

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 33 - número 66 - outubro 2024

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

iu
IMPRENSA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



Edição:

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

ISSN:

0872-0851

DOI:

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

Periodicidade:

Semestral (março/outubro)

Tiragem:

1000 ex.

Depósito Legal:

51135/92

Propriedade • Contactos • Sede de redação

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

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/

Execução Gráfica e Impressão:

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

Preço (IVA incluído):

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

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 33 • N.º 66 • outubro de 2024

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_66

<i>Nota Editorial</i>	197
<i>Artigos</i>	
Fernanda Bernardo – <i>Sonhar o Porvir – Uma Educação para a Responsabilidade/Humanidade no Rastro de E. Levinas e de J. Derrida</i> <i>Dreaming the Future – An Education for Responsibility/Humanity in the Wake of E. Levinas and J. Derrida</i>	203
António de Castro Caeiro – <i>A Melody that Sings Itself. Phenomenology of the Umwelt</i> <i>Uma Melodia que se Canta a Si Mesma. Fenomenologia do Umwelt.</i>	229
Mário Santiago de Carvalho – <i>Francisco Suárez e a Consciência Jurídica da Universidade de Coimbra. (Lembrando o Centenário do Nascimento de Mário Soares)</i> <i>Francisco Suárez and the Juridical Conscience of the University of Coimbra. On the Centenary of the Birth of Mário Soares</i>	263
Jean-Paul Coujou – <i>Suárez (1548-1617) et Grotius (1583-1645). Du Droit Naturel au Droit des Gens. Histoire et Devenir Humain</i> <i>Suárez (1548-1617) and Grotius (1583 1645). From Natural Law to the Law of Nations. History and Human Becoming</i>	289
Francisco da Costa Espada – <i>E. M. de Melo E Castro e a “Força Sintetizadora da Comunicação Visual”</i> <i>E. M. de Melo E Castro And The “Synthesising Power Of Visual Communication”</i>	331
Camila Lobo – <i>Beyond Dogma and Ideology: Wittgenstein on the Purpose Of Philosophy</i> <i>Além do Dogma e da Ideologia: Wittgenstein sobre o Propósito da Filosofia</i>	345

Estudos

- João Paulo Costa – *Le Corps Sensible: Corporéité
et Affectivité Chez Merleau-Ponty*
The Sensitive Body: Corporeality and Affectivity in Merleau-Ponty. 371

Recensões

- Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga – *Vida e Obra
de Mário Ferreira dos Santos: Uma Introdução.* 479
- Mário Santiago de Carvalho – *La Segunda Escolástica:
Una propuesta de síntesis histórica* 486
- Pedro Pinheiro – *Soberania Popular. Estudos sobre a ideia
de um poder absoluto intemporal* 491
- Índice onomástico do volume 33 499

NOTA EDITORIAL

Com o número de outubro que agora se apresenta, completa-se a publicação do trigésimo terceiro volume da Revista Filosófica de Coimbra. Neste novo número, os nossos leitores encontrarão na secção de *Artigos* seis trabalhos de inquestionável qualidade que se organizam por ordem alfabética do último nome de cada um dos autores.

O primeiro dos aludidos ensaios tem por título “Sonhar o porvir – uma *educação* para a *responsabilidade/humanidade*. No rastro de E. Levinas e de J. Derrida” e é da autoria de Fernanda Bernardo, reconhecida pensadora contemporânea e colaboradora assídua da nossa Revista, em redor da qual se reúnem muitos dos seus leitores habituais. Neste trabalho de inequívoca importância, e nas palavras da autora, trata-se de “sem moralismo nem tecnofobia”, interrogar “o que deveria ser *educar e ensinar* para a vigília e a coragem solitária do *pensamento*, bem como para a dignidade de uma *humanidade in-formada e responsável*, apresentando a *responsabilidade (meta-ética)* (...) não só como a única *responsabilidade* à altura dos desafios do nosso tempo, mas também como a única a, *lucidamente*, permitir *sonhar* com a *promessa* de uma *cultura* e de um *amanhã* de *paz*, de *bem-estar* e de *justiça* crescente”.

Segue-se um texto de grande profundidade da autoria de António Castro Caeiro, pensador vigoroso e elegante, cujo lugar de relevo no panorama filosófico atual é indisputável. Nesta ocasião, o conhecido autor apresenta-nos uma investigação intitulada “A melody that sings itself. Phenomenology of the Umwelt” na qual se dedica a descrever a “perspetiva de von Uexküll sobre a possibilidade de traduzir elementos não acústicos (óticos: cores, formas e figuras; hápticos: texturas tácteis, sabores, gostos e aromas) em sons ou notas musicais para compor uma melodia”. Bastariam certamente estas linhas para convencer os nossos leitores do interesse deste trabalho, mas poderíamos ainda acrescentar o elenco das questões que, como eixos orientadores, o percorrem. Eis como as formula o próprio autor: “a ligação entre melodia e natureza torna as entidades naturais em notas musicais? Os componentes de uma entidade constituem notas anatómicas na melodia que define a própria entidade? É concebível destilar cada momento da vida num símbolo de ‘nota’ numa escala musical, caracterizado por uma duração, altura e volume específicos?”

O terceiro texto da secção de *Artigos* tem por título “Francisco Suárez e a consciência jurídica da Universidade de Coimbra. (Lembrando o Centenário do Nascimento de Mário Soares)”. É da autoria de Mário Santiago de Carvalho, antigo Diretor da nossa Revista, insigne investigador e autor maior com lugar já cativo no horizonte da investigação em filosofia medieval (e não só). No presente texto, escrito para celebrar os 50 anos do 25 de abril, o autor pretende acompanhar (nesta ocasião encontrando motivação justa nas alusões que o político português Mário Soares fez a Suárez em um dos seus textos) “o motivo historiográfico conhecido como “consciência jurídica da Universidade de Coimbra” associado ao *De Legibus* de Francisco Suárez (1548-1617)”. Num texto onde a elegância da escrita é capaz de igualar a exaustividade e rigor ímpares da análise, Mário Santiago de Carvalho aproxima os dois nomes reunidos no título do artigo em redor do tema da liberdade. Sobre a liberdade, apontará os esforços constantes que a respetiva defesa constantemente reclama, sendo esta uma circunstância que, cruzando os séculos, junta, desde logo, todos aqueles que pela sua “ação ou intervenção críticas” representam a linha de proteção de uma sociedade emancipada “sempre que um qualquer relativismo se arvora em absoluto”.

Apresentemos agora, com a brevidade a que esta *Nota Editorial* obriga, o quarto artigo do presente número. Por feliz coincidência trata-se de mais um trabalho de investigação que cruza os textos de Suárez. Eis o título: «Suárez (1548-1617) et Grotius (1583–1645). Du droit naturel au droit des gens. Histoire et devenir humain». O autor é Jean-Paul Coujou da Universidade Católica de Toulouse, um dos maiores especialistas mundiais no pensamento do filósofo granadino. Como nos indica claramente o título transcrito, trata-se neste texto de analisar a “articulação que Suárez (1548-1617) e Grócio (1583 a 1645) propõem entre o direito natural, o direito internacional e o direito civil”. Enquanto o direito natural é um “ponto de transição entre o teológico e o político para ambos os autores”, o direito natural é apresentado como uma “ponte entre a ontologia e a política para Suárez e entre a antropologia e a política para Grotius”. O tema do direito natural será, neste debate, o aspeto crucial por reivindicar uma “universalidade que não pode ser encontrada na ordem dos factos” e, nesse sentido, será um princípio justo.

Segue-se o trabalho de Francisco da Costa Espada: “E. M. de Melo e Castro e a ‘força sintetizadora da comunicação visual’”. Neste seu texto, que consideramos possuidor de manifesta originalidade, o autor analisa com minúcia e competência o modo como se configura a “força sintetizadora da comunicação visual” em Melo e Castro, argumentando que, em tal espaço onde se relacionam sistemas semióticos e mediais, se integram criativamente “materiais e técnicas artísticas tradicionais e inovadoras”, capazes de desvendar conjugações essenciais entre materiais e formas, códigos e sistemas semióticos distintos. Numa palavra, sustenta-se que no trabalho de Melo e Castro continua a *dar que pensar* a correlação entre o linguístico e o pictórico.

O derradeiro artigo da nossa secção inicial é da autoria de Camila Lobo, tendo por título “Além do dogma e da ideologia: Wittgenstein sobre o propósito da filosofia”. Trata-se de um trabalho de evidente atualidade, no qual a autora, de modo rigoroso e aliciante, pretende argumentar o seguinte: se o conteúdo do que é pensado dogmática ou ideologicamente “leva a uma avaliação social crítica do mesmo, a sua forma (aquilo que se passa quando um sujeito pensa dogmática ou ideologicamente) é porventura condenável filosoficamente”. Mais precisamente, a autora elege como objetivo central deste seu trabalho o que “há de comum entre o pensamento religioso dogmático e o pensamento político ideológico”, visando neste paralelo analisar um “tipo de pensamento que domina as capacidades racionais do sujeito, operando frequentemente de forma implícita e irrefletida nas várias dimensões da sua vida, ainda que distorça a sua perceção do mundo”.

Permitam os nossos leitores que se sublinhe, jubilosamente, o modo como nesta nossa secção de *Artigos* se juntam autores já consagrados por um longo e rico trajeto filosófico e promissores investigadores, que permitem antever um futuro seguro para os estudos filosóficos realizados em Portugal. Estes bons auspícios, diga-se, são igualmente confirmados pelo longo e relevante trabalho que publicamos na nossa secção de *Estudos*, da autoria de João Paulo Costa: “Le corps sensible: corporéité et affectivité chez Merleau-Ponty”. Trata-se de uma longa, densa e conceptualmente original investigação sobre “o enigma do corpo sensível”, na qual se afirma a afetividade como “a maneira fundamental de ser-no-mundo na filosofia merleau-pontyana”. Na verdade, o autor irá mais longe no seu corajoso e muito sólido ensaio: é uma aproximação inovadora entre fenomenologia e estética que, neste texto, merece, sem qualquer dúvida, ser considerada.

Após a secção de *Estudos*, os leitores fiéis da nossa Revista Filosófica de Coimbra encontrarão ainda nas páginas do presente número o apartado de *Recensões*, ao qual se seguem os costumeiros elementos que encerram cada um dos nossos volumes: “obras enviadas à redação” e índice onomástico. Estamos certos de que, uma vez mais, os leitores mais exigentes encontrarão neste número da nossa Revista amplos motivos de interesse.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_66_0

ARTIGOS

SONHAR O PORVIR
UMA EDUCAÇÃO PARA A RESPONSABILIDADE/HUMANIDADE

NO RASTRO DE E. LEVINAS E DE J. DERRIDA¹

DREAMING THE FUTURE
AN EDUCATION FOR RESPONSIBILITY/HUMANITY
IN THE WAKE OF E. LEVINAS AND J. DERRIDA

FERNANDA BERNARDO²

Abstract: Presented at a colloquium «*On the Differences: Philosophy, Culture and Education in 21st Century Societies*», the text of this communication takes for the *incipit* of its reflection the words of Margrethe Vestager – according to which «*We may have new technology, but we don't have new values. [...] My first priority will always be humans. Technology must serve us*» – in order to question, without moralism nor technophobia, what it should be like *to educate* for the vigilance and the solitary courage of *thought* and for the dignity of *an in-formed and responsible humanity*, and it will present (meta-)ethical responsibility – as the source and the value of values as well as the *ethos* and the *un-condition* of a human finally worthy of the name – not only as the only one up to the challenges of our time, but also as the only one that allows us *to dream, lucidly*, with the promise of a culture and of a tomorrow of peace, of well-being and of growing justice.

Keywords: Levinas, Derrida, Vestager, Teaching, Education, Value, Human, Ethical, Responsibility, Technology.

¹ Texto (entretanto devidamente anotado) de uma comunicação apresentada no Congresso Internacional *Sobre as diferenças: Filosofia, Cultura e Educação nas sociedades do s. XXI*, 24 de Abril de 2024, Org. Grupo de Investigación Ontoloxías da diferenza. Fundamentos Teóricos e Repercusións Prácticas, Faculdade de Educación e Trabalho Social / Campus de Ourense / Universidade de Vigo – Espanha.

² Professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot e Hélène Cixous. Email: fernandabern@gmail.com; ORCID: 000-0003-0238-7969.

Résumé: Présenté lors d'un colloque autour «*Sur les différences: Philosophie, Culture et Éducation dans les sociétés du 21ème siècle*», le texte de cette communication prend pour *incipit* de sa réflexion les mots de Margrethe Vestager – selon lesquels «*Nous avons peut-être de nouvelles technologies, mais nous n'avons pas de nouvelles valeurs. [...] Ma première priorité sera toujours l'être humain. La technologie doit nous servir*» – afin de, sans moralisme ni technophobie, se demander ce que devrait bien être un *enseignement* et une *éducation* à la vigilance et au courage solitaire de la *pensée*, ainsi qu'à la dignité d'une *humanité in-formée et responsable*, en présentant la *responsabilité (méta-)éthique* – comme la source et la *valeur des valeurs* et comme l'*ethos* et l'*incondition* d'un humain enfin digne de son nom – non seulement comme la seule *responsabilité* à la hauteur des défis de notre temps, mais comme la seule à nous permette de, *lucidement*, *rêver* à la *promesse* d'une *culture* et d'un *lendemain* de *paix*, de *bien-être* et de *justice* croissante.

Mots-clés: Levinas, Derrida, Vestager, Enseigner, Éduquer, Value, Human, Ethique, Responsabilité, Technologie.

Resumo: Apresentado no âmbito de um colóquio intitulado «*Sobre as Diferenças: Filosofia, Cultura e Educação nas sociedades do século XXI*», o texto deste artigo toma como *incipit* as sugestivas palavras de Margrethe Vestager – «*Podemos ter novas tecnologias, mas não temos novos valores. [...] A minha primeira prioridade será sempre o ser humano. A tecnologia deve servir-nos*» – para, sem moralismo nem tecnofobia, se interrogar sobre o que deveria ser *educar e ensinar* para a *vigília* e a *coragem solitária do pensamento*, bem como para a *dignidade* de uma *humanidade in-formada e responsável*, apresentando a *responsabilidade (meta-)ética* – como fonte e *valor dos valores* e como *ethos* e *incondição* de um humano finalmente digno do nome – não só como a única *responsabilidade* à altura dos desafios do nosso tempo, mas também como a única a, *lucidamente*, permitir *sonhar* com a *promessa* de uma *cultura* e de um *amanhã* de *paz*, de *bem-estar* e de *justiça* crescente.

Palavras-Chave: Levinas, Derrida, Vestager, Ensinar, Educar, Valor, Humano, Ética, Responsabilidade, Tecnologia.

«Je décris l'éthique,
c'est l'humain en tant qu'humain.»

E. Levinas, *Entre Nous*, p. 127

«La responsabilité est une individuation,
un principe d'individuation.»

E. Levinas, *Entre Nous*, p. 126

Perante o desenvolvimento acelerado das tecnologias e a crescente *deserção* de *pensamento* e de *humanidade*, tomo aqui para *incipit* da minha comunicação – e sem qualquer índice de tecnofobia ou de moralismo! – as

palavras de Margrethe Vestager (*Comissária Europeia para a Concorrência*) proferidas, há já algum tempo, aquando da *Web Summit* de Lisboa de 2019:

«**Podemos ter nova tecnologia**», disse ela então, «**mas não temos novos valores.**»

Sem surpresa e sem excessivo *pathos*, sabemos que o ritmo (assaz vertiginoso) de desenvolvimento das tecnologias – e o seu consequente reflexo no campo científico, educacional, laboral, jornalístico, social, económico, político, jurídico, militar, artístico, religioso, e etc., ... – é, como ao longo dos tempos o desenvolvimento técnico-científico sempre terá sido, simultaneamente um desafio, uma esperança e uma ameaça: dependendo, em princípio, uma tal esperança, a *lucidez* de uma tal esperança, da exigência da nossa atenção vigilante e da nossa responsabilidade – sobretudo da nossa responsabilidade de filósofos e de universitários que, como não sem graça Levinas o refere em *Quatre Lectures Talmudiques* (1968)³, devem, enquanto tal, isto é, enquanto intelectuais, visar muito alto e muito longe. Ou seja, sem álbis e sem medo, os intelectuais-filósofos devem «recusar a razão de Estado»⁴ – que é sempre a razão do mais forte! – e viver sob o *apelo do impossível* e no *desejo de fazer o impossível*: num alerta incansável e numa inquietude cívica permanente, os intelectuais-filósofos devem, em suma, viver no desejo de, a cada instante, *fazer o impossível*, o que, para um filósofo como Jacques Derrida⁵, é, aliás, a condição para verdadeiramente se fazer alguma coisa: só se faz algo quando, *sob o apelo do impossível*, isto é, da passagem do instante «presente» na sua condição de loco-moção do *porvir*⁶, *se faz o impossível*, respondendo-lhe, efectivamente; de contrário mais não se faz do que desenrolar um programa. O que, no tocante ao filósofo, implica proclamar e re-afirmar a dignidade de um pensamento livre, *incondicionalmente* livre, enunciado e exposto *publicamente* no corpo de uma palavra que poder algum (académico, estatal, religioso, económico, mediático, ...) logre intimidar.

E é precisamente neste ponto que entra o segundo sintagma da frase de Vestager que aqui me acompanha e que comecei por citar, e segundo o qual, tendo embora nós hoje – e a um ritmo alucinante –, «nova tecnologia», «não temos», no entanto, «novos valores»: e não temos «novos valores» no sentido em que, para Vestager – tal como eu a escuto e interpreto as suas palavras – *o valor dos valores não mudaria (nunca) ou não deveria nunca mudar*

³ E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), 121.

⁴ E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, 121.

⁵ Jacques Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 11-61.

⁶ J. Derrida, «Qual Quelle» in *Marges* (Paris: Minuit, 1972), 345: «O tempo abre-se como este atraso da origem sobre si mesma – o tempo não é outra coisa.»

com o desenvolvimento tecnológico-científico, ou apesar dele: o *humano*, a *dignidade* e a *felicidade do humano* seriam a sua bitola e a sua referência: como Vestager acrescentou:

«A minha primeira prioridade serão sempre os humanos. A tecnologia tem de nos servir.»

A prioridade, advoga Vestager, *deve*, pois, estar sempre do lado dos humanos, ao serviço de quem a ciência e a tecnologia *têm de estar* – *devem estar* ou *deveriam estar*. Mas... não é isto uma ideia mais ou menos pacífica? Não só tudo deve, de facto, ser segundo a hora, mas, por todo o lado e sempre, o humano, como actor e como destinatário, deve ser o critério. Esta parece, de facto, ser uma ideia mais ou menos pacífica, mas, perante o sequenciamento completo do genoma humano e o desenvolvimento da inteligência artificial, *por exemplo*, e na crescente deserção de um humano digno do nome, é uma ideia que hoje em dia se impõe lembrar de novo – e com o ímpeto da urgência. E é uma ideia que hoje em dia se impõe de novo, e com o ímpeto da urgência, porque, em boa verdade, sempre o desenvolvimento técnico-científico implicou e implica o humano, quer como agente, quer como visado em última instância – com efeito, sempre o desenvolvimento técnico-científico implica uma «*expertise*» humana na qual o próprio *humano* se joga e se retrata.

Daí a pergunta que, de imediato, não pode também não se impor em meio filosófico: que *humano*? Que concepção do *humano* está aqui em jogo e em questão? Se a «*expertise*» humana está sempre implicada nos desenvolvimentos e nos usos⁷ técnico-científicos; e se, como Vestager bem advoga, tudo deve, de facto, estar sempre do lado dos humanos, se tudo deve, de facto, servi-los e responsabilizá-los, que concepção, que determinação, que configuração de *humano* está aqui em questão? E que *educação* e qual o *papel da educação* para a configuração e a implementação deste *dever* que, sem *moralismo*, deve ser próprio ao *humano* – a um *humano* digno do nome – na sua condição de índice e de regulador do valor dos valores?

Em suma, que *pensamento*, que *ensino* e que *humano*? De que falamos, de que configuração de *pensamento*, de *ensino* e de *humano* falamos nós, aqui, quando falamos de *pensamento*, de *ensino* e de *humano*? E perguntemos, ousemos perguntar, porque, perante a *ligeireza dóxica das narrativas*

⁷ E, como muito justamente observa Daniel Cohen in «Libre science: ligne de chance» *apud Le Génome et son double* (Paris: Hermes, 1996, 36) o perigo não está tanto no desenvolvimento dos conhecimentos, mas, sim, na sua utilização: a ciência e a técnica não estão na origem do mal, os perigos são o dogma e a doutrina – é contra eles que há que lutar, assim como contra a manipulação pelo medo perante o desconhecido levada a cabo pelos média.

que, determinantemente, descrevem e alimentam a nossa bem inquietante contemporaneidade, tenho esta *meditação* pelo mais urgente e mais responsável gesto filosófico e político: é minha convicção de que a tarefa fundamental das instituições de ensino e dos intelectuais, mormente dos filósofos, é hoje a de, antes de mais, re-pensarem, re-avaliarem e re-elaborarem as coordenadas da nossa civilização e da nossa cultura, assim re-pensando, de novo e diferentemente, não só a tradicional conceptualidade, operatividade e axiomática dos saberes, mas assim repensando, afinando e reelaborando também o próprio sentido do humano, da vida, da consciência, da responsabilidade, da liberdade, da democracia, da ética, da justiça, dos Direitos Humanos, do Direito Internacional, etc., meditando ao mesmo tempo também um certo modelo herdado de ensino e de Universidade⁸.

Aliás, a ideia da urgência e da necessidade desta *meditação* nem sequer é nova e não deveria, talvez, surpreender – situando-me apenas no contexto da Filosofia e no horizonte da contemporaneidade filosófica, lembro, por exemplo, que, numa certa pegada de Aristóteles (*Metafísica*, Livro IV, 1006 a), há cerca de um século atrás, já Heidegger nos advertira – a nós que vivemos actualmente na época dos enormes desafios éticos colocados pelo potencial de transformação nas nossas vidas causado, nomeadamente, pelo desenvolvimento da *inteligência artificial* – para a urgência da necessidade, não apenas da *educação* e da *formação*, mas de *uma educação para o pensamento* e, *ipso facto*, para o *humano*, para o *pensamento do humano*, para o *pensamento* do que deveria ser um *humano* digno do nome e do modelo de sociedade que implicaria: lembro, por exemplo, que, em «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» / «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento» (1968), Heidegger advoga que «[...] todos nós, na medida em que somos, temos ainda necessidade de *uma educação para o pensamento* e, mesmo ainda antes disso, temos necessidade de saber o que pode querer dizer, no domínio do pensamento, *educação*»⁹.

Na pegada desta inquietação heideggeriana, perguntemos, então: que quer *aqui* dizer *dever*, *educação*, *ensino*, *pensamento*, *humano*? Que *pensamento* para a *educação* e que *educação* para o *pensamento* e suas manifestações no plano dos saberes, do vivido e do instituído, quando, hoje em dia, a ordem política e humana neo-liberal ou ultra-liberal, mais ou menos nuançada de social, vai sobretudo no sentido daquilo que, não sem razão,

⁸ Para esta questão veja-se, nomeadamente, G. Granel, *De l'Université* (Mauvezin: T.E.R., 1982); J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 1999).

⁹ M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions III e IV* (Paris: Gallimard/tel, 1976), 305.

alguns têm por uma autêntica «destruição do saber»¹⁰ e dos valores ligados ao saber – uma destruição de feição múltipla e predominantemente ditada pela *aculturação* e pelas *reformas* subordinadas à ganância dos valores economicistas que, no essencial, e no tocante à universidade, à universidade-empresa, se plasmam nas *lógicas da profissionalização* das formações que, muito gravemente, ameaçam a dignidade da sua missão¹¹.

Nesta ordem de ideias, começo por lembrar que também já para um filósofo como Heidegger – para muitos considerado o maior filósofo da primeira metade do século XX¹² – a tarefa¹³ do *pensamento* – que ele distinguia de filosofia – deveria ser abandonar o registo técnico-metodológico e técnico-teórico do pensar, próprio do que ele designa por *metafísica da presença*, onde reina a filosofia do *subjectum*¹⁴, sob cujo domínio manifestamente hoje vivemos – um registo onde, num dizer do filósofo da *Carta sobre o Humanismo* (1948), o pensamento está a seco¹⁵ –, e tentar voltar a colocar o pensamento no seu *elemento*: *elemento* que, para Heidegger, era o *ser* na sua

¹⁰ Cf. Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance* (Castelnau-le-Lez: Climats, 1999); *De la destruction du savoir en temps de paix*, C. Abensour, B. Sergeant, E. Wolf, J.-Ph. Testefort (dirs.) (Paris: Fayard, 2007) 9-18.

¹¹ Para uma crítica da profissionalização da universidade numa sociedade que tem no lucro o seu deus maior, veja-se, nomeadamente, Corinne Abensour, «Université-Entreprise: les liaisons dangereuses» in *De la destruction du savoir en temps de paix*, 309-322; J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 1999); Hugrée, Cédric, Poullaouec, Tristan, *L'université qui vient* (Paris: Raison d'agir Editions, 2022), S. Morgan Wortham, *Counter-Institutions* (New York: Fordham University Press, 2006).

¹² Veja-se o entusiasmo filosófico trazido, no início do séc. XX, pela Fenomenologia de Husserl e pela *Fundamentalontologie* de Heidegger: E. Levinas, «Fribourg et la Phénoménologie» in *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), 94-106.

¹³ M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant», in *Questions III e IV*, 306: «A tarefa do pensamento seria, então, o abandono do pensamento em vigor até aqui para vir a determinar a tarefa própria do pensamento.»

¹⁴ M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant», 282-283 : «Filosofia quer dizer metafísica. [...] Ela pensa o ente como ente no modo da representação cuja tarefa é fundar. Porque o ser do ente, desde o início da filosofia e neste mesmo início, manifestou-se como *Grund* [...] Que queremos nós dizer, agora, falando do fim da filosofia [...] “fim da filosofia” significa a realização da metafísica.»

¹⁵ M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães ed., 1973), 40, 41, 42: «A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar é abandonado o ser como o elemento do pensar. [...] Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensar está fora do seu elemento. [...] O elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. [...] o pensar é o pensar do ser.»

condição de transcendente puro e simples¹⁶ e, portanto, na sua condição de *limite-limiar do pensamento*, pois, para este pensador da *Fundamentalontologie*, o pensamento da *diferença ôntico-ontológica*, de índole caminharante¹⁷, relacional e dialogante, é o pensamento *do*¹⁸ ser: é «*l'engagement par l'Être*»¹⁹ como, em francês, o filósofo o refere a Jean Beaufret na mesma *Carta sobre o Humanismo*. Modo de dizer que, proveniente e ditado pelo *ser*, na sua condição de limite-limiar, o pensamento é um *pensamento do ser*, ditado e doado pelo *ser* na transitividade horizôntico-temporal do seu *des-velamento*, isto é, no seu *acontecer*, por sob a *escuta atenta e em cuidado* do homem, dito *Da-sein*, que, no mundo [*«in-der-Welt-sein»*], mora, com outros, na proximidade do *ser*²⁰.

