. The recognition of others is precisely the recognition of something related to status. But there are at least two traces which can lead to critically engage with this reading by Ricœur: first, the scene of the recognition by the scar; second, the scene of the recognition by the dog Argos, a non-human being which is not interested in the dynamics of power. These are two clues of the necessity to recognize elements of fragility even in the scenes where the king tries to be recognized in terms of his power, of his possessions.

Thus the first clue of another, different, possible interpretation of the scene of recognition in Ithaca is the scene of the scar:

The old woman took up a burnished basin she used for washing feet and poured in bowls of fresh cold water before she stirred in hot. Ulysses, sitting full in the firelight, suddenly swerved round to the dark, gripped by a quick misgiving – soon as she touched him she might spot the scar! The truth would all come out. Bending closer she started to bathe her master ... then, in a flash, she knew the scar – that old wound made years ago by a boar’s white tusk when Ulysses went to Parnassus, out to see Autolycus and his sons<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Homer, *Odyssey*, Translated by Robert Fagles (London: Penguin, electronic version 2002) book xix, lines 337-447.

It is like one could be recognized also by the history of his fragility, whose traces are impressed, written, on the body. In this scene, as a matter of fact, Eurycleia recognizes her master not through his power, but, rather, through his fragility. In an analogous way, the humanity of Ulysses is at stake in the recognition directed to his dog Argos, which is not interested to Ulysses' power; in such scene, Ulysses feels free to recognize himself another living being, without expecting recognition in turn:

Now, as they talked on, a dog that lay there lifted up his muzzle, pricked his ears ... It was Argos, long-enduring Ulysses' dog he trained as a puppy once, but little joy he got since all too soon he shipped to sacred Troy. In the old days young hunters loved to set him coursing after the wild goats and deer and hares. But now with his master gone he lay there, castaway, on piles of dung from mules and cattle, heaps collecting out before the gates till Ulysses' serving-men<sup>9</sup>.

These two scenes attest to an unavoidable intertwining of the two models of recognition, since even in the core of the model of recognition by power it is possible to highlight some traces of a recognition by fragility.

### 3. Being recognized in one's fragility

The "recognition by fragility" model emerges from the reading of another scene of recognition included in the *Odyssey*: it is the scene of Ulysses at the court of the king Alcinoos. Ulysses, a stranger whose identity is unknown, is hosted, welcomed, he is provided shelter and his request of receiving the means to come back home is approved without him being asked about his identity. The poet Demodocus is invited by Alcinoos king of the Phaeacians to cheer the banquet with the singing of the deeds of the heroes:

That was the song the famous harper sang but Odysseus, clutching his flaring sea-blue cape in both powerful hands, drew it over his head and buried his handsome face, ashamed his hosts might see him shedding tears. Whenever the rapt bard would pause in the song, he'd lift the cape from his head, wipe off his tears and hoisting his double-handled cup, pour it out to the gods. But soon as the bard would start again, impelled to sing by Phaeacia's lords, who reveled in his tale, again Ulysses hid his face and wept<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Homer, *Odyssey*, book xix, lines 319-326.

<sup>10</sup> Homer, *Odyssey*, book viii, lines 99-109.

Ulysses weeps, and he cannot avoid it: he knows that Demodocus is telling stories about him, even if the bard does not know who Ulysses is. The following scene is the one in which Ulysses reveals his identity to the king Alcinoo:

I am Odysseus, son of Laertes, known to the world for every kind of craft – my fame has reached the skies. Sunny Ithaca is my home. Atop her stands our seamount, Mount Neriton’s leafy ridges shimmering in the wind. Around her a ring of islands circle side-by-side, Dulichion, Same, wooded Zacynthus too, but mine lies low and away, the farthest out to sea, rearing into the western dusk while the others face the east and breaking day. Mine is a rugged land but good for raising sons – and I myself, I know no sweeter sight on earth than a man’s own native country<sup>11</sup>.

The hospitality received, as we will see below, allows for the disclosure of Ulysses’ identity. Before analyzing in a closer way this episode, let us focus on some structural analogies between the two episodes linked to the topic of recognition within the *Odyssey*. One of the most visible analogies is the graduality of the process of recognition, not to mention that in both cases recognition works as the engine of the narrative plot. Also, to the extent that there are some traces of “recognition by fragility” in the episode of the “recognition by power”, to the same extent it can be expected that in the episode of “recognition by fragility” there are some traces of the “recognition by power”. Such reciprocal traceability is telling of the conventional nature of this opposition, that should not be exacerbated.

Let us now focus on the differences emerging from the comparison of these two scenes. While in the Ithaca scene the graduality of the process of recognition is almost completely in the hands of Ulysses, here in the Phaeacians Isle he cannot control this process at all. It seems, rather, that he is mastered and dominated by the events, by his feelings, by the telling of his story by another man. The process of recognition is entirely determined by the practices of narration. Even if in both cases the graduality of the process of recognition is a narrative engine – and here we are reminded of Aristotelian *anagnorisis* – in the episode of the Phaeacians court, narrative and recognition are characterized by passivity: being narrated is being unintentionally hosted by the words of others. But let us now move to a brief analysis of the episode of a recognition that was not chosen – allow me to use such a periphrasis to describe Ulysses at Alcinoo’s court. This episode can be divided in three main scenes, which will now be analyzed.

---

<sup>11</sup> Homer, *Odyssey*, book ix, lines 21-31.

In the first scene, Ulysses asks the means to come back home: what he is asking is not the recognition of his power or of his identity, meant as an *idem* identity. Rather, he is asking that his travel be facilitated, recognized, even if nobody knows him and his destination. Such process of recognition could be labeled the “recognition of something undetermined”. The idea of an undetermined recognition is clearly explained by some authors, and its core could be described as follows: in order to assess its ethical import, recognition should be directed towards an indeterminate trait of personhood that could be associated with the indeterminate ‘becoming’, which includes under its umbrella the indefinite capacity for criticizing those patterns and models, as well as for interpreting the past in light of the future. It is in particular Heikki Ikäheimo who speaks of an “unconditional mode of recognition”,<sup>12</sup> and this seems precisely what Ulysses is looking for once arrived in the isle of the Phaeacians: a recognition which is not directed to a role, to a definite status, to some traits of a specific personhood. Rather, this recognition is both unconditional and undetermined, because it leaves the question of identity open to constant redefinitions and the act of recognition is not conditioned nor dependent upon precise and definite characteristics of a person, but is given regardless of who we are, just as the hospitality due to the strangers, the castaways.

Ulysses asks to be recognized in his humanity, not in his role. This could have been enough, but another kind of recognition takes place, without being looked for: it is the recognition of his role, of his own story. Here, what emerges is that recognition is something owed to everybody, no matter where they are going.

In the second scene of the episode, Ulysses – still incognito – is welcomed at the court and a banquet is prepared to celebrate the foreign man who is going to leave. Needless to say, unconditional recognition is something owed to the sailors, the castaways, and they must be celebrated and welcomed through banquets and parties. It is precisely in this context that Demodocus starts singing the dispute between Achilles and Ulysses during the Trojan war. Here one can doubtless state that recognition is something that happens beyond any claim: Ulysses is not asking to be recognized as the author of all the deeds told by Demodocus. And the first gesture that gives rise to this kind of recognition is the fact that he is hosted in the words and in the story that Demodocus narrates about him, without knowing him. As confirmation of this reading, recall that in the beginning of the scene he does not want to be recognized as the hero who leads his people to victory. Demodocus, completely unaware, is unintentionally recognizing Ulysses, and he is,

---

<sup>12</sup> Heikki Ikäheimo, “Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding”, *Studies in Social and Political Thought*, 25(2) (2015): 25-42.

unintentionally as well, providing the conditions of possibility for the hero's disclosure. The hero is given the possibility of recognizing himself through someone else's words, someone else's narrative configuration. The suffering experienced far from home, the will to leave and perhaps his feeling of guilt can finally find a narrative configuration, which are instrumental in his quest to get home, albeit not completely satisfied with his return.

In this context, Ulysses starts crying and covers his face with his hands, so that he is not recognized in his fragility: the process of recognition here is not mastered by Ulysses. Showing his fragility, here, would force him to reveal who he is. Thus, he prefers to cover his face and hide his tears. Ulysses, a strong and smart hero, does not want to disclose his identity but he perceives his fragility when his past is narrated by others, a moment when he somehow feels accepted by a community of strangers who ignore his identity.

In the third scene, Ulysses asks Demodocus to narrate the episode of the Trojan horse. Why such a request? We can put forward the following hypothesis. He is pretty sure that going back to a happy and fulfilling moment will have a healing effect on his memory, and that such recalling will enforce his self-portrait as the hero who does not cry, and is instead always strong and courageous. Here it is hardly possible to deny the narcissistic trait of such behaviour. In other words, here the model of recognition by fragility meets the character of the hero, and touches the recognition by power: I recognize myself as the winner of the Trojan war and I can be pleased by this thought even without being recognized by the others: a power that does not need to be recognized, since the subjects of recognition are not the people inhabiting the Isle of the Phaeacians, but rather his subjects in Ithaca.

But even in this case, once again, he cannot hold back his tears, contrary to his predictions. And this precisely because the "active" dimension of his deeds cannot be separated from the "passive" one, as his deeds implied a lot of suffering, not only because he was far from home.

At this point of the poem, the king Alcinoos asks him why he is crying, and who he is. Precisely at this moment, after having been involved in some races and plays, Ulysses decides to disclose his identity and starts to narrate his story. Thus, as previously stated, it is thanks to a "narrative hospitality"<sup>13</sup>, that the hero feels safe enough to disclose his identity and to ask for recognition.

It is apparent that the recognition he is looking for is not the same he will claim once in Ithaca or, to be sure, that recognition by power is not the only interpretative key of the entire *Odyssey*. Evidently, he is pleased, now that he has understood that he can be safe, to be recognized as the kind of Ithaca. But far from home he does not need to hide his fragility: he can be recognized as

---

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, "Reflections on a New Ethos for Europe", *Philosophy and Social Criticism* 21, 5-6 (1995): 3-13.

powerful and, at the same time, as a fragile, tired, worried king. He is asking to be recognized as a man who misses his past and his future, a man whose main feeling is nostalgia –, one that is both backward-looking and forward-looking, and as a man who has demonstrated that identity is not (only) a matter of property. His nostalgic attitude is not only fixed in an immutable and unavoidably gone past, but it is rather a force which compels the hero to think of the future, a future where he will try to understand who he is, beyond his being a strong and powerful king. Home, for Ulysses, is not only the place where everything began, but also the place to where he can come back in order to understand who he was, who he is, and who he wants to become. Thanks to his fragility, an unexpected fragility, recognition can be directed to his humanity as such, even when he is at last recognized as the king of Ithaca, the hero of the Trojan war. Thanks to the recognition of his fragility, the possibility of asking oneself who he is becomes real.

To sum up: while in the Ithaca episode Ulysses wants to be recognized as the king who at last came back, in the Phaeacians episode he does not want to be recognized at all, at least at the beginning of the episode. The hero finds an unaware narrative hospitality that not only facilitates the process of self-recognition, but also fosters the recognition of the other in her fragility: this could be the first step towards a mutual recognition. This access to mutual recognition is what I defined here as a “recognition by fragility” whose thread is of a narrative kind, and which is possible only on the basis of the recognition of a common trait of humanity, that corresponds to the possibility of suffering.

The narrative dimension of recognition is fundamental here: the transition between what the others narrate about his story and the will to narrate his own story is the key of any process of autonomy, of any process of reactivation of agency, which starts from the possibility of having a voice, of speaking, of giving an account of oneself, to borrow the terms of Judith Butler.<sup>14</sup> Starting precisely by the narration of oneself, the disclosure of an identity is far from being decipherable only in terms of power: if in Ithaca recognition is claimed for Ulysses’ role, at Alcinoos court recognition is given to the person, to the fragile man who recognizes himself in the words of the others. The configuring power of narrative is here a means of self-recognition, but it is not limited to self-recognition: the objective of mutual relations of recognition is precisely the possibility to refigure together our past, present, and future. Moreover, the process of self-recognition narrated in this episode of the *Odyssey* is relevant since it shows that being recognized always precedes to recognize, and in this case what is recognized is humanity, an indetermined humanity, and it is from within this fragility that self-recognition beco-

---

<sup>14</sup> Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham, 2005).

mes possible. What the others narrate and recognize does not correspond to what we narrate and recognize of ourselves.

In this discrepancy between different accounts of ourselves lies the possibility of a decentered self: not only decentered because of the difference with the narratives of others, but also because of the non-coincidence with what one believed to be. Such changeability testifies once again the extent to which a kind of recognition which is directed to the personhood and not to specific roles or images of identity is fundamental. We could say, for these reasons, that the humanity behind the roles is the ‘third’ that allows for mutual recognition.

There is a last, but not less important aspect in the episode of the recognition at the Phaeacians court: that the idea of recognition by fragility arises also from the feeling of nostalgia. The concluding remarks of this contribution are in fact devoted to the link between recognition, narrative, and nostalgia.

#### 4. Concluding remarks: how to recognize home?

In these concluding remarks I propose reading the episodes of recognition in the *Odyssey* through some critical contributions stemming from Barbara Cassin and Adriana Cavarero. These references can be useful to locate Ricœur’s analysis within a larger philosophical debate concerning the figure of Ulysses in relation to his travel towards home, his recognition of his kingdom, and the feeling of nostalgia.

Cassin comments the feeling of nostalgia as follows: “Nostalgia is what makes one prefer going home, even if it means finding there a time that passes by, death – and, worse, old age – rather than immortality. Such is the weight of the desire to return”<sup>15</sup>. According to the author, the desire to return home is quintessential to the feeling of nostalgia, and it does not exclude changes, differences between what we recall and what we find at home. Nostalgia, even Ulysses’ nostalgia, is not directed to something perceived as unchangeable, as a property always identical to itself. Cassin’s analysis points out the fact that it is not so obvious that Ulysses wants to regain his property, or that he wants to be recognized in his being the master. Rather, it seems that the hero is perfectly aware of the transience of time, of the precarity of his role, and of the situation he left behind. He is aware of the possibility of change to the extent that through his story one could ask how it is possible to recognize home:

---

<sup>15</sup> Barbara Cassin, *Nostalgia. When Are We Ever at Home?* (New York: Fordham, 2016), 12.

But how do you know that you are back home? [...] When Ulysses sees Ithaca from the sea, he recognizes it with clarity, but his sleep makes him lose it again for another eight years, a whole Odyssey [...] This time is thus a second time. Ulysses has left Calypso's island on a raft; he has been shipwrecked as she foretold; exhausted, he has fallen asleep, on the shore, near a river. A ball wakes him up, that of Nausicaa and her attendants, who are playing while the laundry is drying [...] he comes to the Phaeacians' palace; he is given hospitality, hears the story of the Iliad and weeps, before then himself telling the tale of what follows. The Phaeacians, who are good ferrymen but who have incurred the wrath of the God of the Seas, bring him back, all alone, since his comrades have all died, one after the other. They leave him on his island – sound asleep once again, as he often is at crucial moments.<sup>16</sup>

It is difficult for Ulysses to recognize home as such. It is as if his attempts to approach his island were signs of the unfamiliarity that the idea of home, imagined and dreamed upon for many years, can foster. According to Cassin, Ulysses is the emblem of an open nostalgia, which she identifies terminologically as *Sehnsucht*. It is not the desire of the identical, and for this reason we can hypothesize that the identity that he asks to be recognized is not only understandable in terms of a property, but also in terms of something non-possessable. This consideration of the feeling of nostalgia and its implications in terms of recognition of identity allows for some critical remarks of the ricœurian reading: Ulysses – the king of Ithaca – is not only the master who wants to restore his power, he can rather be seen and recognized as the hero led by the desire of knowledge, and by the awareness of the transitoriness of time, not anchored to the past as a property. Cassin distinguishes between *Heimweh* and *Sehnsucht*:

We could describe the internal tension proper to nostalgia in a different way: by using the two German words *Heimweh* and *Sehnsucht* as two representations of philosophy that the entire history of philosophy has never ceased meditating upon. On the one hand, *Heimweh* would be the desire to return, a closed-off nostalgia [...] On the other hand: *Sehnsucht* would be an open nostalgia that never “re-turns” to itself; it would be the indefinite infinite of the linear aition, nonidentifiable, nonthematizable infinite that flows but never stop [...] Ulysses the adventurer, the nomad, citizen of the world, at home everywhere and nowhere.<sup>17</sup>

There can be at least two models of nostalgia, and here Ulysses seems to be the spokesperson of the forward-looking one. He already knows that he is

---

<sup>16</sup> Cassin, *Nostalgia*, 13-14.

<sup>17</sup> Cassin, *Nostalgia*, 25-26.

coming back, but not in order to repeat the past and reproduce it in an identical way. Rather, his return is a move forward, an attempt to gain another perspective on his past, a sort of recognition of a growth, of a process, which does not necessarily ignore the fragility of the hero.

As for the narrative quality of the recognition experienced by Ulysses at the Phaeacians court, it is worth mentioning Cavarero's reading of the episode of the Phaeacians, which the Italian philosopher traces back to Hannah Arendt. She writes:

In one of the most beautiful scenes of the *Odyssey*, Ulysses is seated as a guest in the court of the Phaeacians, incognito. A blind rhapsod entertains those gathered with his song. He sings, 'the famous deeds of men, that song whose renown had already reached the wide sky'. He sings of the Trojan war, and tells of Ulysses and his undertakings. And Ulysses, hiding himself in a great purple tunic, weeps. "He has never wept before," comments Hannah Arendt, "and certainly not when what he is now hearing actually happened. Only when he hears the story does he become fully aware of its significance". We will call this scene *the paradox of Ulysses*. As we saw with Oedipus, this consists in the situation for which someone receives his own story from another's narration. And so it happens to Ulysses at the court of the Phaeacians. He weeps because he fully realizes the meaning of the story. But what exactly does the story *signify*? – neither the action itself nor the agent, suggests Arendt, but rather the story that the agent, through his actions, left behind him.<sup>18</sup>

This interpretation grasps a relevant issue: it is only by being told of it that people can see the configuration of their lives as a whole. Meaning can only be conferred *ex post*, rather than *ex ante*. Glory, fame, and the heritage left are the focus of Arendt reading in this scene. In so doing, she seems to trace the "recognition by fragility" back to a kind of "recognition by power". The centrality of meaning is only one part of being narrated. Ulysses does not cry for the meaning recognized, or for his being a famous hero. Perhaps, he cries for he is being compelled to recall the suffering experienced, the nostalgia felt, the need to be strong even when he would have had the possibility of showing his fragility.

Nonetheless, the tears of Ulysses show something more than a simple excess of narcissism, as instead seem to highlight Cavarero:

The problematic side of our approach lies precisely in this immortalizing function. However valuable the Arendtian idea of narration may be, its heroes,

---

<sup>18</sup> Adriana Cavarero, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood* (New York: Routledge, 2000), 17.

like Achilles, continue to astonish us – if not trouble us – by their love of death. The emphasis on a desire (which is, in truth, rather virile) that combines the challenge of death with a fame that survives it, sounds much like a homage to the patriarchal tradition. To this we can add the autobiographical tale of Ulysses, which captivated the ears of the Phaeacians for four books of the *Odyssey*. The hero is excessive in all of his actions. He places emphasis on both action and autobiographical narration. But if it is the way that things are, what reasons do we have for privileging the biographical tale of the blind rhapsod, and for neglecting the relationship between the identity of Ulysses and the emphatic autobiographical exercise of his narrating memory? Have we been too moved by his emotion? Have we missed something in the hero's weeping?