Um tal *pensamento* critica e repensa, de facto, o pensamento técnico-metodológico, sistemático e calculador, hoje em dia profusamente propagandeado pelo cultura jornalístico-mediática reinante, mas, interrogando embora a véspera de toda a determinação do *ser*, permanece ainda no primado do ontológico e na sedução da *Versammlung*²¹, permanecendo assim ainda no âmbito da neutralidade e de um certo universalismo abstracto – com efeito, e como observa Jacques Derrida em diálogo com Dominique Janicaud, em *Heidegger en France* (2001), «o *Ser* conta, digam lá o que disserem. É o *Ser*, diferente do ente, diferente do conceito de *ser* que reúne e que concede o *legein* e a *Versammlung*, e é aí que as coisas se decidem²².» E é, nomeadamente, aí que se encontra a razão de *ser* filosófica dos posicionamentos políticos de Heidegger. Ou seja, a possibilidade do pior está inscrita no seu *pensamento do ser*. Diferentemente, no pensamento derridiano da *différance* – *différance* mais matinal do que a diferença ôntico-ontológica²³ –, sem qualquer negativismo ou destrutivismo, «o acento é colocado do lado da alteridade, da dissociação, da distância infinita, da dispersão, do incomensurável, do impossível, da “destinerrância”.»²⁴ A dissociação, a distância, o hiato, a interrupção, a separação (índices de uma «véspera que nunca se faz dia») são agora a condição, quer da relação, da ininterrupta relação de

¹⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76-78. E *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1979), 38: «*Sein ist das transcendens schlechthin.*»

¹⁷ Cf. Heidegger, «Zu Denken als Weg» in *Gesamtausgabe*, vol. XIII, 235.

¹⁸ Cf. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 38-43.

¹⁹ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 38.

²⁰ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1- § 4.

²¹ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. A. Becker e G. Granel (Paris: PUF, 1988), 22: «A memória [*Gedächtnis*] é a reunião [*Versammlung*] do pensamento [*Denkens*].»

²² J. Derrida, «Jacques Derrida» in D. Janicaud, *Heidegger en France. II. Entretiens* (Paris: Albin Michel, 2001) 118.

²³ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 38.

²⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, 119.

interrupção, e portanto da iterabilidade, da disseminação e da *destinerrância*, quer da alteridade – uma alteridade respeitada como tal, isto é, secreta ou separada: ab-soluta!

Atentemos agora nesta, lembrando que, mais ou menos pela mesma altura, no horizonte da contemporaneidade filosófica e no dramático contexto de uma Europa que, evangelizada há mais de 16 séculos, assistia aos extermínios hitlerianos como hoje assiste ao dos palestinianos, o filósofo da alteridade que se destaca, e que aqui privilegiaremos para a dilucidação das nossas questões, é Emmanuel Levinas (1906-1995), um assumido anti-maiêutico²⁵ e anti-retórico²⁶ – para este filósofo da alteridade (ab-soluta (*ab-solus*)), o *pensamento* é antes um «*engagement*», não pelo *ser*, não mais pelo *ser* que este filósofo tem pela fonte do egoísmo, do *inter-esse*, da guerra, da violência e do mal em geral²⁷, mas, sim, *pelo outro, pelo outro homem*, mais precisamente, *antes, acima e para além do ser*, em cujo *rosto* a transcendência se revela: trata-se de um *pensamento da alteridade* de índole *meta-onto-fenomeno-lógica* e *meta-onto-teo-lógica* portador da exigência – *da exigência e da esperança* – de um *novo pensamento* para o próprio *pensamento*, para o *ensino* e para o *humano* – trata-se, no fundo, de um *novo pensamento* para o *sentido*, para a *racionalidade* e a *inteligibilidade* em geral²⁸: um *pensamento* de timbre meta-ético que, antes de mais, repensa o *ensino* como o despertar para o reconhecimento da primazia da alteridade (de perfil humano) e, portanto, para a insaciedade do desejo de aprender e de saber, e que repensa e nos dá a pensar o *humano*, a *humanidade do humano*, a partir do seu *reconhecimento desta primazia do outro homem*.

Para Levinas, é precisamente *o reconhecimento desta primazia da alteridade do outro homem*, na sua condição de *rastro*²⁹ da revelação da transcen-

²⁵ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, 43.

²⁶ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, 66 e ss.

²⁷ E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), 132: «o mal é a ordem do ser “*tout court*” – e, pelo contrário, ir para o outro é o encetamento do humano no ser, é um “de outro modo que ser”. Eu não tenho de todo a certeza de que “o de outro modo que ser” esteja assegurado de triunfar, pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser.»

²⁸ E. Levinas, *Entre Nous*, 128: «[...] a relação a outrem é o começo do inteligível»; e E. Levinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (Paris : Albin Michel, 1976), 45: «o mundo torna-se inteligível diante de um rosto humano.»

²⁹ E. Levinas, «La trace» in *Humanisme de l'autre homme*, 64: «O além de onde vem o rosto significa como *rastro* [*trace*]. O rosto não está no *rastro* do ausente absolutamente revoluto, absolutamente passado. O *rastro* é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para a fazer entrar numa ordem imanente.», Levinas, E.

dência e de fonte da inteligibilidade e da significação, que não só desenha o *valor dos valores*, cujo enigma com Vestager começámos por indagar, como desenha também a vocação e a incondição da própria *humanidade do humano* – é, aliás, a este mesmo *reconhecimento da primazia do outro homem* que Levinas chama ética. Ética ou *santidade (kadosh)*: «A santidade», explicita Levinas, numa elucidativa entrevista com Roger-Pol Droit datada de 1992, «é, todavia, a suprema perfeição – e eu não digo que todos os homens são santos! Mas basta que tenha, por vezes, havido santos, e sobretudo que a santidade seja sempre admirada, mesmo por aqueles que dela parecem mais afastados. Esta santidade que faz passar outrem antes de si torna-se possível na humanidade. E há divino nesta aparição do humano capaz de pensar noutrem antes de pensar em si mesmo. Com a humanidade, *a santidade vem assim transformar o ser da natureza*»³⁰.

Sublinhemo-lo – *a santidade vem assim transformar o ser da natureza*: para Levinas, a ética não é, como tradicional e hegemonicamente ela sempre foi e continua a ser, uma área ou uma especialidade do *corpus* filosófico (ao lado de outras, como a estética, a ontologia, a lógica, etc.), sendo assim o veículo de um conjunto de regras ou normas de acção: tal configura antes o que Levinas designa de «moralismo»³¹ que, no seu entender, tem má reputação pois esquece o que, para o filósofo e segundo o filósofo, há de essencial na ética – a saber, a sua eticidade de princípio configurada precisamente pelo reconhecimento (sob o acontecer do *instante* na sua condição de fulguração do *passado absoluto* na cadência da sua tessitura do «*futuro anterior*») da primazia outorgada ao outro e, consequentemente, pela dissimetria heteronómico-dissimétrica da relação a bem gizar com ele. O *valor dos valores*, isto é, o fundamento e o critério dos valores, *de todos os valores*, é agora «o outro homem» na vulnerabilidade e na enigmaticidade da sua revelação da transcendência (do infinito, da exterioridade ou da alteridade) – para Levinas, na vulnerabilidade do *rosto do outro homem* – que é também o *outro homem* como *rosto*³² – plasma-se o «não matarás!» bíblico, que o filósofo³³ eleva a primeiríssimo mandamento: «não matarás», isto é, *cuidarás*, sob todos os modos, acolherás, protegerás, nutrirás, tratarás, não farás sofrer, etc.

³⁰ E. Levinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit», *Les Imprévus de l'histoire*, 204.

³¹ E. Levinas, «De l'utilité des insomnies», *Les Imprévus de l'histoire*, 200-201: «A moral tem, de facto, tido má reputação. Confunde-se-a com moralismo. O que há de essencial na ética perde-se frequentemente neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares.»

³² E. Levinas, *Totalité et Infini*, 43: «A maneira como o Outro se apresenta, excedendo *a ideia do Outro em mim*, chamamos-lhe, de facto, rosto.»

³³ E. Levinas, *Difficile Liberté*, 21: «Ver um rosto é já escutar: “Não matarás”.»

Daí que, meta-ontologicamente repensada, para Levinas a ética seja dita, muito simplesmente, o perscrutar e o pensar do *humano enquanto humano* – um humano re-pensado a partir, não apenas do outro (seja ele quem for, como acontece em Jacques Derrida), mas do *outro homem*, note-se: a partir da *primazia do outro homem*, limite-limiar inspirador do *pensamento* – do pensamento da *educação*, da *humanidade do humano*, do feminino, do ambiente, da cultura, dos media, da arte, da ciência, da tele-tecnologia, da cidadania, do político, da democracia, do direito, dos próprios Direitos Humanos, etc.

Configurando a *significância da significação*³⁴ ou o sentido (orientação) do sentido e dos sentidos, a ética levinasiana enuncia e configura assim um muito exigente *humanismo ético* ou, mais precisamente, *meta-ético* com importantes e relevantes implicações no campo do instituído e das suas instituições. Explicitemo-lo e fundamentemo-lo muito sucintamente, começando também por notar que, na linha do «*kadosh*» hebraico, em sede levinasiana, a «santidade» nada tem, no entanto, de hagiográfico – significa, por um lado, o «absurdo ontológico» do reconhecimento da primazia do *outro homem*, significando, por outro lado e *ipso facto*, o reconhecimento da eticidade ou da humanidade *des-inter-essada* do próprio «homem» nesse mesmo reconhecimento: ou seja, o humano eleva-se à sua humanidade nesse reconhecimento da primazia do outro homem, cujo encontro é tido pela «grande experiência ou pelo grande evento»³⁵. Em «De l'utilité des insomnies» (1987), Levinas é muito claro – à pergunta de Bertrand Révillon, «O que é a ética?», responde:

É o reconhecimento da “santidade”. Explico-me: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se à sua existência. Para cada um é a luta pela vida. [...]

E eis no humano a aparição possível de um absurdo ontológico : o cuidado por outrem sobrepondo-se ao cuidado por si. *A nossa humanidade consiste em reconhecer esta prioridade do outro*. É a isso que eu chamo “santidade”. *A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro*.³⁶

³⁴ Cf. E. Levinas, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'autre homme*, 15-70.

³⁵ E. Levinas, «De l'utilité des insomnies», *Les Imprévus de l'histoire*, 200.

³⁶ E. Levinas, «De L'Utilité des Insomnies», *Les Imprévus de l'Histoire*, 201.

E, em diálogo com Michäel de Saint-Cheron, em *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 –1994)* (Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006, 29-30), Levinas precisa ainda : «pensei precisamente que o que está na base da relação pura, da generosidade em relação a outrem, é uma relação a que se pode chamar uma relação de santidade. Como se a santidade fosse a dignidade suprema do acto da relação com outrem, aquilo a que se chama amor ou respeito do próximo.»

Eu sublinho: «*A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro.*» Antes de muito sucintamente enunciarmos o perfil de uma tal «humanidade», cuja «*expertise*», notemo-lo, está sempre presente e actuante no âmbito da natureza, das tecnologias, dos saberes e do instituído em geral, e que, desde o início, nós aqui perscrutamos como aquilo que o desenvolvimento tecnológico deveria sempre *incondicionalmente* pressupor, visar e servir, notemos que, para Levinas, o *ensino* é, antes de mais, o *ensino* da *exterioridade* ou da *alteridade* absoluta de *rostos*³⁷ humano plasmada nesta primazia, quer do outro homem, quer da relação ao *rostos expressivo* (*kath'auto*) do outro homem e da miríade de nuances que, em Levinas e segundo Levinas, ela pode assumir: paz, cuidado, amor, amizade, caridade, misericórdia, hospitalidade, justiça, desejo, responsabilidade, dom, ... Opondo-se à maiêutica socrático-platónica (que ainda privilegia a interioridade e, portanto, a autonomia de princípio), na linha do pensamento alado do *Fedro* (244 a ; 249 a ; 265 a) de Platão e da ideia cartesiana do *infinito* no *finito*, Levinas advoga-o em *Totalité et Infini* (1961) – diz aí:

Contra a ontologia contemporânea, o rosto traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma expressão [...] Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde, a todo o instante, ele excede a ideia que dele traria um pensamento. É, por conseguinte, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu – o que significa exactamente ser ensinado. A relação com Outrem ou Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas este discurso acolhido é um ensino. Mas o ensino não é a maiêutica – vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. [...] A atenção e o pensamento explícito, que ela torna possível, são a própria consciência [...] Mas a atenção eminentemente soberana em mim é o que essencialmente responde a um apelo. A atenção é atenção a qualquer coisa, porque é atenção a alguém. A exterioridade do seu ponto de partida é-lhe essencial [...]

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É nela que se afirma a exterioridade, que realiza a liberdade em vez de a ferir : a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento não pode fazer-se senão a dois – não pode limitar-se a encontrar aquilo que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do ensinante é a sua própria presença de ensinante.³⁸

Em suma, para este *pensamento* da *alteridade*, o *ensino* deve, em primeiro lugar, ensinar a condição *de possibilidade do próprio ensino* – a saber, por um lado, a exterioridade ou a alteridade absoluta, e, por outro lado, a relação

³⁷ E. Levinas, *À l'heure des Nations*, 201: «a alteridade do homem, ou seja, a sua excepção a todo o género, a sua unicidade, a que nós chamamos rostos [...] nudez sem defesa.»

³⁸ E. Levinas, *Totalité et infini*, 43, 102.

ao outro homem e, portanto, não só a prioridade da relação inter-pessoal ou inter-humana³⁹, mas também a unicidade ou a singularidade do próprio «eu» como relação e, portanto, como «uma *ipseidade* desemparelhada»⁴⁰: ensinando, antes de mais, a exterioridade/alteridade, o mestre expressa-a e figura-a, configurando uma identidade subjectiva meta-eticamente estruturada como «outro- “no” - mesmo»⁴¹ e, por conseguinte, como «um-para-o-outro»⁴².

O ensinamento, advoga Levinas em *Totalité et Infini* (1961), é um discurso onde o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno não sabe ainda. Ele não opera como a maiêutica, mas continua o pôr em mim da ideia do infinito. A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que pode retirar de si. Ela desenha um ser interior capaz de relação com a exterioridade e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser.⁴³

Insinuando que, em razão da sua criaturalidade, todo o humano vem de fora⁴⁴, assim combatendo o trágico mito da pureza e da paixão da unidade e, portanto, da identidade una ou própria ou soberana – a identidade da soberba confiante da razão do mais forte e de um sujeito autonómico⁴⁵, factor de todo o tipo de violência –, este *pensamento do ensino* e da *educação* (ao longo de toda a vida, porque, como Freud bem lembrou, até à hora da morte se re-nasce a cada momento!) é, notemo-lo, um *pensamento da alteridade ab-soluta*, isto é, secreta ou separada, que coloca a relação dissimétrica à alteridade *humana* como condição e como expressão desse *ensino*. Um *en-*

³⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, 77: «O estabelecimento deste primado da ética, quer dizer, da relação de homem a homem – significação, *ensino* e justiça [...]».

⁴⁰ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 195.

⁴¹ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187: «[...] eu não sou a origem de mim mesmo, não tenho a minha origem em mim. (Pense-se aqui naquele conto popular russo em que um cavaleiro tem o coração fora do corpo.) Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si.»

⁴² E. Levinas, *À l'heure des nations*, 145: «O humano é a possibilidade de um ser-para-o-outro».

⁴³ E. Levinas, *À l'heure des nations*, 196.

⁴⁴ E. Levinas, «Sans Identité» in *Humanisme de l'autre homme*, 103-104: «Todo o humano está fora [...] Tudo está fora ou tudo em mim está aberto. [...] A abertura é a desnudação da pele exposta à ferida e ao ultraje. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele oferecida [...] O Eu é, dos pés à cabeça, até ao tutano, vulnerabilidade.»

⁴⁵ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 192-194: «Sofrendo o fardo do outro homem, o eu [moi] é apelado à *unicidade* pela responsabilidade. [...] O eu não começa na auto-afecção de um eu soberano, susceptível, num segundo tempo, de ter compaixão por outrem, mas através do traumatismo sem começo, anterior a qualquer auto-afectividade, do surgimento de outrem. Aqui *o eu é afectado pelo outro*.»

sino ditado pela primazia do humano e para a primazia do humano – para a primazia do respeito responsável pelo humano, pela dignidade do humano.

De facto, *pensar* é, para Levinas, ser assediado pela ideia do infinito, *ou* ser ensinado, *ou* desejar, *ou* ser obrigado a responder responsabilmente (TI, 186, 196, 215) – e ter (sem conter) a ideia do infinito implica, no dizer de Levinas, *uma alma capaz de conter mais do que pode conter e retirar de si*; ou seja, implica um *ser auto-hetero-afectado*, um ser pensado em termos de «outro-« no »-mesmo»: *pensar* é assim pensar mais do que se pode pensar⁴⁶, isto é, não é um poder mas um desejar, sendo o pensador, ele próprio, também desejo – desejo *do*⁴⁷ infinito ou da alteridade : ou seja, um desejo ditado, estruturado e alimentado pelo infinito. E *ensinar* é, antes de mais, inculcar este desejo – um desejo testemunhado em desejo de aprender e de saber.

Assim prima, para Levinas, a ordem cartesiana sobre a ordem socrática – ou seja, assim sobrepõe Levinas a ordem heteronómica ou, mais precisamente, hetero-auto-nómica à autonómica: não que esta deva ser anulada, esquecida ou suprimida, mas não é mais primeira e deve ser re-pensada, fundamentada e reelaborada a partir daquela. No plano do ensino, assim se concilia também hétero-didáctica e auto-didáctica – esta deve ser retirada daquela, que pressupõe, e deve, em boa verdade ser, uma hétero-auto-didáctica – como, a propósito do ensino da filosofia, Jacques Derrida o salienta em «Les antinomies de la discipline philosophique» dando conta da aporeticidade estrutural do «acto de ensinar» – um «acto de ensinar» comum a todas as áreas do saber:

Como em qualquer outra disciplina [...] [*na filosofia, isto é, no ensino da filosofia*] um mestre deve iniciar, introduzir, formar, etc., o discípulo. O mestre [...] permanece um outro para o discípulo. Guardião, garante, intercessor, predecessor, mais velho, ele deve representar a palavra, o pensamento ou o saber do outro: hétero-didáctica.

Mas, por outro lado, nós não queremos, a preço algum, renunciar à tradição autonomista e auto-didáctica da filosofia. O mestre não é senão um mediador que deve apagar-se. O intercessor deve neutralizar-se diante da liberdade do filosofar. Esta forma-se a si própria, por mais reconhecedor que seja a sua relação à necessidade do mestre – à necessidade para o acto magistral de ter lugar.

Como conciliar o ter-lugar e o não-lugar do mestre? Que incrível topologia exigimos nós para conciliar hétero-didáctica e auto-didáctica?⁴⁸

⁴⁶ Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, p. 56.

⁴⁷ Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, 21-24.

⁴⁸ J. Derrida, «Les antinomies de la discipline philosophique» in *Du Droit à la Philosophie*, 520-521.

Ensinar acedendo ao único em cada aluno, assim visando e assim celebrando em cada aluno a *dignitas* da pessoa humana, ou seja, assim ensinando para o humano antes de para a cidadania e para o saber⁴⁹, é assim, como também refere George Steiner, «ser cúmplice de possibilidades transcendentais»⁵⁰ – «nenhum meio mecânico, por mais expedito que seja, nenhum materialismo, ainda que triunfante, poderá erradicar esse alvorecer interior que experimentamos sempre que compreendemos um Mestre. Essa alegria não torna a morte mais fácil. Mas alimenta a nossa raiva contra o desperdício que ela representa»⁵¹.

E se ensinar é ser «cúmplice de possibilidades transcendentais», visando o humano em cada aluno e elevando cada aluno ao humano, notemos também que, condição do ensino e primeiro ensinamento, o «absurdo ontológico», significado pela eticidade do reconhecimento da prioridade outorgada ao outro homem, não desenha apenas o *pensamento* levinasiano do *ensino* e do *humano* – desenha também a fonte e o *valor dos valores*: tudo e todos se lhe submetem. *Todos* os valores devem ser inspirados, vigiados, guiados, reelaborados e estruturados pela cena sem cena deste reconhecimento da primazia do outro humano – reconhecimento que configura a *eticidade da ética* ou, muito simplesmente, a própria ética segundo Emmanuel Levinas, configurando assim também o seu humanismo como um *humanismo do outro homem*⁵². Ou seja, como um humanismo ético – um *humanismo que deveria inspirar e vigiar todos os registos dos saberes e das instituições, vigiando e denunciando criticamente a soberania reinante do científico e do tecnológico*. Eis como Levinas o confessa em «Philosophie, Justice et Amour», o texto de uma notável entrevista datada de 1982:

*Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano. [...] O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar; relativamente a si, uma prioridade ao outro. Não creio que exista uma humanidade que possa recusar este ideal, devêssemos nós declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem seja um santo – digo que ele é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.*⁵³

⁴⁹ Mas assim ensinando para um re-pensar da cidadania e do saber a partir da primazia de um humano repensado em termos de responsabilidade incondicional.

⁵⁰ George Steiner, *As lições dos Mestres*, trad. de Rui Pires Cabral (Lisboa: Gradiva, 2024), 205.

⁵¹ G. Steiner, *As lições dos Mestres*, 206.

⁵² E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 198: «De facto, só é humano o humanismo do outro homem.»

⁵³ E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, 127.

Eu sublinho: «*Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.*»

Sucintamente referida em sede levinasiana a meta-eticidade do *pensamento*, do *ensino* e do *dever*, atentemos agora na sua configuração do *humano* – aquele que, no entender de Vestager, o desenvolvimento das tele-tecnologias deveria sempre visar e servir, e aquele que, no entender de Derrida⁵⁴, permanece um conceito problemático, novíssimo sempre e sempre ainda por re-pensar e por re-elaborar. Dilucidemos, pois, muito brevemente agora não só a emergência, isto é, a experiência da sua individuação, mas também a configuração de um tal «humano enquanto humano», isto é, de um *humano ético, ensinado ou justo*, proposto por este subtil, difícil e exigente *pensamento da alteridade* – com efeito, neste idioma do filosófico, pensar a alteridade, a exterioridade ou a transcendência de índole meta-onto-fenomeno-lógica e meta-onto-teo-lógica, como Levinas faz e nos propõe fazê-lo, é, *ipso facto*, pensar a humanidade (ou a subjectividade) do sujeito, isto é, do «eu» ensinado, ético, justo *ou humano*⁵⁵, porque, em boa verdade, não há transcendência ou alteridade sem subjectividade⁵⁶, sem sujeito (eleito), sem aqui-agora e sem evenemencialidade. O que a maquinaria em geral ignora – como observa Laurence Devillers, «Deverá compreender-se que a máquina não tem qualquer ideia da temporalidade, do espaço tridimensional no qual se vive, da estética, do bem e do mal... Deverá entender-se que as IA não são senão utensílios, sem afectos nem valores morais.»⁵⁷ Afectos e valores deverão ter aqueles que as desenvolvem e aqueles que as usam – bem como aqueles que legislam sobre os riscos do seu uso⁵⁸. É o perfil destes, ou que deveria ser o de todos estes, que, ao pensar a ética em termos de meta-ética, assim repensando a origem e a *eticidade da ética*⁵⁹ e, portanto, o «valor dos valores ou o Dever dos deveres, Levinas nos permite traçar pensando a *gênese imediata e conjunta da subjectividade e da responsabili-*

⁵⁴ J. Derrida, «Mes “humanités” du dimanche» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 1999), 325: «[...] a humanidade do homem é ainda um conceito novíssimo para o filósofo que não dorme em pé. A velha questão do próprio do homem permanece inteiramente por reelaborar [...] em relação a todos os traços que a metafísica reservou ao homem e de que nenhum resiste à análise.»

⁵⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 20: «O problema da transcendência [...] e o problema da subjectividade irredutível à essência – irredutível à imanência essencial – vão juntas.»

⁵⁶ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 235: «A transcendência é ética e a subjectividade que, no fim de contas, não é o *eu penso*, não é a unidade da aprecepção transcendental, é, em jeito de responsabilidade por outrem, sujeição a outrem.»

⁵⁷ Cf. Laurence Devillers in Pierre Vandeginste, «Pour des IA éthiques», *La Recherche*, n.º 577, avril/juin 2024, 28.

⁵⁸ Para a regulamentação europeia do *AI Act*: tinyurl.com/AI-Act-Europe.

⁵⁹ Cf. J. Derrida, «Débats» in J. Derrida, P.-J. Labarrière, *Altérités* (Paris: Osiris, 1986), 70.

dade, repensando uma e outra em termos (*meta*-)éticos, assim repensando e assim enunciando também a *responsabilidade* como um singular «*princípio de individuação*»⁶⁰ e como a «*estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade*». Em diálogo com Philippe Nemo, Levinas refere-o muito explicitamente em *Éthique et Infini* (1982) – diz aí:

[...] falo da *responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade*. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.⁶¹

Repensar a ética em termos de meta-ética como um repensar do *humano enquanto humano* implica redefinir a *subjectividade intencional* em termos de *subjectividade ética* – pela *sujeição anárquica e anacrónica à ideia do infinito* revelada e significada na transcendência do *rostro* expressivo do outro homem, que detém a primazia –, implicando, por conseguinte, também repensar a *responsabilidade* em termos de *responsabilidade ética*, assim questionando e assim repensando a sua axiomática tradicional e predominantemente autonómica e assim salientando também, por um lado, os traços que desenham a sua *incondicionalidade* e a sua *incondição* – a saber, a imediatidade, a anarquia, a anacronia, a infinitude, a contradição ou a aporia –, e assim salientando, por outro lado, também que, alheia a qualquer compromisso prévio, a qualquer princípio e a qualquer *a-priori*, e traçando a *unicidade* do «eu» ou do «humano», a *responsabilidade* é sempre singular, única, secreta⁶² e hiperbólica: com efeito, na sua condição de *experiência da singularidade ou da individuação meta-ética* – enquanto cena da sujeição originária do «eu» ao outro –, a responsabilidade exige, por um lado, a ruptura com o princípio e os princípios, com a norma e a normatividade, o cálculo e o programa, e, por conseguinte, com o ser, o saber, o querer e o

⁶⁰ E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour», *Entre Nous* (Paris: Fasquelle & Grasset, 1991), 126-127: «A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema «é o homem individuado pela matéria ou pela forma, eu defendo a individuação pela responsabilidade por outrem.»