As already stated, such interpretation overlooks precisely the implications of narrative hospitality, whose specific characteristic here is that it is not wanted, nor looked for. This point deserves further clarification. First, Ulysses claims a recognition which is owed to the entire humankind, the recognition of the possibility of coming back home, regardless who we are. It is also evident that his decision not to reveal his identity is a matter of prudence, the proverbial cunning of this hero. Second, precisely when he believes to have everything under his control, something happens: he finds hospitality in the account of the poet, who is completely unaware of the identity of Ulysses. The poet allows for a narrative hospitality, but his action is not intentional. When Ulysses listens to that story, he feels “at home”, and only by being hosted by this community of strangers, capable of solidarity, does he become aware that he can reveal his identity. It is not the glory or the power that moves him to tears, but rather his understanding that the help he asks is not given to him because he is the hero, but simply because he is a human being. He recognizes himself in the account made by Demodocus, and once again he appreciates such account because it is spontaneous, true, sincere, and it does not come from flattery. Such narrative hospitality fosters the memory of the hero, who at last decides to tell his own story. Far from being merely excessive, or from being the outcome of the patriarchal narcissism of the hero, this episode reveals the fragility of Ulysses as a person, as a man far from home, a frightened and nostalgic hero at the end of his journey, weak, worried, tired.

There is therefore a meeting point between the two models of recognition proposed here: the peculiar trait of human agency, always already intermingled with human passivity. Power and fragility, thus, can be seen as two sides of the same coin, precisely as agency and passivity. At the core of agency an amount of passivity can be found, and to the same extent at the core of passivity some kind of agency can be recognized. And it is precisely Ricœur that refers to this intertwinement, coining the expression “triad of passivity”:

“I suggest as a working hypothesis what could be called *the triad of passivity and, hence, of otherness*”<sup>19</sup>. If transposed in terms of recognition, the power that the subject wants to see recognized is not completely detached from the fragility of the wounds of an unending struggle to recognize oneself. Fragility and vulnerability, from such perspective, are the other side of power.<sup>20</sup> And recognition is an unending task possible only by doing away with a notion of identity conceived as property, in order to make room for a narrative, open, model of personal identity.

### Bibliography:

- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham, 2005.
- Cavarero, Adriana. *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. New York: Routledge, 2000.
- Ferrarese, Estelle. *Vulnerability and Critical Theory*. Leiden: Brill, 2018.
- Freud, Sigmund. *The Uncanny*. New York: Karnac, 2003.
- Homer, *Odyssey*. Translated by Robert Fagles. London: Penguin 2002.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Boston: The MIT Press, 1996.
- Ikäheimo, Heikki. “Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding”. *Studies in Social and Political Thought*, 25(2) (2015): 25-42.
- Ricoeur, Paul. “Reflections on a New Ethos for Europe”. *Philosophy and Social Criticism* 21, 5-6 (1995): 3-13.
- \_\_\_\_\_. *Oneself As Another*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Course of Recognition* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Oneself As Another* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1992), 318.

<sup>20</sup> Estelle Ferrarese, *Vulnerability and Critical Theory* (Leiden, Brill, 2018), 1.



## VERS LA RECONNAISSANCE MUTUELLE: RICŒUR CONTRE KOJÈVE

TOWARDS MUTUAL RECOGNITION: RICŒUR AGAINST KOJÈVE

EKATERINA SHASHLOVA<sup>1</sup>

**Abstract:** In this article, we examine two philosophical theories of recognition: those of Paul Ricœur and Alexandre Kojève. We trace this line of development in the theory of recognition as a return from Ricœur to Kojève. Our hypothesis is that over the past twenty years, the theory of recognition has undergone a change in content and has transformed into a theory of misrecognition. In turn, the theory of misrecognition is grounded in the struggle between subjects and brings us back to the discourse of the struggle between the Slave and the Master. This transformation from struggle to reciprocity and *vice versa*, we argue, suggests that a theory of identity formation as a process of resistance to *assujettissement* is in demand at this moment in history. In the 2010s, as the theory of misrecognition took shape primarily in the English-speaking world, the constitution of the subject began to be understood once again as the outcome of struggles within feminist, Marxist, and other emancipatory theories. We examine both Ricœur's arguments against Kojève, Althusser, and the theory of misrecognition in general, as well as the «return» of Kojève's arguments in the contemporary theory of misrecognition.

**Keywords:** Althusser, *assujettissement*, ideology, Kojève, recognition, Ricœur, subjectivity.

**Résumé:** Dans cet article, nous examinons deux théories philosophiques de la reconnaissance: celles de Paul Ricœur et d'Alexandre Kojève. Nous suivons le développement de la théorie de la reconnaissance comme un retour de Ricœur à Kojève. Notre hypothèse est qu'au cours des vingt dernières années, la théorie de la reconnaissance a changé

**Resumo:** Neste artigo, analisam-se duas teorias filosóficas do reconhecimento: a de Paul Ricœur e a de Alexandre Kojève. Traça-se uma linha que aponta para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento como um retorno de Ricœur a Kojève. A hipótese apresentada aqui é a de que no decurso dos últimos vinte anos, a teoria do reconhe-

---

<sup>1</sup> Université Charles (Prague, République tchèque). e-mail: [ekaterina.shashlova@gmail.com](mailto:ekaterina.shashlova@gmail.com). ORCID: 0000-0002-0631-0080.

et s'est transformée en une théorie de la méconnaissance. A son tour, la théorie de la méconnaissance se fonde sur la lutte entre les sujets et nous ramène au discours de la lutte entre l'Esclave et le Maître. Cette transformation de la lutte en réciprocité et vice-versa suggère qu'une théorie de la constitution de l'identité comme processus de résistance à l'assujettissement est en demande à ce moment de l'histoire. Dans les années 2010, alors que la théorie de la méconnaissance prenait forme principalement dans le monde anglophone, la constitution du sujet a commencé à être comprise à nouveau comme le résultat de luttes par les doctrines féministes, marxistes et autres théories émancipatrices. Dans cet article, nous examinerons aussi bien les arguments de Ricœur contre Kojève, Althusser et la théorie de la méconnaissance en général, que le retour à l'argumentation de Kojève dans la théorie contemporaine de la méconnaissance.

**Mots-clés:** Althusser, assujettissement, idéologie, Kojève, reconnaissance, Ricœur, subjectivité.

cimento transformou-se numa teoria da falta de reconhecimento. Por sua vez, essa teoria da falta de reconhecimento funda-se numa luta entre sujeitos e traz-nos de volta ao discurso da luta entre o Escravo e o Mestre. Essa transformação da luta em reciprocidade (e vice-versa) sugere, em nosso entender, que aquilo que é necessário neste momento da história é uma teoria da constituição da identidade como processo de resistência ao *assujettissement*. Na década de 2010, quando essa teoria da falta de reconhecimento se formou, principalmente no mundo anglófono, a constituição do sujeito começou a ser compreendida novamente como o resultado de lutas nas teorias feministas, marxistas e outras teorias emancipatórias. Neste artigo, examinamos tanto os argumentos de Ricœur contra Kojève e os de Althusser e a teoria da falta de reconhecimento em geral, quanto os do "retorno" da argumentação de Kojève na teoria contemporânea da falta de reconhecimento.

**Palavras-chave:** Althusser, assujettissement, ideologia, Kojève, reconhecimento, Ricœur, subjetividade.

## 1. Le sujet et la reconnaissance. La théorie de l'assujettissement en tant que fondement de la théorie de la méconnaissance

Dans cet article, afin de retracer l'histoire du concept de reconnaissance par le biais de la méconnaissance jusqu'à la reconnaissance mutuelle, allant de Kojève à Ricœur, nous prêterons attention à l'argumentation et à la critique portée par Ricoeur à la théorie de l'idéologie d'Althusser. L'analyse de l'idéologie chez Althusser permettra d'exposer les critiques de Ricœur concernant la théorie de la lutte pour la reconnaissance, ainsi que de découvrir les origines de la théorie contemporaine de la méconnaissance.

Dans la première partie de cet article, nous abordons l'influence de la philosophie d'Alexandre Kojève sur Louis Althusser. Kojève et Althusser représentent deux des figures les plus significatives en ce qui concerne

l'analyse du concept de reconnaissance, vu comme le résultat d'une lutte ou d'une formation idéologique. Paul Ricœur critique la lutte et l'idéologie comme étant des concepts insuffisants et pessimistes, dont le monde politique réel du XXI<sup>e</sup> siècle exige la révision.

## 2. La lutte pour la reconnaissance chez Kojève

La philosophie de Kojève est une lecture hégélienne de l'histoire moderne. C'est dans ses conférences de 1933 à 1939 qu'il a abordé la question de la fin de l'histoire, soutenant que la lutte dialectique entre l'esclave et le maître dans le monde moderne avait pris fin. Cette lutte est une lutte pour la reconnaissance. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, le paragraphe «Autonomie et dépendance de la conscience de soi», est consacré à ce sujet. Ce paragraphe est devenu le passage clé de toute la philosophie de Kojève. Lors d'un entretien en 1968, Kojève affirme qu'Alexandre Koyré a donné l'interprétation décisive de ce paragraphe, interprétation que Kojève a lui-même développée par la suite<sup>2</sup>. Pour celui-ci, l'élément essentiel est la notion de *reconnaissance*. La reconnaissance est le moment de la lutte dialectique où l'esclave reconnaît le maître comme maître, ou l'esclave triomphe et l'autre le reconnaît comme maître. La reconnaissance est le but de la lutte dialectique, le but de l'histoire individuelle. Kojève a publié en 1938 une traduction française de ce paragraphe, sous le titre *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*, et a écrit un commentaire sur ce passage dans lequel sont introduits les concepts clés de la reconnaissance et du désir<sup>3</sup>. La publication de ce texte, qui a accompagné la popularité de Kojève auprès d'une jeune génération d'intellectuels français, a stimulé le développement du thème de l'interaction intersubjective dans la philosophie française (*L'Être et le Néant* de Sartre<sup>4</sup>, la thèse d'Althusser sur

---

<sup>2</sup> Alexandre Kojève, Entretien avec Gilles Lapouge: «'Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages', une conversation avec Alexandre Kojève», *La Quinzaine littéraire* 53 (1-15 juillet 1968): 18-20.

<sup>3</sup> Alexandre Kojève, «Autonomie et dépendance de la conscience de soi», *Mesures*, 14 janvier 1939. [Il s'agit du commentaire de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, réédité par R. Queneau en guise d'introduction dans *L'Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* réunies et publiées par Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947)].

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943).

Hegel<sup>5</sup> et sa théorie de l'idéologie<sup>6</sup>, la psychanalyse de Lacan<sup>7</sup>, etc.).

Voici l'un des passages les plus importants du commentaire de Kojève sur le paragraphe *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*:

[...] tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la «reconnaissance». Et le risque de la vie par lequel «s'avère» la réalité humaine est un risque en fonction d'un tel Désir. Parler de l'«origine» de la Conscience de soi, c'est nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la «reconnaissance».

Sans cette lutte à mort de pur prestige, il n'y aurait jamais eu d'êtres humains sur terre.<sup>8</sup>

Cette citation contient l'idée fondamentale de l'anthropologie de Kojève, que l'on retrouve développée dans la psychanalyse de Lacan (l'idée d'un *désir du désir*) et dans la notion de reconnaissance d'Althusser. C'est l'idée selon laquelle l'essence du devenir humain est une lutte pour le prestige, une lutte mortelle qui se déroule entre l'esclave et le maître. C'est là que réside le sens de l'existence humaine et de l'histoire de l'humanité. L'homme sera défini précisément par la négation, la lutte et l'affirmation de lui-même en tant qu'homme. L'esclave est celui qui, par le combat, s'efforce d'être reconnu comme maître.

Du point de vue de Kojève, le naturalisme aristotélicien – l'existence de l'esclave et du maître conformément à la nature des choses – est surmonté par la dialectique hégélienne. Selon Aristote, l'esclave ne peut, par nature, devenir un maître, mais, pour Kojève, ce postulat empêche l'être humain de surmonter sa nature biologique et de devenir un être humain en soi. Au cours de l'histoire, l'esclave va à la mort par désir de reconnaissance et devient un maître, et ce n'est que dans cette réalisation d'un destin proprement humain que nous pouvons parler de l'esclave comme sujet politique. Seul l'esclave a la possibilité de devenir maître par une révolution sanglante, de devenir un homme. Et si, selon Aristote, être maître ou esclave, c'est se conformer à sa propre nature, pour Hegel, être maître, c'est devenir ce que l'esclave n'était

<sup>5</sup> Louis Althusser, «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel» [1947], in: Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I.* (Paris: Stock / Imec, 1994), 59-238.

<sup>6</sup> Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in: Louis Althusser, *Positions (1964-1975)* (Paris: Les Éditions sociales, 1976), 67-125.

<sup>7</sup> À propos de l'influence de Kojève sur Lacan voir Nicola Apicella, «Kojève, Lacan - introduction au système du désir», *La Cause du Désir*, vol. 93, no. 2 (2016): 161-173.

<sup>8</sup> Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées / Par Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947), 14.

pas auparavant. L'inégalité du *devenir maître* est décrite par Kojève dans le passage suivant:

A vrai dire, seul l'Esclave «supprime» sa «nature» et devient finalement Citoyen. Le Maître ne change pas: il meurt plutôt que de cesser d'être Maître. La lutte finale, qui transforme l'Esclave en Citoyen, supprime la Maîtrise d'une façon *non-dialectique*: le Maître est simplement tué, et il meurt en tant que Maître. C'est donc seulement dans son aspect servile que l'existence humaine est dialectique ou «totale»: le Maître ne représente, au fond, que l'Identité (il est vrai: humaine). On peut donc dire qu'Aristote a correctement décrit le Maître. Il s'est seulement trompé en croyant que le Maître est l'Homme en général, c'est-à-dire en niant l'humanité de l'Esclave. Il avait raison de dire que l'Esclave en tant qu'Esclave n'est pas vraiment humain; mais il avait tort de croire qu'il ne pouvait pas le *devenir*<sup>9</sup>.

Kojève souligne qu'Aristote a correctement décrit le maître comme un sujet identique à lui-même, mais qu'il a incorrectement décrit l'esclave, qui peut devenir maître sans être humain à l'origine, mais en le devenant par la lutte. Ainsi, dans l'interprétation contemporaine du thème de la fin de l'histoire, la notion de reconnaissance et de lutte pour la reconnaissance sont essentielles. Le concept de Kojève est donc pertinent et nécessaire pour une critique de la position des individus dans le système économique moderne.

Il faut souligner que l'interprétation de la reconnaissance par Kojève a été largement remise en question. Par exemple, Frank Fischbach effectue une critique systématique de Kojève. Du point de vue de ce dernier, chez Kojève la nature est considérée uniquement comme objet. La nature est indépendante de l'homme et asservie, tout comme l'Esclave. Seul l'Esclave réalise la négation de la nature. Fischbach entame l'histoire de la notion de reconnaissance avec Fichte. Cependant, Kojève, de son côté, situe l'origine d'un nouveau langage philosophique uniquement chez Hegel. Fischbach s'accorde avec Jarczyk et Labarrière sur le fait que la figure de la reconnaissance chez Kojève est injustement limitée aux relations entre l'Esclave et le Maître.

Fischbach critique Kojève du point de vue de la véracité historico-philosophique<sup>10</sup>. Pour Fischbach, Kojève procède à une appropriation de la pensée de Hegel. Il affirme, par exemple, que chez Kojève la notion de reconnaissance n'a pas d'histoire, et il accuse Kojève de ne pas prendre en compte la période de Iéna de Hegel, ni la philosophie antérieure en général. Il faut rappeler que Hegel intègre le problème de l'intersubjectivité dans celui de la culture et résout ainsi de manière novatrice des problèmes qui lui

<sup>9</sup> Kojève, *Introduction*, 496-497.

<sup>10</sup> Franck Fischbach, *Fichte et Hegel La Reconnaissance* (Presses Univ. de France, 1999), 115.

étaient antérieurs<sup>11</sup>. Cependant, l'interprétation de Kojève appartient à son époque, et non à l'époque de Hegel<sup>12</sup>. En d'autres termes, Kojève tente de sortir du cercle herméneutique et de construire un système objectif de connaissance dans le contexte historique hégélien. Sans aucun doute, Kojève affirme que son système de connaissance se situe après Hegel, à la fin de l'histoire, lorsque la philosophie ne se développe plus. Cependant, Fischbach critique précisément cette analyse anhistorique de l'héritage hégélien.

Fischbach accepte la tentative de Kojève de concevoir la dialectique du Maître et de l'Esclave comme le principal récit pour le développement de l'idée de Marx, selon laquelle la dialectique de la négativité est l'essence de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Selon Marx, «Hegel appréhende la production de l'homme par l'homme comme un processus» objectif, vrai et réel, comme le résultat de son travail<sup>13</sup>. Fischbach relie cet extrait des *Manuscrits de 1844*<sup>14</sup> de Marx au problème de la reconnaissance chez Hegel, ce qui veut dire que Kojève poursuit l'anthropologie de Marx. Pour notre part, nous pensons qu'il faut revisiter la relation de Kojève avec Althusser, qui, en s'appuyant sur le Marx de la première période, utilise néanmoins la notion de reconnaissance pour décrire l'idéologie. Althusser se trouve donc sous l'influence de Kojève, même s'il critique ses travaux.

Deux points importants sont présents dans la critique de Fischbach. D'une part, Fischbach est convaincu que Kojève donne ses cours sous l'influence de Marx. D'autre part, et à cause de cela, Kojève identifierait l'anthropologie et le politique<sup>15</sup>. De plus, Fischbach attire l'attention sur la dialectique fichtéenne du concept de reconnaissance et souligne le rôle de la méconnaissance dans le processus de construction de l'identité. Si l'on considère la division sociale et la différenciation comme étant liées à la méconnaissance, il est important de noter que la méconnaissance fait partie de la lutte pour la reconnaissance. De plus, ce processus de construction d'identités à travers la reconnaissance et la méconnaissance se répète constamment: «La lutte pour la reconnaissance vise l'affirmation d'une différence dans un espace social divisé, et non l'intégration à un ordre social pacifié»<sup>16</sup>. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance se transforme en construction d'identité par le biais de la méconnaissance.

Si nous adhérons à la position de Fischbach et changeons de perspective historique pour analyser le concept de reconnaissance, nous rejetons la pri-

<sup>11</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel*, 114-115.

<sup>12</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel*, 116.

<sup>13</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel*, 117.

<sup>14</sup> Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris: Flammarion, 1996).

<sup>15</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel*, 118.

<sup>16</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel*, 126.

mauté de la pensée hégélienne. La même idée est exprimée par Diogo Ferrer, qui analyse la reconnaissance chez Fichte en tant qu'unité de l'éthique, du droit et de la socialité historique. Ferrer affirme également que la source du problème de la reconnaissance se trouve dans la philosophie de Fichte, qui introduit l'intersubjectivité en tant que problème de la philosophie contemporaine. La reconnaissance de l'autre est un «des éléments *a priori* sans lesquels l'expérience n'aurait aucun sens»<sup>17</sup>.

Après avoir analysé la théorie de la reconnaissance de Kojève et la critique de cette théorie, il faut souligner une opposition dans l'interprétation du concept de reconnaissance. Fischbach, en se basant sur la théorie de Fichte comme source du thème de la reconnaissance, formule une théorie de la méconnaissance. Pour Ricœur, en revanche, l'utilisation de la philosophie de Fichte comme source du sujet de la reconnaissance lui permet de formuler une théorie anti-kojévienne de la subjectivité et de critiquer la théorie de la méconnaissance.

### 3. Le concept de reconnaissance chez Louis Althusser

La reconnaissance joue un rôle clé dans la conception du sujet d'Althusser. Il l'utilise pour montrer exactement comment l'individu naît et se façonne par le biais de l'idéologie<sup>18</sup> en tant que sujet. En 1946, avant la première édition du cours magistral de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (paru en 1947), Althusser a écrit à Kojève pour lui demander de critiquer sa thèse et de clarifier le contenu fondamental du concept de reconnaissance<sup>19</sup>. En 1947, Althusser soutient sa thèse *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* et publie une critique du livre de Kojève: «Kojève, en effet, tire de Hegel une anthropologie, il développe la négativité hégélienne dans son aspect subjectif, mais en néglige délibérément l'aspect objectif»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Diogo Ferrer, «Le Cœur Transcendental de La Sociabilité: Corps et Jugement à l'origine de La Théorie de La Reconnaissance de Fichte.», *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, no. 1 (2019): 13.

<sup>18</sup> Pour une étude plus approfondie du rapport entre les interprétations de Kojève et d'Althusser, voir Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

<sup>19</sup> Althusser (Louis), philosophe. Lettre (1946). A propos d'une conférence à l'E.N.S. («La Notion de vérité chez Hegel»). NAF 28320, Boîte 22.1. Correspondance reçue: A-L, Fonds Alexandre Kojève, BNF, Paris. Je remercie Nina Kousnetzoff de m'avoir donné l'opportunité de consulter les documents d'archive d'Alexandre Kojève à la Bibliothèque nationale de France (Paris).

<sup>20</sup> Althusser, «L'homme cette nuit» (1947), in: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques I*, (1994), 241.

Althusser développera cet aspect objectif du concept de reconnaissance dans ses études sur l'idéologie.

En 1970, Althusser publie le texte *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*<sup>21</sup>, dans lequel il décrit le mécanisme de constitution de la subjectivité par la *reconnaissance*. La *reconnaissance* chez Althusser fait partie du mécanisme de l'idéologie et constitue le sujet comme sujet de la culpabilité et de la conscience, comme sujet mental (cet aspect a été développé par Butler).

Selon Althusser «la fonction de *reconnaissance* idéologique [...] est une des deux fonctions de l'idéologie comme telle (son envers étant la fonction de *méconnaissance*)»<sup>22</sup>. Il faut souligner que la notion de méconnaissance est le thème de la thèse d'Althusser de 1947. À cet égard, Althusser s'attaque directement au problème de la reconnaissance, sans passer par la dialectique de Kojève. En 1970, Althusser utilise la notion de méconnaissance pour caractériser le processus de constitution du sujet.

Nous trouvons cette description de la formation du sujet sur la base de l'idéologie chez Althusser, pour qui l'idéologie n'est pas une «fausse conscience», mais une représentation imaginaire du monde qui n'existe que pour les sujets. À ce moment-là:

[...] la catégorie de sujet n'est constitutive de toute idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de «constituer» des individus concrets en sujets. C'est dans ce jeu de double constitution qu'existe le fonctionnement de toute idéologie, l'idéologie n'étant rien que son fonctionnement dans les formes matérielles de l'existence de ce fonctionnement.<sup>23</sup>

La notion d'idéologie chez Althusser a subi un changement important: l'idéologie en tant qu'ensemble de pratiques est une condition d'existence du sujet. Comme le note Guillaume le Blanc, la position d'Althusser, exprimée dans son ouvrage *L'idéologie et les appareils idéologiques de l'État*, se retrouve chez Foucault dans *Surveiller et punir*<sup>24</sup>. Les deux ouvrages sont consacrés à l'analyse de la forme externe du pouvoir qui constitue le sujet, au processus d'assujettissement et à la transformation de l'individu en sujet. L'idéologie et la discipline sont toutes deux dispersées dans le corps social, constituant nécessairement l'assentiment de l'individu à la soumission. Tout un réseau de pratiques et d'institutions a rendu possible l'émergence du sujet impassible, point idéal du pur regard de l'observateur. Suite à sa découverte d'Althusser, la conception du pouvoir chez Foucault change. Le sujet n'est

<sup>21</sup> Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in: Louis Althusser, *Positions (1964-1975)* (Paris: Les Éditions sociales, 1976), 67-125.

<sup>22</sup> Althusser, «Idéologie», 111.

<sup>23</sup> Althusser, «Idéologie», 110.

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).

ni une condition de la connaissance (Kant), ni le *Cogito* (Descartes), mais le produit d'une idéologie ou de relations de pouvoir.

Pour Althusser donc, la reconnaissance n'est pas le résultat d'une lutte, mais d'un processus idéologique continu:

Mais reconnaître que nous sommes des sujets, et que nous fonctionnons dans les rituels pratiques de la vie quotidienne la plus élémentaire (la poignée de main, le fait de vous appeler par votre nom, le fait de savoir, même si je l'ignore, que vous «avez» un nom propre, qui vous fait reconnaître comme sujet unique, etc.), cette reconnaissance nous donne seulement la «conscience» de notre pratique incessante (éternelle) de la reconnaissance idéologique, sa conscience c'est-à-dire sa *reconnaissance*, mais elle ne nous donne nullement la *connaissance* (scientifique) du mécanisme de cette reconnaissance.<sup>25</sup>

Althusser utilise la notion de culpabilité pour caractériser l'interpellation, le processus de conversion, l'appel par lequel un individu devient un sujet, mais la culpabilité ne suffit pas à expliquer le consentement d'un sujet à la subordination. Le sujet a toujours une idéologie en lui, c'est la condition de son existence et il est toujours assujéti.

La reconnaissance chez Althusser est le résultat d'une interpellation et d'une soumission volontaire et naturelle à cette reconnaissance. Contrairement aux conceptions de Hegel et Kojève, ici le sujet n'est pas actif, mais plutôt un produit passif de l'idéologie. Comme le souligne Le Blanc, l'analyse de Foucault, autant que celle d'Althusser, se limite au rôle principal de la forme externe du pouvoir, tandis que Butler tente de trouver une explication à la forme interne de l'*assujétissement* dans la perspective de la psychanalyse. L'*assujétissement* est une forme de pouvoir qui constitue l'existence humaine par le discours. Le terme d'assujétissement lui-même désigne à la fois le processus de soumission et le processus de formation du sujet. S'écartant des idées de Foucault, Butler cherche à décrire le phénomène du pouvoir dans une perspective psychique. L'*assujétissement* est toujours ambivalent, car il comprend deux moments de formation du sujet: le moment externe, dans lequel le pouvoir forme le sujet de l'extérieur, et l'interne, par lequel le sujet est toujours sous l'influence du pouvoir. Le contenu entier du sujet devient le produit du pouvoir, qui se réalise à travers le discours. Ainsi, la différence entre la conception de Butler et celles de Foucault et d'Althusser réside dans la conjugaison d'une théorie de l'*assujétissement* avec une analyse du psychisme. La question de la forme psychique du pouvoir transforme également l'espace ontologique du sujet: l'identité intérieure de l'individu, qui est en corrélation avec l'espace social extérieur, a toujours un statut ontologique

<sup>25</sup> Althusser «Idéologie», 112-113.

ambigu. Dans une telle situation, il est difficile d'expliquer la formation du sujet ou sa construction sociale, mais nous pouvons en noter les limites<sup>26</sup>.

Ce que les théories Foucault, Althusser et Butler ont en commun est précisément l'importance des processus d'*assujettissement* du sujet. Le sujet produit par les pratiques sociales est remis en question comme une notion manquant d'objectivité, d'impartialité, de non-engagement politique. Pour Ricœur, la notion même d'*assujettissement* est un simple jeu de mots. En critiquant Althusser, Ricœur tente de dépasser cette passivité du sujet et de montrer les moyens de développer l'espace communicatif des sujets responsables.

#### 4. La critique de Ricœur à Kojève et Althusser

Dans *Parcours de la Reconnaissance*, Paul Ricœur aborde non seulement l'histoire du concept de reconnaissance, mais analyse également la polysémie du terme «reconnaissance». Ricœur, sur la base de sa propre théorie phénoménologique et herméneutique, présente sa version de la reconnaissance. Du point de vue de Ricœur, il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom. Mais il refuse de d'en proposer une, et présente son ouvrage comme un «parcours»<sup>27</sup>. Avant la publication de *Parcours de la reconnaissance* en 2004, Ricœur avait déjà formulé, en 1975 dans son cours consacré à l'idéologie et l'utopie, sa propre critique de la reconnaissance dans la théorie d'Althusser, en attirant l'attention sur les concepts de reconnaissance et de méconnaissance dans la philosophie de ce dernier. C'est cette critique que nous analyserons afin de montrer comment la théorie de la reconnaissance «retourne» à une lutte entre sujets sous la forme d'une théorie de la méconnaissance<sup>28</sup>.

Ricœur ne souscrit pas à une conception de la reconnaissance qui réduit celle-ci à la lutte. En effet, il voit dans la reconnaissance la possibilité du développement de relations mutuelles. Pour Ricœur, la reconnaissance inclut l'expérience de l'échange des dons, qui est une forme positive de l'existence de la paix. La reconnaissance est un élément constitutif de l'identité, et Ricœur en explore les différentes formes: la reconnaissance-identification, la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle.

La tâche philosophique de Ricœur fait valoir le sens que nous trouvons chez Hegel, à savoir, la notion de reconnaissance de soi en tant que sujet:

<sup>26</sup> Guillaume le Blanc, «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler», *Actuel Marx* 36 (2004): 45-62.

<sup>27</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance: Trois Études* (Paris: Stock, 2004), 11.

<sup>28</sup> Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997), 149-213.

Mon hypothèse est que les usages philosophiques potentiels du verbe «reconnaître» peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voix active à l'usage à la voix passive. Ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique<sup>29</sup>.

Il est possible qu'un tel tournant se retrouve généralement dans la philosophie de la reconnaissance, ce qui entraînerait une réorientation vers une dialectique entre les sujets. L'*Autre* agit comme une figure cruciale, me reconnaissant comme sujet. Voici ce que dit Ricœur sur la signification philosophique du concept de reconnaissance:

[...] je propose de prendre pour première acception philosophique la paire identifier/distinguer. Reconnaître quelque chose comme le même, comme identique à soi-même et non comme autre que soi-même, implique le distinguer de tout autre [...] c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue<sup>30</sup>.

Ainsi Ricœur distingue les significations philosophiques de la reconnaissance des autres significations lexicales et, pour sa propre analyse, il retient la reconnaissance à la voix passive, où le sens principal serait l'identification et la distinction, la reconnaissance de nous-même en tant que ce que nous sommes. Si dans le premier chapitre de *Parcours de la reconnaissance* Ricœur analyse le moment kantien de la *Rekognition*, dans le deuxième chapitre il passe au moment bergsonien de la reconnaissance des images, tandis que le troisième chapitre est consacré au moment hégélien de l'*Anerkennung*:

Ce sera la tâche de la troisième étude de prendre pour cible la dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle. La réciprocité et la mutualité (que nous ne distinguons pas au départ) donneront à ce que depuis Kant on appelle «causalité réciproque» ou «communauté», au sens catégoriel du mot, son espace de manifestation<sup>31</sup>.

Selon Ricœur, l'approche hégélienne est une réponse à la philosophie de Hobbes, en se focalisant non pas sur l'idée de la peur de la mort violente, mais sur la lutte morale en tant que source du désir de reconnaissance. «La lutte pour la reconnaissance» est au cœur de la notion hégélienne de reconnaissance. Cependant, Ricœur critique le paradigme de la lutte comme seule forme de réalisation de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. La lutte pour la reconnaissance n'est qu'un niveau de la

<sup>29</sup> Ricœur, *Parcours*, 35.

<sup>30</sup> Ricœur, *Parcours*, 37-38.

<sup>31</sup> Ricœur, *Parcours*, 225.

conscience malheureuse de la lutte et de la victoire de l'un sur l'autre, alors que l'expérience réelle de la reconnaissance mutuelle est basée sur le modèle du don cérémoniel réciproque.

Partant de Husserl et Levinas, Ricœur soutient que la phénoménologie ne fournit qu'une description de la dissymétrie entre le soi et l'autre, cette dissymétrie ne pouvant être surmontée uniquement par la méthode phénoménologique:

[...] le moi et l'autrui ne «comparaissent» pas véritablement; moi seul apparaît, suis «présenté»; l'autre, présumé analogue, reste «apprésenté».

C'est pour cette dissymétrie à la foi surmontée et préservée que se constituent tour à tour un monde naturel commun et des communautés historiques partageant des valeurs communes. Ces deux degrés nouveaux de constitution sont présumés par la relation de réciprocité<sup>32</sup>.

Levinas, postulant le primat de l'éthique, parle d'abord de l'Autre, qui est la condition d'existence du Soi. Cependant, «Le même et l'autre entrent dans une relation dont les termes ne formeront jamais une totalité»<sup>33</sup>. Ricœur se réfère à Levinas: «La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur»<sup>34</sup>.

Ricœur confirme donc que la reconnaissance hégélienne vise à dépasser le naturalisme en droit et en morale: «[...] le thème de l'*Anerkennung* gagne à être traité comme une réplique de nature morale au défi lancé par une interprétation naturaliste des sources de la politique»<sup>35</sup>. Ricœur considère que ce défi est spécifique à la philosophie de Hobbes. Mais nous pouvons également constater un naturalisme aristotélicien, comme le démontre Kojève. Cependant, tout au long de l'ouvrage, Ricœur fait référence à l'*Éthique à Nicomaque* et à la *Poétique*, et une seule fois à la *Politique*, qui décrit la relation entre l'Esclave et le Maître. La théorie naturaliste de Hobbes suggère que l'«état naturel» originel en dehors de l'État est la méconnaissance. Et le défi de Ricœur consiste à analyser le désir hégélien de reconnaissance, qu'il soit moral ou non.

Hobbes lance un défi à Hegel en soutenant que c'est la peur de la mort violente qui est à la base du contrat social, c'est-à-dire de la reconnaissance mutuelle. Hobbes définit la liberté comme la capacité d'utiliser tous les moyens pour préserver sa propre vie. C'est-à-dire que le contrat implique un abandon mutuel des droits individuels en faveur d'un seul souverain. Le

<sup>32</sup> Ricœur, *Parcours*, 231.

<sup>33</sup> Ricœur, *Parcours*, 233.

<sup>34</sup> Cit. par Ricœur, Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 35, in: Ricœur, *Parcours*, 238.

<sup>35</sup> Ricœur, *Parcours*, 239.

traité est basé sur la peur de la mort violente. Chez Hegel, au contraire, la reconnaissance est fondée sur une lutte mortelle. Sans lutte mortelle, il n'y a pas de reconnaissance.

Selon Ricœur, chez Hobbes, la peur de la mort oblige à la création d'un contrat comme source de reconnaissance mutuelle, apportant la sécurité et éloignant la menace de la mort. Chez Hegel, au contraire, le sujet lutte à mort pour mériter la reconnaissance. Ricœur soutient que le dédoublement par Hegel de la subjectivité en tant que *conscience de soi* et orientation vers l'autre est une réponse à Hobbes. C'est dans cette perspective que Ricœur considère la lutte jusqu'à la mort comme un concept central pour Kojève: «On vient de donner au motif originaire, qui fait désormais face à la peur de la mort violente, l'appellation qui lui convient, celle de désir d'être reconnu. Dans cette expression lapidaire, la forme passive du verbe «reconnaître» est essentielle, dans la mesure où la reconnaissance par soi de chaque individu, qui dans l'étude précédente était placée dans la position de principe, l'est désormais dans celle de résultat au regard de la grande dialectique, qui articule l'une sur l'autre négativité et institutionnalisation»<sup>36</sup>. Le motif originaire – la peur – devient le principe dialectique, le désir d'être reconnu chez Kojève.

Ricœur ne mentionne qu'une seule fois l'interprétation de la notion de reconnaissance par Kojève. Il reproche à Kojève d'interpréter la notion de reconnaissance de Hegel uniquement à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* et non à partir de ses travaux antérieurs de la période d'Iéna.

Mais c'est là que réside le paradoxe. En critiquant Kojève, Ricœur a en même temps choisi un sujet qui est central pour Kojève lui-même: la structure des trois études de Ricœur correspond au système hégélien du développement de l'esprit: «La reconnaissance comme identification», «Se reconnaître soi-même» et «La reconnaissance mutuelle». C'est Kojève qui a souligné que la notion de reconnaissance est centrale dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en particulier, et dans la philosophie politique en général. Dans la perspective de Kojève, le désir de reconnaissance est le moteur de l'histoire.

Dans le passage suivant, Ricœur montre la réponse de Hegel à Hobbes et critique en même temps Kojève:

La réplique à Hobbes consiste tout entière dans le parcours des moments de la réalisation de l'Esprit et la description du retour de l'Esprit à son ipséité: l'Etat surgira à la fin de ce grand détour-retour. Quant au thème de la reconnaissance, il ne sera pas, comme il le deviendra dans des philosophies post-hégéliennes de la finitude et de la pluralité humaine, le ressort dynamique de la conquête de la mutualité, mais il marque certaines phases remarquables du retour à soi de l'Esprit<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Ricœur, *Parcours*, 255-256.

<sup>37</sup> Ricœur, *Parcours*, 265.

Critiquant l'approche pessimiste de Kojève, Ricœur s'appuie sur la *Lutte pour la reconnaissance* d'Axel Honneth.<sup>38</sup> Ce dernier présente l'idée d'un enchaînement de «trois modèles de reconnaissance intersubjective», placés successivement sous l'égide de l'amour, du droit et de l'estime sociale<sup>39</sup>. Cependant, le négatif ne perd pas son importance. Du point de vue de Ricœur, «les trois modèles de reconnaissance fourniss[ent] la structure spéculative, tandis que les sentiments négatifs confèrent à la lutte sa chair et son cœur»<sup>40</sup>.