⁶¹ E. Levinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), 87.

⁶² Como Derrida o sublinha em «La mélancolie d'Abraham», *Les Temps Modernes*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669-670, 49: «[...] toda a responsabilidade é, de uma certa maneira, secreta. O que quer dizer que, toda a responsabilidade, é singular e, de cada vez, única : sou eu, eu unicamente [...] eu somente que sou chamado e eu não posso furtar-me tal como não posso partilhar a responsabilidade – porque não se pode partilhar a responsabilidade. Por conseguinte, aquilo que se passa em mim, no seio da experiência da responsabilidade, é profundamente secreto.»

poder⁶³ (é a sua *incondicionalidade* que, por sua vez, pressupõe a sua anarquia ou pré-originariedade e a sua anacronia); *por outro lado*, silenciosa, secreta e insubstituível, a *responsabilidade* é, por um lado, impartilhável, podendo mesmo vir a assumir aos olhos da comunidade, da normatividade, da generalidade ou da universalidade, a configuração da *incompreensibilidade* e da *irresponsabilidade*, e a *responsabilidade* é, por outro lado ainda – e um lado que nos importa enfatizar –, a condição para se lograr re-pensar eticamente os saberes, as tecnologias, os media, a comunidade e as suas instituições, assim salientando também as implicações e, portanto, a performatividade da ética levinasiana tantas e tantas vezes criticada por inconsequente, por utopismo⁶⁴ e, mesmo, por irenismo.

O que revela também assim o que temos pelo duplo gesto que configura a singularidade da atitude e do idioma filosóficos de Emmanuel Levinas no contexto da ocidentalidade filosófica – a saber, por um lado, e em primeiro lugar, uma crítica contundente da ontologia – e mesmo da *Fundamentalontologie* –, reino do *inter-esse* e, portanto, da indiferença, do egoísmo e da violência, a partir do advogar da primazia da ética (ou da justiça) repensada, na linha do *epekeinas tes ousias*, do Bem antes e para além do ser, em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao rosto do outro homem tido pelo «primeiro vindo» na sua condição de rastro do infinito ou da transcendência; por outro lado, e como que em segundo lugar, um re-pensar da onto-fenomenalidade⁶⁵ (pela problemática do *terceiro*⁶⁶ e da necessidade da

⁶³ J. Derrida, «La norme et son suspens», *Le Génome et son double*, 143-144: «[...] os conceitos de responsabilidade e de liberdade apelam, é claro, ao estabelecimento, à instituição de normas ou à referência a estas normas, mas, ao mesmo tempo, a uma atitude suspensiva em relação à norma e à normalidade. Uma responsabilidade ou uma decisão ética tomada a regular-se, a ordenar-se a um saber científico ou pretensamente científico estabelecendo a norma ou a normalidade, quer dizer, contentando-se com desenrolar um programa teórico ou o conteúdo de um saber a respeito de uma norma não é, evidentemente, e no sentido rigoroso do termo, um acto de responsabilidade [...] se há responsabilidade, se há decisão ética e liberdade, é preciso que, a dado momento, ela esteja em descontinuidade com o normativo ou o “normal” [...] o momento da decisão, da responsabilidade enquanto tal, não é um momento de saber»,

⁶⁴ Veja-se Miguel Abensour, *La communauté politique des “tous uns”* (Paris: Les Belles Lettres, 2014), 69-100. U-tópica em si mesma, a ética levinasiana comporta também um novo pensamento da utopia: o modo e o privilégio do tempo é o seu pressuposto teórico fundamental.

⁶⁵ Em *Autrement qu’être* (p. 204), Levinas é muito claro – diz: «A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer».

⁶⁶ Como, muito explicitamente, Levinas o sublinha em *Totalité et Infini* (p. 341): «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto. [...] A transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à injunção de um rosto.».

justiça-direito), e por conseguinte um novo re-pensar (meta-ético) dos saberes e do instituído⁶⁷ – da sociedade, da cidadania, do político, do artístico, do estético, do tecnológico, dos media, do científico, da própria filosofia, do direito e dos Direitos Humanos, etc. – a partir da primazia da ética na sua condição de registo da transcendência do *outro homem antes e para além do ser* diante de cujo *rostro* o mundo se torna inteligível⁶⁸, como *Autrement qu'être* o proclama:

É preciso uma justiça [direito] entre os incomparáveis. É, assim, preciso uma comparação entre os incomparáveis e uma sinopse; um pôr junto e contemporaneidade; é preciso tematização, pensamento, história e escrita. Mas é preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*. Ser, a partir da significação da aproximação, é ser com outrem para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça contra uma filosofia que não vê para além do ser [...] Neste desinteressamento – quando, responsabilidade pelo outro, ele é também responsabilidade pelo terceiro – se desenha a justiça [direito] que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e a paz.⁶⁹

O que implica – insistamos – que, em sede levinasiana, a *responsabilidade* não é mais um *predicado* ou um atributo do «eu»/«sujeito» ou da consciência: não se trata mais de uma *responsabilidade* que começa no «eu»⁷⁰ (daí que, em razão da *sujeição ética* deste, ela seja *imediate, anárquica e anacrónica*) e que ele executa como um acto, um *poder*, uma *capacidade* ou um *desígnio*, como acontece, nomeadamente, na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Livro III), onde as acções humanas são controláveis e não podem ser postas em questão por factores externos – o agente apenas é responsável por um acto na sua condição de autodeterminado. E o mesmo se passa também em sede kantiana⁷¹, onde está em questão uma *responsabilidade voluntaris-*

⁶⁷ Como Levinas o refere em diálogo com Paul Ricoeur «tudo o que é colectivo vem, consequentemente, depois desta relação ética primeira.» Levinas in E. Levinas, P. Ricoeur, «Entretien» – «Le bon plaisir de Paul Ricoeur», 27. Veja-se F. Bernardo, «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» Lévinas and the Question of Justice. *Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.

⁶⁸ E. Levinas, *Difficile Liberté*, 45: «o mundo devém inteligível diante de um rosto humano.»

⁶⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 20.

⁷⁰ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187: «[...] eu não sou a origem de mim mesmo, não tenho a minha origem em mim. (Pense-se aqui naquele conto popular russo em que um cavaleiro tem o coração fora do corpo.) Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si.»

⁷¹ Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tr. de Paulo Quintela (Lisboa: Edições 70, 1995), 84-86: «A moralidade é, pois, a relação das acções com a autonomia

ta, pois a autonomia da «boa vontade» [*ein guter Wille*] constitui o *princípio supremo da moralidade*, sendo o critério desta a pureza da intenção: racionalidade, moralidade/ humanidade fazem da autonomia a pedra de toque da ética kantiana, que erige em princípio absoluto da moralidade o respeito pela universalidade e pela humanidade «como fim em si mesma»⁷².

Mas, não sendo um predicado do «eu» ou da «consciência» e que, *incondicional*, a *responsabilidade* seja a *vocação* e a *incondição* do *sujeito ético ou humano*, ela não é também um princípio – a *incondicionalidade da responsabilidade ética* demarca-a também da ideia de *princípio*, da *responsabilidade* como um *princípio*, defendida por exemplo por um autor como Hans Jonas⁷³ para a civilização tecnológica. Diferentemente, para a «*intriga an-árquica*» da ética meta-onto-lógica e meta-gnosio-lógica de Emmanuel Levinas, a *responsabilidade* não é um *princípio* – é antes uma *incondição*, uma *intimação*, um *traumatismo*, uma *paixão* e uma *obsessão* em razão da sua *anarquia*, da sua *anacronia* e da sua *infinitude obsidiante*: *sujeito ao outro* independentemente do seu querer, o «eu», e já não o «Eu», é responsável antes mesmo de *ser* ou, no léxico de *Le Temps et l'Autre* (1948), antes de se *hipostasiar*⁷⁴ como uma uni-identi-dade – o que é dizer que, como acontece no conto *Le coeur de Danko*, o sujeito «tem o coração fora do corpo.»⁷⁵ Falando do «*des-inter-essamento* do eu como descida ou elevação do Eu ao eu»⁷⁶, *Autrement qu'être* sublinha-o dizendo:

É numa responsabilidade *que não se justifica por nenhum compromisso prévio* – é na responsabilidade por outrem – é numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde sempre a consciência se recupera e ordena e comanda. Paixão, absoluta na medida em que é arrebatadora sem nenhum *a priori*. A consciência é atingida [...] *independentemente* do seu querer. Reconhecemos nestes traços a perseguição, um ser posto em questão anterior ao questionamento e responsabilidade para além do *logos* da resposta.⁷⁷

da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. [...] A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral.»

⁷² Cf. Kant, *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, 82, 116.

⁷³ Hans Jonas, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch (Paris: Le Cerf, 1990).

⁷⁴ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, 31 e ss.

⁷⁵ Cf. E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187.

⁷⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 162.

⁷⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 130.

Agora, em Levinas, na sua condição de *sujeito* (e de) *eleito*, e portanto na sua condição criatural de tarde chegado⁷⁸, de *acusado* ou de *apelado*, – isto é, já sempre no acusativo –, não só o «eu» é, *de antemão, incondicionalmente chamado à responsabilidade* independentemente do seu querer, (*malgré lui*), do seu poder e do seu saber – declinando a *incondicionalidade* a *anarquia* e a *anacronia* da *responsabilidade ética* própria de um sujeito que vem a si, isto é, que se individua ou se identifica a *responder responsabilmente* ao apelo do outro –, como é in-finitamente assediado pela *responsabilidade* *diante* do outro: *diante* do outro e *pelo* outro e *pelos* outros (*terceiro/testis/terstis*), por todos os outros que, *imediate e permanentemente*, como *Autrement qu'être* bem o sublinha⁷⁹, se revelam no rosto do próprio outro – assim declinando o carácter *hiperbólico* ou *infinito e contraditório da responsabilidade ética* – e, eles também, outros *outros*, isto é, eles também detentores da mesma alteridade e da mesma dignidade, pelo que nunca o *eu* *sujeito* logra estar à altura de uma tão incondicional e hiperbólica *responsabilidade*. Uma *responsabilidade* que Levinas filia na célebre máxima de Dostoievski, que, no entanto, faz questão de repensar singularmente, acrescentando-a no sentido de a precisar em termos meta-éticos: «somos todos responsáveis por tudo e por todos», advoga Levinas citando Dostoievski, e acrescentando: e «eu antes de qualquer outro»! Esta responsabilidade ética (e, portanto, meta-onto-lógica ou desinteressada, meta-onto-teo-lógica e meta-gnosio-lógica) não é, pois, a responsabilidade *do* «eu» – *é* ou *deve ser* o próprio «eu»: é a *incondição* ou o tecido íntimo, íntimo e *unheimlich*, do «eu ético». «Ético» ou «humano» ou «justo» ou «ensinado» – um «eu» *sujeito* ao rosto do outro homem que, na sua insigne altura e vulnerabilidade, plasma e exprime o «Não matarás!»⁸⁰ bíblico.

Todos os atributos negativos que enunciam o para além da essência tornam-se positividade na responsabilidade – resposta respondendo a uma provocação não-tematizável e, assim, não-vocação, traumatismo – respondendo, antes de qualquer entendimento, a uma dívida contraída antes de toda a liberdade,

⁷⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 110: «Na aproximação eu sou de antemão servidor do próximo, já atrasado e culpado deste atraso. Sou como que ordenado pelo fora – traumáticamente comandado».

⁷⁹ Cf. Levinas, *Autrement qu'être*, 204.

⁸⁰ E. Levinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'histoire*, 202: «A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus joga-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é escutar o seu mandamento: “Não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito para esta responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível e de dizer “eu”.»

antes de toda a consciência, antes de todo o presente, mas respondendo, como se o invisível passasse sem presente, deixasse um rastro pelo próprio facto de passar sem presente. Rastro que brilha como rosto do próximo na ambiguidade daquele *diante de quem* [...] e daquele *por quem* respondo.⁸¹

Responsável pelo outro *e, ipso facto*, pelos outros⁸², o «eu» *des-inter-essado, ético, justo, ensinado* ou, enfim, *humano*, isto é, o «eu» como «si», como «*sub-jectum*», está assim «sob o peso do universo» pelo qual tem, a cada instante, isto é, em cada situação singular, de responder – o que é dizer que o universo (tal como o mundo, a natureza, o instituído e as suas instituições⁸³) deve ser vigiado e pensado ou re-pensado a partir desta subjectividade responsável, hiper-responsável, posto que tudo começa, ou deve começar, na relação heteronómico-dissimétrica ao outro, ao rosto expressivo do outro. Como dissemos antes, esta relação (a própria ética em termos de meta-ética) é ou deve ser o começo da significação, que o mesmo é dizer, o sentido⁸⁴ (no sentido de orientação) para o sentido e os sentidos.

«Aqui», diz Levinas em *Autrement qu'être*, «estamos a tentar dizer a condição do sujeito, a qual não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousando sobre um Si, como *suportando* todo o ser, que o ser se reúne em unidade do universo e a *essência* em acontecimento. O Si é *Sub-jectum*: está sob o peso do universo – é responsável por tudo. A unidade do universo não é o que o meu olhar abraça na sua unidade da apercepção, mas o que de todo o lado me incumbe, o que me diz respeito e me olha, me acusa – o que é a minha tarefa».⁸⁵

⁸¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 14.

⁸² E. Levinas, «L'autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, 259: «Aquilo a que chamo responsabilidade pelos outros, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar a sua exigência em si mesmo; é no seu “eis-me aqui” de *eu*, na sua unicidade não permutável de escolhido. É originalmente sem reciprocidade, que correria o risco de comprometer a sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional.»

⁸³ E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 199: «As instituições e o próprio Estado podem ser reencontrados a partir do terceiro intervindo na relação de proximidade. Poderemos nós deduzir as instituições a partir da definição do homem “lobo do homem” em vez de as deduzirmos do homem refém do outro homem? Que diferença existirá entre as instituições que nascem de uma limitação da violência e as que nascem de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta: no segundo caso podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo mesmo que as fez nascer.»

⁸⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 40: «O que falta é o sentido dos sentidos, a Roma onde levam todos os caminhos, a sinfonia onde todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos.»

⁸⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 147.

E tal é o que, no essencial, a «*incondição*» e a «*incondicionalidade*» da responsabilidade (ética) quer significar – a saber, que, alheia ao princípio, à norma e ao programa, a *responsabilidade*, para além de *anárquica* – (*em razão da criaturialidade do «eu» ou do sujeito e, portanto, em razão da sua sujeição de tarde chegado e de eleito obrigado a responder diante do rosto ao próprio rosto do outro homem que detém a primazia*) –, é também sempre excessiva relativamente ao poder de responder do «eu» no seu estatuto de «*eis-me aqui*» («*hinnení*») ou de «*si mesmo*» (*subjectum*)⁸⁶. O *impoder* e a *infinitude* ou a *hiperbolicidade* são a lei desta *responsabilidade incondicionalmente* obrigada ao impossível – obrigada a, a cada instante (na sua fissilidade ou na sua disjunção, o instante é a temporalidade desta responsabilidade!), fazer o impossível. *E a fazer o impossível relativamente a tudo e a todos!* Daí a *responsabilidade absoluta* se conjugar também com *culpabilidade absoluta sem falta* (daí um certo a-moralismo da meta-ética) – e, por conseguinte, com vigília atenta, com insurreição e com re-invenção. Ou não estivesse o humano sempre acima do homem, como, entre outros, Pascal, Nietzsche, Levinas e J.-L. Nancy o lembraram... Ou não *re-nascesse* o humano até ao fim dos seus dias, como Freud, nomeadamente, no-lo lembrou...

«O eu como eu é o eu que se evade do seu conceito. E é a esta situação que eu chamei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou antes a responsabilidade absoluta.»⁸⁷

Epilogando...

«Le signe de l'humain,
c'est le souci de l'autre.»

Levinas in Saint-Chéron,

Entretiens avec Emmanuel Levinas, p. 49.

Educar para a vigília e a solitária coragem do *pensamento*, bem como para a dignidade de uma *humanidade in-formada e responsável*, eis, pois, a tarefa essencial que urge voltar a lembrar e reactivar, re-pensando também

⁸⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, 145 : «O *si-mesmo* deve ser pensado fora de toda a coincidência substancial de si consigo e sem que a coincidência seja, como o quer o pensamento ocidental unindo subjectividade e substancialidade, a norma comandando já toda a não-coincidência [...] A responsabilidade por outrem não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas precede nele a Essência [...] A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos.»

⁸⁷ E. Levinas, «Questions et Réponses» in *Dieu qui vient à l'idée*, 135.

de novo e diferentemente a Filosofia e as Humanidades e a sua missão – bem como a missão da universidade – no seio de uma dominante e ameaçante realidade mediática, economicista, científicista e tecnológica. Neste sentido, à laia de envio final a bem meditar, pergunte-se: quem ousará negar que este *pensamento da responsabilidade*, que Emmanuel Levinas nos envia, nos ensina e nos apela a ensinar, praticando-o, mais do que, muito simplesmente, apenas mais um pensamento *da responsabilidade* entre muitos outros pensamentos *da responsabilidade*, é talvez o único não só à altura da dignidade do *pensamento* e do *humano*, mas também (à altura) dos prementes desafios do nosso tempo? Quem ousará dizer que, na sua condição de *ethos* e de *in-condição* de um *humano*, enfim, digno do nome, esta *responsabilidade ética* não é a urgência das urgências? A urgência das urgências para, estruturando o psiquismo humano, guiar todas as acções e re-configurar todas as éticas – a ética dita ambiental, a ética dita animal, a ética dita científica⁸⁸, a ética dita prática ou da acção, como se, à semelhança do próprio pensamento⁸⁹, a ética não fosse, em si mesma e por si mesma, sempre agente? Sempre prática? Não fosse sempre uma ética da acção, isto é, uma ética que imediatamente dita uma atitude e uma *performance*?

Solicitada e ensinada pelo reconhecimento da primazia da transcendência ou da alteridade na figura do *outro homem* – por conseguinte num registo ainda antropocêntrico (embora já não autonómico, identitário ou *ipsocrático*), como Jacques Derrida⁹⁰ há-de criticar –, não é esta a *responsabilidade* necessária, urgentemente necessária, para moldar um psiquismo capaz de tentar responder aos graves desafios do nosso tempo – os relativos ao desenvolvimento técnico-científico e às violências da soberania (de cariz onto-teológico) em todos os perfis, os relativos ao meio ambiente, ao clima, à vida (dos viventes em geral, isto é, «humanos e animais»), e etc. ... – e *sonhar* com a *promessa* de uma cultura e de um amanhã de paz, de bem-estar e de justiça crescentes? Se amanhã houver, como, lúcido, Emmanuel Levinas já o advertia em 1984⁹¹...

⁸⁸ Salientando a tensão existente entre a *lógica da descoberta do vivente* e a *ética da protecção do humano* no âmbito do desenvolvimento do conhecimento bio-molecular e genético e, muito especificamente, do sequenciamento completo do genoma humano, Gérard Huber lembra os dois princípios éticos fundamentais: 1º) o que exclui toda a modificação da espécie humana; 2º) o que exclui todo o direito à apropriação do/no ser humano – para esta questão veja-se *Le génome et son double*, s/d Gérard Huber (Paris: Hermes, 1996).

⁸⁹ Como Heidegger no-lo lembra no *incipit* da *Carta sobre o Humanismo*, 37-38.

⁹⁰ Cf. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*; *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*; «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, *op. cit.*

⁹¹ E. Levinas, «Simulacres» in *Positivité et Transcendance*, s/d J.-L. Marion (Paris: PUF, 2000), 42: «Talvez a paz seja o sentido de uma cultura e de uma vida de amanhã. Se amanhã houver.»

Bibliografia (citada)

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. de A. Caeiro (Livro III). Lisboa: Quetzal editora, 2004.
- Abensour, Miguel. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Paris: Hermann, 2012.
- _____. *Levinas*. Paris: Sens & Tonka, 2021.
- _____. Sergent, E. Wolf, J.-Ph. Testefort (dirs.). *De la destruction du savoir en temps de paix*. Paris: Fayard, 2007.
- _____. *La communauté politique des "tous uns"*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- Bernardo, Fernanda, *Levinas Refém*. Coimbra: Palimage, 2012.
- _____. «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» Lévinas and the Question of Justice. *Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.
- Colectivo, *Derrida, L'événement Déconstruction, Les temps modernes*, 67 année, Juillet/Octobre 2012, n. 669/670.
- Colectivo, *Levinas. Philosophe et Pédagogue*. Paris : Nadir, 1998.
- Derrida, Jacques, *Dar a Morte*, tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014.
- _____. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- _____. *Marges, de la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Adieu, à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée, 1997.
- _____. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.
- _____. *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 1999.
- _____. «Les antinomies de la discipline philosophique» in *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée.
- _____. *Papier Machine*. Paris : Galilée, 1999.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- _____. «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions III e IV*. Paris: Gallimard/tel, 1976.
- _____. *Carta sobre o humanismo*, tr. Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editora, 1973.
- _____. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. A. Becker e G. Granel. Paris: PUF, 1988.
- Huber, Gérard (coord.). *Le génome et son double*. Paris: Hermes, 1996.
- Hugrée, Cédric e Poullaouec, Tristan. *L'université qui vient*. Paris: Raison d'agir Editions, 2022.
- Janicaud, D. *Heidegger en France. II. Entretiens*. Paris: Albin Michel, 2001.
- Jonas, Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch. Paris: Le Cerf, 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990 [1961].
- _____. *Le temps et l'Autre*. Paris : PUF, 1985.
- _____. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976 [1963].
- _____. *Humanisme de l'autre homme – Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard, 1982.
- _____. *Entre-Nous. Essais sur le Penser à l'Autre*, (1991). Paris : Grasset & Fasquelle, 1991.

- _____. *Les Imprévus de l'Histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994.
- _____. *Quatre Lectures Talmudiques*, (1966). Paris : Minuit, 1968.
- _____. *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902–1994)*, Michäel de Saint-Cheron. Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006.
- _____. *Positivité et Transcendance* suivi de *Positivité et transcendance*, in J.-L. Marion (dir.), Paris : PUF, 2000.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, (1974). Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- _____. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris : Fayard, 1982.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa : Edições 70, 1988.
- _____. «Entretien» - «Le bon plaisir de P. Ricoeur» in *Levinas. Philosophe et Pédagogue*. Paris: Nadir, 1998.
- _____. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris : Grasset, 1993.
- _____. *Deus, a Morte e o Tempo*. nota de apresentação e trad. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris : Vrin, 1986 [1982].
- Kant, I. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Victor Delbos. Paris: Delagrave, 1964.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- Michea, Jean-Claude. *L'enseignement de l'ignorance*. Castelnau-le-Lez: Climats, 1999.
- Morgan Wortham, S. *Counter-Institutions*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Steiner, George, *As lições dos Mestres*, tr. Rui P. Cabral. Lisboa: Gradiva, 2024.

A MELODY THAT SINGS ITSELF. PHENOMENOLOGY OF THE UMWELT

UMA MELODIA QUE SE CANTA A SI MESMA.
FENOMENOLOGIA DO UMWELT

ANTÓNIO DE CASTRO CAEIRO¹

Abstract: In his lectures on the philosophy of nature, Maurice Merleau-Ponty interprets Jakob von Uexküll's notion of *Umwelt* as akin to a melody. This essay outlines von Uexküll's perspective on the feasibility of translating non-acoustic elements (optical: colours, shapes, and figures; haptic: tactile textures, flavours, tastes, and scents) into sounds or musical notes to compose a melody. It poses several inquiries: Does the link between melody and nature render natural entities as musical notes? Do the components of an entity constitute anatomical notes in the melody that defines the entity itself? Is it conceivable to distil every moment in life into a "note" symbol on a musical scale, characterised by specific duration, pitch, and volume? Melody, rhythm, and harmony are considered sophisticated "structures" that articulate and convey the essence of nature's existence. Moreover, every human, every living creature, be it animal or plant, possesses a subjective "biological" interiority. The inner realm of each living subject, along with the objects in the external world, are enveloped within an atmosphere—a musical *Umwelt*. Humans exist within this musical milieu or atmosphere.

Keywords: *Umwelt*, nature, melody, rhythm, von Uexküll, Merleau-Ponty.

Résumé: Dans ses conférences sur la philosophie de la nature, Maurice Merleau-Ponty interprète la notion d'*Umwelt* de Jakob von Uexküll comme une mélodie. Cet essai présente la perspective de von Uexküll sur la possibilité de traduire des éléments non

Resumo: Nas suas conferências sobre a filosofia da natureza, Maurice Merleau-Ponty interpreta a noção de *Umwelt* de Jakob von Uexküll como semelhante a uma melodia. Este ensaio descreve a perspectiva de von Uexküll sobre a possibilidade de traduzir ele-

¹ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, IFIL-NOVA; Email: acaeiro@mac.com; ORCID: 0000-0003-4638-7020.

acoustiques (optiques : couleurs, formes et figures ; haptiques : textures tactiles, saveurs, goûts et odeurs) en sons ou en notes de musique pour composer une mélodie. Elle pose plusieurs questions : Le lien entre mélodie et nature fait-il des entités naturelles des notes de musique ? Les composants d'une entité constituent-ils des notes anatomiques dans la mélodie qui définit l'entité elle-même ? Est-il concevable de distiller chaque moment de la vie en un symbole "note" sur une échelle musicale, caractérisé par une durée, une hauteur et un volume spécifiques ? La mélodie, le rythme et l'harmonie sont considérés comme des "structures" sophistiquées qui articulent et transmettent l'essence de l'existence de la nature. En outre, chaque être humain, chaque créature vivante, qu'elle soit animale ou végétale, possède une intériorité subjective "biologique". Le domaine intérieur de chaque sujet vivant, ainsi que les objets du monde extérieur, sont enveloppés dans une atmosphère – un *Umwelt* musical. Les êtres humains existent dans ce milieu ou cette atmosphère musicale.

Mots-clé: *Umwelt*, nature, mélodie, rythme, von Uexküll, Merleau-Ponty.

mentos não acústicos (ópticos: cores, formas e figuras; hápticos: texturas tácteis, sabores, gostos e aromas) em sons ou notas musicais para compor uma melodia. Coloca várias questões: A ligação entre melodia e natureza torna as entidades naturais em notas musicais? Os componentes de uma entidade constituem notas anatómicas na melodia que define a própria entidade? É concebível destilar cada momento da vida num símbolo de "nota" numa escala musical, caracterizado por uma duração, altura e volume específicos? A melodia, o ritmo e a harmonia são considerados "estruturas" sofisticadas que articulam e transmitem a essência da existência da natureza. Além disso, todo o ser humano, todo o ser vivo, seja ele animal ou vegetal, possui uma interioridade subjéctiva "biológica". O reino interior de cada sujeito vivo, juntamente com os objectos do mundo exterior, está envolto numa atmosfera – um *Umwelt* musical. O ser humano existe dentro deste meio ou atmosfera musical.

Palavras-chave: *Umwelt*, natureza, melodia, ritmo, von Uexküll, Merleau-Ponty.

Le déploiement d'un Umwelt c'est une mélodie qui se chante elle-même.

Maurice Merleau-Ponty, *La nature, Cours du Collège de France* (1956-1960)

Paris: Éditions du Seuil, 2021, 297-898

1. Transformation of reality signs into notes of a melody we can sing

Maurice Merleau-Ponty in his courses on philosophy of nature interprets Jakob von Uexküll's concept of *Umwelt* as a melody. This paper sketches von Uexküll's take on how is it possible to reduce non-acoustic contents

(optical: colours, shapes and figures; haptic: tactile textures, flavours, tastes and fragrances) to sounds, or musical notes, in order to make a melody. Few questions are made: does the connection between melody and nature make natural beings musical notes? Are the parts of each being anatomical notes of the melody that each being is as such? Can each moment in life be reduced to a “note” sign in a scale, with a duration, pitch and volume? Melody, rhythm and harmony are higher “structures” that express and give to “understand” the meaning of nature’s being. Also, every human being, every living being, animal and plant, has a subjective “biological” interiority. The inner world of every living subject and the objects in the outer world are comprised in an atmosphere², a musical Umwelt. The human lives in a musical element or atmosphere.³

The explanation of the world offered by physics is different from the biological one. Physics studies the causal relationship between two beings. Biology interprets the relationship between two beings from a plane that configures it. The relation between the percussion of the hammer on a piano string and the sound obtained is understood as a mechanical cause. However, the relation between the moment of that sound and the preceding moment

² T. Uexküll, *The Sign Theory of Jakob von Uexküll*, in *Classics of Semiotics* (Eds. M. Crampon, K. Oehler, R. Posner, T. A. Sebeok, T. Uexküll (New York, USA: Springer, 1987), 147-179; Martin Krampen, *Semiotics*. 1. date. II. Title. III. Series. P99.W38I3 1987 001.51; B. Buchanan, *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze* (Albany, NY: State University of New York Press, 2008).

For a contemporary approach, cf: J. Bauer, “Lebens-, Sozial- und Geisteswissenschaften: Die vielen Ursprünge systemischer Vorstellungen, 1880-1930”, in *Zellen, Wellen, Systeme: Eine Genealogie systemischen Denkens, 1880-1980* (Mohr Siebeck: GmbH and KG, 2016), 37-44; B. Colby, O. Akhmanova, E. Albert, E. Banks, W. Chafe, H. Conklin, R. Wescott, “Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey [and Comments and Replies]”, *Current Anthropology*, 7(1), 1966, 3-32.8.

³ Umwelt theory could be called eco-semiotic. The prefix “eco” in “ecology,” “eco-system,” “economy,” “ecobiology,” and “eco-semiotics” expresses the way we interpret a being in a peculiar world context. The world of the scientific perspective is an impoverished one. A material, spatial, material thing, an artifact, a tool, a plant, an animal, or a person becomes an object composed of elements (chemical, geological, etc.). They exist in the broad, meaningful context of “Oikia”. Planet Earth is our home. We can become homesick, feel at home, or be at home nowhere. The German word “Umwelt” (the world, around us or the environment) and the French word “milieu” express a perspectival change in the way exact sciences take the world to be an object. As humans, we usually do not take the sky for the universe, the astronomical cosmos. Instead, we exist under the sky, by the ocean, in the mountains, on the outskirts of town, or in a big city. We mainly live at home. Ludwig von Bertalanffy, *Biologie Und Medizin* (Wien: Springer, 1947); L. von Bertalanffy, *Biophysik Des Fliessgleichgewichts; Einführung in Die Physik Offener Systeme Und Ihre Anwendung in Der Biologie* (F. Vieweg: Springer, 1953).

(silence or other sounds), as well as with the following moment (other sounds or silence), so that a melody is heard is already understood in conformity with a plan (*Planmässigkeit*).⁴ Von Uexküll tries to reduce the whole presentation (and moments of that presentation) to musical notes (stimuli and impressions). Physics studies objects in causal relation. Biology, in this sense, studies the notes with which an object presents itself diachronically to the same subject and synchronically to various subjects (animal and human). The understanding of the relationship between two objects from the physical perspective is causal and mechanical. Biology reduces an object to the signals it presents. As we shall see, these signals are interpreted as musical notes making up a melody.⁵

When the hammer strikes the string of a piano and a note sounds, that is a purely causal series [*eine reine Kausalreihe*]. If this note belongs to a melody, it is interpolated in a sound-series, which also exhibits arrangement, but not of a causal kind. (*Wenn dieser Ton aber einer Melodie angehört, so ist er in eine Tonreihe hineingestellt, die gleichfalls eine Ordnung darstellt, die aber nicht kausaler Natur ist.*)⁶

2. The cognitive embedded in an interventional design

From here this difference can be applied to the whole field of presentation. The causal explanation of physics does not understand the projection at play according to a plan.

⁴ T. Uexküll, *The Sign Theory of Jakob von Uexküll*, 270: “Instead of merely seeing in it a rule stretching across time and space, men have spoken of ‘purpose’ and ‘purposefulness’ in Nature; this introduced the idea of Nature as a sort of human being, foreseeing future events and acting accordingly. But where conformity with a plan is easiest to detect, we can find no trace of such human-like beings. It is advisable, therefore, to expunge from biology, for all time, expressions such as ‘purpose’ and ‘purposefulness.’”

⁵ J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (Berlin: J. Springer, 1928), 83-84: “Physics maintains that the things of Nature around us obey causality alone. We have called such causally-ordered things “objects”. In contrast to this, biology declares that, in addition to causality, there is a second, subjective rule whereby we systematise objects: this is conformity with plan [*Planmässigkeit*], and it is necessary if the world picture [*Weltbild*] is to be complete (*Die Physik behauptet, dass die uns umgebenden Dinge der Natur nur der Kausalität gehorchen. Solche bloss kausal geordnete Dinge haben wir “Objekte” genannt. Im Gegensatz hierzu behauptet die Biologie, dass es ausser der Kausalität noch eine zweite subjektive Regel gibt, nach der wir die Gegenstände ordnen - die Planmässigkeit, die notwendig zur Vollständigkeit des Weltbildes hinzugehört.*)”

⁶ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 84.

When the carpenter cuts and shapes wood into rails and rungs, and when the drill bores through the rails and the hammer drives the rungs into the holes, these are all in causal succession. “But the structure emerging from this process, the ladder, cannot be understood by causality [*Kausal nicht zu begreifen*]; it can be understood only from a knowledge [*Kenntnis*] of the planned arrangement [*planvolle Anordnung*] of the rungs in relation to the rails, and of all the parts to the whole. (*Das hierbei entstandene Gebilde, die Leiter, ist aber kausal gar nicht zu begreifen, sondern nur durch Kenntnis der planvollen Anordnung der Sprossen zu den Stangen und aller Teile zum Ganzen.*)⁷

We can now formulate the thesis that reduces an object to a musical note, a melody, strange as it may seem:

We shall call objects [*Gegenstände*] those beings the construction of which is not to be explained by mere causality, since in them the parts stand in the same relation to the whole as the individual sounds do to the melody. (*Wir wollen nun diejenigen Objekte, deren Bauart durch blosse Kausalität nicht zu verstehen ist, weil bei ihnen die Teile zum Ganzen im gleichen Verhältnis stehen wie die Töne zur Melodie, “Gegenstände” nennen.*)⁸

3. The elements in a musical atmosphere

Human beings exist in a world with other beings (humans, animals, plants, organisms, and non-organic things) throughout time. The subjective and non-objective elements⁹ exist inside an “invisible soap bubble” (*unsichtbare Seifenblase*)¹⁰ and more broadly in an “environmental tunnel”

⁷ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 84.

⁸ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 84.

⁹ Any scientific discipline has its elementary elements and operations. In arithmetic: numbers and the operations of adding and subtracting, multiplying and dividing. In geometry: point, line, plane, solid, and the elementary organization of height, width, and depth. In grammar: letters, and the elementary morphology: the relationship between vowels and consonants or consonant encounters, the elementary syntax of the sentence, which comprises the relationship between words. In music, too, there are elementary notes, and their organization: tempo, rhythm, harmony, and melody.

¹⁰ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 62: “We have already arrived at a concept of space that allows us to create a space around each animal like an invisible bubble in which all its actions take place. (*Gelangten wir bereits zu einer Vorstellung des Raumes, die uns gestattet, einen Raum, um jedes Tier gleich einer unsichtbaren Seifenblase zu entwerfen, innerhalb der sich seine sämtlichen Handlungen abspielt.*)”

(*Umwelttunnel*).¹¹ The way of understanding, interpreting and acting unique to each living being happens inside this temporal tunnel, structuring whatever appears from the inside out. According to Jakob von Uexküll, theoretical biology consists of a complex identification of elementary parts and functions that each animal carries (receptor organs and action organs). Each animal subject carries an apparatus for channelling other beings. The world is scanned and is ready for an active intervention, because each being (animal, vegetal, organic and non-organic) gets a “biological” meaning projected by each subject living in a bubble along the time channelling environment. Each object would be in itself an “incognita”, for what each subject (animal, vegetal, human) “perceives” depends upon the bubble in which it exists in time, channelling content and possibility for action (rest and digest/ fight-or-flight). Each object and each subject (prey) as an object are reduced to signs. Each sign is double-sided. It is a sense perception accessed through receptor organs. On the other hand, each object has vital points, erogenous spots, which are channelled by effector organs. Therefore, an object can have multifaceted sense contents only to be perceived by some animal at some point in a given situation. Those can persist undetected by other animals or the same animal at different times. An object can be signalled as food for a fly and not for a human being. A fly effects its way to get the food. The human being avoids it or doesn’t take notice of it. Von Uexküll’s second order analysis elaborates upon this reciprocal interchanging between animal points

¹¹ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 220-221: “If we draw the environment from moment to moment in a two-dimensional plane, we gain the possibility of also taking subjective time into account, as we have done with the superimposed film images. In this way, what I would like to call an “environmental tunnel” is created, which permanently encloses the subject from birth to death, and in which the whole life of the subject takes place. In the environmental tunnel, all objects have become environmental things. But what do they look like? That is the task of biology. One thing we know from the outset is that in the dog tunnel there are only dog things, just as in the mosquito tunnel there are only mosquito things and so on. If we try to compare two such tunnels with each other, we find that places, moments and things are fundamentally different from each other. (Zeichnet man die Umwelt von Moment zu Moment in eine zweidimensionale Ebene ein, so gewinnt man die Möglichkeit auch die subjektive Zeit in Betracht zu ziehen, wie wir das mit den übereinander geschichteten Filmbildern getan haben. Auf diese Weise entsteht das was ich einen “Umwelttunnel” nennen möchte, der das Subjekt von der Geburt bis zum Tode dauernd umschließt, und in dem sich das ganze Leben des Subjektes abspielt. Im Umwelttunnel sind alle Objecte zu Umweltdingen geworden. Aber wie sehen sie aus? Das zu ergründen ist die Aufgabe der Biologie. Eines wissen wir von vorne herein, dass es im Hundetunnel nur Hundedinge gibt, wie im Mückentunnel nur Mückendinge u.s.f. Versuchen wir es, zwei solcher Tunnel miteinander zu vergleichen, so stellt sich heraus, dass Orte, Momente und Dinge, grundsätzlich voneinander verschieden sind).”

of view with intervention capability and objects interpreted as bearers or carriers of sense contents and intervention handles. All beings exist inside a world-environment having the protostructure of a melody. The main aim of von Uexküll's theoretical biology is to reduce any acoustic and non-acoustic signs to a musical note in a melodic organization. While in western music we have seven natural notes (A, B, C, D, E, F and G), each having a duration, a pitch (from very high to very low), a volume, we also have harmony and rhythm. in a melody. The correlation between musical signs and sounds is the same that exists between the sounds of an idiom and its graphic appearance. The correlation between music, as well as between speech, conversation, thinking and time is evident, so evident that we don't think about it often. What we call proprioception enables us to find ourselves in a particular way at each moment of the day, as we connect to and import the outside world through a musical model. Each object sends a double sign received by sense organs and action organs in the animal subject. But we cannot say that this is a subjective approach to the way we live in the environmental world. On the other hand, a signal (sense and point of engaging) would be a blind spot and wouldn't even exist for any subject. Moreover, a real being can be experienced as a virtual being as when the situation we find ourselves in changes into a dream like dimension. "Si les regards pouvaient enfanter ou tuer, les rues seraient remplies de femmes enceintes et jonchées de cadavres."¹² The way we look at beings tends to project a possible behaviour and action. It is not only a cognitive approach. Or we can say a cognitive approach is embedded in a world that calls for action. Inaction has also its consequences. The reduction of the signs send by objects is a simultaneously cognitive and behavioural call for action.

A further question should be how are we to handle high level sensations or impressions that depend upon feelings, more than emotions? What we become to feel for somebody either love or hate, forgiveness and grudge, nothing at all or "the world" sketches at the same time possible actions. When we do something about it, what is the meaning of "doing" at stake here? We can talk to somebody and declare our love, saying how sorry we are for the way we've behave, or tell them how afflicted we are by the way somebody makes us feel so bad. Either we let go or we engage, either we forget or try to forget bad things that happened or we try to change them or the way we deal with them. In either case, when we come into somebody's life, or move way out of somebody's influence, the atmosphere is musical, the melody is sweet and beautiful or a chaotic cacophony of noise.

¹² Paul Valéry, *Tel Quel* (Paris: Gallimard, 1941), 86: "If looks could conceive or slay, the streets would be filled with expectant women and strewn with corpses."

4. Brief elementary analysis of a world structured by a musical environment

The most diverse kinaesthetic fields are accompanied by proprioception that conjugates all the elements or signs of objects “musically”. Our atmosphere is musical. Learning to read identifies a projective structure in which perception is not limited to the original impression, but includes in itself retention of the past (just now) and protension of the future (in a moment). To read, we don’t just focus momentarily on a letter, isolated from the previous and the following, but we read in blocks. We read more than a word. Some people read more than a line (scanning and skipping). But reading a book anticipates looking from left to right and top to bottom, the turning of the page, the shrinking of the page volume as the reading is done. To learn to read, we look at the letters, their connection to other letters, words, and their arrangement in lines, pages. The gaze sweeps the line, but does not fixate on each letter in isolation. Each letter is “understood” in its relation to the previous one. Even without spelling, we immediately read the sounds of words, of sentences. Maybe even of speech.

When reading, when the eye must follow the lines of letters and numbers, only looking comes into play. By repeating the same sequence of directional signs repeatedly [*Durch das immer wiederholte Anklingenlassen der gleichen Folge von Richtungszeichen*], this sequence of signs becomes fixed in our memory like a melody. It enables us to recognize the familiar letter at any time and produce it in our imagination. Finally, we also establish the melody of the directional signs by copying the letter so that the impulse sequence for the arm muscles follows in the manner prescribed by it – then we can write. We have been able to convince ourselves that the same sequence of impulses in the mirror-image arms gives rise to a reversal of the lines ¹³.

In looking at letters, in seeing and reading them, there are thus several dimensions that correspond to temporally distended phenomena across

¹³ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 25-26: “Beim Lesen, wenn das Auge der Linienführung der Buchstaben und Ziffern folgen muss, kommt nur das Blicken zur Anwendung. Durch das immer wiederholte Anklingenlassen der gleichen Folge von Richtungszeichen setzt sich diese Zeichenfolge wie eine Melodie im Gedächtnis fest und ermöglicht es uns, nicht nur den bekannten Buchstaben jederzeit wiederzuerkennen, sondern ihn auch in der Vorstellung zu erzeugen. Endlich gelingt es auch, durch Nachmalen des Buchstabens die Melodie der Richtungszeichen so festzulegen, dass die Impulsfolge für die Armmuskeln in der von ihr vorgeschriebenen Weise folgt – dann kann man schreiben. Wir haben uns davon überzeugen können, daß die gleiche Impulsfolge in den spiegelbildlich gebauten Armen zu einer Umkehrung der Linienführung Anlass gibt.”

a sequence of moments. The gaze is fixed on a letter. There is a previous learning of the letters of the alphabet. The 23 letters of the alphabet that a Portuguese child learns. The learning is optical and acoustic. It can also be tactile (Braille). The reading eye does not detect only visual content, such as the difference between a lowercase “a” and an uppercase “A”. The sound is different for consonants and for vowels and semivowels. Each letter of the alphabet is given a time that isolates it from the previous and the next. When reading, we identify the letter in a different way. We don’t even identify only diphthongs and meetings between consonants or between consonants, vowels, semivowels and diphthongs. We spell to be able to pick up the sound of monosyllabic and polysyllabic words. It is more than the work of recognizing the identical and the different, the similar and the dissimilar. By reading we are catapulted into a world of meaning. The perception of reading is radically different from the sensitive perception of the visual or acoustic aspect of a word. When we read, we enter a world of meaning.

The same is true when learning a foreign language. We identify the visual aspect of the letters in alphabets as different from Latin as Greek, Arabic or Chinese. We then pay attention to sound and pronunciation, attend classes, take foreign language courses, read texts, use dictionaries or tutorials, subtitled movies in that language, etc., etc. The goal is always to be transported directly to the meaning. This is not the case if the font is illegible because it is small or distorts the usual appearance of letters, if there are typos, or if the text is in a language that we do not know. We can, however, identify Basque or Finnish, the difference between Korean, Japanese and Chinese just by watching a Netflix series spoken in those languages. We are, however, unable to understand what is being said, much less to speak it and even less to write it.

5. A non-stigmatic point of view and a mind always speaking in a never-ending conversation

We can extend the scope further.¹⁴ Not all the sentences that fill the con-

¹⁴ “The usefulness of semiotics in the production, reception, and analysis of cultural phenomena of all kinds has often been proven and is generally recognized. Semiotics is applied to sight and sound as well as to smell, taste, and touch in bodily communication and food culture, industrial design, and shaping of the environment; to acoustic (music) and visual communication (painting, graphics, design) as well as to multi-media sign processes (theater, cinema, opera, dance, and sports); to scholarly communication (the production, interpretation, and criticism of literature) as well as to sign processes in management, government, and legal institutions; to apparent sign activity as well as to its biological origin and historical development. The strengths of the semiotic approach

tent of our lives are spoken aloud. We have not told some people what we would have liked to. And yet we imagine those conversations and the situations in which we would tell someone what we think of them (good or bad). We can describe our past, as if it were a detailed report or log of everything that happened resorting to real and imaginary descriptions (objective and subjective), to dialogues, to what we think but don't say. Learning to read, and then actually reading, is possible because we have always heard and tried to speak. In our lives, the experience of saying how it is with us, of expressing ourselves and hearing others speak in the situation in which they speak (intonation, pitch, sound volume, way of speaking, words used), allows us to identify the situation even when we don't understand any words in that language. We know very well if we are being threatened, assaulted, what the mood is of someone who is questioning us without knowing that we don't speak the language in which we are being questioned.

The same process that happens when we learn letters is repeated over and over again when we look at objects [*der gleiche Vorgang, wie beim Erlernen der Buchstaben, wiederholt sich immer und immer wieder beim Betrachten von Gegenständen*]. We see, hear, touch, smell and taste the same objects over and over again until a melody [*bis sich eine Melodie festgesetzt hat*] is constituted with the signs of the objects, directing us, guiding us. It is the qualitative and not strictly acoustic musical constitution of the melody (duration, intensity and volume) that allows the "surfing" of the wave of time. The original sequence involves coexistences of sequences that give meaning to all moments. Each moment is analysed in its content and in the sequence by which the contents of an object are distributed. There is a resemblance between each impulse, in fact, in the sequences of impulses. Although we do not have an immediate knowledge (*unmittelbare Erkenntnis*) of each impulse at the moment it happens, there is recognition through the melodies that constitute the signals of orientation or direction however lacunar they may be.¹⁵

are demonstrated particularly well in questions beyond the competence of the individual specialized disciplines." (p. ix-x.) The investigation in context doesn't neutralize the scientific question of the cause-effect relationship but deepens its roots. Cf. E. Nagel, "Mechanistic Explanation and Organismic Biology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 11(3), 1951, 327-338.

¹⁵ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 26: "The same process that happens when we learn letters is repeated over and over again when we look at objects. We scan the outlines of objects a thousand times with our visual pit until a melody of directional signs has settled in us. We use this melody to recognize the objects. Still, we use it only very rarely or in a very imperfect way to reproduce it in the imagination as a melody of memory signs. Thus, we remain very poorly informed about the number and relationships of the impulse sequences whose direct knowledge eludes us, and which we know only indirectly through the melodies of the directional signs. (Der gleiche Vorgang, wie beim Erlernen der

Each moment is the temporal element by which, however minute, the contents spread out and distend. A moment is always already distended. We have a tacit understanding of what happens with time and the lack of it, in the short, medium and long term. An object is interpreted from the signals (Zeichen) and impulses it emits and instils or can emit and instil. Similarly, a subject has the possibility to identify these signals cognitively without changing his behaviour. But he can also use those same signals not as “Merkzeichen” or “Merkmalzeichen” but as “wirkzeichen” or “wirkmalzeichen”. Letters, syllables, words, sentences, pages, text do not just appear as a graphic blur or a sound. When reading, we want to understand. Understanding does not result from a connection between a sensation and the sensory visual or acoustic content. Understanding a text puts us in a certain mood: technical, theoretical or pragmatic, practical or even poetic. Reading comprehension takes place in a behavioural relationship, if you will. The effect that the text produces is not only optical, as if we were in a place where we would be unable to perceive the words with which street names are enunciated, for example. Knowing the name of the street serves to get us back to the hotel, to go where we want to go.¹⁶ There is an instrumentalization of reading for survival in wanting to understand the language in which a conversation is held between kidnappers or robbers or traders.

Each and every object has more than a sight, touch, smell, taste and hearing conformation. It has a meaning. Each and every object means something, has something to say, even when it's tucked away in a corner of the

Buchstaben, wiederholt sich immer und immer wieder beim Betrachten von Gegenständen. Wir tasten mit unserer Sehgrube die Umrisse der Gegenstände wohl tausendmal ab, bis sich eine Melodie von Richtungszeichen in uns festgesetzt hat. Diese Melodie benutzen wir zum Wiedererkennen der Gegenstände, dagegen benutzen wir sie nur sehr selten oder in sehr unvollkommener Weise, um sie in der Vorstellung als Melodie der Erinnerungszeichen zu reproieren. So kommt es daß wir über die Zahl und die Verwandtschaften der Impulsfolgen, deren unmittelbare Erkenntnis uns entzogen ist, und die wir nur mittelbar durch die Melodien der Richtungszeichen kennen, sehr mangelhaft unterrichtet bleiben).”

¹⁶ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 26-27: “There is no doubt that the common use of writing, which regulates our every step, especially in cities, has diverted our observation from nature; one becomes aware of this at once when one has to find one’s way in a city where the inscriptions are in letters that we do not know. Most people then lack the features by which they could orient themselves, for to them one house looks like another and one street like another. (*Zweifelloos hat auch die allgemeine übliche Anwendung der Schrift, die besonders in den Städten einen jeden unserer Schritte regelt, unsere Beobachtung von der Natur abgelenkt; man wird das sofort gewahr, wenn man sich in einer Stadt zurecht finden soll, in der die Aufschriften in Buchstaben angebracht sind, die wir nicht kennen. Es fehlen dann den meisten Leuten die Merkmale, nach denen sie sich richten könnten, denn ihnen sieht ein Haus wie das andere und eine Strasse wie die andere aus.*)”

house. It has various values or significance even when it is no longer used. The appearance of a city on first impression, even in the first months, is completely of the moment when we last see it, after having lived there. The beach of my childhood can be morphologically the same and yet it is now unrecoverable in adulthood. But it causes an effect, and my access to that place seeks to resurrect people and experiences that are unrecoverable.

6. The relationship between the elementary constitution of subjectivity and objectivity

We see how the animal subject, with its receptors (*Rezeptoren*) and effectors (*Effektoren*), encompasses the object. The properties of the object that act on the receptors constitute the “characteristic carrier” for the subject. (Wir sehen, wie das Subjekt Tier mit seinen *Rezeptoren* und *Effektoren* das Objekt umfasst. Die *Eigenschaften des Objekts*, die auf die Rezeptoren einwirken, bilden die “*Merkmalsträger*” für das Subjekt¹⁷.)

The receptors (sensors, sensory organs, ways of access of the animal or human subject) and effectors (ways of operative intervention of animal and human subjects manipulating or dealing with objects: things, plants, animals, humans). Receivers and effectors are abstractly dissociated. On the side of the object, which can be a living being (animal, plant, human) or a thing, we distinguish between the qualities captured by the sensors and the qualities they offer for intervention, that is, the various points of application, the handles of things. Objects have qualities that act on the subject.

Under their influence, the subject sets its effectors in activity (*in Tätigkeit*), which in turn imprint their characteristics (*Wirkmale*) on certain properties (*Eigenschaften*) of the object. Thus, these become the subject’s “effect bearers” (*Wirkmalträgern*). Characteristic-bearers (*Merkmalsträger*) and effect-bearers (*Wirkmalträger*) are held together by the object’s counterpart, which completes the functional circle. (*Unter ihrem Einfluss setzt das Subjekt seine Effektoren in Tätigkeit, die ihrerseits bestimmten Eigenschaften des Objekts ihre Wirkmale aufprägen. Diese werden dadurch zu “Wirkmalträgern” des Subjektes. Merkmalsträger und Wirkmalträger werden durch das Gegenzüge des Objektes zusammenhalten, das den Funktionskreis abschliesst*¹⁸.)

The subject intervenes on the object. On a strictly operational level, the characteristics of objects appear to the subject not only as sensible qualities (optical, acoustical, tactile, with fragrance and taste contents), but by

¹⁷ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 105.

¹⁸ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 106.

eliciting action: attractive or repulsive appearance, emitting pleasant or unpleasant sounds, being soft or hard, hot and cold, smelling and tasting good or bad. An object is a carrier of perceptual signals and points of possible intervention. An object can remain invisible to all possible subjects and be seen only by one subject. An object appears to a subject if and only if the subject has interest in it. The subject is capable of detecting perceptual notes on the object with a view to intervene on it. The qualities of the subject are thus sensory and operative, qualities that are in an intrinsic correlation with certain objects. An object does not exist in itself, but only according to the sensibility and operativity of a given subject. A subject exists only when exposed to objects that present themselves with certain perceptual and operative characteristics. A complete circuit arises. A subject exists for an indefinite multiplicity of objects. The objects that exist for a subject have sensitive notes and points of application for all subjects who have perceptual access and operational capacity to intervene on them.