En 1975, dans la partie finale d'un cours sur Althusser, lors de ses leçons sur l'idéologie et l'utopie, Ricœur critique à la fois la théorie de l'idéologie d'Althusser en elle-même et la part liée à la notion de reconnaissance. Du point de vue d'Althusser, la reconnaissance trouvée dans l'idéologie a toujours un autre aspect, à savoir, la méconnaissance. Ricœur rejette cette contiguïté de la reconnaissance et de la méconnaissance. Cette critique se fonde sur le fait que Ricœur voit une déformation de la notion d'idéologie chez Althusser. L'idéologie est une sorte de non-vérité. C'est-à-dire que l'idéologie elle-même est comprise par Althusser seulement comme une illusion. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, chez ce dernier, l'idéologie n'est pas une déformation ou une image erronée. L'idéologie, en tant qu'imaginaire, a toujours son incarnation matérielle. L'idéologie est réelle pour les sujets: «tout en admettant qu'elles ne correspondent pas à la réalité, donc qu'elles constituent une illusion, on admet qu'elles font allusion à la réalité, et qu'il suffit de les «interpréter» pour retrouver, sous leur représentation imaginaire du monde, la réalité même de ce monde»<sup>41</sup>. Mais Ricœur attribue à Althusser une position selon laquelle l'idéologie étant une déformation et une fausse reconnaissance, la reconnaissance devient impossible: «Toute la dialectique de la reconnaissance est brisée par la réduction qu'opère Althusser de la problématique du sujet à l'idéologie»<sup>42</sup>. Au sujet de la notion d'interpellation, Ricœur dit qu'il s'agit d'une allusion au concept théologique de vocation en tant qu'appel de Dieu.

Ricœur pense qu'Althusser substitue une relation de reconnaissance à une relation d'assujettissement. Ricœur critique la définition du sujet comme subordonné à travers l'assujettissement. En effet, pour Althusser, être sujet c'est subordonner, ce qui est l'exact opposé de l'interprétation de Hegel par Kojève. Ce sont le sujet et le maître qui cherchent à être reconnus, non pas l'esclave. Avec Althusser, il n'y a ni perdant ni gagnant dans la bataille, puisque la source du sujet constituant est l'idéologie, et non un autre sujet.

<sup>38</sup> Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (Paris: Cerf, 2002).

<sup>39</sup> Ricœur, *Parcours*, 274-275.

<sup>40</sup> Ricœur, *Parcours*, 275.

<sup>41</sup> Althusser, «Idéologie», 102.

<sup>42</sup> Ricœur, *Idéologie*, 205.

L'argument principal de Ricœur contre cette notion d'idéologie c'est qu'il n'y a aucune possibilité de parler des citoyens, ces sujets qui peuvent affronter l'appareil de l'État. Du point de vue de Ricœur, la puissance de la résistance réside dans le sujet lui-même. Il est donc nécessaire de séparer la reconnaissance de la méconnaissance. «L'idéologie est source de confusion parce qu'elle empêche la reconnaissance mutuelle des hommes»<sup>43</sup>, car il n'y a pas d'arme contre l'idéologie. Par conséquent, Ricœur suggère de s'appuyer sur la théorie utopique de la communication de Habermas, qui pourrait contribuer à libérer la subjectivité collective dans la lutte contre l'idéologie.

Finalement, pour Ricœur, le principal problème de la théorie d'Althusser réside dans le fait que nous avons affaire là à une réalité déformée.

Nous pouvons observer que le principal reproche formulé par Ricœur envers la théorie d'Althusser concerne sa compréhension de la reconnaissance en tant que mécanisme idéologique, dans lequel la reconnaissance et la méconnaissance représentent deux façons de traiter les sujets. Cependant, Ricœur ne partage pas non plus l'opinion pessimiste d'Althusser selon laquelle le sujet est constamment assujéti.

Il est cependant envisageable de remettre en question la thèse de Ricœur selon laquelle l'idéologie est systématiquement une déformation. Sommes-nous, en tant que sujets, pris en otage par une déformation idéologique? Comme l'affirmait Bruno Latour, nous n'avons jamais été trompés par la réalité de notre propre production<sup>44</sup>.

En remettant en question la reconnaissance conçue comme lutte et confrontation, la théorie de Ricœur fournit une justification qui promeut le parcours vers la reconnaissance mutuelle. Selon Ricœur, les conceptions précédentes de la reconnaissance ne permettent pas de justifier la possibilité d'une participation politique active des citoyens. Pour la politique contemporaine, il est nécessaire de transformer le principe de la reconnaissance sur la base du principe de la mutualité, qui répondra à la tâche moderne de dépasser la perspective de la lutte entre l'esclave et le maître en faveur de la communication entre sujets.

En parlant des confrontations économiques et politiques, Ricœur attire l'attention sur la compréhension de l'autre. Mais comment, alors, arriver au bien commun? Le compromis est-il la meilleure solution? Le compromis est fondé sur le relativisme des valeurs. Pour répondre à la question du bien commun, Ricœur revient à Hegel et à la notion d'autorité. Ricœur

<sup>43</sup> Ricœur, *Idéologie*, 205.

<sup>44</sup> Bruno Latour, «The Promises of Constructivism», in: *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality* ed. by Don Ihde and Evan Selinger (Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 27-46.

utilise la notion d'autorité de Gadamer, l'autorité, c'est la «reconnaissance de la supériorité»: «Elle [l'Autorité] repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise en son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance: elle est directement liée à la connaissance»<sup>45</sup>. L'énigme de l'autorité se construit précisément sur la reconnaissance mutuelle. Ricœur cite en exemple le multiculturalisme comme pratique politique contemporaine visant à surmonter la confrontation entre les sujets. D'après Ricœur, l'enjeu du multiculturalisme réside dans la reconnaissance mutuelle. Le multiculturalisme implique la reconnaissance des droits et de l'identité des groupes opprimés, ce qui montre le lien entre reconnaissance, identité et droit. L'identité d'un sujet est souvent façonnée par la perception négative que les autres acteurs sociaux ont de lui: «La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ses groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation»<sup>46</sup>. En conséquence, Ricœur remet en cause la prédominance de l'idée de lutte pour l'affirmation de la reconnaissance. Ricœur cherche à éviter l'état de «conscience malheureuse» hégélien. Et contrairement à la lutte, Ricœur propose d'analyser les états de paix. Ricœur ne remet pas en cause la motivation morale de la lutte pour la reconnaissance, mais parle de «trêves, d'éclaircies, on dirait de 'clairières'»<sup>47</sup>.

Ainsi, la thèse principale soutenue par Ricœur dans *Parcours de la Reconnaissance* est la suivante: «l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques»<sup>48</sup>. Parmi ces médiateurs symboliques figurent les pratiques du don.

Ricœur souligne le lien entre appréciation et reconnaissance. Les formes du don et les principes de réciprocité sous-tendent l'appréciation. C'est dans l'échange des dons que les individus font l'expérience de la reconnaissance mutuelle. En reliant l'expérience du don à la lutte pour la reconnaissance, Ricœur montre comment gérer le conflit. Étant donné que la lutte est motivée non seulement par la soif de pouvoir ou de violence, mais aussi par la quête de reconnaissance, il devient possible d'explorer la pratique de l'échange de dons en tant que modèle de reconnaissance mutuelle, un modèle pacifique et volontaire, alternatif à celui de la lutte.

<sup>45</sup> Gadamer, *Vérité et méthode*. Cité par Ricœur, *Parcours*, 309.

<sup>46</sup> Ricœur, *Parcours*, 312.

<sup>47</sup> Ricœur, *Parcours*, 318.

<sup>48</sup> Ricœur, *Parcours*, 319.

Ricœur propose une dimension positive de la reconnaissance et se réfère à la notion d'autorité de Gadamer. Mais Ricœur ne montre-t-il pas en même temps qu'il est impossible de rompre ce lien argumentatif entre sujet, acte d'assujettissement et reconnaissance? N'était-ce pas la reconnaissance de la supériorité de l'autorité l'un des moments de l'assujettissement que Ricœur contestait en 1975 dans sa critique d'Althusser? En effet, le rapport de l'autorité au savoir est le thème de l'assujettissement discursif développé par Foucault dans le premier volume de *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*.<sup>49</sup>

À propos du multiculturalisme et du thème de la reconnaissance dans l'approche développée par Charles Taylor<sup>50</sup>, Ricœur indique le champ de la méconnaissance. Mais si cette méconnaissance est critiquée par Ricœur comme fondement de constitution du sujet, comment ce processus est-il évi-té dans le monde hiérarchique contemporain?

Il nous semble que Ricœur conçoit la reconnaissance comme un proces-sus mutuel au sein d'une société comprise dans son intégralité. Cependant, le multiculturalisme, dans lequel Ricœur confirme également le moment de la méconnaissance, démontre une hiérarchie qui engendre des sujets subor-donnés et dominants. Est-il possible d'étendre la pratique de la mutualité et du don à une humanité hiérarchisée? L'état de paix dont parle Ricœur est-il réalisable?

Tant Fischbach, qui explore une théorie de la méconnaissance sous l'angle marxiste, que les conceptions contemporaines de l'identité fondées sur la méconnaissance, remettent en cause la perspective de la paix entre les sujets. Ainsi, pour ces théories, la reconnaissance doit être conquise par des sujets méconnus.

## 5. Conclusion

Cet article analyse l'histoire du développement de la notion de recon-nnaissance dans la philosophie française à partir des conférences de Kojève sur Hegel (1933-1939) jusqu'à la publication de *Parcours de la reconnais-sance* de Ricœur en 2004. Au cours de cette période, de nombreux événe-ments ont influencé la transformation de la notion de reconnaissance: la dif-fusion de l'hégélianisme après la Seconde Guerre mondiale et sa critique postérieure, ainsi que la renaissance du marxisme. La pertinence de la ques-

---

<sup>49</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1994 [1976]).

<sup>50</sup> Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994).

tion de la reconnaissance chez Hegel dans le cadre du problème du pouvoir reste évidente. Mais en même temps que le sens de la notion de reconnaissance, celle de pouvoir a également subi des transformations. Althusser a eu une influence très importante sur toute la critique poststructuraliste, en interprétant la reconnaissance comme une manière de constituer des sujets au moyen de l'idéologie. La reconnaissance est devenue un instrument de pouvoir. Cependant, les crises politiques de la fin du vingtième siècle ont montré la nécessité d'une transformation constructive des relations sociales. Le concept de «modernité inachevée» reste pertinent et dans cette perspective les sujets rationnels sont responsables de l'amélioration du monde social. Le concept de reconnaissance de Paul Ricœur se fonde sur cette vision optimiste du sujet et de ses relations avec les autres. La reconnaissance mutuelle est ainsi un moyen d'aborder les questions existentielles et politiques. En analysant l'histoire du concept de reconnaissance, Ricœur critique les approches centrées sur la lutte pour la reconnaissance qui manquent la possibilité de la mutualité.

Toutefois, depuis les années 2000, la théorie de la reconnaissance s'est transformée en théorie de la méconnaissance, comme en témoignent les recueils clés et les monographies en anglais<sup>51</sup>. Le modèle althussérien de la méconnaissance, qui était à la base de la théorie de la constitution du sujet dans l'idéologie, est devenu un modèle de description de la constitution de l'identité. Autrement dit, la méconnaissance du sujet est à la base du processus de constitution de l'identité du sujet, en complément de la reconnaissance. La philosophie politique a porté son attention sur ce processus, qui caractérise les nations et les sujets subalternes formés à la suite de la colonisation<sup>52</sup>, ainsi que les questions de genre<sup>53</sup>. En conclusion, nous pouvons affirmer que les travaux de Kojève et Althusser servent de fondement pour repenser les relations intersubjectives dans la phénoménologie et la pensée marxiste. La théorie de Ricœur, pour sa part, joue un rôle crucial pour penser les limites des théories émancipatrices de la méconnaissance et de l'assujettissement.

---

<sup>51</sup> Voir Claudia Leeb, «The Politics of Misrecognition: A Feminist Critique», *The Good Society*, vol. 18, no. 1, (2009): 70-75 et Simon Thompson and Majid Yar (Eds.), *The Politics of Misrecognition* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>52</sup> Voir Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*.

<sup>53</sup> Voir Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Columbia University Press, 1987) et Nancy Fraser, «Rethinking recognition», *New Left Review*, 3 (2000): 107-118.

## Bibliographie

- Althusser, Louis. «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel» [1947]. In: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome I.* (Paris: STOCK / IMEC, 1994), 59-238.
- \_\_\_\_\_. «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat». In: Althusser, Louis, *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions sociales, 1976, 67-125.
- \_\_\_\_\_. «L'homme cette nuit» (1947). In Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques I*, 1994.
- \_\_\_\_\_. Lettre (1946). A propos d'une conférence à l'E.N.S. («La Notion de vérité chez Hegel»). NAF 28320, Boîte 22.1. Correspondance reçue: A-L, Fonds Alexandre Kojève, BNF, Paris.
- Apicella, Nicola. «Kojève, Lacan – introduction au système du désir». *La Cause du Désir*, vol. 93, no. 2 (2016): 161-173.
- Blanc, Guillaume le. «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler». *Actuel Marx*, 2004/2, no. 36 (2004): 45-62.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997.
- Ferrer, Diogo. «Le cœur transcendantal de la sociabilité: Corps et jugement à l'origine de la théorie de la reconnaissance de Fichte». *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, no. 1 (2019), 12-26.
- Fischbach, Franck. *Fichte et Hegel: La Reconnaissance*. Paris: Presses Univ. de France, 1999.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994 [1976].
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Fraser, Nancy. «Rethinking recognition». *New Left Review*, 3 (2000): 107-118.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2002.
- Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris, Albin Michel, 1996.
- Kojève, Alexandre. «Autonomie et dépendance de la conscience de soi». *Mesures* (14 janvier 1939).
- \_\_\_\_\_. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», entretien avec Gilles Lapouge, *La Quinzaine littéraire*, 1968. In: Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'EPHE*, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947. 1re éd., 2e éd. augmentée en 1962.
- Latour, Bruno. «The Promises of Constructivism». In: *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, ed. by Don Ihde and Evan Selinger Indianapolis: Indiana University Press, 2003, 27-46.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

- Leeb, Claudia. «The Politics of Misrecognition: A Feminist Critique». *The Good Society*, vol. 18, no. 1, (2009), 70-75.
- Marx, Karl. *Manuscripts de 1844*. Paris: Flammarion, 1996.
- Ricœur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance: Trois Études*. Paris: Stock, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Taylor, Charles et al. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Thompson, Simon, and Yar, Majid (Eds.). *The Politics of Misrecognition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

## RECENSÕES



Luís António Umbelino, *Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)*. (Editus, Bahia, 2019). ISBN: 9788574555447. 238 pp.

O autor apresenta-nos nesta obra um verdadeiro fresco da filosofia de Merleau-Ponty. Na verdade, poucas são as obras publicadas recentemente sobre o filósofo francês no panorama académico e editorial português. Esta obra vem, de algum modo, colmatar essa brecha, revelando-se por isso mesmo um contributo maior para os estudos merleau-pontyanos. O livro é construído na linha da filosofia de Merleau-Ponty, dando ênfase, como o próprio o título já indica, à dimensão espacial da memória e do corpo.

Na sua estrutura e composição geral, o livro divide-se pedagogicamente em três estudos fundamentais: 1) o lado espacial da memória (fantasmagorias, casas e corpos); 2) Memória da casa, memória dos elementos: Variação hermenêutica e possibilidade ontofenomenológica; 3) Memória inumana: entre familiaridade e estranheza originárias. Para cada estudo, o autor apresenta-nos as «conclusões colaterais» que se revelam verdadeiramente preciosas para o seguimento atento, preciso e esclarecedor de toda a argumentação, e, por isso mesmo, muito útil para aqueles leitores que, porventura, não estejam tão familiarizados com a literatura merleau-pontyana e com a filosofia hermenêutica e fenomenológica. Do ponto de vista metodológico, o autor de *Memorabilia* elabora de modo claro, para cada capítulo, uma reflexão em três níveis sucessivos: o nível fenomenológico, hermenêutico e ontológico. Este procedimento é, sem dúvida, uma mais-valia, na medida em que nos dá uma visão ou leitura dos modos possíveis de acesso à coisa mesma, sem os separar em absoluto, mas inaugurando um movimento dinâmico de entrelaçamento entre esses três momentos num único discurso ou acto reflexivo unitário.

Como afirma justamente António Balbino, no prefácio ao livro: «Tendo Merleau-Ponty na “esteira”, o livro não é apenas um comentário a mais sobre a obra do fenomenólogo francês, mas um exercício filosófico, com fôlego de um investigador competente que é» (p. 11). Na verdade, este livro é, no fundo, uma *reprise* do pensamento do próprio autor de temáticas reflectidas e abordadas ao longo da sua investigação no âmbito da tradição filosófica francesa, em particular a fenomenologia e a hermenêutica, assuntos que aqui desenvolve e aprofunda de um modo mais sistemático. Se é certo, como o próprio reconhece colocar-se na senda de Merleau-Ponty, o autor avança ideias e hipóteses pessoais que colocam a obra muito para além de uma síntese ou comentário crítico de teses ou de textos. Não esqueçamos que o filósofo de Coimbra é autor da importante obra *Somatologia: apercepção de si e corpo em Maine de Biran* (Gulbenkian, 2008), resultante da sua tese de doutoramento, que o investigador tem procurado alargar e confrontar com outras figuras do pensamento filosófico contemporâneo, tornando-o uma das referências principais nos estudos biranianos.

A hipótese de trabalho fundamental apresentada é o tema da memória a partir da sua dimensão espacial, um lado espacial originariamente constitutivo, distanciando-

-se assim de uma certa reflexão clássica que sempre privilegiou mais a dimensão temporal do ser. Para tal, o autor mobiliza um conjunto de filósofos e de textos que procuraram dar enfoque ao espaço como lugar definidor da memória. Isso não significa no pensamento do autor qualquer separação entre estas duas dimensões ou categorias do nosso ser no mundo, mas a partir do estabelecimento e descrição da dimensão espacial primordial assistimos, na verdade, a um repensamento da corporeidade na sua relação com o próprio mundo e com o tempo. Podemos dizer que Novalis sintetiza bem a relação quiasmática entre estas duas dimensões: «O tempo é *espaço interior* – o espaço é *tempo exterior*.» (Novalis, *Fragmentos de Novalis*, selecção, tradução e desenhos de Rui Chafes, Lisboa: Assírio & Alvim, 2000, p. 113).

Na verdade, para além do enfoque espacial do corpo, a presente obra inaugura uma original fenomenologia da casa na qual todas as dimensões do ser (tempo, espaço, corpo, espírito) se estabelecem numa unidade ontológica e hermenéutica. Como o próprio autor afirma: «Para Bachelard, a casa é “o nosso primeiro mundo”. Nesta medida, seria impossível conhecer realmente o nosso ser-no-mundo sem um originário sentido de estar em casa, que funcionasse como referência fundadora de uma familiaridade antiga (feita de uma pertença conivente que por vezes se esquece, mas sempre se quer recuperar) com o espaço e lugares de pertença» (p. 149). Ora, segundo o filósofo de Coimbra, a casa é precisamente o espaço concreto do nosso pertencimento ao mundo, que nos inscreve e institui como seres de memória espacial, onde e a partir da qual a temporalidade da nossa presença ao mundo se cristaliza. Tal assim é, tendo como referência Bachelard para uma filosofia da casa, Luís Umbelino chega a afirmar que não somos «ser-para-a-morte» (Heidegger) mas «ser-para-a-casa». Poderia ser aqui oportuna a confrontação com a recente *Filosofia della Casa*, do filósofo italiano Emmanuel Coccia, muito embora o ponto de partida de ambos seja diverso, pois um é mais fenomenológico, o outro mais antropológico.