The effects that pass from the characteristic-bearers to the receptors take place in the “characteristic-world” (Merkwelt) of the subject. The effects of the effectors on the effect carriers of the object play out in the “effective world” of the subject. The transfer of effects from the receptors to the effectors takes place in the “inner world” of the subject. (*Die Wirkungen, die von der Merkmalsträgern zu den Rezeptoren übergehen, spielen sich in der “Merkwelt” des Subjektes ab. Die Wirkung der Effektoren auf die Wirkmalträger des Objektes spielen in der “Wirkwelt” des Subjektes. Die Übertragung der Wirkungen von den Rezeptoren auf die Effektoren vollzieht sich in der “Innenwelt” des Subjektes*)¹⁹.

The inner world of a subject turns inside out to the outer world. The outer world itself is not independent in meaning. There are as many outside worlds as there are possible subjects who can access it. Thus, the functional circuit has perceptible and operational features that are the qualities of objects. Beings can become different objects according to the different living (plants, animals, humans) subjects they relate to. The different modes of being a living subject open and detect perceptible features in objects while triggering possible modes of intervention. An animal can use a part of its body or the body as whole as an operative functional way of intervention in its world. Each person takes the various objects of everyday life and adjusts their body to the objects in their world: sitting in chairs, lying on beds, going up and down stairs, entering and exiting spaces. Each object is de-formalizable in the way it appears to each subject with its own perceptual and operational characteristics. There is thus a room in the house for each member of a

¹⁹ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 105-106.

family: for children and for parents, for each child and for visitors. There are different rooms for humans and for animals: insects (flies, ants), pets. Throughout the day, the living room is different, as it is across the seasons and the time one lives in that particular house. From an affective point of view, too, the house is different for each person and for the same person throughout his or her life. This is the case of the experience we have of a house which we live in from childhood to adulthood. In this case, the sensitive characteristics of a house present themselves in a sentimental structure. Does a sentimental structure also have an operational field for a subject? Or does the possibility of sentimental change operate a metamorphosis in the way the living room appears? The way we feel transforms our being in the room. To be well is to inhabit the space well. To be unwell is to be nowhere, or to be all-over-the-place. Being is always an activity. Even when one is apparently not well, there is a location in the room, where someone is lying but doing nothing.

The descriptors apply most comprehensively to tools and objects of use in the human world (*Gebrauchsgegenständen*).²⁰ A technical feature has certain perceptible contents which make it noticeable (*Merkding*). On the other hand, it offers a possibility to operate it (*Wirkding*). An object is the bearer of notes and effects (*Merkmalträger*, *Wirkmalträger*). A subject has feature receptor organs (*Merkorgan*) and operative organs (*Wirkorgan*). There is a complex relationship between sensory organ and sensory contents, as well as between operative organ and operable contents. Sensory organs and operative organs pick up sensory and operative contents. The relational structure of the functional circuit is a priori. Let's consider a ladder. It looks like the inverted letter V, the rungs are parallel planks, but they are far apart from each other, from the first (lowest) to the last (highest). Looking at a portable ladder,

²⁰ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 219: We begin with the objects we know best, namely our human objects of use (unseren menschlichen *Gebrauchsgegenständen*), which are always connected to us by a functional circuit (*Funktionskreis*). A ladder, for example, is not just an active thing (*Wirkding*) that we use to climb, but also a characteristic thing (*Merkding*) that we see and feel. Through its optical and tactile properties, it is a characteristic carrier (*Merkmalträger*) and through the arrangement of its rungs, an effect bearer (*Wirkmalträger*) of the human being. Like all our utensils and machines, the ladder is built exclusively to serve. Without the functional circle in which we include them, they would not exist at all. (Wir beginnen mit den uns am besten bekannten Objekten, nämlich unseren menschlichen *Gebrauchsgegenständen*, die stets durch einen *Funktionskreis* mit uns verbunden sind. Eine Leiter z. B. Ist nicht ein blosses *Wirkding*, das wir zum Klettern benutzen, sondern auch ein *Merkding*, das wir sehen und fühlen. Sie ist durch ihre optischen und taktile Eigenschaften ein *Merkmalträger* und durch die Anordnung ihrer Sprossen ein *Wirkmalträger* des Menschen. Die Leiter ist wie alle unseren *Gebrauchsgegenstände* und Maschinen ausschliesslich auf *Fremddienstlichkeit* gebaut. Ohne den *Funktionskreis*, in den wir sie einbeziehen, würden sie gar nicht existieren.)"

we see that it resembles a trellis. However, by opening the ladder and placing it against the wall, we can change a light bulb or paint a wall. The point of application is the rungs: boards are points of support for the feet. We grasp the outside rails with our hands or rest our hands on the top steps. It is when we have to climb up and down that stepladders fulfil their meaning. The features are connected to the effect that is produced and which is expected. We can extend the scope to household appliances, pieces of furniture, means of transportation, clothing, books, records, highways, railroads, lighting systems, equipment of all kinds. As well as to the city and the countryside, the coast and the mountains. Every space is immersive. The sofa and the chair where I sit to work are pieces of furniture, albeit completely different. The sofa in the living room and the chair in the office are different because what I do in those places is different, although I can watch TV sitting on the chair and study in the sofa. From the moment we wake up until we go to bed again, our body adapts to the most diverse props. We identify their different points of application. The following are cognitive contents and points of application for our intervention: taps, showers, toilets, coffee pots and toasters (in the kitchen), offices, living rooms, bedrooms, apartments, classrooms, hospital rooms, churches, meeting rooms, shopping malls, beaches. All these objects have perceptual characteristics and application points, they are functional, we deal with them already in the operational opening. There is a tuning and fine-tuning with them. We await an expected time for their possibilities to be offered. When it takes a long time for hot water to come out of the showerhead, we think the water heater is broken. The time it takes us to get ready in the morning has its normal duration. From the time we jump out of bed until we leave the house dressed, showered and having had breakfast, there is a complex set of operations that result from clearly identifying objects, appliances, and performing tasks and functions.

Our intervention on an appliance identifies points of application, a zone of intervention, a grip on the object. There is a rhythm of our own to the way we deal with instruments, tools, implements, living beings (plants, animals). There is a choreography according to which the game of interaction between subjects and the objects of their world is projected. The use of claws, beaks, fangs, legs, wings, fins, feet allows us to understand that there is a rhythm to the way of walking, flying, swimming, just as there is a specific way of resting. The use of screwdrivers, or hammers, implies a technical understanding (of how to move the wrist, of which direction to apply pressure). The use of the hammer relies on hitting the nail head in order to drive the nail in. When we go up and down stairs, we instil rhythm, rely on timing, hold onto the handrail, or jump down skipping whole flights of stairs. Choreography is the way we link our bodies to objects: dressing and undressing, going up

and down, sitting, lying down and getting up, walking, running, jumping, bending and stretching implies our intervention on our own bodies when we are immersed in a world (*Umwelt*). As we will see, the operational plane corresponds to a rhythmic form, harmonic or not, consonant or dissonant, of intervention on our life and on the world.

7. Reducing the presentation to sound

The structure of the active synthesis is compared with artistic activity.²¹ We do not want to reflect on art at all, but to follow Von Uexküll's indications that allow us to understand the unique character in which our life is constituted in our world. Just as the artist traces and sketches reality by accentuating certain aspects and leaving others in the background, so our presentation of the world is tailored to our interest, to the structural or circumstantial constitutive availability of the situations that constitute themselves each time.²² The drawing follows its course, just as writing has a writer who anticipates meanings that he then expresses with chosen phrases and words. He writes what occurs to him and then edits it. Writing is re-writing.

²¹ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 26: "It is only given to the artist who draws to make the melodies of the directional signs come alive in his imagination in order to control the impulse question of the drawing hand through the directional signs of the eye until the melody of its directional signs has also become established for it and it masters the impulse sequence with certainty." (*Nur dem zeichnenden Künstler ist es gegeben, die Melodien der Richtungszeichen in seiner Vorstellung lebendig werden zu lassen, um die Impulsfrage der zeichnenden Hand durch die Richtungszeichen des Auges so lange zu kontrollieren, bis auch für sie die Melodie ihrer Richtungszeichen sich festgesetzt hat und die Impulsfolge mit Sicherheit beherrscht*).

For a contemporary interpretation of Uexküll's theories in aesthetics and art criticism, cf I. Pollmann, "Invisible Worlds, Visible: Uexküll's *Umwelt*, Film, and Film Theory", *Critical Inquiry*, 39(4), 2013, 777-816; I. Pollmann, "The Interweaving of World and Self: Transformations of Mood in Expressionist and Kammerspiel Film", in *Cinematic Vitalism* (Amsterdam: Amsterdam University Press: 2018), 163-206.

²² J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27: "It is not only inferior talent that is to blame for our inferiority, but also an obvious neglect of our observation of the outside world that leads us to form inferior melodies. How many are content to form a single melody for all the trees, which can only be quite meaningless, because it suppresses all the differences characteristic of the forms of the various trees. (*Aber nicht bloss mindere Begabung ist an unserer Minderwertigkeit schuld, sondern auch eine offenbare Vernachlässigung unserer Beobachtung der Aussenwelt führt dazu, dass wir minderwertige Melodien ausbilden. Wie viele begnügen sich damit, eine einzige Melodie für alle Bäume auszubilden, die nur ganz nichtssagenden sein kann, weil sie alle Unterschiede, die für die Formen der verschiedenen Bäume charakteristisch sind, unterdrückt*)."

When we move house, when we build a quotidian, there is a repetition of routines; we stop going to certain places and start going to others. If we move abroad, we stop being with the people we left behind and start being with other people. The surrounding objects, circumstances, situations, the interaction between us and things and people are reduced to impulses, series of impulses, signals, series of signals. Behaviours are designed, innovated, renewed, fall into disuse, become obsolete. The reduction of objective and subjective contents to impulses, their reception and exportation, the temporal sequence according to which they are constituted, make it possible precisely to actively change lives, innovate, anticipate, find solutions to problems or improve conditions. Interrogative impulses (*Impulsfrage*) lead to an interpretation of the direction of signals (*Richtungszeichen*). This interplay produces the melody. Melody is being presented here not as the affective reproduction of the past that is gone, but as the very invention of melody, the creation of melodies that are not yet constituted, not yet discovered, or created, and are being rehearsed at the same time that they are being invented.

If we assume that in the greatest artists the ability to reproduce the melody in the imagination and the control of the hand are pushed to the extreme limit of what is possible, the finished drawing provides us with the material to form a judgement about our own melodies as well, for we see in the drawing the essential marks in the characteristic lines of the object much more clearly pronounced than we have ever noticed them in the object itself. From this we may conclude that in the artist the melodies are much purer and stronger than in us, and that they therefore enable him to reproduce them in a way which we are quite incapable of. (*Nehmen wir an, bei den grössten Künstlern sei die Fähigkeit, die Melodie in der Vorstellung zu reproduzieren und die Kontrolle über die Hand bis zur äußersten Grenze des Möglichen getrieben, so liefert uns die fertige Zeichnung das Material, um uns auch über unsere eigenen Melodien ein Urteil zu bilden, denn wir sehen auf der Zeichnung die wesentlichen Kennzeichen in der Linienführung, die für den Gegenstand charakteristisch sind, viel deutlicher ausgeprägt, als wir sie je am Gegenstand selbst bemerkt haben. Daraus dürfen wir folgern, daß beim Künstler die Melodie viel reiner und stärker sind als bei uns und sie ihn deshalb zu einer Wiedererzeugung befähigen, deren wir ganz unfähig sind*²³).

While reading the newspaper paying attention to the news, we may come across a picture that fills us with nostalgia. There it is, the place where we used to spend our holidays with our parents when we were kids. We feel the change from the concerned attentive reading to the emotional emerging of a summer long gone. In fact, on physical record, or mentally in our imagina-

²³ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 26.

tion and recollection, we realize that we remember aspects that others, who were also present at the same time, do not remember. Others have contents in their memory that perhaps have gone unnoticed or that we don't remember. But the active relationship with what is happening, the preparation for a vacation, for a course, the artistic, scientific or philosophical creation, the important conversation we are going to have with someone, all of this also accentuates aspects in prospect that anticipate, in an unreal, but no less effective and affective dimension, what is going to happen. In our head, we create future scenes that have their musicality.

The beginning, the unfolding, and the ending of every action, circumstance, or situation in which we are involved has a qualitative duration. To correlate this description to music, to a song, for example, requires us to find common aspects in the first place, even though they may seem forced. We cannot say that everything is musical, that any bit of action in everyday life can be put to music or be the subject of lyrics for a song. But there are common elements. The rhythm with which we perform everyday tasks often choreographs them into a dance. Coming and going, shaking, cleaning, washing, setting the table and doing the dishes, getting ready for bed and getting up, getting ready and going out. There is a rhythm, a tempo, a speed with which we do all our actions. The interaction between the organ of perception and the organ of operation and, on the other hand, the content of perception and the content of operation exists in the environment that is our very existence: the house, the street, workplaces, places of leisure, gymnasiums, performance halls, means of transportation, etc. The quality of duration can be an instant: putting on your shoes, buttoning your coat. Or it can last longer: making coffee, toasting bread; or have longer time frames: preparing a conference, preparing for a sports competition, anticipating a vacation, retirement, and so on and so forth.

Here, we face the astonishing fact [*erstaunliche Tatsache*] of being utterly ignorant of one of the main characteristics of objects, certainly no less important than colour or smell, of which we become conscious only when we make use of it, and then in virtue of the accompanying quality. We always employ impulse-sequences, yet they remain concealed [*verborgen*], like the impulses to our larynx when we sing; of these we become conscious only when they are translated into sounds either in reality or in our imagination. Here we get to know a very real factor in our organization, a factor which, in order to become apparent, must find expression either in time as a melody of sounds, or in time and space as a melody of direction-signs. (*Wir stehen hier vor der erstaunlichen Tatsache, dass ein Hauptmerkmal der Gegenstände, das ganz gewiss nicht minder wichtig ist wie die Farbe oder der Geruch, uns als solches völlig unbekannt bleibt und erst bei seiner Anwendung dank der begleitenden Qualität zum Bewusstsein kommt. Wir benutzen die Impulsfolgen*

in jedem Augenblick, und doch bleiben sie verborgen wie die Impulsfolgen für unseren Kehlkopf beim Singen, die uns gleichfalls erst zum Bewusstsein kommen, wenn sie sich in der Wirklichkeit oder in der Vorstellung in Tönen abspielen. Hier lernen wir einen sehr realen Faktor unserer Organisation kennen, der sich entweder in der Zeit als Tonmelodie oder in Zeit und Raum als Melodie der Richtungszeichen abspielen muss, um in die Erscheinung treten zu können²⁴.)

Von Uexküll's strategy is to identify our relationship to musical content. What are the elements that make up a melody? How is it possible to hear, or listen to, a song? A melody is not restricted to a sum of sounds. Each sound corresponds to a moment. In the scale C, D, E, F, G, A, B, each note sounds at a given time. Without a minimum time to vibrate, a note does not sound. Melody, rhythm and harmony are involved in the duration, intensity and pitch of each sound. Some strictly acoustic phenomena are not considered music, but they have their own melody: the sound of things, the familiar noises and the noises of everyday life, the sound of life. Timetables, calendars, planners attest to our understanding of time. We are continuously facing the future, in the short, medium and long term. Physical, virtual, or just mental, diaries attest to this. Schedules and calendars are reserved for the distribution of activities in the course of our daily lives. For von Uexküll each moment has its own tone. Circadian rhythms, breathing, heartbeat, blood flow, the most diverse biorhythms also go beyond the parts of the day, they are present in the seasons, in the phases of our individual and collective lives.

Time is the common element to capture a musical phrase and the exchange of words in a conversation. From this time horizon we can perceive that there are rhythms in our day-to-day life, in the most diverse activities we engage ourselves in, from the most complex to the simplest, such as doing nothing. There are moments that demand concentration and others when we relax. When the day ends, we have behind us the comet's tail of what happened during its course. We anticipate the dinner and the evening, the period of rest and what will happen the next day. Without having to express it, we think the day was good or bad. As we say, it went well or it went badly. There are good phases of life, and we also go through difficult times. There are also good phases when we seem to be riding the wave, or reach cruising speed. Thus, the rhythm of the time of life also has its duration, intensity, volume. It is somehow a melody, or else the condition for the possibility of having melodies expressed with musical instruments. The human voice with its tone, pitch, rhythm, is an instrument for speaking and singing or at least for humming.

²⁴ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27.

Understanding nature as a melody is not entirely a “lofty” and far-fetched model. Tides, the phases of the moon, the position of the sun, the sequence from night to day, food and digestion, fatigue and rest, an urge and the pleasure of satisfying it, but also preparation, effort, work, production and result, everything is rhythmic in nature’s beat. But we can understand that there are also strictly acoustic phenomena beyond reducing the presentation of a thing, plant, animal or person to a sound content. We listen to a cavalry squadron, the flight of birds, insects, the footfall of domestic animals or people, the roar of an engine, a gust of wind, the noise of machinery in operation, the barking of a dog, the waves of the sea, and so on and so forth. In their inertia, or in the place where they are stored, quiet objects also have their own temporality: books and records sitting quietly on bookshelves, for example, have been read and listened to and are waiting to be read and listened to again. But also to the noise that we hear coming from the kitchen, which may not be immediately identified as a shopping bag that has fallen to the floor. We can identify duration, intensity, volume, in every object that appears as well as the rhythm, the beat, the cadence, the graceful harmony with which an animal moves or lies down. Each surrounding object, and each situation, has its own melody.

So, it seems that there is a melody unique to each situation, to each circumstance or confluence. Each object has its own melody. In this sense, and in the same way that a duration is more than the moments that constitute it, i.e., the sequence of “nows” that pass one after the other, the irreversible, yet repeatable passage of time, so also each note is organized with all the others in a scale, in an order and organization such that the first note presupposes all the following ones up to the last. Every moment of our life has elements, has moments, just as melody has notes, tones, sounds, duration, intensity, volume, as well as rhythm and harmony. Is there a melody unique to each person or animal? Is there a natural melody? If so, what is the possible attuning between the melody of my life and the melody of Life? There isn’t always attuning among humans, it takes tuning, which isn’t always achievable.²⁵

²⁵ J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27: The melody of the directional signs, obtained when looking at the outlines, forms for us one of the main features from which the objects are built. Usually, only a part of this melody needs to sound in order to recognize the object. For many objects we have to form several melodies if we want to recognise them from all sides at first sight. If we have not done this for one side of the object, we do not recognize it, but content ourselves with the indication that there is an object there whose outline, when touched with the gaze, does not trigger a familiar melody.” (*Die beim Betrachten der Umrisse gewonnen Melodie der Richtungszeichen bildet für uns eines der Hauptmerkmale, aus denen sich die Gegenstände aufbauen. Meist braucht nur ein Teil dieser Melodie anzuklingen, um den Gegenstand wieder zu erkennen. Für viele Gegenstände müssen wir mehrere Melodien ausbilden, wenn wir sie von allen Seiten auf*

8. Characterization of the musical atmosphere (our bubble and time-tunnel environmental world)

This is exactly what is at stake here, in von Uexküll's hypothesis and in Merleau-Ponty's interpretation. The psychoid effect that causes an action, a set of actions, a constellation of actions, done over the course of a day, is musical. We feel that we are going through a good time or a bad time, that the day went well or went badly. To be out of tune or in tune with one's life, the feeling that everything is in tune, happens on a plane identical to the production of music when we listen to a musical piece or play an instrument.

What is heard is different from an audible acoustic content to an auditory sensation. And yet the way we feel is identical in every way. The question can be asked in another way, by reversing the state of affairs. Could it be, rather, that we hear a melody, a harmony, because our being has the capacity to be affected by the feeling that music provokes, and not only by the acoustic content?

No doubt that without sound there is no perception of sound, and without the ability to hear, there is no experience of sound. But isn't it true that to be carried away by music, in a waking dream for example, we need much more than the auditory sensation? What if we were intrinsically musical, affectable by melodies, harmonies, consonances and dissonances? This step allows for an interpretation of the Kantian a priori from a musical point of view.²⁶

The atmosphere of the human being is musical and therefore feels the tuning of what is happening when the human is active or is passively exposed to what is going on. The characteristic of an action is melodic and its operational plan has to do with musical tuning. When everything goes well, or when everything goes wrong, we feel that we experience moments akin to

den ersten Blick erkennen wollen. Haben wir das für eine Seite des Gegenstandes nicht getan, so erkennen wir ihn nicht, sondern begnügen uns mit der Angabe, dass dort ein Objekt sei, dessen Umrisse bei Betastung mit dem Blick keine bekannte Melodie auslöst).

²⁶ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 4-5: "The order in which we immediately take in every sound and which establishes its relationship to all other sounds with certainty, is a "qualitative regularity" that exists in our mind. To speak with Kant, it is a "transcendental form" of our cognition, in relation to which the individual tones constitute the "matter" of cognition. (*Die Ordnung, in die wir jeden anklingenden Ton sofort aufnehmen, und die seine Verwandtschaft zu allen übrigen Tönen mit Sicherheit festlegt, ist eine in unserem Gemüt vorhandene "qualitative Planmässigkeit."* Sie ist, um mit Kant zu reden, eine "transzendente Form" unserer Erkenntnis, der gegenüber die einzelnen Töne die "Materie" der Erkenntnis ausmachen.)

"How can the qualitative plannedness of the mind and the extensive plannedness of the brain be summarised conceptually?" (*Wie lassen sich die qualitativen Planmässigkeiten des Gemüts und die extensive Planmässigkeit des Gehirns begrifflich zusammenfassen?*)

someone who is listening to music and is transported by the emotions, feelings, and thoughts that it provokes. Our attempt to intervene in order to change dissonance into consonance, lack of harmony into harmony, rhythm without cadence into a rhythm with cadence, with groove, is entirely musical. The instruments are different, but the meaning is the same. To take up a physical training activity. To engage in physical activity for the sake of wellness. To feel good to be happy. Routine leads to a musical pattern. Every task we perform, every action, every conversation we have, book we read, show we watch, has the same effect that we feel when listening to music.

Music gives us an idea of subjective space. When we are so strongly seized by it that we forget the origin of the sounds that come from this or that instrument and surrender to the rhythm, the subjective directional signs come awake in us even without bodily moving along, and now seem to fill the space belonging to them together with the sounds. (*Eine Vorstellung des subjektiven Raumes vermittelt uns die Musik. Wenn wir von ihr so stark ergriffen werden, dass wir die Herkunft der Töne, die aus diesem oder jenem Instrument stammen, vergessen und dem Rhythmus hingeben, werden auch ohne Körperliche Mitbewegen die subjektiven Richtungszeichen in uns wach, die nun mit den Tönen gemeinsam den ihnen zugehörigen Raum zu erfüllen scheinen*²⁷.)

There isn't always attuning between what each of us is and what we have to do, or between us and what the day brings. But the element common to all beings without exception, the atmosphere that constitutes the world-environment of life, is time. One of the possible expressions of time is melody. Von Uexküll claims that we inhabit a psychoid atmosphere. There is no content that is not psychoid. Carl Jung says the same *mutatis mutandis*. The atmosphere that the human inhabits is psychological. This does not mean that a stone is psychoid (a stone is devoid of world and can never have world [Heidegger]). But the universal access that the human carries is psychoid.²⁸

²⁷ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 42.

²⁸ For the distinction between the world as an "extension" and as the environment (Umwelt) in the phenomenological tradition, cf. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1986); M. Heidegger, J. Stambaugh & D. J. Schmidt, *Being and time: a revised edition of the Stambaugh translation*. For an explicit connection with Jakob von Uexküll (Excelsior: Suny Express, 2010), cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983); M. Heidegger, *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude* (Bloomington: Indiana University Press, 2012). For a cognitive rather than a dispositional, emotional, and affective approach, cf. E. Husserl, *Ideas about pure phenomenology and phenomenological philosophy* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., Inc., 2014); E. Husserl & K. Schuhmann, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*

The ordering or organization of our being in time is the ordering of each of our actions and each moment that constitutes them in time. Just as we immediately grasp each echoing sound and the congruence with all the sounds that follow and precede it, we have the perception of a qualitative planning, a preordained harmony that projects itself into each sound and puts each sound in relation to the previous and the next. There is, in the mood, a project according to a plan.

A difference between thoughts and feelings on the one hand and sensations on the other could not be established, because these could not become properties of objects. We would then be solipsists in the true sense of the word. (*Ein Unterschied zwischen Gedanken und Gefühlen einerseits und den Sinneempfindungen andererseits liesse sich nicht feststellen, weil diese nicht zu Eigenschaften von Gegenständen werden könnten. Wir wären dann im wahren Sinn des Wortes Solipsisten.*²⁹)

But when listening to music we are affected by melody, rhythm, harmony, the duration of sounds, intensity and volume. The cadence and rhythm vibrate in us like an impulse has an effect. We may become effusive and want to dance, we follow the rhythm with our foot, hand or the whole body. But we may become melancholy, sad, emotional, dreamy. Music has a physiological effect (Nietzsche).³⁰ In the same way, the contents of our surroundings, our places, our things, our people, instil in us a certain vibration. Some people are very intense and others are discreet, each person has their moments, which can become almost hysterical, or else cancel each other out. The most diverse situations in which we find ourselves also have the ability to affect us, awaken emotions, elicit feelings. The language of emotion is the same

und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch Allgemeine Einführung in Die reine Phänomenologie (Dordrecht: Springer Science Business Media, 2013).

²⁹ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 43.

³⁰ F. Nietzsche, *Nachlass Frühjahr* (1888), 14 [170]: "Every inner movement (feeling, thinking, affect) is accompanied by vascular changes and consequently by changes in colour, temperature, secretion; the suggestive power of music, its "suggestion mentale"; 3. the need to imitate: an extreme irritability in which a given model communicates itself contagiously, – a state is already guessed and represented according to signs ... An image that emerges from within already acts as a movement of the limbs... a certain expression of the will... (Schopenhauer!!!!)". NF-1888,14[170]. "*Jede innere Bewegung (Gefühl, Gedanke, Affekt) ist begleitet von Vaskular-Veränderungen und folglich von Veränderungen der Farbe, der Temperatur, der Sekretion; die suggestive Kraft der Musik, ihre "suggestion mentale"; 3. das Nachmachen-Müssen: eine extreme Irritabilität, bei der sich ein gegebenes Vorbild contagiös mittheilt, - ein Zustand wird nach Zeichen schon errathen und dargestellt ... Ein Bild, innerlich auftauchend, wirkt schon als Bewegung der Glieder... eine gewisse Willens -Aushängung... (Schopenhauer!!!!) "*

both in music listened to acoustically and in the most diverse situations in which we find ourselves. The way we each find ourselves opens us to this melody, cadence, rhythm, beat, duration, intensity, volume.