Este vigoroso trabalho de reflexão e de ampla profundidade afirma-se, se assim o podemos dizer, como uma espécie de «espeleologia» do ser espacial da memória, uma “topofilia” do ser habitante do mundo que é o humano. É uma arqueologia do ser anónimo capaz de voltar a dar-nos um «espaço vivencial» ou um «espaço vivido» no qual somos, estamos e existimos com os outros, numa carne sensível universal comum que o Sentir institui. É esta vinculação do espaço com o corpo, cuja melhor formulação fenomenológica nos chega de Merleau-Ponty, de um corpo «entendido como veículo do nosso ser-no-mundo que determina tal *modo de ser mundano como modo-de-ser-de-algum-lado*» (pp. 17-18). Isso não significa uma transparência total do ser-aí onde estamos, mas tão só assumir a dimensão inquietante ou a estranheza fundamental que nos habita, que faz e constitui também o «halo de humanidade» do «ser selvagem ou bruto». Não se trata evidentemente aqui de privilegiar o espaço fenoménico relativamente ao tempo metafísico, mas através do espaço ou da memória espacial do corpo pensar o próprio tempo que nos constitui e faz ser aquilo que somos quando e onde somos. Trata-se, assim, evidentemente de

investigar «o papel desempenhado pelo espaço no coração da própria experiência humano do tempo» (p. 18).

As análises e descrições do lado espacial da memória apresentadas não são fruto de um posicionamento abstrato, mas procedem da interrogação de casos insólitos, estranhos e primitivos que colocam à prova o lugar da memória e da experiência que dela fazemos na dimensão espacial do corpo. Aqui se desvendam as mais bizarras fantasmagorias de um passado de objetos e recordações que o nosso corpo recorda e reconhece desde sempre. Poderíamos dizer que a interrogação que atravessa a presente obra do autor, na esteira das descrições merleau-pontyanas do membro-fantasma, consiste em saber como é possível perceber numa casa vazia ou desabitada a presença no presente, quem já partiu e é agora passado, a memória e uma «natureza inumana» que se vislumbram sob as construções do mundo humano. É neste seguimento que o filósofo anuncia uma tese possível e plausível: «o lado espacial da memória é, originariamente, questão de um imbricamento do corpo (vivido) e espaço (vivido). E talvez se dê o caso de, nos estratos mais arqueológicos da nossa corporeidade vivida, a espacialidade do espaço se desvendar primitivamente no próprio modo de ser do corpo, do mesmo modo que tal modo de ser corporal se esboçará primeiro como vocação do próprio espaço» (p. 30). É este imbricamento entre o corpo e espaços vividos que o projecto filosófico do presente livro procurará pensar.

Muitas são as figuras do pensamento com quem Luís Umbelino dialoga para afirmar a sua hipótese de trabalho na constituição de uma «Topologia memorável». Aqui o conceito de casa, enquanto expressão do ser habitante do mundo, tal como é pensada por si ao longo de toda a obra, é fundamental para a sua inovadora reflexão sobre uma ontofenomenologia hermenêutica do espaço. Para alargamento desse diálogo, talvez a vir num outro contexto ou publicação, poderíamos somente sugerir a experiência do espaço emocional de Pierre Kaufmann, a ser trabalhado em relação com os novos conceitos de atmosfera e de ambiência, ao qual o nosso autor faz também alusão, e aparecem nos mais diversos estudos filosófico-fenomenológicos e antropológicos recentes, nomeadamente a partir de Gernot Böhme, de Hermann Schmitz, de Bruce Bégout ou de Tonino Griffero. A hipótese de trabalho assumida pelo nosso autor remete-nos indubitavelmente também para a dita “arquitetura fenomenológica” (Juhanni Pallasmaa, Steven Holl, Peter Zumthor, Alvaro Pérez-Gómez, Siza Vieira) que é, talvez, hoje, a expressão artística que melhor dará conta dessa memória espacial da corporeidade, articulando profundidade, dimensão, envolvimento, movimento, justaposição, fronteira, entrelaçamento, lateralidade, vizinhança, entre dois, verso e reverso, presença e ausência, dentro e fora.

Neste sentido, como Luís Umbelino afirma: «Será o pulsar de tais infatigáveis reformulações que, julgamos, uma investigação contemporânea do espaço, justamente, nos parece exigir.» (p. 227). Ora, uma das formas possíveis para a dilatação do espaço poderá ser precisamente a afetividade, à qual o nosso autor alude, que espacializa o próprio espaço ou lugar onde somos, que faz ser o ser espacial que nos enraiza no mundo intercorporal da vida, que abre o horizonte, o tempo e a situação

do ser-aí para uma outra dimensão. Assim, «poderia, então, argumentar-se que a interpretação de um dado lugar deve estender-se, na verdade, até ao modo como corpo afectivamente acolhe e redobra os lugares que atravessa» (p. 143). Ainda que noutra perspectiva, poderia ser filosoficamente benéfica também a confrontação com a posição do fenomenólogo e poeta francês Jean-Louis Chrétien procurou elaborar a partir do afecto da alegria e do amor erótico um outro conceito de espacialidade dilatada e vivificada (cf. Jean-Louis Chrétien, *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Minituit, Paris, 2007). Nesse sentido, parafraseando Hölderlin, quase poderíamos afirmar que “afectivamente, habita o homem sobre a terra”, o lugar, a casa, o templo, a cidade...

A dimensão arquitectónica da fenomenologia (Cristian Norberg-Schulz) e da arquitectura como expressão fenomenológica do «Ser sensível» (Merleau-Ponty), já fora por si vigorosamente trabalhada em alguns dos seus importantes artigos, em particular a partir da fenomenologia de Marc Richir e da hermenêutica da memória de Paul Ricoeur, e que na presente obra também são evocados. Assim, «a *arquitectura e o urbanismo* são na verdade os criadores de lugares habitáveis onde o próprio tempo humano, nos seus modos históricos e existenciais, *tem lugar* [...] são o que dá forma e figura ao espaço humanizado» (p. 128). A relação do corpo com a memória e com a espacialidade entra também em relação com o espaço onírico, com o sonho, na articulação entre imaginário e realidade, existência e transcendência, que só a linguagem literária saberá sugerir e evocar em profundidade. Não por acaso o autor do presente livro parte de Marcel Proust para reflectir o lado memorial do corpo na articulação entre pensar e sentir, razão e emoção, afecto e linguagem, temporalidade e espacialidade. Esta relação com a dimensão estética, em particular a obra de arte, diz bem a proveniência deste livro, que é, tal como o próprio autor afirma, um prolongamento mais conceptual de um conjunto de intuições surgidas na obra conjunta com o projecto artístico de Nuno Sousa Vieira, intitulada *Memória do Corpo Tentação do Espaço* (Coimbra, 2015).

Nesse sentido, no seguimento deste projecto original e de amplo respiro filosófico, não podemos deixar de entrever também um seu prolongamento estético através das obras de arte mesmas, que o próprio autor já aborda neste livro, ao começar com Proust, e noutras circunstâncias do seu próprio percurso filosófico (por exemplo, o seu ensaio sobre a arte de Pedro Croft). Assim, em nosso entendimento, pensamos que autores como o poeta Manuel Pina (*Como desenhar uma casa*), o escritor Italo Calvino (*As cidades invisíveis*), o cinema poético de Marie-Violaine Brincard and Olivier Dury (*L'Homme qui penche*, 2021) ou transcendental de Apichatpong Weerasethakul (*Memoria*, 2021) poderão ser excelentes interlocutores para o seguimento reflexivo desta hipótese filosófica singular e prometedora de novos desenvolvimentos e articulações futuras. Esta escolha não é arbitrária, pois são expressões de uma estética fenomenológica que nos remetem para o quadro conceptual com o qual filósofo trabalha. A arte *enquanto tal* não é uma mera ilustração de ideias, mas o surgimento da própria ideia no contacto íntimo com a própria existência. A expres-

são artística constitui-se, portanto, como um dos modos possíveis de ver o estado nascente do mundo, o fervilhar sensível dos próprios conceitos filosóficos, a camada originária pré-reflexiva que anima o pensamento, sobre a qual o reflexivo trabalha e se institui. A arte *enquanto tal* dá a pensar o tempo, o espaço, a memória, o lugar, o corpo, o mundo de uma maneira sempre nova e inédita, quer dizer, como elementos constitutivos da nossa experiência espacial e encarnada do ser-no-mundo.

Seja-nos aqui permitido fazer uma referência a um dos últimos escritos de Heidegger, na sua versão francesa, intitulado *Remarques sur art – sculpture – espace* (Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009), por ocasião da inauguração de uma exposição, em 1964, numa alocução onde o filósofo alemão procura precisar as relações entre a escultura e o espaço, a arte e o espaço, o homem e o espaço, descrevendo o movimento pelo qual o espaço se faz espaço, através do qual o homem “arranja” ou “cria” o espaço. Se Heidegger faz da escultura o ponto de referência da relação do homem com o ser e do ser com o homem, passando pela corporeidade no seu medo próprio de abrir o espaço, o ser-no-mundo, o nosso autor faz da arquitetura o lugar onde o corpo espacial melhor se evidencia. No fundo, segundo Heidegger, «trata-se de ver como o homem está no espaço [...]. Ele não tem um corpo e não é um corpo (*Körper*) mas vive o seu corpo (*Leib*). O homem vive (*lebt*), na medida em que ele corporifica (*leibt*), e assim admitido no aberto do espaço e, por esta admissão, mora já antecipadamente em relação com os seus próximos e com as coisas» (p. 29). Esta conferência do filósofo alemão de capital importância a vários títulos, na medida em que faz do corpo (*Leib*) o gonzo da relação entre arte e poesia, espaço e tempo, atenuando, de uma certa maneira, a crítica que lhe é feita de conceber um *Dasein* sem corporeidade, entra em diálogo com a perspectiva desenvolvida por Luís Umbelino, na medida em que faz do corpo vivido a referência primordial para a própria experiência espacial do ser. Nesse sentido, no último Heidegger, mais do que *Ser e Tempo*, seria talvez oportuno pensar-se *Ser e Espaço*.

A última palavra é para a composição do livro enquanto tal. Tal como o autor esclarece na «Nota bibliográfica», a maioria dos capítulos que o compõem provêm de outras publicações, mas todos eles foram reformulados, desenvolvidos e corrigidos. O autor retoma-os e repensa-os agora tendo por base o tema e a hipótese centrais do presente livro. Esta proveniência diversa dos textos revela-nos uma linha de pensamento *se faisant*, que o filósofo agora revisita de um modo mais composto e completo, articulando-os em função da perspectiva espacial da corporeidade memorial, do corpo da memória e da memória do corpo, enquanto fio de pensamento que atravessa coerentemente o conjunto do livro. A obra conta ainda com a apresentação de referências bibliográficas de grande relevância, bem como com o índice dos seus conteúdos. Assim sendo, em virtude da temática e da sua força argumentativa, bem como dos autores mobilizados para reforço da plausibilidade da tese aqui defendida, este livro assumir-se-á como um marco fundamental dos estudos sobre a dimensão espacial do corpo e da memória, na esteira de Merleau-Ponty, e não só, bem como das muitas articulações que esta hipótese inaugural deixa em aberto para futuras

formulações estético-filosóficas (e até teológico-rituais e arquitectónicas do espaço sacro contemporâneo) a partir do «pensamento espacial» ou de uma «ontofenomenologia do lugar» (do «ser-para-a-casa» mais do que «ser-para-a-morte» heideggeriano, p. 146) que o autor nos propõe.

Nesse sentido, poderíamos dizer com o poeta Manuel António Pina que no seu livro *Como se desenha uma casa* (Lisboa, Assírio & Alvim, 2011) procurou desenhar poeticamente o que o filósofo arquitecta e descreve conceptualmente: «Uma casa é as ruínas de uma casa, // uma coisa ameaçadora à espera de uma palavra; // desenha-a como quem embala um remorso, // com algum grau de abstracção e sem um plano rigoroso.» Ou ainda com os versos de Ruy Belo, do seu vibrante poema “Oh as casas as casas as casas”, que evoca *poeticamente* essa «ontologia do lugar», a casa à qual sempre se regressa, em presença real ou em memórias espaciais, a casa humana ou a casa cósmica, entre familiaridade e estranheza, que nos faz ser o ser que somos: «As casas essas parecem estáveis // mas são tão frágeis as pobres casas// [...] Visitei casas apalpei casas// Só as casas explicam que exista // uma palavra como intimidade// [...] Na casa nasci e hei-de morrer // na casa sofri convivi ameii// na casa atravessei as estações [...]» (Ruy Belo, *Todos os poemas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, pp. 511-512).

*João Paulo Costa*

Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras

Institut Catholique de Paris. Doctorant

jp.britocosta@gmail.com

Orcid: 0000-0002-0908-0663

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_14](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_14)

Agustín Serrano de Haro, *Arendt y España* (Madrid: Editorial Trotta, 2023). ISBN: 978-84-1364-101-0. 172 pp.

Agustín Serrano de Haro, “científico titular” do Instituto de Filosofia do CSIC de Madrid e coordenador do projeto de Investigação “Fenomenología de la Corporalidad y Experiencias del Goce”, é, reconhecidamente, um dos fenomenólogos mais interessantes e originais do panorama filosófico contemporâneo. Para o atestar, seria suficiente recordar dois dos seus livros mais lidos, trabalhos que impressionam tanto pelo rigor, minúcia e subtileza da análise, como pelo estilo claro e elegante. Refiro-me a *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería* (Trotta, 2007) e a *Paseo Filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (Trotta, 2016).

Nome cimeiro dos estudos husserlianos, o autor há muito que igualmente se dedica à obra de Hannah Arendt. O livro que aqui apresentamos sobre “o episódio espanhol da vida de Arendt”, episódio ao qual nem “as grandes biografias dedicadas à filósofa”, nem os inúmeros estudos que lhe são dedicados” souberam dar a justa atenção (p. 9), é fruto desse longo labor e interesse filosóficos.

O livro é composto de uma nota de apresentação, nove capítulos e um epílogo. Dos aludidos nove capítulos, os quatro primeiros pretendem oferecer um enquadramento geral – que poderíamos dizer geográfico, político e filosófico – para o que se sugere no próprio título da obra: as “ligações” de Arendt a Espanha. Nos referidos capítulos elege-se, como fio condutor, a análise de episódios biográficos. Temporalmente, aponta-se para o período dos anos trinta e quarenta e o “pano de fundo da ação” – como diriam os críticos literários com veia cinéfila – é dado pelo ambiente opressivo e esventrado da Espanha do pós-guerra civil e pelos tentáculos infernais do nazismo, que se estendiam pela Europa martirizada da Segunda Guerra Mundial. O autor respiga neste contexto histórico não apenas os dados da biografia de Arendt com *geografía espanhola*, mas igualmente os ecos, no seu pensamento e nos seus textos, das duras experiências então vividas pela pensadora judia.

Os últimos quatro capítulos “alteram o foco temporal e temático do livro. “Deixam-se para trás os anos trinta e quarenta do século XX, que ocupam a monumental obra arendtiana de princípios de cinquenta, e o ponto de vista situa-se em torno da década de sessenta e na órbita das posteriores obras sistemáticas de Arendt” (pp. 10-11). Este segundo grupo de capítulos começa com uma análise de *A Condição Humana* (pp. 99 ss.), é atravessado por uma interrogação sobre a posição filosófica de Arendt a propósito das relações políticas entre a América do Norte e a América Latina – entre “as duas américas” (p. 99), entre o modelo de sociedade dos Estados Unidos e o modelo “revolucionário”, nomeadamente cubano (p. 119 ss.) –, continua com a ligação de Arendt ao *Spanish Refugee Aid* (pp. 127 ss.) e termina com uma ponderação política, filosófica e editorial sobre o “estado da arte” das traduções espanholas da obra da filósofa em estudo (pp. 137 ss.).

Entre os dois blocos de textos referidos, encontra-se um importante capítulo que o autor considera “de transição” (p. 10). Na nossa opinião, é bem mais do que isso:

trata-se de um capítulo realmente central da obra, não apenas por ocupar um lugar médio no livro, mas por permitir aquilatar, por um lado, da evolução do pensamento de Arendt, por outro, do respetivo vigor, alcance e atualidade. Em certo sentido, este capítulo é uma chave e um ponto crucial do fio condutor da obra em apreço, permitido olhar tanto para os primeiros capítulos do livro de forma renovada, como orientar a análise até ao *Epílogo*. O capítulo a que nos referimos tem o seguinte título: *O Rasto de Ortega em “As Origens do Totalitarismo”*. Trata-se, como esclarece o autor, de analisar “a presença de Ortega no pensamento de Arendt”. Tal opção não é justificada por qualquer preferência pessoal, como se o autor se limitasse a escolher o diálogo com Ortega de modo arbitrário e em detrimento de outros tantos diálogos possíveis com pensadores hispânicos; ao contrário, subjaz a tal opção uma tripla razão de fundo: é crível que Arendt tenha sido leitora atenta de *La Rebelión de las Massas*; é demonstrável que em *As Origens do Totalitarismo*, pelo menos em alguns momentos, Arendt dialoga com a obra referida de Ortega; é significativo que o único filósofo de língua espanhola referido na gigantesca bibliografia de *As Origens do Totalitarismo* seja aquele livro de Ortega (p.10, p. 77 ss.).

Em função do que fica dito, entendo que o capítulo em questão, o quinto, não pode ser lido sem vagar. Consideremos, de modo necessariamente breve, a respetiva estrutura: o fio condutor da análise é fornecido por um estudo comparativo de grande interesse que se organiza em dois momentos capitais: num primeiro momento, o autor pondera três grandes teses genéricas que entende serem partilhadas por Ortega e Arendt; segue-se a análise cuidada de três diferenças profundas que, a propósito de cada uma das referidas teses, manterão inconfundíveis as abordagens de ambos.

Elenquemos as três teses que o autor argumenta serem partilhadas por ambos os pensadores. A primeira tese é a seguinte: “a análise filosófico-política da sociedade contemporânea deve contar com a categoria de ‘as massas’” (p. 81). Mais especificamente, afirma-se que tanto Ortega como Arendt aceitariam o pressuposto segundo o qual, para pensar o século XX, há que trabalhar tanto com a categorização de “sociedade de massas” como com a noção de “homem-massa”, este último um conceito forjado por Ortega que Arendt retoma em *As origens do Totalitarismo* (p. 81). Anotemos a segunda tese: “a sociedade de massas e a mentalidade do homem-massa são um acontecimento histórico” que eclode na década do pós-primeira grande guerra (p. 82). Tanto Ortega como Arendt, aceitariam, portanto, que em tal momento histórico se prepara uma mudança com consequências de envergadura. Terceira e última tese: “a crise institucional dos Estados-nação europeus no pós-guerra não é estranha ao protagonismo político das massas” (p. 82), cuja “rebelião” Ortega entendia sintoma de crise política inevitável e Arendt pressentia na origem dos fenómenos totalitários.

Após esclarecer as teses gerais que entende “reunirem” Ortega e Arendt em redor de um colóquio filosófico incontornável, Agustín Serrano de Haro pondera “os contrastes profundos” que operam sob o modo específico como aqueles nomes cimeiros da filosofia contemporânea assumiram, cada um a seu modo, aqueles princípios. As “duas primeiras fontes de contraste” poderão, porventura, ser apontadas

pela seguinte passagem: “Frente à perspectiva abarcadora de Ortega, que por momentos pratica uma indagação eidética acerca do social – o que os fenomenólogos apelidam de ontologia regional –, a voz da pensadora soa mais como a de uma socióloga política do período de entre guerras. Pois Arendt (...) faz assentar a análise da sociedade de massas e do homem-massa sobre a mesmíssima categoria que o filósofo madrileno pretendia descartar, a saber: sobre a noção de classe social” (p. 89), que Arendt, acrescentando-se, de modo algum confunde com as formulações e análises marxistas. A “sociedade de massas” e o “homem-massa” não significam o mesmo para os dois pensadores. Em relação à terceira tese, e sem poder, uma vez mais, dar conta no espaço exigido desta apresentação de todas as subtilidades da investigação, a diferença entre Ortega e Arendt poderia ser indicada do seguinte modo: considerando o esquema orteguiano do contraste universal entre massa e minoria, entre elites e turba, Arendt entende que tudo é mais intrigante e sinistro do que Ortega supôs. Para o confirmar, bastaria dar conta do modo como as elites de entre guerras facilitaram a ascensão dos totalitarismos ao cederem, por uma espécie de inversão pela qual a “população se transformou numa elite invertida” (p. 96), ao homem-massa. Dir-se-ia que “a turba totalitária não está hipersocializada na sua adaptação ao comum”, como insiste Ortega, “mas infrasocializada e hostilizando qualquer adaptação” (96). O ressentimento é um motor poderoso da história.

*Arendt y España* encerra-se com um *Epílogo* intitulado “A promessa da política e a democracia espanhola” (pp. 147-172). Neste momento derradeiro do livro, o autor intenta sopesar a atualidade do pensamento político arendtiano. Classifica-o como pensamento da “promessa da política” forjada na contraluz do que ameaça recorrentemente a vida em comum, do que pode minar a comunidade (que só pode ser livre em sendo de todos e de ninguém) livre e plural. A “promessa da política”, para Arendt, seria aquela que apenas se concretiza quando a política serve para proteger dos sonhos funestos de “amanhãs que cantam”, das ilusões contrafeitas de regimes salvíficos, de modelos de sociedade ideal, de modelos de “homem novo”, ou de “mundos felizes” por vir (p. 147). Arendt não tem ilusões: “sente todas as ânsias de consumação da História como supressões da política, isto é, justamente, como cancelamentos da sua promessa de igualdade e pluralidade humanas” (147); e sabe que tais ânsias só não eliminam as possibilidades e anseios da coexistência civil, da ação partilhada e da coresponsabilidade ativa por um mundo comum (p. 148), se estes últimos desígnios democráticos forem cuidados, preservados, protegidos e fortalecidos.

Estas considerações falam ainda ao tempo presente de uma Europa ameaçada *por fora*, mas também *por dentro*, por toda a sorte de tentações totalitárias, às quais a velha divisão esquerda-direita, por si só, já não consegue responder (p. 156). Arendt mostrou-o amplamente: os totalitarismos do século XX tiveram, um deles, o rosto da direita, o outro o rosto da esquerda. O nazismo e o comunismo são, por essa razão, as duas renúncias de Arendt (p. 156). Se “novas” tentações totalitárias hoje emergem, ao lermos os textos de Arendt percebemos que serão um regresso. É certo que

os totalitarismos aparentam ostentar hoje novos rostos; mas esses são, na verdade, apenas disfarces e atavios falsamente benfazejos. Voltamos hoje a ser confrontados por desafios que julgávamos já ganhos: os da igualdade e da pluralidade da coexistência humana sobre o pano de fundo universal do mundo, da vida; os da liberdade democrática autêntica que se fortalece na diferença, mas não na trincheira ideológica acéfala e tirânica; os da construção de um mundo comum e solidário fundado na possibilidade do diálogo moderado.

De *Arendt y España* se poderia dizer o mesmo que sobre os livros que chegam ao mercado e por todo o lado se publicitam como acontecimento editorial: “absolutamente a não perder!”. No caso do livro de Agustín Serrano de Haro tal é efetivamente verdade.

*Luís António Umbelino*

Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras

Unidade I&D CECH / Unidade I&D IEF

[lumbelino@fl.uc.pt](mailto:lumbelino@fl.uc.pt)

Orcid: 0000-0002-5242-4863

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_15](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_15)

José Reis, *O real. Na causalidade, conhecimento, ética e religião* (Porto: Edições Afrontamento, 2023). ISBN: 978-972-36-1970-6. 398 pp.

“Einstein fez-nos ver o mundo da física de outra maneira; aqui fazemos o mesmo, ver o mundo de outra maneira, ao nível das noções que estão na base de tudo – também na física –, ou seja, ao nível da filosofia fundamental”. Com estas linhas, destacadas na contracapa da obra, anuncia-se a publicação de um livro que reúne as mais recentes conquistas de um pensamento filosófico original.

Bastaria afirmá-lo para recomendar a sua leitura em época, como a nossa, na qual escasseia o gosto pelo pensamento e, portanto, também não abundam os pensadores originais. Estes últimos reconhecem-se mormente pelo modo como investem tempo a procurar o que mais intensamente chama a pensar; e destacam-se, acrescente-se, pelo modo como sabem “perder o tempo certo” para o dizer da forma mais clara possível. É preciso tempo para pensar. E é preciso ainda mais tempo para dizer o que se pensa de modo simples e luminoso.

Um tal tempo do pensar mede-se, por vezes, ao longo de décadas. Por essa razão, e desde as primeiras linhas, o leitor atento deste livro de José Reis irá recordar-se – no presente e *como presente* – de *Nova Filosofia* (1990), em cuja introdução se esboçava já o mapa de todo um programa de investigação. Lembre-se o ponto de partida estruturado como necessária destruição dos equívocos que rodeiam a “questão mais básica da nossa cultura”, a questão da causalidade (“*donde vêm as coisas?*”); o desenvolvimento assente na eliminação das imprecisões que impedem uma correta solução para a questão, “tão básica como a precedente”, do conhecimento (“o que é, verdadeiramente conhecer as coisas?”; a procura de rigor apontando para uma “nova conceção de tempo” – cuja investigação, como bem sabem os leitores de José Reis, se sedimentará no monumental *Sobre o tempo: Aristóteles, Plotino, St.º Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Conclusões* publicado em 2007).

Mas não era tudo. Nesse texto publicado nos anos noventa percebia-se que “assentando já nas duas questões anteriores, mas num outro sendo mais básica que elas, porque a própria *acção crítica* é uma *acção* e então é preciso saber porque a fazemos, há ainda a questão ética. *Porque fazemos nós* tudo o que fazemos” (*Nova Filosofia*, p. 13). E também isso não era tudo, pois “assentando agora nas três questões anteriores, mas num outro sentido sendo tão básica como elas porque, no que se refere à primeira e à terceira, Deus é o *princípio* e o *fim* de tudo e, no que se refere à segunda, não é indiferente para o Conhecimento que, para além da esfera *da razão*, haja ou não a esfera do mistério, há ainda a questão religiosa” (*Nova Filosofia*, p. 15).

Subjacente a este percurso, cedo se sugeriu que a chave crucial da reflexão, passava por uma renovada reflexão sobre o tempo, mais ainda assentava, como fértil raiz fundamental, na tese segundo a procura do prazer e a fuga à dor deveriam ser desvendadas como “a única coisa que move o homem”. As implicações e o alcance desta tese, simples na sua formulação, mas particularmente complexa e densa nas suas implicações não hedonistas (porque filosoficamente fundamentais), fixaram-se

de modo cimeiro em *O Prazer e a Dor. Diónisos na escola de Apolo*, livro saído do prelo em 2008.

Em *O Real*, as temáticas e os problemas fundamentais referidos voltam a ser enfrentados: a causalidade, a ilusão que nela subsiste, a origem “efetivamente analítica” da causalidade e a “transformação sintética”, a questão do movimento e das “coisas feitas”, o problema do tempo e a “radicalidade da contingência”; o conhecimento, a ilusão que nele subsiste, a questão da representação, o problema crucial da “existência das coisas durante o tempo em que não são percebidas”, a percepção e a memória, o “sujeito” e o “objeto”, o “acto de conhecer” e a “cegueira” do realista; a ética, a ilusão que a atravessa, o prazer e a dor, a arte, a vontade e o desejo, a liberdade; a religião, a ilusão que nela subsiste, os tipos de religião, a crítica moderna da religião, o que fica após destruídas as ilusões. Em face de tal análise de grande fôlego, e pensando ainda no que atrás referimos da obra filosófica do autor, perguntar-se-ia: o que aporta de novo a tal percurso vigoroso de pensamento este *O Real*? Que novos desenvolvimentos – porque é de um mesmo percurso que se trata – foram sendo amadurecidos ao longo dos últimos quinze anos, desde a publicação de *O Prazer e a Dor*?

Talvez as linhas iniciais do livro que apresentamos nesta ocasião resumam o essencial: “Digo: O Real – na causalidade, conhecimento, ética e religião. Porque, uma vez descobertas as ilusões que nestes domínios ainda há, as quais enquanto tais se reduzem ao nada, o que fica é na verdade a exatidão e a simplicidade do real que nelas há” (p. 17). O esquema de fundo da obra encontra-se bem indicada nestas linhas: depois de descobertas – e destruídas – as ilusões, fica a “exatidão e simplicidade” do real, do *real que fica* (cf. p. 389) depois de retiradas as ilusões da causalidade (pp. 37-93), do conhecimento (pp. 95-216), da ética (pp. 217-290) e da religião (pp. 291-398). O real que, em cada uma das questões aludidas, *fica*, ou *resiste*, é, digamo-lo deste modo, a parte positiva do que se destruiu. E o que assim fica, sendo “exato e simples” (tão exato e simples que o autor não deixa de procurar igualmente saber por que razão “começou pelo que se revela ser uma ilusão”) não é, no entanto, pouco, como o atesta a paciente investigação que nestas páginas o leitor competente de filosofia poderá encontrar.

A dificuldade, para quem recenseia *O Real*, é a de conseguir ser minimamente económico. Para tal, seria certamente necessário escrever esta modesta apresentação com o mesmo rigor que se encontra na obra a apresentar, onde apenas as palavras certas – nem mais, nem menos – são escolhidas. O autor desta recensão confessa-se incapaz de tal tarefa. Com efeito, ao intentar o exercício de resumo, rapidamente constatou que a recensão se fazia estudo e o estudo se fazia exigência de mais tempo, um tempo do qual esta recensão, em querendo sublinhar a atualidade da publicação, não poderia dispor. Para já, deixamos, pois, aos leitores a descoberta, sugerindo apenas como pistas duas passagens que a seguir se destacam. Uma que encontramos na Parte II, dedicada ao “conhecimento”: “não havendo mais a representação, ou seja, o duplo em nós através do qual conhecíamos a coisa lá fora, e não havendo mais o ver

que, queiramos ou não transformava o ser às escuras num ser iluminado, de modo que já nunca conhecíamos o ser real tal como ele era mas transfigurado, nós sim [e não o realista], sem qualquer mediação ou alteração, conhecemos as coisas tal como elas são, conhecemo-las, podemos dizê-lo, como nuas e sem véus” (p. 169). E agora estoutra que se pode ler no início da terceira parte do livro e que, na sua simplicidade profunda, acarreta novidades incontornáveis para a nossa tradicional forma de encarar a ética e a religião: “[o prazer e a dor] são exatamente isto, o *bom* e o *mau*, nem mais, que já não os seria, nem menos, que os perderia” (p. 219).

*Luís António Umbelino*

Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras

Unidade I&D CECH / Unidade I&D IEF

[lumbelino@fl.uc.pt](mailto:lumbelino@fl.uc.pt)

Orcid: 0000-0002-5242-4863

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_16](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_16)

*Petrus de Alvernia, Quaestiones Super I-VIII Libros Politicorum. A Critical Edition and Study* by Marco Toste, (Leuven/Louvain: Leuven University Press, Ancient and Medieval Philosophy Series 1: LXI, 2022). ISBN: 978-94-6270-318-6. 902 pp. DOI: 10.11116/9789462703186

Várias razões nos compelem a considerar a publicação desta obra, na *Revista Filosófica de Coimbra*, como um acontecimento maior e único. A primeira, por se tratar de uma minuciosa e soberba edição crítica de um texto filosófico assaz importante; uma edição crítica é, nos tempos de escassez, penúria e superficialidade em que vivemos, um motivo de celebração intelectual, posto que assinala a sobrevivência da arte filológica, a única que nos pode restituir os textos mais antigos ou mais próximos da mão dos seus autores. A segunda, pelo facto de concitarmos Pedro de Auvergne (c.1240-1304), Aristóteles, e a *Política* deste, uma trindade que, como a seu tempo direi, tem para os estudiosos de todos os tempos uma importância insofismável. Em terceiro lugar, pelo nome e figura do editor deste monumental trabalho, de mais de 900 páginas! É com indisfarçável orgulho que nos alegramos e honramos de dizer que o editor do comentário aos livros da *Política* de Aristóteles, por Pedro de Auvergne, o investigador Marco Toste é um ilustre investigador da Unidade de Investigação & Desenvolvimento “Instituto de Estudos Filosóficos” (IEF) com sede na nossa Faculdade de Letras. Mais ainda: e ficamos assim a contar com uma quarta e quinta razões para a nossa consideração inicial: tanto quanto sabemos, estamos perante o primeiro português a entrar na prestigiada primeira liga internacional filosófica editorial que, a partir do prestigiado Centro De Wulf-Mansion (KUL), marca periodicamente a reconstrução europeia na quota-parte da sua memória textual. Não deveria ser indiferente para a cultura filosófica nacional o facto de o editor ter recebido o superior acolhimento daquele centro belga. O signatário desta recensão rejubila em particular, embora subjetivamente, com esta conjugação, pois também ele, tendo sido convidado pelo saudoso Raymond Macken para a integrar, há muitos anos já, soçobrou perante tamanha responsabilidade e o imperativo de alguma limitação que a aceitação acarretaria a uma carreira universitária, agora no seu final. O doutor Marco Toste redime, assim, esta memória infausta e lamentosa, e fá-lo com um brilho e uma persistência deveras impossível para o pobre autor da presente recensão. Bem-haja, pois, e parabéns ao jovem Doutor Marco Toste, pelo seu testemunho de coragem. Temos notícia de que a publicação que ora apresentamos aos especialistas mais exigentes coroa um labor com cerca (ou até mais) de vinte anos e a minúcia que a edição crítica revela, a profundidade e o rigor do seu difícil trabalho filológico (pp. 342-833), os estudos lidos e meditados (pp. 835-866) ou, por fim, a acuidade da interpretação e respetiva escrita (pp. 1-337) são o mais expressivo e inequívoco sinal de tantos anos de dedicação, inteligência, persistência e entusiasmo intelectual que a atribuição do grau de doutor em filosofia, finalmente, acabou por merecidamente culminar. Num horizonte pós-Bolonha, este vastíssimo e seguríssimo trabalho pare-

ce representar já um grito vindo de longe, o eco de um tempo em que os homens e as mulheres que habitavam o intelecto e a história usufruíam do prazer seguro da lentidão constantemente meditada e largamente ensinante. Os textos críticos das *Petri de Alvernia 'Quaestiones Super I-VII libros Politicorum'* (pp. 341-727) e das *Petri de Alvernia 'Quaestiones super I-III libros Politicorum. Reportatio'* (pp.729-833), ocupam, naturalmente, o grosso do volume, e apresentam-se-nos como um labor praticamente impoluto e incólume, obedecendo às mais exigentes regras da filologia crítica consagradas pelas mais severas escolas editoriais europeias. Avaliámos esta colossal tarefa à luz da escola de Lovaina, a que melhor conhecemos (distinta, v.g. da de Coimbra, cujo tirocínio tivemos a oportunidade de frequentar sob a batuta de José Galdes Freire), mas a nossa admiração crescia à medida do exame, e em particular da inspeção dos aparatos críticos, minuciosos, precisos e exaustivos. O editor, Marco Toste, apoiou-se na autoridade de George Rigg, e deixou devidamente exarados os critérios de que se serviu para a conceção desta obra monumental (pp. 323-337), além de nos brindar com requintadíssimos índices e bibliografias de acordo com as mais corretas regras (pp. 835-902). No mais, o volume é precedido por um erudito trabalho, doravante indispensável para o conhecimento da história da filosofia política do período e do autor, debruçado sobre os seguintes itens ou dilucidando discussões: autoria (pp. 49-117); datação, apontando para a maturidade (c.1291-1296) de Pedro de Auvergne (pp. 119-143); exame das várias relações entre os textos editados, i.e., as *Quaestiones* propriamente ditas e um comentário anónimo – sempre identificado Manuscrito B – apenas referentes a três livros da *Politica*, mas com patente afinidade com aquelas (pp-145-197); fontes, de Aristóteles a Henrique de Gand, passando naturalmente por Tomás de Aquino e Egídeo de Roma (pp. 195-221); estrutura dos sete livros (pp. 223-311); recepção desta precisa obra do antigo reitor da Faculdade das Artes da Universidade de Paris e futuro bispo de Clermont (pp. 313-321); apresentação dos princípios editoriais (pp. 323-337). Seria difícil, para não dizer, também, maçador, para o leitor e a leitora mais comuns, uma apresentação mais pormenorizada deste fantástico e nunca por demais aclamado trabalho de Marco Toste. Eis-nos perante um investigador exemplar e uma autoridade europeia no pensamento político medieval e aristotélico em particular. Sendo embora certo que a *Politica* do Estagirita nunca concitou a atração, v.g. da *Metafísica* ou da *Física*, e foi bastante preterida pela *Ética*, devemos ao “Aristoteles Latinus”, no campo da ciência política, a mais segura e duradoura terminologia que comparece ainda como um dos pilares da nossa discursividade. Talvez este argumento, para o mais leigo de entre nós, baste, a fim de lhe apresentar a importância inegável desta edição crítica. Para os demais, i.e., para aqueles que se recusam a pensar as urgências e os desafios presentes arrimados no longo devir de que se sentem estuário de uma história passada e enseada de um porvir cujo lusco-fusco ainda não autoriza uma segura navegação, fica o apelo para uma obrigatória consulta a esta extraordinária obra sempre que quiserem ou estudar a história da filosofia política medieval ou a contribuição (me-

nos conhecida) para a mesma, por Pedro de Auvergne, que defendeu a autonomia do político. Independência de espírito, coerência, sistematicidade na interpretação e esforço de cientificidade são notas que julguei vislumbrar comumente partilhadas por Pedro de Auvergne e por Marco Toste.

*Mário Santiago de Carvalho*

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras –DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: [carvalhomario07@gmail.com](mailto:carvalhomario07@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_17](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_17)

M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente, *Libertad, ley y poder. Bien común y Derechos humanos en la obra de Francisco Suárez*, (Chisinau: Editorial Académica Española, 2022). ISBN: 978-3639-537864. 481pp.