Here we become acquainted with a very real factor of our organization, which must take place either in time as a melody of sound or in time and space as a melody of directional signs in order to be able to appear. We cannot do more than observe its effectiveness and determine its existence. As soon as we want to place it in the organization of our mind or ask ourselves whether we could find a sign of it in our brain, it slips between our fingers. *(Hier lernen wir einen sehr realen Faktor unserer Organisation kennen, der sich entweder in der Zeit als Tonmelodie oder in Zeit und Raum als Melodie der Richtungszeichen abspielen muss, um in die Erscheinung treten zu können. Mehr als seine Wirksamkeit beobachten und sein Dasein feststellen können wir nicht. Sobald wir ihn in die Organisation unsres Gemüts einordnen wollen oder uns die Frage stellen, ob wir in unserem Gehirn ein Zeichen von ihm auffinden könnten, entgleitet er uns unter den Fingern)*³¹.

The factor of our musical organization in the world of life results from the perception of the melody to which each object can be reduced. The melody of tones inserts each of them in time. The form of presentation in space, our orientation in it, imply an openness to the Gemüt and its organization. The co-extensiveness between brain and mind is indeed problematic. We do not have an immediate access to impulses. We interpret signals from objects like musical notes in a melody. We may not hear music and yet there is a melody, rhythm, harmony constituting our being in the world.

Nor can we reassure ourselves that the melody is a mere rule or order of division which we subsequently determine in the sequence of directional signs and which cannot exist without the appearance in which it was found. No, the sequence of impulses certainly forms the series of signs, quite unconcerned about whether we take note of their existence or not. *(Wir können uns auch nicht damit beruhigen, die Melodie sei eine blosse Regel oder Einteilungsordnung, die wir in der Reihenfolge der Richtungszeichen nachträglich feststellen, und die ohne die Erscheinung, an der sie gefunden wurde, gar nicht existieren kann. Nein, die Impulsfolge formt mit Sicherheit die Zeichenreihen, ganz unbekümmert darum, ob wir ihre Existenz zur Kenntnis nehmen oder nicht)*³².

The anonymous melody allows us to understand the being of the sound, the being of the sequence. But we cannot be satisfied when we interpret

³¹ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27.

³² J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27.

melody with a mere rule (eine blosse Regel) or integral ordering of the parts (*Einteilungsordnung*). The order or organization can be further refined by following the series of directional signals (in der Reihenfolge der *Richtungszeichen*). The sequence of the impulses forms the signal series with certainty, completely unconcerned with whether we become aware of their existence or not. The sequence, the series, is given in a constitutive ordering of direction or orientation.

We are only able to state that, with frequent repetition of the same series of tonal qualities or directional signs, an X is formed in our mind which combines the entire sequence of tones or signs into a unity which, at the sounding of the first tones or signs, announces their existence as an already existing whole, and which, secondly, at the time of reproduction, prescribes their order to the tones as well as to the directional signs. (*Wir vermögen nur festzustellen, dass bei häufiger Wiederholung der gleichen Reihe von Tonqualitäten oder Richtungszeichen in unserem Gemüte ein X sich bildet, das die gesamte Ton- oder Zeichenfolge in eine Einheit zusammenfasst, die beim Anklingen der ersten Töne oder Zeichen ihr Vorhandensein als ein bereits bestehendes Ganzes bekannt gibt, und die zweitens bei der Wiedererzeugung den Tönen wie den Richtungszeichen ihre Reihenfolge vorschreibt*³³).

We are bearers as subjects of the Gemüt (or mind) qualified as the psychoid in us. Our atmosphere or element is that which allows us to filter objects, things, animals, plants, humans, organic and inorganic beings, real and unreal as sound signals that leave a musical impression on us.

When we look at a known object or listen to a known piece of music, we learn nothing other than a corresponding unity is present. Only the fact of the already completed formation of this unity becomes known to us; we learn nothing about the unity itself and about the formation process that formed it. And yet this unity, which we have called the impulse sequence, is itself a living and active factor which, in reproduction, imprints its mark on the qualities it controls. (*Wir erfahren bei Betrachtung eines bekannten Gegenstandes oder beim Anhören eines bekannten Musikstückes nichts anderes, als dass eine entsprechende Einheit vorhanden ist. Nur die Tatsache der schon vollzogenen Bildung dieser Einheit wird und kund; über die Einheit selbst und über den Bildungsprozess, der sie formte, erfahren wir nichts. Und dabei ist diese Einheit, die wir Impulsfolge nannten, selbst ein lebender und tätiger Faktor, der bei der Reproduktion den von ihm beherrschten Qualitäten sein Gepräge aufdrückt*)³⁴.

³³ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 27-28.

³⁴ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 28.

The unity of meaning comprises not only “receptors” and “effectors” but also the carriers of perceptual notes and intervening notes that, in the most diverse objects of our ambient world, enable the melody of melodies.³⁵ The unity of meaning is qualified already since always in this sequential, oriented, directed a priori. The subject is the bearer of this sensor that is cognitive access and a condition for the possibility of intervention in his or her world. No object can appear to us that does not have an elementary and simple level of perceptual content and field of application. But the way in which the unity of meaning is constituted is in a reciprocal interaction and action that accentuates a musically qualified time. The impulses are reduced to ontological notes already founded in a melodic sequence. Is Nature this melody?

Thus, the most important processes of life do not take place on the other side of appearances, but on this side, in the deepest secrecy. One thing can be recognized with complete certainty from this: the secret of the world is not to be sought behind the objects, but behind the subjects. *So vollziehen sich die wichtigsten Lebensvorgänge zwar nicht jenseits, wohl aber diesseits der Erscheinungen in tiefster Verborgenheit. Eines ist daraus mit voller Sicherheit erkennbar: das Geheimnis der Welt ist nicht hinter den Objekten, sonder hinter den Subjekten zu suchen*)³⁶.

And we can extend this consideration to a complex abyss of infinite and indefinite multiplication of sequences, series and coexistences, of a melody of melodies, of a symphony. The time of each object is the time of its duration. But duration is qualified as the sequence that integrates in a diachronic unity of meaning, and that synchronizes the parts of objects. A circumstance has several objects with several parts. Our interaction with an object is never exclusive. But there are as many objects as there are living beings.³⁷ There

³⁵ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 33-34: “Thus, something is more at stake here than positing a symbiotic relationship. What Uexküll describes is a way of accentuating the relations between things, where the relations demonstrate a certain ‘otherness’ within each organism. The bee is flower-like, and the flower is bee-like. If they were not, there would be little room for connection; each would pass by the other without significance. The only way the bee and flower can have significance for the other is if each is already the other. Uexküll does not speak in ontological terms, but the descriptions he offers have an ontological tone. The bee, in a sense, becomes flower-like, and the flower becomes bee-like through the relationship they create together. They can only become the other insofar as they already have an affinity for the other. Thus, they become a new ontological unit, a meaningful system greater than their ‘individual’ parts. At the bottom, an organism is what it can become, insofar as it already is the other that it becomes in the harmonious relation.”

³⁶ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 28.

³⁷ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 210: “Just as the melody breaks down into individual tones, the line breaks down into individual directional steps. Just as the tones combine to form a melody, so the directional steps combine to form a line. Just as the directional

are living beings that exist and we know of, and a majority of them that we don't, just as there are generations and generations of living beings that have inhabited and will inhabit the planet. The symphony is the a priori of the relationship between nature, world, animality, humanity. There is nothing that escapes the musical content, time and its rhythm.

In music, a distinction is made between melodies and symphonies. Melody is understood to be the planned succession of notes, symphony is understood to be the planned sounding together. Symphony and melody together result in harmony. Suppose we have compared certain regularly repeating rhines of directional signs with melody when we look. In that case, we may call the rules which become recognizable when all the local signs of the eye sound together the symphony teachers of looking. (*In der Musik unterscheidet man Melodien und Symphonien. Unter Melodie versteht man das planvolle Nacheinanderklingen der Töne, unter Symphonie das planvolle Zusammenklingen. Symphonie und Melodie zusammen ergeben die Harmonie. Wenn wir beim Blicken bestimmte sich regelmässig wiederholende Rhein von Richtungszeichen mit Melodie verglichen haben, so dürfen wir die Regeln, welche beim Zusammenklingen aller Lokalzeichen des Auges kenntlich werden, als Symphonielehrer des Schauens bezeichnen*)³⁸.

9. The melody that sings itself

At each moment, there is the constitution of a proto-melody that harbours melodies, an arch-symphony that embraces symphonies. The being of the sequence is ontological. The reduction to the moment in which the impulse lasts is an abstraction and is constructed from the sequence itself. The temporal delimitation of a melody to a song, or to the qualitative duration of an object, of an aspect of an object, or of a circumstance depends on the understanding of the hermeneutic situation, to use an operator from another provenance. To understand the being of time is also to be in time. To be in time is to understand oneself in the temporal course, in the path of sequence and articulation between what was and what is not already, and what will be next, but is not yet. The atmosphere in which life happens and each of us exists in the world is the non-negotiable sequence of time. Time manifests itself *as it is being* and gives itself to be understood musically. It remains to be asked whether

steps that form the line of an arabesque or the outline of any object are objective. (*Wie die Melodie in einzelne Töne zerfällt, so zerfällt die Linie in einzelne Richtungsschritte. Genau wie die Töne sich zu einer Melodie verbinden, so verbinden sich die Richtungsschritte zu einer Linie. Genau so objektiv sind die Richtungsschritte, die die Linie einer Arabeske oder den Umriss irgendeines Objekts bilden*)."

³⁸ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 28.

the direction of the sequence points to infinity (and how could we experience a sequence that from the first conscious instant would be indefinite to infinity?). Or whether the direction of the sequence is something else entirely. If we have the perception of passing time, wouldn't it be possible to understand the direction of the being of the sequence as that of the passing? The direction of the being of the passage is not that of the irreversibility of the irreversible and the insurmountable. These are legitimate questions that we hardly know how to raise, much less answer. But let us return to Merleau-Ponty, who accentuates Uexküll's interpretation in such an extreme and radical way.

The notion of Umwelt is destined to join what we usually separate: the activity that creates the organs and the activity of behaviour, lower as well as higher. From animal-machines to animal-consciousness, there is everywhere an unfurling [*déploiement*] of an Umwelt. What is unfurled, and of what is there an unfurling [*qu'est-ce qui se déploie, et de quoi y a-t-il déploiement*]? At the beginning, Uexküll is agnostic: he speaks of a Naturfaktor whose nature would not be known: "Driesch wants to establish an entelechy, but I'm attached to von Baer." "The unfurling of an Umwelt as a melody that sings itself." [*Le déploiement d'un Umwelt c'est une mélodie, une mélodie qui se chante elle-même*]. This is a comparison full of meaning. When we invent a melody, the melody sings in us much more than we sing it; it goes down the throat of the singer, as Proust says. Just as the painter is struck by a painting which is not there, the body is suspended in what it sings [*est suspendu à ce qu'il chante*]: the melody is incarnated [*s'incarne*] and finds in the body a type of servant. The melody gives us a particular consciousness of time³⁹.

When a melody happens to us, the duration, intensity and volume, the rhythm and harmony constitute each and every situation in which we find ourselves as well as the surrounding objects, the others and ourselves. In saying how it is with us, it is not necessary to verbalize or utter it, like Ivan Illich's apology in the cradle of his death. We may try to say it and fail. But we know very well how the heart of life vibrates in us, how the universal sensor that we carry is also the active element of our intervention, of the understanding of the being that is being and reveals itself to us as the melody that comes to be sung, and sung perhaps only in our mind. A painting also happens like this to a painter. It did not exist before it came to him in his fantasy or imagination, or only in formal indications that he then externalizes in colour and form. Perhaps that is also how others happen to us and transfigure

³⁹ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Texte Établi et Annoté par Dominique Séglerd suivi des Résumés de cours correspondants (Paris: Édition du Seuil, 2021), 297.

our whole life.⁴⁰ Because what was there before someone to be loved appeared to us is completely different afterwards. Making a friend, finding a love, comes with the promise of an initial chord, then it passes without our being responsible for what happens afterwards. All of life is this symphonic moment that happens. Most of the time it happens primarily under the dictatorship of the present and the actual, the tactile and the optical, but, as we have seen, it is actually transposable to the musical. What is the complex structure of this universal melody that is immortal from the moment we become aware of it, but “changes” before we come to life and is then impossible to turn off, at least on this side of life?

We think naturally that the past secretes [*sécète*] the future ahead of it. But this notion of time is refuted by the melody. At the moment when the melody begins, the last note is there, in its own manner. In a melody, a reciprocal influence between the first and the last note takes place, and we have to say that the first note is possible only because of the last, and vice versa [*réci-proque-ment*]. It is in this way that things happen in the construction of a living being. There is no priority of effect over cause. Just as we cannot say that the last note is the end of a melody and that the first is the effect of it, neither can we distinguish the meaning [*sense*] apart from the meaning where it is expressed⁴¹.

The unfolding of the melody has a complex formal structure. In the first instant the last instant is present in some way. When it begins to sound, we can even perceive the music already in the middle, as we surprise ourselves midway upon the journey of our life. In the same way, the last moment, with its sounds, does not finish the complex logic of the end of the music. We transport the song or poem into a realm of the soul. Like with a day, from the break of dawn to the falling of dusk. We transport the length of the day and its goings on into a realm of the soul.⁴²

It is not without reason that Merleau-Ponty thinks of St. Augustine, notably in book XI of his *Confessions*, which we shall paraphrase. When I

⁴⁰ T. Orel & S. Willis-Altamirano, “The Technologies of Self-Fashioning: Beyond Universality and Variance of the Industrial Product”, *Design Issues*, 4(1/2), 1988, 38-51. Can we transform ourselves? Do we have the flexibility to do so? Do the world and others change me? Can I change the world and other people?

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *La Nature*, 298.

⁴² Uexküll, *Theoretische Biologie*, 29, clearly highlights that an animal’s identity can never be approached other than through its intersubjective relations. He explains this in the following manner: “The theory of the composition of music can serve as a model; it starts from the fact that at least two tones are needed to make harmony. In composing a duet, the two parts that blend into harmony must be written note for note and point for point with each other. On this principle, the theory of counterpoint in music is based.”

am about to sing a song, even before I begin, my entire attention covers the whole. Once I have started, the part I have begun to sing soon transitions into the past tense. The flow of memory increases. Expectation is reduced, until it is exhausted. After I sang the song, what was a future possibility about to happen transited into memory.

The three ecstasies are formulated in that one is waiting for something to which one gives one's attention and then transits by passing into what one will remember later [*nam et expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit. quis igitur negat futura nondum esse*]; the expectation of the future (*expectatio futurorum*) and the memory of things past (*memoria praeteritorum*) are somehow felt in the mood (in *animo*). Each and every situation (*actio*) in life, my life, the lives of those who are part of my generation, my generation, and past and future generations is structured by this temporal distention.

The more time passes, the shorter the expectation and the more prolonged the memory, until all expectation is consummated when a whole lifetime has passed into the memory of the past (*quod quanto magis agitur et agitur, tanto brevior expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam*).

And what takes place in the entire psalm, takes place also in each individual part of it, and in each individual syllable: this holds in the longer action, of which that psalm is perchance a portion; the same holds in the whole life of man, of which all the actions of man are parts; the same holds in the whole age of the sons of men, of which all the lives of men are parts. (*et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius, fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.*)⁴³

Life is a *distentio animi*, a distention of the spirit, of the mind, between past time that is no more and future time that is not yet. It exists between the first instant and the last. The qualitative understanding of the beginning, of short, medium, and long terms, of outcomes or open situations, of the end of situations does not require clocks or stopwatches, but rather the existence of these objects requires the presupposition of the understanding of time as the dimension of the distention that stretches towards disappearance or elongates towards overabundance. We are never mere observers, or least not unscathed observers; we never come out unscathed from the analysis of time.

⁴³ Augustine, *Confessions*, Liber XI, 28, 38.

Source: Translated by J.G. Pilkington. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 1. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight.

And everything that happens is already with our eyes set on the finish line, on the end. We ask what time is it to know how much time is left, not to know the exact time at that moment of asking the question.

Thus, when night falls, it happens not only at a certain time, but it also happens for me; night also falls upon me. In the same way, when the day breaks, it is not only daybreak, day breaks for me, day has broken for me. Everything that happens is interwoven point by point in the complex fabric that weaves the texture between me and what is not me, but everything is already inside this totality that always moves forward even when the nightfall and the night falling for me do not coincide, when the break of dawn and the moment in time when I wake up do not coincide. What is important to underline is that whatever happens has this musical dimension, because it is inexorably distributed in time. By all accounts, there has to be a minimum time of at least eighteen eighths of a second for time to offer enough consistency for an event to constitute itself, to last enough to settle, to come into being, to take hold. Without this minute amount of time, without this very brief lapse of time, even we would be unable to secure enough consistency to account for ourselves.

Regardless of whether we are looking at a still life or a moving object, the tension in the expectation of a predator on the hunt is anything but a frozen motionlessness, it is dramatic. No photograph of a fighter or a dancer is without this explosive dynamic of temporality that points outward from the protagonists' seemingly crystallized body. The same thing happens to a stationary object as happens to an object travelling at high speed. But the tubular horizon is structural, it morphologically modifies everything that falls under its purview, it is an invisible force field that does not act only on perception but lasts for the time of life, distends itself throughout time.⁴⁴

⁴⁴ The question can be asked even more radically. Each of us may exist on a world scale or, better, on a universal scale. At the same time, we live individually and distinctively from each other. St. Thomas Aquinas expresses a radical way of putting the problem: *quidquid percipitur ad modum percipientis percipitur*, whatever is understood in the form of one who has understood what he has understood. Thus, each of us as human selves and each living being with its self understands things radically differently. The mobile horizon in which every living being has always existed has this atmospheric element in Leibniz's formula: a monad. But if everything that appears is understood in each one's way, how does one share the "same" world? Our starting point is this basis of understanding. The analysis isolates us from asking how to return to the familiar horizon. Is there a shared typical horizon? But what is the radical structure that morphologically constitutes the tubular horizon of the ambient world that, as we have seen, is not static but multiform? It unfolds diachronically into multiple worlds with different qualities, not juxtaposed, in different ages but also synchronically admits many differences. C. Ristau, "Cognitive Ethology: Past, Present and Speculations on the Future" (PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1992), 125-136. Edward S. Russell, *The Interpretation of Development and Heredity: a Study in Biological Method* (Freeport – NEW York, Books for Libraries Press, 1972).

In every appointment on our calendar, which we mark so as not to forget it, the complex structure of the living, of the being that is alive, of the being that lives, that is present. Life is never static. In the human, the beingness of living is never reduced to the present, because it is defined by absence. Absence is not an unreality, unable to make happen. The past may live back there, but it is neither dead nor buried. As for the future, it is both that of melancholy and sadness and defeat, and that which gives time to time and can smile upon us. If the future were a not yet, an absent unreality, if the past were an unreality – the horizon where we find the spent tickets of all our journeys – if only the present existed, the time of life would be that of the most oppressive claustrophobia, which is curiously the very time of evidence, the time of science, the time of demonstration, the time of causality, of the past that confidently keeps things rolling towards the present, but also represents utter devitalisation, the darkest eclipse of the spirit.

Each of us can be seen as the tubular horizon, impermeable to one another. In each moment of time there are completely different contents because they are morphologically structured by each being in a singular way, as if each human being had its own tone, its own accent, its own melody, its own sound, as if it had its own soundtrack of which it was the author, without ever having played any instrument or even been good at singing, because the vocalization we are talking about here is different from the popular version of music, as Socrates called it.⁴⁵ If not symphonic it is surely polyphonic. Even without harmony or melody it is a complex arrangement of different tones, interrupted by complex silences and rhythms. But the tubular horizon is temporally constituted, it is on a universal scale, it encompasses everything and encompasses itself.

There are as many universes as there are living beings. How is it possible to know what every other person's world is like? How is the intersection of these tubular channels possible, a dynamic and living intersection that is continually making and remaking itself after it is undone? The living being is in fact already a platform, an interface, a node of relationships. No human being exists without others. Nothing and no one exists outside this mutating lens that holds in it all of the ten billion faces of our generation and of all the generations of humans, from the first to the last, contracted into a compact complex that sometimes expands into a gaze that sees us in a blink of an eye without which reality could still be itself, albeit unrecognizable to the human gaze, the only gaze that is.

And yet, none of this is enough to account for what it is to be and to live. Because even with all this complexification, we have not exhausted all the possibilities of thinking about what constitutes the world-environment of the

⁴⁵ Pl. *Phd.* 60d8-61^a8. Socrates did not know whether what he had been commanded in the dream was not the popular version of music (*dēmōdē mousikē*).

living being that is the human being, how it finds itself, and is, in life, how it understands or grasps the complex and lucid structure whose dynamics accord with the existential project of the beginning that comes from the end and therefore always seems to surprise and anticipate us.⁴⁶ The path is made by walking. There is no path.⁴⁷

Bibliography

Sources

- Augustine of Hippo. *Confessions*. Georgetown University. Accessed September 20, 2024.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. texte établi et annoté par Dominique Ségler suivi des Résumés de cours correspondants. Paris: Édition du Seuil, 2021.
- Uexküll, Jakob. *Theoretische Biologie. Zweite Gänzlich neu Bearbeitete Auflage, mit 7 Abbildungen*. Berlin – Heidelberg: Springer Verlag, 1928.
- Uexküll, T. *The Sign Theory of Jakob von Uexküll*, In: M. Crampon, K. Oehler, R. Posner, T.A. Sebeok & T. Uexküll (eds.) *Classics of Semiotics*. Springer: New York, USA, 1987, 147-179.
- Valéry, Paul. *Tel Quel*. Paris: Gallimard, 1941.

Studies

- Bauer, J. “Lebens-, Sozial- und Geisteswissenschaften: Die vielen Ursprünge systemischer Vorstellungen, 1880-1930”, In: *Zellen, Wellen, Systeme: Eine Genealogie systemischen Denkens, 1880-1980*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH und KG, 2016, 37-144.
- Bertalanffy, Ludwig. *Biologie Und Medizin*. Wien: Springer, 1947.
- _____. *Biophysik Des Fließgleichgewichts; Einführung in Die Physik Offener Systeme Und Ihre Anwendung in Der Biologie*. F. Vieweg: Springer, 1953.
- Buchanan, B. *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany – NY: State University of New York Press, 2008.

⁴⁶ Uexküll, *Theoretische Biologie*, 213: “The scope of the phenomena to be expected is already so limited that one cannot expect any sensational surprises. Everything will seem to proceed in a purely mechanical way, the super-mechanical interventions will never become clear to the senses. The only thing that can be detected is the intervention of an automatic rhythm in the formation of the bridge ... (*Der Spielraum der zu erwartenden Erscheinungen ist bereits so eingeschränkt, dass man keinerlei sensationelle Überraschungen erwarten darf. Alles wird rein mechanisch vorzugehen scheinen, die übermechanischen Eingriffe waren niemals zur sinnlichen Deutlichkeit gelangen. Das einzige, was man wird feststellen können, ist das Eingreifen eines automatischen Rhythmus in der Brückenbildung ... einer Art selbsttätiger “Bahnung”*).

⁴⁷ Antonio Machado, “Proverbs and songs”, *Lands of Castile and Other Poems* (UK: Liverpool University Press, 2002), 93.

- Castro Caeiro, A. de. *Reflections on everyday life*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publisher, 2019.
- Colby, B., Akhmanova, O., Albert, E., Banks, E., Chafe, W., Conklin, H., Wescott, R. "Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey [and Comments and Replies]". *Current Anthropology*, 7(1), 1966, 3-32. Retrieved from www.jstor.org/stable/2740228
- Folkers, Andreas, and Katharina Hoppe. "Von Der Modernisierung Zur Ökologisierung: Werden Und Biopolitik Bei Deleuze/Guattari Und Haraway", in Heike Delitz et al. (eds.), *Soziologien Des Lebens: Überschreitung - Differenzierung - Kritik*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2018, 137-164.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- _____. *Gesamtausgabe. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2012.
- Husserl, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., Inc., 2014.
- _____. & Schuhmann, K. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch Allgemeine Einführung in Die reine Phänomenologie*. Dordrecht: Springer Science Business Media, 2013.
- Krampen, Martin. *Semiotics*. Date. II. Title. III. Series. P99.W38l3 1987 001.51
- Machado, António. *Lands of Castile and Other Poems*, transl. by Paul Burns Aris & Salvador Ortiz-Carboneres, UK: Phillips Ltd, 2002, 93 <https://doi.org/10.2307/j.ctv16zjx99.46>
- Mey, Günter. *The Life Space of the Urban Child: Perspectives on Martha Muchows Classic Study*. UK: Routledge, 2017.
- Nagel, E. *Mechanistic Explanation and Organismic Biology. Philosophy and Phenomenological Research*, 11(3), 1951, 327-338.
- Orel, T. & Willis-Altamirano, S. "The Technologies of Self-Fashioning: Beyond Universality and Variance of the Industrial Product", *Design Issues*, 4(1/2), 1988, 38-51.
- Pollmann, I. Invisible Worlds, Visible: Uexküll's Umwelt, Film, and Film Theory. *Critical Inquiry*, 39(4), 2013, 777-816. doi:10.1086/671356.
- _____. "The Interweaving of World and Self: Transformations of Mood in Expressionist and Kammerspiel Film", In: *Cinematic Vitalism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018, 163-206.
- Ristau, C. "Cognitive Ethology: Past, Present and Speculations on the Future", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1992, 125-136.
- Russell, Edward S. *The Interpretation of Development and Heredity: a Study in Biological Method*. Books for Libr. Press, 1972.
- Schmidt, D. J. *Being and time: a revised edition of the Stambaugh translation*. Excelsior, 2010.
- Seyfert, R. Lebenssoziologie - eine intensive Wissenschaft, In: R. Seyfert, H. Delitz & F. Nungesser (Eds.), *Soziologien des Lebens: Überschreitung - Differenzierung - Kritik*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018, 373-408.
- Thrift, N. "From Born to Made: Technology, Biology, and Space", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(4), new series, 2005, 463-476.

FRANCISCO SUÁREZ E A CONSCIÊNCIA JURÍDICA DA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA.
(LEMBRANDO O CENTENÁRIO DO NASCIMENTO
DE MÁRIO SOARES)

FRANCISCO SUÁREZ AND THE JURIDICAL CONSCIENCE OF THE
UNIVERSITY OF COIMBRA.
ON THE CENTENARY OF THE BIRTH OF MÁRIO SOARES

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO¹

Abstract: Explicitly written to celebrate the fiftieth anniversary of the Portuguese carnation revolution, this paper aims at following, presenting and explaining the historiographical motif known as the “juridical conscience of the University of Coimbra” as far as it relates to Francisco Suárez’s (1548-1617) work, *De Legibus*. Without confusing the anthropological and political dimension of Suarez’s proposal with the interpretation made by the 20th century Portuguese politician Mário Soares on Suárez and the latter’s theory of the origin of political power, the paper highlights a connection between the two topics and the two authors, viz. the imperative of human liberation as the response to any advancement of the relative as absolute.