Não é, infelizmente, com a frequência merecida que as páginas da *Revista Filosófica de Coimbra* acolhem ou artigos de investigação sobre Francisco Suárez (1548-1617), ou recensões sobre monografias que, apesar de tudo, vão sendo internacionalmente publicadas a um ritmo de causar inveja. E o tom de lamentação justifica-se, como é óbvio, pelo facto histórico de o jesuíta Suárez ter sido apenas o mais ilustre professor da academia conimbricense, até aos dias de hoje. Não seria preciso provar esta porventura entusiasmada afirmação, mas ao leitor contemporâneo menos bem informado, mais cético ou surpreendido, bastará pedir-lhe que tente apresentar uma alternativa de resposta à seguinte pergunta: que professora ou professor da Universidade de Coimbra, e justamente até ao presente século XXI, teve, pelas suas obras e trabalhos, repercussão internacional semelhante à de Suárez? Nenhuma e nenhum – entristece dizê-lo. De facto, quem nomear, na nossa tão longa história, cuja obra tenha sido objeto de tão imediata, prolongada, polémica e vasta atenção leitora e cobiçosa ou ambiciosa receção? Recebido com reservas institucionais na Universidade de Coimbra já com prestígio académico internacional reconhecido (Salamanca, Segóvia, Valladolid, Ávila, Roma, Alcalá), Suárez regerá a cadeira de Prima da Faculdade de Teologia durante quase vinte anos, intermitentemente embora, e daí assistirá à publicação de nove obras suas, deixando para a posteridade literária um significativo número de títulos publicados postumamente. Na Europa, a sua obra será recebida e comentada nas escolas católicas e reformadas; nas Américas, as universidades reclamar-se-ão do seu ensino, confrontar-se-ão criticamente com o mesmo, e citarão o austero jesuíta como voz autorizada pela vasta erudição e ponderação da doutrina (v.g. quando o próprio Suárez cogita no estudioso indicado para dar continuidade e fim às últimas publicações na península ibérica, o madrilenho Juan Perlin, então no Peru, é o nome lembrado); e até mesmo no Oriente, Schall von Bell ensaiará uma tradução para mandarim de obra suarezina. Veja-se por exemplo o caso da disseminação europeia da sua *Metafísica*, composta e publicada em Salamanca (1597): entre 1605 e 1610, ela conhecerá nada mais, nada menos do que seis edições (uma em Paris; duas na Alemanha, em Mainz e em Colónia; e três em Itália, uma em Génova, e duas em Veneza). Ainda vivo, a designação de “suarezismo” está para a sua obra, discipulato ou escola, tal como “maquiavelismo” ou “kafkiano” para duas facetas vigentes da nossa cultura, facilmente identificáveis. Facto muito curioso com o seu quê de picante: enquanto escrevia o *De Legibus* em Coimbra – título que será queimado pelo menos em Londres e Paris, numa antecipação da “Bücherverbrennung” de 1933, Goebels incitando a eliminação da memória de autores como Stefan Zweig, Thomas Mann, Sigmund Freud, Erich Kästner, Erich Maria Remarque e Ricarda Huch – dizia: enquanto se imprimia o *De Legibus* em Coimbra, o

embaixador em Madrid, Sir John Digby, ia-o remetendo ao rei Jaime I, peça por peça, ao ponto de, tendo-se atrasado a saída da terceira parte, o preocupado Digby informar sua majestade ter já dado ordens para que em Coimbra alguém se inteirasse da situação. Uma nova edição saía em Colónia havia sido adquirida na feira do livro de Francoforte e trazida para Paris, pelas mãos dos editores huguenotes, ansiosos em lhe darem idêntico destino. Este episódio assemelha-se ao banimento dos *Versículos Satânicos* de Salman Rushdie, tal como à *Religião nos Limites da Razão* de Kant, e teria dado origem a uma página deliciosa de Manguel, caso dele este se houvesse inteirado. Na sua tão rica biografia de Suárez, Scorraille dá conta de um manuscrito lisboeta da coleção pombalina (ms. 243) com o seguinte texto assaz ilustrativo: *Judicios y pruebas de que el proceso y decreto del Parlamento de Paris contra el libro de la defension de la fé del Pe. Francisco Suarez, contiene doctrina perniciosa y escandalosa en la fé, y por tanto es todo aquel escrito digno de ser reprobado y prohibido en la Iglesia: lo qual se prueba del mismo proceso*. De Suárez disse o insuspeito Martin Heidegger, “Der ist der Mann” – uma expressão muito lembrada, por exemplo, ainda recentemente por Jacob Schmutz numa coletânea de estudos festivos em torno de um eminente especialista na filosofia de Suárez – refiro-me a Salvador Castellote –, por aquele estudioso e atual professor em Lovaina-a-Nova interpretada no duplo sentido adiante reproduzido em castelhano (mas, atrevo-me eu a sugerir, poder-se-ia acrescentar uma terceira alusão, em eco ao provocador *Ecce Homo*): “una constatación de que Suárez es quien desde la tradición escolástica mejor permite comprender el paso desde la filosofía medieval a la moderna, y puede significar también que es ‘el hombre a quien hay que abatir’, porque para Heidegger en las *Disputationes Metaphysicae* donde se había sistematizado la constitución onto-teológica de la metafísica occidental que él tenía la ambición de destruir”. “Hactenus Schmutz”. Volto, contudo, ao que aqui me trouxe, a monografia de Maria Isabel Lafuente (1944), professora catedrática jubilada, responsável pelas áreas da História da Filosofia nas Universidades de Oviedo e Leão; da epistemologia, em Leão e Salamanca; senhora, por isso, de uma apreciável obra, da qual destacaria aqui trabalhos sobre Kant, Piaget, a didática da filosofia (mormente, universitária), o mundo latino-americano e, apraz-me frisar nos tempos sombrios que atravessamos, uma atenção especial à temática da liberdade. Ora, é precisamente esta última a palavra e noção nuclear que atravessa a monografia agora em recensão. Suárez, pensador da liberdade. Dividida em duas grandes partes, bastante equilibradas (pp. 19-216 e 217-473), no livro elas abraçam o universo da filosofia política e do direito em Suárez – “bem comum” e “direitos humanos” –, sem margem para dúvidas ilustrativas do nível de trabalho da sua autora no registo particular da história da filosofia. Juntamente com a metafísica, a filosofia política, escusado será dizê-lo, agiganta a figura e a intervenção de Suárez no pensamento ocidental, ao ponto de em muitas ocasiões se ignorar todos os restantes contributos do granadino e demais áreas do seu saber. E mesmo nos capítulos do pensamento político e do direito,

o pensamento de Suárez não evita a dificuldade e não exime o leitor a um esforço para uma sempre subtil e atenta exegese. Alguns exemplos? As nada mais, nada menos do que três formulações de “lei natural”, por parte de Suárez (nos planos da ontologia, do teológico-político, e do antropológico-político). A tessitura, tudo menos que urdida com um fio só, que liga o filosófico e o teológico (na lei e na virtude, e.g.) de maneira a levantar horizontes que passariam despercebidos aos apressados intérpretes: a sua conceção moral não legalista da lei, e.g.; o distanciamento do teólogo relativamente ao condicionamento representado pelo intelectualismo clássico de tradição aristotélico-tomista; ou a oposição a um modelo “liberalista” dos indivíduos, interventores e atores políticos mediante um outro, relativo a uma ordem de relações consubstanciais. É assim, descortinando complexidades e urdiduras, que, presumo, se deve avaliar uma qualquer nova produção filosófico-literária interpretativa da obra e do pensamento requintadíssimo de Suárez. E, a esta luz, o trabalho de Isabel Lafuente deve ser louvado e saudado, não só pela atualidade da temática sobre a qual incide a sua competência hermenêutica, quanto também pela acribia interpretativa e finura de algumas análises indiciadoras do apertado, comprometido, exaustivo e crítico conhecimento que a intérprete mostra ter sobre o seu interpretado. Melhor anda: o leitor ou a leitora desta monografia tem sempre a certeza de estar a ser conduzido por uma professora, pois, aqui e ali, inúmeros são os casos em que a autora nos brinda com esquemas e explicações característicos de quem cultiva a clareza didática e a coerência lógica e vertente analítica não falham. Além, evidentemente, de uma ou outra vez deixar vincada a produtividade histórica das temáticas e soluções suarezinas, a autora privilegia um método de interpretação apertada e direta dos textos suarezinos que convoca (vd. a bibliografia a pp. 474-481 e cabe notar que são raras as notas mais laterais e amplificantes, do tipo das 368 e 215). E esta sua convocação é geralmente acertada, historicamente informada e reveladora de um convívio maduro com os textos de Suárez. Isto será bastante, julgo, para evitarmos insistir na menor qualidade desta monografia, de um exclusivo ponto de vista material, é claro, mormente a ausência de uma “Conclusão” final formal e de índices onomásticos, pelo menos, além da menor qualidade gráfica da mancha, da sua distribuição, apresentação e divisão. Aqui o reparo não é dirigido a Isabel Lafuente, como é óbvio (as gralhas são poucas, mas uma encontra-se obviamente na nota 858), mas outrossim dirigido à materialidade proveniente de Chisinau na Moldávia. Sabemos que os tempos são de penúria, mesmo editorial; que um pensador como Suárez pode não ser, para uma editora comercial, uma boa aposta; que os professores com paixões teóricas fora de moda, tal como aqui a distinta autora, têm dificuldade em encontrar editoras que acolham as suas pesquisas, reflexões e estudos; mas, sobretudo em Espanha, Francisco Suárez mereceria mais, editorialmente falando, repito, e a “Editorial Académica Española” deve ser castigada pelo pobre contributo. Enfim, como se diz em bom português ou no mais sonoro transalpino, “il meglio è l’inimico del bene” (mesmo que seja via Voltaire), ao menos a professora Isabel Lafuente deu-

-nos a oportunidade de reler, repensar e retomar, à luz da metafísica de Suárez, como sempre valeria a pena fazer-se, uma proposta sobre problemática tão atual e urgente como o é, e serão sempre, o bem comum e os direitos humanos. É precisamente pelo menos atual lastro metafísico que lhes subjaz, aspeto bem evidenciado pela autora da presente monografia, que o pensamento de Francisco Suárez ainda dá que pensar.

*Mário Santiago de Carvalho*

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras –DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: [carvalhomario07@gmail.com](mailto:carvalhomario07@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_18](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_18)

Jean-Paul Coujou, *Suárez dans l'Histoire de la Métaphysique*. Volume 1: L'Héritage et le débat contemporain, (Collection Carte Blanche), (Toulouse: Entre-mises Éditions, 2022). ISBN: 978-2-38255-037-3. 237 pp.

Que fortuna poder, a *Revista Filosófica de Coimbra*, num só fascículo assinalar por duas vezes a figura e a obra de Francisco Suárez, já apresentadas na recensão anterior! E quanta alegria sente o recenseador desta obra, por poder ter lido o que se anuncia como o primeiro volume de um trabalho ímpar que marcará toda a exegese por vir sobre a metafísica de Francisco Suárez (doravante FS). Desta feita o mérito deve ser assacado ao professor Jean-Paul Coujou cujos muitos anos de exigente convívio com o seu interpretado sempre comparecerá como um dos mais ilustres hermeneutas atuais da obra e do pensamento suarezianos. Fácil é perceber que tematicamente e metodologicamente, este título revela, em confronto com o anterior, a riqueza e a diversidade de um pensador tão profundo, tão “exímio” como o denominou o Papa Paulo V, que nos confere o privilégio de ter sido um dos nossos. Mas apressemo-nos a apresentar a obra do professor de Toulouse, tradutor e investigador atento da obra e do pensamento de FS, mormente do seu contributo político e legal, autor, por exemplo, de *Le Vocabulaire de Suárez* (Paris 2001), um género literário no seio da filosofia, este, que tanto nos apraz, pelas razões que o leitor e a leitora mais atentos saberão explicar. O título presente dedica-se à metafísica e já, a respeito da recensão anterior, tive o ensejo de sublinhar a importância a este capítulo do pensamento suarezino. J.P. Coujou é, também, reconhecido, pelo seu trabalho de tradução para francês de algumas importantes secções das *Disputas Metafísicas* (1597) de FS. Dividido, este primeiro volume, em duas partes – sob a perspectiva de “A herança metafísica de FS” e de “O Debate Metafísico Contemporâneo de FS” – eis dois ângulos de leitura deveras surpreendentes (entretanto, anuncia-se um segundo volume sob a perspectiva da “Posteridade da Metafísica de FS”). A surpresa advém, desde logo, da imensa e algo inusitada presença de autores convocados para a mais ampla e ousada interpretação de FS enquanto um pensador metafísico por excelência, que até hoje nos foi dada conhecer. Vasta informação, singular inteligência interpretativa, notável erudição, leitura de filigrana e amplo convívio meditativo com a obra de FS são alguns dos raros pilares em que Coujou se engrandece. Assim, desde Platão (a teoria das formas) a Maquiavel (moral e política), passando por Cícero (direito natural), Séneca (ética da existência), Ockham (o estatuto ontológico e político do indivíduo), Marsílio de Pádua (paz e poder), Afonso de Madrigal e Thomas Morus (os limites do possível em política), é-nos dada uma extraordinária lição sobre alguns raros autores e horizontes problemáticos de que FS foi crítico e pessoal “herdeiro”. Confesso que, para mim, a parte mais bem conseguida desta enorme produção interpretativa reside na segunda parte, onde a plêiade de autores convocados para um diálogo requintado nos surpreende ainda mais: Domingo de Soto, Cervantes, El Greco, Zurbarán e Velázquez, Diego Mas e Diego de Zuñiga. Do primeiro, ressalta a incidência sobre

lei natural e natureza humana; do autor do Quixote, os motivos da encarnação da alma e espiritualização do corpo; do tríptico da pintura, a relação cingida entre arte e perfeição do sensível; aos dois últimos, a problemática da renovação do ente e o horizonte deste último enquanto objeto da metafísica. De um tão amplo diálogo a montante e jusante históricos resulta impossível dar conta, aqui e agora, de todas as descobertas, aberturas, mas também de alguns pontos em aberto ou mais difíceis. Limite-me, por isso, a apontar a ausência de um amplo parágrafo (quicá óbvio) a Tomás de Aquino e a João Duns Escoto, no que à primeira parte desta obra diz respeito, e, naturalmente, a Pedro da Fonseca, metafísico aqui nunca abordado, mas que não só partilhava com FS um mesmo ideal religioso como, sobretudo, jamais poderá ser relegado para uma posteridade, antes para uma “contemporaneidade”, talvez mesmo influenciadora, aqui e ali. Depois de Ramon Señal e Eleuterio Elorduy, António Martins é quem tem mais insistido nesta relação. Seja como for, estas ausências em nada beliscam a interpretação de Coujou. Sobretudo porque a tese nuclear do autor é valiosa, clara e passa à margem dos eventuais protagonistas ausentes. Repito, por isso: FS surge-nos como um metafísico, mas se este reconhecimento está longe de ser novo, é a metafísica de FS que comparece no fim destes diálogos como algo de absolutamente novo e único. Ei-la, no seu núcleo essencial: a unidade sistemática da metafísica de FS, resultante de uma apropriação histórica (singular?) da metafísica, coincide com e vive da ultrapassagem do especulativo e do prático. É consabido como os mais eminentes historiadores contemporâneos da filosofia terçam armas quanto ao lugar de FS na história da metafísica e do seu momento ontológico. Frente a esta discussão, a leitura que o autor da presente monografia nos propõe comparece com desassombro e ousadia. O parricídio do texto fundador – a *Metafísica* de Aristóteles, naturalmente – mediante um regresso historicamente metafísico a um tal arquiteceto (que as duas partes da monografia elucidam e aprofundam) realiza o ideal da sabedoria filosófica reconciliando num mesmo projeto razão teórica e razão prática (parafrazeio da p. 19). Encontram-se justificados os diálogos menos habituais aqui promovidos e acima enumerados, designadamente com a literatura, a pintura, a filosofia natural, tanto mais que a “metafísica” de FS que daqui decorre agrega toda a complexidade e amplitude da obra suarezina: a “metafísica, naturalmente, mas a moral, a teologia, a política, o direito, a física, as matemáticas, a medicina, a economia e até a fiscalidade” (p. 11). Bastaria, em suma, terminar com a seguinte palavra que dá conta, julgo, de todo o meu apreço pelo momento “coujoutiano” da interpretação de FS: sem nunca desmerecer toda a tradição hermenêutica francesa, que tantos e tão bons livros nos deu até hoje sobre FS, o nosso intérprete culmina-a numa excelente e inédita demonstração, nos seus contornos mais finos, de como o trabalho metafísico de FS pode ser a pedra angular de leitura de toda a produção filosófica do jesuíta de Seiscentos. Pessoalmente, esperava este anúncio e adiro a ele sem reboço. Não saberia dizer se FS alcança deveras o pódio entre os conhecedores coevos da história da metafísica, não saberia dizer se todos os diálogos aqui propostos e tão luminosamen-

te apresentados são realmente singulares, mas, esboçada alguma da minha suspeita, não caibo em mim de contentamento intelectual em anunciar esta obra ímpar como um marco obrigatório na interpretação por vir.

*Mário Santiago de Carvalho*

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras –DFCI

Unidade I&D: IEF

Email: carvalhomario07@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8257-9962

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_19](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_19)

Paniel Reyes Cárdenas, *Scholastic Realism: A Key to Understanding Peirce's Philosophy*. (Peter Lang Verlag, 2018). ISBN: 978-1-78707-546-7. 238 pp.

Até quando poderia a comunidade lusófona de leitores continuar privada de uma recensão de *Scholastic Realism: A Key to Understanding Peirce's Philosophy* (doravante *SR*), da autoria de Paniel Reyes Cárdenas (doravante RC)? RC é um investigador que se dedica a uma série de linhas temáticas que vão desde a área da semiótica geral até às éticas do cuidado, tão caras ao Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Acresce a isto que RC é professor titular de Filosofia da Linguagem e Filosofia Medieval na Universidade Popular Autónoma do Estado de Puebla e membro do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia do Governo do México.

Publicada sob o selo da Peter Lang em 2018, *SR* promete de antemão resolver o quebra-cabeças que é explicar como é que Charles S. Peirce foi capaz de harmonizar, de um ponto de vista doutrinal, a complexidade da sua prolífica — seja-nos permitido não esquecer que o corpo documental ativo peirceano comporta aproximadamente uma centena de milhares de páginas — produção filosófica. Dito de forma diferente, o autor não só nos assegura haver um fio que conduz o pragmatismo filosófico de Peirce no seu conjunto a uma unidade, como também nos garante que o revelará. A chave, conforme o título estabelece à partida, está na formulação que Peirce apresenta de uma doutrina realista, a qual RC diz poder verificar-se ao longo das distintas etapas da criação filosófica do norte-americano.

RC manifesta o objetivo de *SR* ao afirmar procurar entender, ao longo da obra, o motivo pelo qual o realismo de Peirce constituía para este uma interpretação viável e consequente da querela dos universais, a qual Peirce supunha perpassar toda a história da filosofia. O autor assevera ter apurado a razão disso, além do porquê de Peirce solicitar à comunidade de investigação que encare a filosofia como tratando-se de uma contenda entre nominalismo e realismo. Mais ainda, RC propõe-se proporcionar uma interpretação da realidade inteiramente original, razoável e plausível que permanecia, até à data de publicação da obra, ignorada pela comunidade dos estudos peirceanos, mas que pode sanar um grande número de incertezas que o próprio fundador da semiótica contemporânea terá sentido ao longo da sua vida.

O primeiro capítulo de *SR* incide sobre a questão de saber por que motivo o problema dos universais nos há de mover ou preocupar; o segundo está consagrado ao realismo escolástico do início da vida autoral de Peirce e ao respetivo desdobraimento; o terceiro versa sobre os sinais de uma certa perceção pragmática da realidade que o cientista do Massachusetts apresenta já na década de 1870 a propósito do funcionamento da ciência; o quarto aborda um fenómeno de amadurecimento da filosofia realista de Peirce entre as décadas de 1880 e 1890, fruto da consolidação das suas convicções em relação aos eixos das categorias do entendimento e da evolução cosmológica; o quinto dirige-se ao coração da mente de Peirce, no intuito

de tornar mais definido o sentido do seu realismo, debruçando-se agora sobre a sua orientação metafísica quanto à natureza contínua da realidade no seu conjunto, sem lacunas; o último, por fim, aproxima uma bem delineada interpretação do realismo escolástico de Peirce à sua doutrina das modalidades do Ser — isto é, a algumas das aparentemente infinitas manifestações possíveis das categorias peirceanas de *firstness*, *secondness* e *thirdness* — e à sua tardia e nem por isso menos úbere arquitetura filosófica de um sistema da cientificidade.

Todavia, a senha de acesso à alma de *SR* passa sobretudo pelo nome de Duns Escoto. A obra — dedicada a Peirce, convém frisar — lança-se ao leitor através de uma definição de metafísica e uma apresentação da história da controvérsia sobre os universais. RC faz questão de sublinhar desde muito cedo que Peirce é um nome a ser levado em muito séria conta nestas matérias; *muito séria*, diz-se com RC, fundamentalmente em virtude do seu realismo. O autor insiste, prenhe de argumentos sensatos, sobre a noção de que o realismo de Peirce é o de um discípulo de Escoto. A argumentação de RC só se desenvolve mediante uma ponderação minuciosa das obras de Peirce e Escoto, bem como através de um intercâmbio significativo com uma multiplicidade de teses afins formuladas por grandes intelectuais dos estudos peirceanos em atividade maioritariamente nos finais do século XX e começo do XXI. O autor assevera não apenas que Peirce era escotista, como também que este tinha mais a ver com Escoto do que o próprio semiótico reconhecia ter, uma reivindicação intrépida que RC faz por evidenciar persistentemente ao longo das páginas de *SR*.

Face a possíveis críticas à sua aproximação temática a Peirce, previsivelmente justificadas com base no pressuposto de que ele foi mudando de ideias de forma incessante com o passar dos anos, RC advoga que a evolução do pensamento de Peirce comporta um eixo de aperfeiçoamento de uma mesma e ininterrupta indagação filosófica que se estende desde a década de 1860 até à de 1910, imprimindo coesão às diferentes estadias do seu devir filosófico, viabilizando portanto que o *corpus* de Peirce sofra — sem prejuízo para as investigações abrangidas sob o código da historicidade — uma interpretação sincrónica.

Da leitura de *SR*, fica-nos apenas uma nota negativa. Muito embora a aposta em Escoto se justifique e apresente uma elevada acuidade, é preciso reparar que a *doctrina signorum* de Peirce se reveste de sumo fulcro no entendimento de RC sobre a filosofia peirceana. Daí decorre que o papel do Curso Jesuíta Conimbricense na vitalização do realismo escolástico de Peirce mereceria ter sido reconhecido. Ao fim e ao cabo, o desenvolvimento da semiótica geral do último teve na sua origem o convívio deste com aquele monumento da filosofia coimbrã.

*Robert Junqueira*

Instituto de Estudos Filosóficos

Email: martinsjunqueira@uc.pt

ORCID: 0000-0003-1944-654X

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_64\\_20](https://doi.org/10.14195/0872-0851_64_20)



OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO  
BOOKS SENT TO THE EDITORIAL BOARD

José Reis, *O Real. Na causalidade, conhecimento, ética e religião* (Porto: Edições Afrontamento, 2023).

Augusto Aguiar Branco et alii, *Casa-Museu Eng. António de Almeida* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2023).

Nélio Conceição e Nuno Fonseca, *Planos de Pormenor. Leituras Críticas sobre a Experiência da Cidade* (Lisboa: Edições Húmus/IFILNOVA, 2023).

AA.VV. *Fundação Eng. António de Almeida. Sessão Evocativa dos 50 anos* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2022).

Claudio Rozzoni and Nélio Conceição (eds.), *Aesthetics and Values. Contemporary Perspectives* (Milan: Mimesis International, 2021).



## ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXXII



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, Olivier – 386, 388  
Abensour, Miguel – 319  
Adorno, Theodor – 9, 12, 13, 14, 16, 19, 22, 23, 24, 26, 28, 322, 329, 331  
Agís Villaverde, Marcelino – 350, 354, 355  
Agostinho de Hipona – 376, 485  
Albini, João – 259  
Alexievitch, Svetlana – 307, 342  
Althusser, L. – 280, 352, 356, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 466, 467, 469, 470, 471  
Amossy, Ruth – 223, 241  
Andrade, A. Banha de – 261, 265, 267, 276  
Arendt, Hannah – 12, 13, 23, 29, 449, 481, 482, 483, 484  
Aristóteles – 37, 38, 39, 42, 49, 50, 186, 187, 250, 251, 252, 272, 485, 488, 489, 496  
Artaud, Antonin – 280, 281, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301  
Aulo Gélío – 361  
Azouvi, François – 390, 391  
Baba, André – 259  
Bailly, Jean-Christophe – 304, 315, 329, 336, 342  
Bañez, Domingo – 269  
Barbosa, António de Soares – 260  
Barbosa, A. de Miranda – 261, 262, 263, 264, 265, 274  
Barth, Karl – 397, 398  
Bataille, G. – 81, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 98, 101, 102  
Baudelaire, Charles – 329, 380  
Bayle, Pierre – 386, 388  
Benjamin, Walter – 327, 329  
Bentham, Jeremy – 322, 324, 329, 336  
Bergson, H. – 397, 399, 410, 463, 485  
Bernardo, Fernanda – 182, 287, 300  
Biran, Maine de – 397, 475  
Blanchot, Maurice – 291, 295, 307  
Bollack, Jean – 378, 379, 380  
Bolsonaro, Jair – 25  
Buber, Martin – 187, 329  
Bultmann, R. – 367, 372, 387  
Bunge, Mario – 270, 274  
Burgat, Françoise – 315, 329, 342  
Butler, Judith – 85, 87, 446, 451  
Caballero Sánchez, Salvador – 265  
Caeiro, F. da Gama – 268  
Caillois, Roger – 88  
Calafate, Pedro – 268, 274  
Calvino, Italo – 349, 353, 362, 365, 380  
Camões, Luís de – 257  
Camps, M. da Conceição – 265, 266  
Camus, A. – 380, 388  
Canetti, Elias – 329  
Casalini, Cristiano – 258, 275  
Cardon, Horácio – 259  
Carvalho, Joaquim de – 256, 257, 261, 262, 264, 274  
Carvalho, Mário S. de – 182, 274, 276

- Carroll, Lewis – 329  
 Cassin, Barbara – 447, 448  
 Castellote, Salvador – 265, 492  
 Catroga, Fernando – 256  
 Cavalieri, Paola – 329, 342  
 Cavarero, Adriana – 447, 449, 451  
 Celan, Paul – 323, 327  
 Cerqueira, João J. – 236  
 Cixous, Hélène – 303, 329, 343  
 Clemente de Alexandria – 72  
 Coetzee, J.M. – 329  
 Cohen-Levinas, Danielle – 288, 301  
 Colette, Sidonie-Gabrielle – 329  
 Comte, Auguste – 257  
 Corneille, P. – 364  
 Coujou, Jean-Paul – 265, 495, 496  
 Coxito, Amândio – 256, 266, 275  
 Daly, Mary – 64  
 Damasceno, André Barbosa – 181  
 Davis, Robert C. – 66  
 Defoe, Daniel – 377, 388  
 Delgado, Manuel – 233  
 Descartes, René – 278, 289, 305, 318, 336, 364, 375, 397, 408, 460  
 Descombes, Vincent – 84  
 Derrida, Jacques – 182, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342  
 Dias, José S. da Silva – 256, 264  
 Diderot, Denis – 364  
 Dilthey, Wilhelm – 197, 368, 375, 385  
 Dinis (Rei D.) – 256  
 Dostoiévski, F. – 366  
 Doyle, John – 265  
 Duarte, Shane – 265  
 Duhem, Pierre – 219  
 Duque-Estrada, P. César – 281, 286  
 Duve, Thomas – 271, 275  
 Eco, Umberto – 399  
 Edelheit, Joseph – 412  
 Engels, F. – 12, 13  
 Epicteto – 361  
 Espinosa, Bento de – 257  
 Estévez Lopez, Elisa – 67, 68, 69, 70, 71  
 Favorino – 361  
 Fénelon, François – 363  
 Fichte, J.G. – 457, 459, 471  
 Filipe II (Rei D.) – 258  
 Fílon de Alexandria – 72  
 Fiorenza, Elisabeth S. – 67  
 Fischbach, Frank – 457, 458, 459, 469, 471  
 Fischer, Irmtraud – 65  
 Flaubert, G. – 380, 388  
 Fonseca, Neves da – 267  
 Fonseca, Pedro da – 272  
 Fontenay, Elisabeth de – 309, 315, 317, 329, 342  
 Foucault, M. – 280, 386, 460, 461, 462, 469, 471  
 Freud, S. – 97, 102  
 Frey, Daniel – 182, 349, 350, 353, 354, 380, 381  
 Gadamer, H.-G. – 55, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 399, 468, 469  
 Gamerchak, C. M. – 94  
 Gide, André – 329  
 Giono, Jean – 380, 388  
 Goldenstein, Catherine – 394  
 Gomes, J. Ferreira – 264, 265  
 Gomes, J. Pinharanda – 268  
 Gómez, Pedro – 272  
 Gonçalves, Gaspar – 273  
 Gonçalves, Guillermo – 11, 27, 30  
 Gouveia, António de – 257  
 Gourine, Sergueï – 307, 308  
 Green, Elizabeth – 60, 64, 66  
 Gregório de Tours – 133  
 Gregório Magno – 401  
 Greisch, Jean – 385, 391  
 Guimarães, Miguel – 232  
 Habermas, Jürgen – 215, 372, 467

- Haddock-Lobo, R. – 293, 295, 301  
 Hecker, Justus – 110  
 Hegel, G.H. – 11, 43, 84, 89, 97  
 Heidegger, M. – 91, 93  
 Hemingway, E. – 377  
 Henry, M. – 188  
 Herodes Ático – 361  
 Heschel, Abraham Joshua – 419, 433  
 Hitler, Adolf – 29  
 Hobbes, Thomas – 87  
 Hoffman, A. W. von – 329  
 Hölderlin, Friedrich – 320, 478  
 Hollier, Denis – 89  
 Homero – 435  
 Honneth, Axel – 439, 451, 466, 471  
 Horkheimer, Max – 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 24, 26  
 Husserl, E. – 188, 192, 197, 200, 202, 375, 385, 399, 463, 481, 485  
 Iser, W. – 372, 373, 379  
 Jarczyk, Gwendoline – 457, 471  
 Jaspers, K. – 375, 399  
 Jauss, H. R. – 372, 373  
 João III (D.) – 258, 264  
 João Crisóstomo – 73  
 João Duns Ecoto – 496, 498, 499  
 João Paulo II (Papa) – 394  
 Juan de Celaya – 269  
 Júnior, Nilo Ribeiro – 181  
 Kafka, F. – 326, 329, 380  
 Kant, I. – 331, 336, 373, 399, 409, 463, 485, 492  
 Karadžić, Radovan – 414  
 Kierkegaard, S. – 308, 366  
 Kofman, Sarah – 329  
 Koyré, Alexandre – 84  
 Kojève, Alexandre – 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 101, 102  
 Kuhn, Thomas – 76, 77  
 Lacan, Jacques – 81, 82, 83, 88, 96, 97, 98  
 Labarrière, Pierre-Jean – 457, 471  
 Lacoue-Labarthe, Philippe – 339, 344  
 LaCocque, André – 350, 355, 357  
 Lacroix, Paul – 113  
 La Fontaine, Jean de – 329  
 Laín Entralgo, P. – 200  
 Launay, Marc de – 398, 410  
 Lawrence, D. H. – 329  
 Llansol, M. Gabriela – 329  
 Lanza, Lidia – 267  
 Le-Gaufey, Guy – 99  
 Leão Hebreu – 257  
 Ledesma, Martinho de – 267  
 Leiris, Michel – 88  
 Lévinas, E. – 188, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 300, 305, 307, 309, 319, 320, 327, 335, 336, 423, 463, 464  
 Lévy, Michel – 116  
 Lévi-Strauss, C. – 280, 309, 334  
 Lispector, Clarice – 329  
 Littré, E. – 109  
 Lourenço, Alexandre V. – 231, 232  
 Loyola, Inácio de – 258  
 Luca, Erri de – 388  
 Lúcio Séneca – 408, 495  
 Lucrécio – 329  
 Luís XIV (Rei) – 362  
 Maceiras, Manuel – 394  
 Macy, Gary – 75  
 Malebranche, N. – 332  
 Mallet, Marie-Louise – 304, 343  
 Marcuse, H. – 9, 10, 12, 13, 14, 19, 30  
 Maritain, Jacques –  
 Martins, A. Manuel –  
 Marx, Karl – 11, 12, 87,  
 Matos, Victor – 35, 36  
 Mauss, Marcel – 95  
 Melo, Sebastião J. de Carvalho e – 259-260  
 Melville, H. – 380, 388  
 Mladić, Ratko – 414  
 Molière – 364  
 Molina, Luís de – 272  
 Montaigne, M. de – 322, 329, 376, 386, 388  
 Monteiro, Inácio – 273, 278  
 Moore, James – 351, 355

- Mounier, Emmanuel – 397  
 Morujão, A. Fradique – 262  
 Munch, E. – 419  
 Nabert, Jean – 397, 399  
 Nancy, Jean-Luc – 313, 316, 339  
 Nietzsche, F. – 329, 399, 408  
 Nobre, Fernando – 181, 213, 214, 216, 220, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241  
 Orbán, Viktor – 25  
 Orígenes – 72  
 Orwell, George – 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 29, 30, 50, 51  
 Pasteur, L. – 114  
 Pedro de Alvérnia – 488, 489, 490  
 Peirce, Charles S. – 498, 499  
 Pereira, José P. – 233  
 Pereira, Miguel Baptista – 33, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 54, 56,  
 Perelman, Chaïm – 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 229, 237, 239, 240  
 Pereña, Luciano – 268, 271  
 Petit, Annie – 127  
 Pierosara, Silvia – 351  
 Pilheotte, João – 259  
 Píndaro – 364  
 Pinto, Heitor – 257  
 Poe, E. Allan – 380, 388  
 Polanyi, Karl – 224, 245  
 Portocarrero, Maria Luísa – 182, 347, 354, 383, 384  
 Platão – 37, 39, 43, 49, 54, 55, 318, 495  
 Plínio, o Jovem – 67  
 Plotino – 322, 485  
 Plutarco – 322, 329  
 Prévert, Jacques – 92  
 Proust, Marcel – 379  
 Puigcerver Zanón, Antonio – 265  
 Putin, Vladimir – 25  
 Queneau, Raymond – 88  
 Quental, Antero de – 257  
 Quine, Willard – 219  
 Rábade Romeo, Sergio – 265  
 Rabin, Itzhak – 414  
 Racine, J. – 364  
 Ramis Barceló, Rafael – 271, 275, 277  
 Reis, José – 181, 485, 501  
 Renemann, Michael – 265  
 Ribeiro, Álvaro – 268  
 Ribeiro, Henrique Jales – 181, 241, 242, 243, 244, 245, 246  
 Ricoeur, Paul – 55, 66, 347-472  
 Rilke, R. M. – 308, 329  
 Rimbaud, A. – 101  
 Risse, Wilhelm – 261, 269, 270  
 Rodrigues, Ana Paula – 235  
 Roudinesco, Elizabeth – 310, 333  
 Rousseau, J. Jacques – 363, 388  
 Rufino de Bolonha – 75  
 Sá, Artur Moreira de – 261  
 Sá, Victor Matos e – 262  
 Sainte-Beuve, C. Augustin – 361, 362  
 Sánchez de Ciruelo, Pedro – 269  
 Santos, Alves dos – 256  
 Santos, Delfim – 260, 277  
 São Domingos, António de – 267  
 Scheler, Max – 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211  
 Schleiermacher, F. – 368, 370, 385, 387, 401  
 Sébillet, Thomas – 361  
 Shashlova, Ekaterina – 356  
 Silva, L. Craveiro da – 272  
 Simas, Pedro – 236  
 Smith, Winston – 9, 10, 11, 14, 15, 16, 30  
 Souza, Ricardo T. – 187, 211  
 Sournia, J.-Charles – 115  
 Stálin, Josef – 14  
 Stegmüller, Friedrich – 262, 263, 278  
 Stiegler, B. – 306  
 Stricker, Nicola – 384, 391

- Suárez, Francisco – 257, 258, 259, 262, 264, 265, 269, 272, 273, 274, 491, 492, 493, 494, 495
- Sung, Kim II – 14
- Sylla, Edith – 270
- Tácito – 67
- Tavares, Severiano – 272
- Tolstoi, L. – 366
- Tomás de Aquino (S.) – 187, 267, 489, 496
- Tonkonoff, Sergio – 83
- Toste, Marco – 267, 488, 489, 490
- Toulmin, Stephen – 215, 219
- Trump, Donald – 25
- Vasconcelos, António de – 260
- Vaz, Henrique C. de Lima – 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211
- Vitoria, Francisco de – 267, 272
- Voltaire – 362, 364, 493
- Weimer, Walter – 224
- Wiesel, Elie – 419
- Woolf, V. – 306
- Zetzner, Lázaro – 259
- Ziman, John – 225, 246
- Zorzi, Selene – 72, 73, 74, 75, 76



## INSTRUÇÕES AOS AUTORES

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

*Call for papers* aberto em permanência.

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

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web ([http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas\\_publicacao](http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao)). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

## INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

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

Permanent *Call for papers*.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website ([http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas\\_publicacao](http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao)).

The referees may propose changes to the submitted texts.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

A *Revista Filosófica de Coimbra* foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes†, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

**As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores.**

**As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.**

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

---

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325  
4100-479 Porto  
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314  
E-mail: fundacao@feaa.pt  
www.feaa.pt



ISSN 0872-0851

**André Damasceno**

**Nilo Ribeiro**

**Carlos Vieira Monteiro**

**Henrique Jales Ribeiro**

**José Reis**

**Mário Santiago de Carvalho**

**Martha Bernardo**

**Fernanda Bernardo**