Keywords: Francisco Suárez, Political philosophy, Theology, Law, Coimbra university, Francisco Dias, Francisco Rodrigues, Mário Soares.

Resumo: O presente estudo – assumidamente escrito para celebrar os 50 anos do 25 de abril – acompanha e explica o motivo historiográfico conhecido como “consciência jurídica da Universidade de Coimbra” associado ao *De Legibus* de Francisco Suárez (1548-1617).

Résumé: Écrit pour célébrer le cinquantième anniversaire de la révolution des œillets au Portugal, cet article poursuit et explique le motif historiographique connu comme “conscience juridique de l’Université de Coimbra”, associé au *De Legibus* de Francisco Suárez

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade de I.&D. “Instituto de Estudos Filosóficos”. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. Email: carvalhomario07@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8257-9.

Não confundindo a dimensão antropológica e política da proposta suareziana com a alusão que o político português Mário Soares fez a Suárez e à teoria da origem popular do poder político, o presente artigo vinca, contudo, uma ligação entre os dois tópicos e os dois autores, a saber, o imperativo da libertação humana como resposta a qualquer avanço do relativo enquanto absoluto.

Palavras-chave: Francisco Suárez, filosofia política, teologia, lei, universidade de Coimbra, Francisco Dias, Francisco Rodrigues, Mário Soares.

(1548-1617). Sans confondre la dimension anthropologique et politique de Suárez dans le *De Legibus* avec l'interprétation que Mário Soares a fait en 1954 sur Suárez et son rôle dans la théorie de l'origine du pouvoir politique, l'article met en évidence un lien entre les deux sujets et auteurs, à savoir: l'impératif de la libération humaine émergeant comme la réponse adéquate toujours que le relatif s'annonce comme l'absolu.

Mots-clés: Francisco Suárez, philosophie politique, théologie, loi, Université de Coimbra, Francisco Dias, Francisco Rodrigues, Mário Soares.

Introdução

Quando o Padre Francisco Suárez, então já com quase cinquenta anos de idade, cruza pela primeira vez o rio Mondego, em 1 de maio de 1597, o jesuíta espanhol vem fatigado e decerto assaz contrafeito. Acresce que decorreriam ainda muitos dos trabalhos para debelar as trágicas consequências das sucessivas cheias fluviais, ocorridas no decénio precedente, e, por isso, o espetáculo da cidade estaria longe de o poder animar. Ensombrando o seu espírito também, decerto, a notícia de que o rei dera ordens para modernizar o campus universitário e o inevitável incómodo das respetivas obras que, longe de estarem concluídas, ultrapassavam os estaleiros, invadiam a alta universitária e importunavam lentes, escolares, futricas e demais habitantes da cidade. Obediente embora, como seria timbre de um religioso, ao atravessar a velha ponte reformada pelo rei D. Manuel I no início daquele século, e apesar da caridosa hospitalidade dos seus companheiros de religião, Suárez traz o seu corpo acabrunhado e dolente e a alma enleada de apreensões. Ambos os viajantes que veem Coimbra pela primeira vez, Suárez e o secretário particular que sempre o acompanhava, Pedro de Aguilar, ignoravam que uma nova e fulgurante época na vida desse professor, cuja alma não alimentava esmorecimentos, em contraste com o corpo magoado, estava prestes a começar.

Francisco Suárez nunca deixará de operar ativa e empenhadamente em Portugal, durante aqueles que virão a ser os últimos vinte anos da sua vida (1597-1617).² A mudança radical de geografia devia-se ao facto de o rei

² Para uma biografia de Francisco Suárez, vd. Raoul de Scorraille, *François Suarez*

Filipe II de Espanha ter convocado o seu mais eminente teólogo para a primeira cátedra (“Prima”) da mais importante universidade europeia a oeste, Coimbra. E, embora contra a vontade, Suárez submeteu-se ao trono e à Companhia de Jesus, mesmo que esta até tivesse sido previamente sondada sobre a possibilidade de outro jesuíta, também espanhol, Luís de Molina (1535-1600), tomar posse da cátedra, deixada vaga pelo dominicano português António de São Domingos. Enfim, quando Suárez entra definitivamente na cidade portuguesa o seu prestígio intelectual havia atingido o primeiro auge e ainda hoje é raro depararmo-nos com um professor universitário com tamanha vivência internacional. Francisco Suárez tinha, com efeito, ensinado em escolas e cátedras tão importantes como Segóvia (1571-74), Ávila (1575-76), Valladolid (1576-79), Roma (1580-85), Alcalá (1585-93) e Salamanca (1593-97). Nesta última universidade, cuja história tantas vezes se entrelaça com a de Coimbra, Suárez havia mesmo acabado de concluir uma das suas obras-primas filosóficas, as *Disputas Metafísicas*.³ Este título conferir-lhe-á um lugar único na história da metafísica ocidental, até reconhecido pelo insuspeito Martin Heidegger, mais atreito a narrar a sua própria visão histórica do Ser do que disponível para abrir alas – a agradecer (*danken*) como forma de pensamento (*denken*) –, a um portento do calibre do pensador jesuíta.⁴ Suárez não foi pioneiro nessa empresa metafísica. Haverá sempre que interpretar e ponderar a sua intervenção em confronto com a predileção metafísica de um outro companheiro seu de religião, o português Pedro da Fonseca, com quem seguramente Suárez conviveu em Roma.⁵ Em qualquer caso, alguma sensibilidade jesuíta mais ou menos partilhada pela imponente *Metafísica* do Estagirita não nos pode impedir de reconhecer o feito Suárez – e o efeito Suárez – cujo lugar vários intérpretes, ainda no século XXI, avaliam de maneira muito variegada num conflito de interpretações em vórtice.

de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux, Tome I: L'Étudiant – Le Maître (Paris: Lethielleux, 1912); J. H. Fichter, *Man of Spain: Francisco Suárez* (New York: Macmillian Company, 1940); em português, G.P. Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez* (Lisboa: IN-CM, 2014), 9-24.

³ Para uma edição acessível da obra, vd. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Edición y traducción de S. Rabade Romeo, Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón (Madrid: Gredos, 7 vols, 1960-66).

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1963), 21: “In der scholastischen Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des Snarez in die ‘Metaphysik’ und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der ‘Logik’ Hegels.”

⁵ Sobre Fonseca, vd. o nosso recente *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, edited by Simone Guidi e Mário S. de Carvalho (Turnhout: Brepols, 2023).

A paixão filosófico-teológica de Suárez sofrerá um enorme revés, aquando da sua vinda para Coimbra. Sem o saber, o metafísico transformar-se-á em breve num filósofo político. Compreende-se, por isso, alguma relutância sua em cumprir a ordem real, mas esta inesperada “political turn” (perdoe-se-nos o anacronismo e o vulgar estrangeirismo), a que terei de voltar, teve um valor e alcance incomensuráveis e insofismáveis. Legitimamente, o jesuíta de Granada alimentava o desígnio de aperfeiçoar e publicar os seus trabalhos, primeiro de âmbito filosófico, depois teológico, e da frustração resultante dessa impossibilidade, queixar-se-á frequentemente durante os anos portugueses por vir. Em Coimbra, ele conseguirá publicar, após as *Disputas Metafísicas* (mal chegado a Portugal, Suárez regressará por um breve tempo a Salamanca para assistir ao lançamento da obra) alguns títulos mais. Antes dos dois trabalhos de que aqui nos ocuparemos, o professor de Coimbra dará ao prelo os títulos seguintes: uma *Relectio* (1598), o comentário à IIIª parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1602), com uma Adenda (1603), seguidos de um idêntico trabalho sobre a Iª parte da mesma *Suma* (1606) e respetiva continuação sobre a virtude e o estado religioso, em dois tomos (1608 e 1609).⁶ Pode parecer muito, pelos nossos atuais padrões, mas estamos perante alguém que nos deixou mais de vinte e um milhões de palavras escritas nos *Opera* que chegaram até nós.⁷ Numa palavra: Francisco Suárez ambicionava, compreensivelmente aliás, retirar-se das fadigas do ensino para ter tempo de determinar e legar, sob a forma definitiva da *res publica literaria*, o seu pensamento filosófico e teológico. Múltiplos afazeres e compromissos retirar-lhe-ão a tranquilidade necessária para tão humana ambição. Recordemos que aquelas duas áreas representariam para qualquer intelectual jesuíta tanto uma obrigação quanto uma jubilação.

⁶ Referimo-nos acima, respetivamente, a *Relectionis in locum Pauli ad Ephes. I.* (Coimbra: A. de Mariz, 1598); *Commentariorvm ac Dispytationvm, in Tertiam Partem Diui Thomas, Tomvs Quartvs Expositionem quaestionum Diui Thomas, ab LXXXIII vsque ad finem...* (Coimbra: A. de Mariz/D.G. Loureyro, 1602); *Dispytationum de Censvris in commvni, Excommunicatione, Svspensione, et Interdicto, Itemque de Irregularitate. Tomvs quintvs, additus ad Tertiam Partem D. Thomae ...* (Coimbra: A. de Mariz/D.G. Loureyro, 1603); *Prima pars summae theologiae de Deo Uno & Trino. In tres praecipuos tractatus distributa cum variis indicibus. Prima pars summae theologiae de Deo Uno & Trino. Summae theologiae de Deo Uno & Trino. De Deo Uno & Trino* (Lisboa: P. Crasbeeck, 1606); *Opus de virtute, et statu religionis...* (Coimbra: P. Crasbeeck, 1608); *Tomus secundus de Virtute et Statu Religionis. Authore P. D. Francisco Suarez Granatensi...* (Coimbra: P. Crasbeeck, 1609).

⁷ Cf. Christopher and Daniel Schwartz, “Francisco Suárez”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suarez/>>.

Tal não sucedeu – repito. Não só o forçaram a continuar as lições de teólogo na mais imponente cátedra da Universidade coimbrã, missão a que tantas vezes se eximiu, mais ou menos conscientemente, como mais à frente iremos encontrar o próprio reitor (1597-1605), o canonista Afonso Furtado de Mendonça, a convocar Suárez para uma tarefa algo inesperada, interrompendo o ambicionado projeto editorial do jesuíta. Mais adiante voltaremos a um outro nome associado à convocatória feita a Suárez, o de Francisco Dias, catedrático de Vésperas e de Prima e decano da Faculdade de Direito Canónico de Coimbra (1596-1613), cuja intervenção no Conselho da Universidade vai no sentido da atribuição a Suárez da leção das leis (*de legibus*) nos cursos de 1601/03 e que sempre votou a favor da aquisição dos livros que Suárez solicitou àquele Conselho.⁸ Aliás, não foi só o reitor e alguns membros do seu Conselho a reorientar a vida de Suárez em Coimbra. De Roma, a secretaria papal também instará o jesuíta para que o mais prestigiado teólogo do mundo católico profligue o cisma inglês protagonizado por Jaime I. Desta última encomenda resultará a célebre obra *A Defesa da Fé (Defensio Fidei)*,⁹ publicada em 1613, daquela outra, a publicação da monografia sobre *As Leis e Deus Legislador (De Legibus ac Deo Legislatore)*,¹⁰ terminada já em 1610 e dedicada precisamente a D. Afonso Furtado de Mendonça, então já elevado à condição episcopal. Uma vez que não se trata de duas obras nem filosóficas, dentro do universo aristotélico esperado, nem teológicas, porque, como iremos ver, de alguma maneira se separavam da prática letiva tomista, ambos os títulos representam um momento singular na “morada” conimbricense de Suárez.

De entre os dois, daqui em diante interessar-me-á o título de 1611, ou melhor 1612, doravante sempre designado por *De Legibus*. A aparente hesitação das datas deve-se ao facto de a obra ter saído em distintas fases editoriais, suficientemente bem descritas e explicadas pelo editor Luciano Pereña. Tendo o editor contemporâneo do *De Legibus*, a quem tanto devemos, manuseado um conjunto muito significativo da produção dos historiadores portugueses sobre a vida e a obra de Suárez – historiadores da passagem do século XIX para o XX, mormente coimbrões –, Pereña confirmou-nos vários

⁸ Sobre a livraria de Suárez, vd. Mário Brandão, “Contribuições para a história da Universidade de Coimbra - a Livraria do Pe. Francisco Suárez”, *Biblos* 3 (1927), 325-349; e M. Brandão, “Nota ao estudo ‘A livraria do P. Francisco Suárez’”, *Estudios Varios*, vol. 2 (1974), 291-307.

⁹ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*. Edición de E. Elorduy y L. Perenã (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965).

¹⁰ Francisco Suárez, *De Legibus*. Ed. crítica bilingüe por Luciano Pereña et al. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 vols, 1971 sg.); nas referências bibliográficas finais indicar-se-ão outras edições e traduções.

factos sobre esta obra-prima da cultura política europeia. Resgato os mais importantes. Embora a temática *de legibus* decorresse das lições dadas por Suárez em Roma – o manuscrito de 1582 dá-nos a versão ensinada entre 11 de agosto e 8 de setembro – em 1601 Suárez retoma em Coimbra tal lecionação. Ela aliás resultava, como era norma, do trabalho letivo sobre a *Suma de Teologia* do Aquinate (I^a-II^{ac} 90-108), mas prolongará tal temário pelo menos até ao fim do ano letivo de 1602/03. Superando o de Roma, este manuscrito de Coimbra foi redigido pela mão de um estudante de Montemor-o-Velho, Marcos do Monte, e reproduz as lições que Suárez concluiu em 31 de maio de 1603. Um outro códice, de Lisboa, permite-nos asseverar terem sido as dezasseis primeiras disputas lecionadas no primeiro ano e as disputas 17 a 24, no segundo. Finalmente, o Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa reserva-nos um quarto manuscrito (nº 2311). Para além de nos transmitir as lições de Coimbra, este códice acolhe transcrições que terminam em 28 de agosto de 1607, isto é, quando Suárez já estava a ensinar outra matéria, a Graça (*de gratia*). Pertença de Manuel do Vale de Moura, antigo estudante de Évora, onde se havia formado em Humanidades e Teologia, e posteriormente em Direito Canónico em Coimbra, este manuscrito tem outro motivo de atração. O canonista Moura não só mandou copiar as lições de Suárez como também parece ter privado com ele consultando-o, pelo menos tanto quanto as notas marginais do referido manuscrito no-lo permitem conjecturar. Apesar de evidentes deficiências este quarto testemunho apresenta algumas vantagens em relação ao de Coimbra, resumidas assim por Pereña: o manuscrito de Lisboa “incorpora referências bibliográficas à margem que o códice de Coimbra não conhece, e que são obras teológicas e jurídicas que Suárez recebeu nesse período (1603-1607), muitas delas incorporadas depois no texto impresso de 1612. (...) Merecem destaque as referências a [Luís de] Molina, [Gabriel] Vásquez, [Gregório de] Valencia e [Tomás] Sánchez. Neste sentido, este manuscrito supõe uma evolução real para o texto definitivo.”¹¹

A reconfirmação, por Luciano Pereña, de um definido estado evolutivo na redação do *De Legibus* até à fixação de uma mais amadurecida teoria é um aspeto de grande modernidade quando confrontado com a situação redacional dos textos filosóficos e dos perfis mentais dos autores até então. Mais uma vez não se trata de nada inédito na história da filosofia, mas o facto de possuírmos testemunhos materiais que mostram o sentido de uma evolução doutrinária e o esforço de maturação do seu autor é uma descoberta que só nos nossos dias se tornará comum e devidamente valorizada. Pode discutir-

¹¹ Luciano Pereña, “Génesis del Tratado de las Leyes”, in Francisco Suárez, *De Legibus I*, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y la colaboración de E. Elorduy, V. Abril, C. Villaneva y P. Suñer (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971), xxxvi-xxxvii.

-se, é certo, a pretexto da tese de Werner Jaeger e à sua volta, sobre o sentido da evolução do pensamento platónico, tal como também, para um pensador da Idade Média, como por exemplo, Robert Grosseteste, se podem tentar periodizar os contornos da descoberta de Aristóteles e respetiva assimilação por parte do bispo de Lincoln, no caso. Porém, a circunstância de conhecermos materiais diretos – versões manuscritas em estádios distintos – e indiretos – aquisição de livros para a constituição de uma biblioteca ao serviço de uma investigação pessoal – aproximam o professor Francisco Suárez dos nossos tempos, hábitos e procedimentos. De repente, Suárez comparece como um de nós, ou se quisermos, hoje revemo-nos na sua metodologia. Eis um investigador, no sentido que atualmente damos à palavra, pelo menos no âmbito das humanidades e das chamadas ciências humanas.

Eis então por que, além de passarmos a ter conhecimento do aprofundamento da matéria versada e de alguns particulares degraus da sua génese, podemos regressar à situação ou ao momento da encomenda que o reitor da universidade de Coimbra fez a Suárez e tentar captar o seu significado, alcance e legado. O nosso jesuíta confessa ter correspondido ao pedido do reitor (*tuo hortatu atque impulsu*) para que se ocupasse da ciência das leis (*de legibus doctrinam ita e suggesto dictarem*), primeiro na sala de aulas, e posteriormente de modo mais amadurecido (*primum formatus, primo dictatus*), tendo sob o seu olhar cada uma das faculdades (*ad singulas facultates*). De certo modo, por isso, lê-se ainda, seria o reitor o verdadeiro responsável pela publicação (*auctor mihi persuasorque fuisti/et tuae sempre nutum voluntatis intitus sic efformavi*) – uma palavra decerto de cortesia e típica da humildade e retórica universitárias, justificadora do gesto dedicatório.¹²

Descontadas as habituais vénias, o aspeto mais importante é a admissão de que a Suárez foi solicitado pensar a lei sem esquecer cada uma das faculdades, isto é, que a examinasse sob um determinado ângulo epistemológico; diríamos após Kant. Numa palavra: que Suárez obliterasse o conflito das faculdades. Mais ainda: o que em Roma tinha sido uma metodologia de comentário à *Suma de Teologia* de São Tomás de Aquino, agigantava-se em Coimbra numa autónoma reflexão filosófico-teológica sobre a essência ou a natureza da lei, quer dizer, aquilo que faz com que uma lei seja uma lei. Há mesmo quem pense que o agigantamento podia ter recebido também o cunho metodológico de Coimbra, nesse aspeto de amplificação textual algo distinto do de Roma.¹³

¹² Suárez, *De Legibus I*, xxx: “Aequitas ergo ipsa non solum postulare videbatur, sed imperare, non persuadere tantum, sed et iubere, ut qui princeps moliendi operis auctorque fueris, sic et patronus, ut opus tuo iussu conceptum, tuis auspiciis compositum, in tui voluptatem concinnatum, sub tuo nomine lucem videat.”

¹³ Cf. Scorraile, *François Suarez*, 362.

No Proêmio do *De Legibus* Suárez explica como entendeu a solicitação superior, enquanto professor da mais importante das disciplinas universitárias de então, a Teologia. Por outras palavras, a resposta de Suárez é convencional, à primeira vista, conservadora, institucional e departamental (conforme diríamos hoje), levando muito a sério o papel de “primeiro professor da cadeira de Sagrada Teologia na eminente Academia de Coimbra” (como ele próprio sempre se intitulará, logo após o doutoramento em Évora: *Doctor Franciscus Suarez Granatensis e Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia, Primario Professore*). Não esqueçamos que Suárez nunca deixou de prestigiar a Universidade de Coimbra, cujo papel no ensino da teologia ele exalça ao lado das escolas de Paris, Oxford e Salamanca.¹⁴ Com a sua presença em Coimbra, Suárez lê a geografia universitária europeia não numa geometria triangular, mas quadrangular. A reivindicação da autoridade geocultural universitária de Coimbra no espaço europeu de então nada tem de conservador e a teoria que aquela autoridade visa perpassar muito menos, conforme tentarei mostrar, na esteira, aliás, de tantos outros intérpretes.

Na verdade, a resposta à encomenda é mais do que departamental e excede o âmbito, aliás vastíssimo e assaz colonizador, da teologia. Na sequência do que se acaba de lembrar, isto é, que Afonso Furtado de Mendonça podia ter sido o elo de uma cadeia representativa daquilo que Pereña chamou “a consciência jurídica da universidade de Coimbra”¹⁵, justifica-se o tópico em que me vou deter. Fá-lo-ei, contudo, sob ângulos distintos dos evidenciados por tão ilustre e generoso investigador vizinho, como foi Pereña. Terei, primeiro, todavia, que explicar o que este entendeu por “consciência jurídica da universidade de Coimbra” e, após tal explicação, de tom mais histórico ou historiográfico, avançarei para o aspeto filosófico que me proponho realçar e pensar, em momento tão relevante da história recente do nosso País.

1. Francisco Suárez, segundo Mário Soares

Entretanto, imagino que os meus leitores e leitoras não levarão a mal que neste ano em que celebramos o primeiro centenário do nascimento de Mário Soares evoque um estudo, coincidentemente com cinquenta anos, do então jovem licenciado em Histórico-Filosóficas, em que comparece o nome do

¹⁴ António G. Ribeiro de Vasconcelos, *Francisco Suárez (Doctor Eximius): Coleção de documentos publicados por deliberação da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1897) doc I; veja-se também Scorraille, *François Suarez*, 17.

¹⁵ Pereña, “Génesis del Tratado de las Leyes”, xlvii-li

jesuíta espanhol¹⁶ É crível que Mário Soares não tenha lido Suárez, mas as referências que lhe faz e o lugar que lhe dedica são dignos de atenção, em particular no momento histórico que atravessamos. Ainda à margem, acrescentaria que um tipo similar de abordagem continua a concitar os estudiosos lusitanos de Suárez, mais atentos à “circunstância” da figura do Granatense. Invariavelmente ligando-a à questão da Restauração, tais estudiosos costumam ignorar o artigo de Mário Soares, apesar de incidirem no que seria, então, “a circunstância portuguesa de Suárez”, ou seja, eles detêm-se na explícita colaboração e participação que amigos, ex-colaboradores e admiradores de Suárez como Rodrigo da Cunha, André de Almada, Francisco de Castro, Sebastião de Matos de Noronha e Manuel da Cunha deram à revolta que deu origem à nossa quarta dinastia.¹⁷ Porém, sem o dizer, o artigo de Mário Soares tem a vantagem de nos mostrar como qualquer eventual “circunstância” ultrapassa aquele motivo da derivação, discutida a montante de qualquer discipulato, embora o tema da origem do poder político que Soares privilegiou tenha menos que ver com a “political turn” que julgo entrever em Suárez.

Então com apenas 29 anos de idade, e após ter escrito, comprometidamente, sobre o pensamento político de Teófilo Braga, Mário Soares publica no *Jornal do Fôro* um estudo intitulado “A Justificação Jurídica da Restauração e a Teoria da Origem Popular do Poder Político”. Que fique, entretanto, claro: a Restauração de 1640 continua a aparecer como uma oportunidade para se evocar a “circunstância portuguesa de Suárez” e o artigo de Soares não toca no ponto essencial que o presente artigo pretende ilustrar.

Mário Soares debruça-se sobre a teoria da origem popular do poder político, e, sem deixar de notar a invocação periódica de tal temática, inclusive até ao liberalismo de 1820, alude à sua subvalorização na nossa história política.¹⁸ Estes dois propósitos são escorados no texto do *Assento em Cortes* de 1641 e nos escritos de juristas, designadamente Francisco Velasco de Gouveia (1580-1659) e o seu momentoso *Tratado Analítico*,¹⁹ cujo papel na “doutrina jurídica da Restauração” Soares reconhece. Sublinhando, primei-

¹⁶ Mário Soares, *A Justificação Jurídica da Restauração e a Teoria da Origem Popular do Poder Político*, *Jornal do Fôro*, Lisboa, 1954.

¹⁷ Mendo Castro Henrique, “A circunstância portuguesa de Francisco Suárez”, in Manuel Braga da Cruz & António Vaz Pinto (coord.), *Francisco Suárez. Nos 400 anos da sua morte* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), 100-101. Em alternativa, haveria quem falasse, embora de maneira sintética, do lugar do granadino num humanismo ibérico ou escolástica progressista: Vamireh Chacon, *O Humanismo Ibérico. A escolástica progressista e a questão da modernidade* (Lisboa: INCM, 1998).

¹⁸ Soares, *A Justificação*, 28-29.

¹⁹ Francisco Velasco de Gouveia, *Justa aclamação do sereníssimo rei de Portugal D João IV: Tratado analítico dividido em três partes: Ordenado e divulgado em nome do mesmo reino, em justificação de suas ações* (Lisboa, 1644).

ro, “o alcance e significação inesperada para a época” da teoria do poder de origem divina imediatamente radicado nos Povos (assim mesmo escrito, com letra maiúscula),²⁰ Soares lembra, no entanto, que Gouveia trabalhou e argumentou à maneira “escolástica”, no estabelecimento “algo confuso” daquele princípio político. Embora precisando alguma aproximação de Gouveia a Santo Agostinho, aqui dispensável, topa-se agora com a primeira alusão de Soares a Suárez,²¹ acrescida de uma referência a outro nome importante na constituição da consciência jurídica de Coimbra, Martim de Azpilcueta Navarro, que deterá um lugar à parte. Se a distinção do Dr. Navarro entre o poder *in habitu* e o poder *in actu* – isto é, explica o jovem jurista, a essência do poder, que pertence aos povos e o simples exercício do poder pelos governantes –, antecipa em mais de um século uma conceção algo próxima à de Rousseau, ela amalgama, contudo, várias outras autoridades, entre as quais se contam Molina e Suárez. Cabe lembrar que o uso do verbo “amalgamar” se justifica dado o estado da questão, na época em que Soares escreve, não tendo forçosamente um sentido depreciativo. Admitindo embora a possibilidade de a passagem para uma teoria individualista da soberania (como em Rousseau) poder acontecer já pela teoria gouveiana da soberania residente nos três estados, mas reconhecendo que os Braganças abraçam uma doutrina absolutista em nada condizente com as mais antigas propostas das escolas de Évora e de Coimbra, Soares também aproxima e afasta os dois ilustres jesuítas espanhóis, Molina e Suárez.²² Não cuidarei aqui das referências mais datadas à Idade Média e ao Humanismo e às indicações históricas do grande Paulo Merêa em que Soares se adossa, então, aliás compreensivelmente. Consideremos melhor as palavras de Mário Soares acerca de Francisco Suárez, almejando o “jurídico” na argumentação do primeiro. Não obstante o paralelismo existente entre as teorias dos séculos XIII e XVII, ambas visando contrariar o absolutismo régio para afirmar a hegemonia da Igreja, sublinha Soares, com João Francisco Aires de Campos, seguramente mais conhecido por João Ameal, Mário Soares regista as três dissemelhanças seguintes entre Suárez e Tomás de Aquino, a saber: (i) o facto de a soberania ser popular, (ii) de se fundar no acordo social e, por fim, (iii) o facto de a legitimidade do poder emanar do consentimento tácito ou expresso da sociedade.²³ Numa interpretação progressiva, Soares observa uma radicalização na doutrina que leva a que Suárez ultrapasse o Aquinate e o Dr. Navarro ultrapasse Suárez (dada, relembro, a alegada maior proximidade daquele com a doutrina de Rousseau, e, portanto, não cronológica mas ideológica, interpretação tam-

²⁰ Soares, *A Justificação*, 8.

²¹ Soares, *A Justificação*, 17-18.

²² Cf. Soares, *A Justificação*, 20.

²³ Soares, *A Justificação*, 24-25.

bém contestável). Tudo somado, Mário Soares vê as ideias jurídicas retomadas pela Restauração como um momento na nossa história política e social, aliás com o seu quê de contraditório, acrescenta ele e eu sublinho, porque estranho às ideias mais correntes imediatamente anteriores e posteriores a 1640. Numa palavra, para Soares as ideias da Restauração foram úteis aos movimentos religiosos com interesses expansivos geopolíticos e, sem constituírem uma “tradição vital da democracia portuguesa”, serviram (tão-só) como “argumento jurídico, justificação político-moral recurso e expediente”, ou mesmo “oportunismo”. Fosse como fosse, e apesar das rápidas equivalências na semântica utilizada, importa acrescentar que Mário Soares reconhece o mérito de a invocação daqueles mestres escolásticos, autênticos autores da teoria retomada pelos restauradores, não se ter deixado de ouvir. Ouviram-na, quer os liberais, lembrando as ideias dos jurisconsultos de 1640, quer o próprio Teófilo Braga, em *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1879), ao fundamentar a tradição democrática portuguesa aludindo aos mesmos ideais.²⁴ Mário Soares não conhecia ainda, presumo, a intervenção ativa revolucionária de alguns membros da Companhia de Jesus na luta pelo derrube da terceira dinastia,²⁵ mas a questão da eventual “utilidade” desta ação pelos religiosos permanece em aberto.

Como é bem visível, a passagem por Suárez e pelo seu entorno é feita sob uma perspectiva positivista que não podia deixar de subvalorizar o significado de um pensamento identificado com a Igreja romana – seria um eco, uma lembrança, diria eu ainda melhor: uma ressonância –, mas a sua mais do que legítima evocação está em condições, nos nossos dias, de poder ser reavaliada sob outra luz, menos ideológica, sempre política e seguramente histórico-hermenêutica ou doutrinal. Creio que a hombridade intelectual de Mário Soares simpatizaria criticamente com esta renovação.

Sem a poder explorar ao longo de todo o *De Legibus*, ficar-me-ei, então, quase só pelo seu tão eloquente Prólogo. Não me interessará, pois, discutir se e em que medida houve ou não interesses oportunistas na invocação da teoria dos autores de Coimbra e Évora, aliás também eles injustificadamente amalgamados, segundo o estado atual da ciência. Queria apenas vincar que a consciência jurídica da Universidade de Coimbra, tal como Suárez a encarna, conforma um momento autenticamente político e não apenas jurídico, sequer religioso, pelo que é legítimo vê-lo como uma fulguração axial

²⁴ Soares, *A Justificação*, 28-29.

²⁵ Relembro o caso de Sebastião do Couto, vd. M. S. de Carvalho, “Couto, Sebastião do”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), DOI = “10.5281/zenodo.3270658”, URL = “<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/couto-sebastiao-do/>”, latest revision: July, 6th, 2019. Noto ainda que o nome do Padre António Vieira também não é evocado.

da democracia ocidental e portuguesa, ainda que à guisa de uma ressonância, para não dizer antes: porque à guisa de uma ressonância, uma lembrança a nunca esquecer.

2. “A consciência jurídica da Universidade de Coimbra”

Demos, por isso, um passo atrás. Com a sua costumada e consumada acribia, Luciano Pereña lembrou-nos que antes da intervenção e reflexão suareziana a universidade de Coimbra não tinha descurado a problemática das leis. Isso era patente na Faculdade de Teologia, graças a nomes tão relevantes como Martinho de Ledesma (1557), Francisco de Cristo (1579), António de São Domingos (1580) e Francisco Rodrigues (1596); nas Faculdades de Direito Canónico e Civil, graças a juristas como Rodrigo de Sousa (1567), Luís de Castro (1571), Jaime Morais (1572), Pedro Barbosa (1574), Manuel Soares (1574),²⁶ Cristóvão João (1579), Luís Correia (1581) e Francisco Dias (1595), que já mencionámos acima associado ao percurso de Suárez. Descontadas as distintas perspectivas de abordagem de cada uma das duas Faculdades, podemos ver como desde 1567 até 1596, e atendo-nos só à resenha de Pereña, apenas nos anos de 1575/78 e após 1582/95 terá havido algum silêncio sobre a matéria, presunção esta que nos parece, aliás, bastante contestável. Vale a pena traduzirmos o modo como Pereña situa os códices provenientes das mãos de todos estes autores acabados de mencionar, ou pelo menos de alguns deles: “Esses manuscritos representam a última fase de um processo histórico na evolução dos tratados *De legibus* e revelam exatamente a consciência jurídica da Universidade sobre o problema. Os manuscritos corriam de mão em mão, também precisamente pelas mãos de muitos discípulos que ouviam Suárez. E este não podia prescindir das leituras que os alunos a que agora se dirigia tinham ouvido. Acresce que se nota um paralelismo por vezes surpreendente, em muitos problemas específicos.”²⁷

Independentemente desse acervo “comum”, de características doutrinárias e de pura erudição, o traço da novidade de um professor não lhe estava vedado. O caso de Suárez é precisamente um destes caminhos de inovação, como veremos, mesmo que “muitas vezes nada mais tenha feito do que expressar em fórmulas precisas o que era o pensar comum da Universidade”.²⁸ Acres-

²⁶ Manuel Soares, *Utrum Ius Naturale sit Lex Divina*, in Francisco Suárez. *De Legibus* III. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, C. Villaneva y E. Elorduy (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974), 233-253.

²⁷ Luciano Perenã, “Estudio Preliminar”, in Francisco Suárez. *De Legibus* I, l.

²⁸ Pereña, “Estudio Preliminar”, li.

ce, como seria óbvio, toda a anterior biografia docente de Suárez, mormente a que compreende a autoridade letiva de Salamanca – além da de Alcalá, evidentemente, com a figura preponderante de Gabriel Vásquez (1549/51-1604) – que explicam o peso e valor autoritário nos textos de Suárez, de professores como Domingo Soto (1497-1560) e Bartolomeu de Medina (1527-1581). Sabemos, por exemplo, que a *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, que Medina deu ao prelo em Salamanca em 1578, se contava entre as obras registadas no catálogo de 1603 de Suárez. Enquanto na obra do dominicano Medina se congrega, na interpretação de Pereña, “o esforço dialético de Salamanca”, também o ensino do jesuíta que em 1568 em Évora havia ensinado a mesma matéria, Luis de Molina, não podia passar desatendido pela atividade letiva de Suárez.²⁹ Vários professores de Évora integrariam a constelação de Molina. Fernando Perez, Inácio Martins, Gaspar Gonçalves, Pedro Luís, Luís Cerqueira, Pedro Novias e Fernando Rebelo são algumas dessas figuras, mas o *De Iustitia*, que Molina deu ao prelo na sua terra natal em 1593, é acolhido por Suárez no seu manuscrito de 1607 e é consabido que o Granatense possuía igualmente as leituras sobre o direito e a justiça do seu companheiro e compatriota.³⁰ Estas heranças e contextos de Salamanca, Alcalá, Coimbra e Évora não terão impedido, decerto, que outra constelação, além da de Molina, se tivesse formado no seio da Companhia de Jesus, mas este é um assunto que ainda aguarda investigação e estudo. Pereña conclui a sua “síntese orgânica” lembrando não só o nome do editor de Suárez, precisamente, Baltasar Álvares, que se alcandora a autor “do comentário mais completo alguma vez feito sobre o texto do Doutor Exímio [sc. Suárez]”,³¹ e chamando a nossa atenção para o facto de permanecer inéditos muitos comentários que lhe são falsamente atribuídos – “tan serviles a la obra de Suárez” –, além de não esquecer as lições coimbrãs e eborenses “sobre as leis” de professores bem identificados como Gonçalo Morais, Domingo Nunes, Francisco Ribeiro, Manuel dos Reis, Aires de Almeida, Luis de Leyva ou Domingos Paiva.³²

²⁹ Para Molina, vd Manuel Fraga Iribarne, “Luis de Molina, Vida y Obra”, in *Luis de Molina regressa a Évora*. Actas das Jornadas- Évora 13, 14 de Junho de 1987, org. de Irene Borges-Duarte (Évora: Fundação Luís de Molina, 1998), 17-27.

³⁰ Cf. Pereña, “La Genesis suareciana del Ius Gentium”, in Francisco Suárez. *De Legibus IV*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, V. Abril y P. Suñer, la colaboración de E. Elorduy, C. Villanueva, A. García y C. Bacierno (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973), xxxiii (=FG 2841, *Utrum ius gentium sit idem cum iure natural*).

³¹ Pereña, “Estudio Preliminar”, liv. Lamentavelmente, o comentário de Baltasar está também por estudar.

³² Pereña, “Estudio Preliminar”, liv-lv.

Depois de ter apresentado brevemente a tese de Luciano Pereña, é imperativo apresentar dois protagonistas desta “consciência jurídica, quicá menos conhecidos na nossa história da Filosofia, um oriundo da Faculdade de Teologia (Francisco Rodrigues - 1594), o outro da de Cânones (Francisco Dias - 1595), ambos, portanto, contemporâneos, mas anteriores à vinda de Francisco Suárez para Coimbra. Pelas razões óbvias acabadas de mencionar, também aludirei ao tratamento que Luís de Molina deu à matéria das leis.³³

Colho as informações sobre Francisco Rodrigues (1586-1596 no ensino) no cabouqueiro Stegmüller.³⁴ Rodrigues inicia a sua atividade letiva na cadeira de Gabriel, em 1581 leciona a de Escoto e em 1586 é lente de Vésperas. A sua produção sobre o “*ius gentium*”, por exemplo, foi considerada “la mejor síntesis de la Escuela” em Coimbra,³⁵ e entre o seu vasto espólio teológico sobressai igualmente um *De Legibus* regido em 1594 e conservado em exemplares na Biblioteca Nacional (5107, III e 5151, III) e na Biblioteca de Évora (119-2-4, II). A equipa de Pereña editou o manuscrito 5107 com o auxílio do manuscrito 5151, a que deu por título *Materia de Legibus*,³⁶ que será a designação que daqui para diante empregarei para me referir ao seu conteúdo.

Um ano letivo depois de Rodrigues, o canonista Francisco Dias ensina o seu *Tractatus de Legibus*, que a mesma equipa do “Corpus Hispanorum de Pace” tão oportunamente também editou,³⁷ baseada no manuscrito existente na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (2090), ignorando embora os mss. 2060 e eventualmente o 2086 do mesmo espólio bibliotecário.³⁸ Recolho as parcas informações sobre este canonista no precioso mas também incompleto instrumento de trabalho do nosso historiador Manuel Augusto Rodrigues.³⁹

³³ Luis de Molina, *Quaestio Nonagesima De Legibus per Patrem Ludovicum de Molina*, 205-217. Trata-se da edição do mss. 2804 do Fundo Geral da BNL.

³⁴ Friedrich Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959), 18. Este autor segue a setecentista *Notícia Chronologica da Universidade de Coimbra* de Francisco Leitão Ferreira, organizada e anotada no século XX por Joaquim de Carvalho e publicada na série “Universitatis Conimbricensis Studia ac Regesta”.

³⁵ Pereña, “La Genesis suareciana del Ius Gentium”, xxxii.

³⁶ Francisco Rodrigues, *Materia de Legibus A Sapientissimo Domino Francisco Rodrigues tradita quam pertractat Divus Thomas Quaestione 90 in Prima Secundae*, in Francisco Suárez. *De Legibus* I, 229-277.

³⁷ Francisco Dias, *Sequitur celebris Tractatus de Legibus explicandus a D. D. Francisco Diaz, Anno Domini 1595*, in Francisco Suárez. *De Legibus* I, 278-335.

³⁸ Sobre os mss, vd. M. Lopes de Almeida, *Catálogo de Manuscritos (Códices 2.047-2.204). Apostilas de Direito Canónico* (Coimbra: Publicações da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1966), passim.

³⁹ Manuel Augusto Rodrigues, *Memoria Professorum Vniversitatis Conimbricensis 1290-1772* (Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2003), 80. Com efeito, e a

Cristão-novo natural de Lisboa, Francisco Dias morreu em Coimbra em 14 de maio de 1616. Com uma carreira iniciada na “Catedrilha” (1583) e concluída como lente de “Prima” (1602), o seu *Tractatus de Legibus* é do tempo (1595) em que Dias ensinava o *Decreto* – 16 de novembro de 1595, para sermos exatos, tal como se lê no mss. 2060, 2086 e 2090, bem como no mss. 1936 da Biblioteca da Universidade de Lisboa. O historiador de Coimbra, Manuel Rodrigues, refere um outro título, *De legibus Gratiani* (mss. 2086), quiçá portador do mesmo conteúdo, e entre a cadeira com que principia e acaba a sua carreira, Francisco Dias gozou de um regular e ascensional percurso como opositor às seguintes cadeiras: “Clementinas” (1587), dedicada às leis mais antigas; “Sexto” (1588), sobre as *Decretais*, promulgadas por Bonifácio VIII; “Tertia”, tendo o *Decreto* (1593) por matéria e à de “Véspera” (1596), esta tal como a de “Prima” destinadas igualmente às *Decretais* reunidas sob o pontificado de Gregório I. O *Tractatus de Legibus* é, por isso, contemporâneo da passagem do professor Dias do *Decreto* para as *Decretais*, em “Vésperas” e chega ao ponto de pormenorizar que a matéria de direito consuetudinário ficará para o ano letivo imediatamente a seguir.⁴⁰ Com uma tão bem-sucedida e extensa carreira, compreende-se que Francisco Dias compareça hoje como um prolífico escritor tendo-nos dele chegado, felizmente, inúmeros manuscritos, muitos deles subsistentes na BGUC. Eles cobrem variadíssimas matérias, como, por exemplo, o direito natural, acusações, apelações, avaliações, confirmações, vendas e contratos, foros, permutas, testamentos, direito sucessório, etc. O rico códice anuncia duas questões gerais – da lei em geral, e da lei humana civil e canónica (*de lege in communi et humana civili scilicet et pontificia*) e da lei natural e do direito das gentes (*de lege naturali et iure gentium*) – mas na prática discrimina onze tópicos atinentes só à primeira questão rodeados de um impressionante figurino autoritário – entre os quais se conta o comentário de Molina a São Tomás ou uma alusão a Pedro Barbosa (1530-1606), um civilista (*in scholiis ad legem ‘nemo potest’*) natural de Viana do Castelo, obviamente mais velho do que Dias, além, naturalmente, do incontornável Doutor Navarro – o famoso Martim de Azpilcueta (1491-1586)⁴¹ – detendo-se ainda na força da lei, nos âmbitos da sua

título de mero exemplo de alguma incompletude, de balde se procurará informação sobre Francisco Rodrigues neste utilíssimo instrumento.

⁴⁰ Dias, *Tractatus de Legibus*, 278.

⁴¹ Sobre a vida e a obra do importante canonista, vd. Manuela Bragagnolo, “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, in Thomas Duve and Otto Danwerth (eds), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America* (Leiden: Brill, 2020), 187-242.

validade, com incidência particular no bem privado, conferindo atenção à dimensão da renúncia à lei e à capacidade legislativa.

Embora fora deste ambiente universitário coimbrão, porquanto trabalhando em Évora numa universidade jesuíta e não régia, a figura de Luis de Molina merece destaque. Também ele estudou e ensinou acerca das leis e, uma vez mais, a equipa de Pereña decidiu, e bem, editar a *Questio Nonagesima De legibus* subsistente no mss. BNL (Fundo Geral 2804).⁴² Dividida em quatro artigos, mas só constando os três primeiros, em cada um daqueles a questão molinista assinala a correção da definição do Aquinate – “Lei é [1] um dado mandamento da razão [2] com vista ao bem comum e [3] promulgada por quem tem a obrigação de cuidar da comunidade” (*Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*)⁴³ – com respeito porém ao tratamento que lhe deu o teólogo italiano Guilherme Durando (1237-1296), em seu *De Legibus*, e mirando de modo crítico a leitura negativa do teólogo franciscano espanhol Alfonso de Castro (1495-1558), em *De lege poenali*. Também para Molina o dominicano salmanticense Domingo de Soto é uma autoridade a tomar em consideração.

Temos, assim, pelo menos dois ou três testemunhos de uma tradição que Francisco Suárez nunca poderia ter inaugurado, como é natural e pacífico. Dois testemunhos, no caso de seccionarmos geograficamente a produção (Coimbra e Évora), três, no caso de optarmos por uma leitura, digamos “departamental” (Faculdade de Teologia, Faculdade de Cânones, escola teológico-moral jesuíta de Évora).

Na esperança de podermos avançar algo novo, embora simplificando, atenhamo-nos a estas participações e conceções doutrinárias nos aspetos mais genéricos, mesmo elementares, em que elas se unem ou mutuamente se distanciam. Esta última dimensão, a existir – sublinho que este assunto carece de maior aprofundamento e vagar –, assinalaria a diversidade crítica ou epistemológica das escolas portuguesas, quiçá enfraquecendo uma afirmação por mim mesmo proferida noutra oportunidade, eventualmente desvalorizadora sobretudo dos contributos das duas faculdades de Leis.⁴⁴

Enquanto Molina e Dias trilham imediatamente a mesma senda que parte de Aquino e da sua definição de lei, detendo-se igualmente na sua etimologia, antes de o civilista Rodrigues proceder da mesma maneira, demora-se um pouco na justificação da legitimidade do assunto para teólogos e juristas, cujas práticas e epistemologia distingue (*secundum suas específicas ratio-*

⁴² Molina, *Quaestio Nonagesima De Legibus*, 205-217.

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I^a-II^{ae} q. 90, 4.

⁴⁴ M. S. de Carvalho, “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 Síndesis, Madrid - Porto 2023), 374.

nes distinguuntur).⁴⁵ Os juristas observam as leis na sua expressão particular e enquanto elas derivam dos legisladores humanos, mas os teólogos examinam-nas desde o seu ponto original (*ut a Deo emanant*); os primeiros consideram as leis sob a perspectiva da paz, na dupla expressão que esta detém (*Iuris etiam periti agunt de legibus ut ordinantur ad pacem reipublicae vel civilis vel ecclesiastice*), os segundos, sob a perspectiva da felicidade imediata e final (*Theologi vero de illis agunt ut docente bene et feliciter vivere, et ut ordinantur ad quietem reipublicae caelestis*).⁴⁶ Compreensivelmente, a perspectiva canonista de Dias antepõe, pelo menos diegeticamente, Graciano a Aquino, mas, como anotei, sem nunca deixar de ser um caso mais da presença indiscutível do teólogo dominicano em detrimento do monge jurista do século XII. O civilista Rodrigues estuda a lei eterna (questão 93), a lei humana (questão 94), assim servil e respetivamente articuladas⁴⁷:

QUESTÃO 93	QUESTÃO 94
<i>Utrum lex aeterna sit ratio summa in Deo existens (a.1), Utrum lex aeterna sit omnibus nota (a. 2), Utrum omnis lex ab aeterna derivetur (a. 3), Utrum necessaria et aeterna subiciantur legi aeternae (a. 4), Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae (a. 5), Utrum res humanae subiciantur legi aeternae (a. 6)</i> ⁴⁸	<i>Utrum lex naturalis sit habitus/ Quidnam sit lex naturalis (a. 1), Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum (a. 2), Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae (a. 3), Utrum lex naturae sit una et eadem apud omnes (a. 4), Utrum lex naturalis mutari possit (a. 5), Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri (a. 6).</i> ⁴⁹

⁴⁵ Suárez, *De Legibus* I, 229.

⁴⁶ Suárez, *De Legibus* I, 230.

⁴⁷ Suárez, *De Legibus* III. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, C. Villaneva y E. Elorduy (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974), 258-296.

⁴⁸ O texto paralelo de Tomás é o seguinte: “Deinde considerandum est de singulis legibus. Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege natural (...). Circa primum quaeruntur sex. Primo, quid sit lex aeterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi aeternae. Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae. Sexto, utrum omnes res humanae ei subiiciantur.”

⁴⁹ O texto paralelo de São Tomás é o seguinte: “Deinde considerandum est de lege naturali. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quae sint praecepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes. Quinto, utrum sit mutabilis. Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.”

Como se vê por uma rápida conferência das notas abaixo (48 e 49), o servilismo de Rodrigues na articulação da sua exposição em relação à *Summa* tomasina é patente, mas, por isso mesmo, será desde logo a rutura com semelhante estrutura diegética, por parte de Suárez, a marcar uma primeira e moderna diferença.

3. O “De Legibus” de Suárez

Se quiséssemos traduzir o que acabámos de dizer de uma maneira didática, mas simplista, de certo modo repetindo o que ficou acima sugerido, poderia ser algo assim como: Suárez também acompanha, evidentemente, todas questões de Tomás de Aquino sobre a lei, mas isso não é patente, posto que as reorganiza numa sistematicidade muito própria. A metodologia e processo não eram novos, haja em vista que o mesmo havia sido feito em relação à *Metafísica* de Aristóteles, nas *Disputas Metafísicas*. Acentuo: tal como em Salamanca Suárez havia lido a *Metafísica* de Aristóteles de maneira sistemática e orgânica, sem servilismo textual e diegético, agora, em Coimbra, irá fazer o mesmo relativamente à matéria da lei. O seu *De Legibus* estará, portanto, para a matéria jurídica de Tomás de Aquino, como as *Disputationes Metaphysicae* passaram a estar para a matéria metafísica de Aristóteles. A liberdade, maturidade e modernidade deste tipo de empreendimento escolar é óbvio, fala por si, mas a volta noética de Suárez nas *Disputationes* terá o seu influxo no *De Legibus*. Ora, isto não é de somenos.

Não é este o lugar, nem teria tempo para mostrar aspetos textuais particulares que evidenciam o avanço a que acabei de aludir. Em vez da minúcia exegética textual, optarei pela síntese doutrinal, uma vez ou outra escorada em breves mas importantes passagens do *De Legibus*, indo assim direto ao assunto. Quero dizer: evidenciando a radicalidade política – não-teológica, sublinho – da proposta suareziana, tal qual ela se desprende logo da secção proemial da verdadeira monografia que lhe dá corpo e que se distingue, por exemplo, da do seu confrade em religião, Luis de Molina.

Eis, então, e em resumo, como, sob o registo da ontologia política, o jurídico em Coimbra devém político ou, caso se queira, como a circunstância jurídica de Coimbra se transforma em radical político. Em verificável rutura epistemológica e diegética, o ponto de partida para Suárez é o ato de legislar (*de Deo legislatore*) e não a interrogação sobre a correção da definição de lei dada por São Tomás. O ponto de vista da hermenêutica tradicional e vigente é soberanamente ultrapassado pela ontologia genética, na qual se enxerta uma visão antropológica e política assaz “moderna”. Apontando radicalmente para a origem ou essência da lei, Suárez possibilitará a inscrição da deontologia na natureza humana, assegurando desse modo “a sociedade

política com uma base racional e ética”. Jean-Paul Coujou, que acabei de citar, distinguiu, sem considerar a tese de Pereña, o momento teológico-político (*moment anthropologico-politique*) de Suárez do momento teológico-jurídico (*moment theologico-juridique*) de Salamanca em Soto,⁵⁰ distinção esta que vale a pena retomar e eventualmente enriquecer. Com efeito, em comunicação ainda inédita, na sequência de uma outra entretanto publicada,⁵¹ propus a ideia de que se entrissem três modalidades ao longo desta história, quicá propulsoras de três momentos distintos também, em vez de apenas duas modalidades, a saber: o “teológico-moral” evoluindo para “teológico-jurídico” em Salamanca, Coimbra, Évora e Alcalá, e “antropológico-político”, mercê da presença de Suárez em Coimbra.

Importa ter cuidado com as palavras e categorizações deste jaez. O *De Legibus* de Suárez é antes de tudo um “ensaio teológico que visa inscrever a universalidade de um mandamento (teológico) certamente por causa da contingência (metafísica) do ser finito”. Este era justamente um dos problemas centrais das *Disputationes Metaphysicae*. Isto significa que o mandamento que enraiza qualquer teologia moral teórica ou prática deverá ser “universal”, mas é-o exatamente no mesmo sentido que a palavra “universal” possui na fundação de uma ontologia moderna. Jean-Paul Coujou, a quem devo esta preciosa anotação, vais mais longe, explicando assim os dois horizontes aqui em causa: a política visa a vida prática (o Bem) e, por isso, não se confunde com a metafísica, que visa a vida teórica (o Ser); entretanto, o facto de a “lei natural” estar incorporada na “lei eterna”, teocêntrica, significa que o objetivo final dos humanos é a transcendência destes,⁵² o que impõe o exame transcendental da lei como um universal que se realiza historicamente, no tempo. Histórica, filosófica e rigorosamente falando, a lei natural já não é a presença da natureza nos humanos (como no estoicismo), mas a “expressão da natureza humana”,⁵³ na sua dupla dimensão racional (a verdade) e vo-

⁵⁰ Jean-Paul Coujou, *Suárez dans l’histoire de la métaphysique. Volume I : L’héritage et le débat contemporain* (Toulouse: Entremises, 2022), 133. Veja-se também Coujou, “Francisco Suárez, Theory of Law”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2579914”, URL = “https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/suarez-francisco-theory-law/”, latest revision: February, 28th, 2019, e igualmente Coujou, “Introduction”, in François Suárez. *Des Lois et du Dieu législateur*. Introduction, traduction et notes par J.-P. Coujou (Paris: Dalloz, 2003), 1-88.

⁵¹ Carvalho, “What is Second Scholasticism?”, 369-402. O inédito diz respeito a uma recente apresentação em Cabo Verde (2024), intitulada: *Obligated by Justice, Religion, and Charity? Sixteenth and Seventeenth Century Portuguese Schools and Scholars on Slavery. A Philosophical Assessment*.

⁵² Coujou, “Introduction”, 16 : “Ainsi, la foi se fonde sur une compréhension de l’humain comme ouverture à un fin transcendante par l’accomplissement libre de la moralité.”

⁵³ Coujou, “Introduction”, 137.

litiva (o bem). Para um olhar kantiano, a identidade lei universal/natureza humana incoar uma proposição deontológica, mas não é isto que acontece devido, precisamente, à interpretação “teológica” que Suárez leva a cabo da “consciência jurídica da universidade de Coimbra”. Como uma reserva estratégica, o leito freático dessa consciência não podia deixar nunca de correr numa invenção da política – melhor ainda: “do político” – que unia o arco historial Aquino/Aristóteles, arco realmente superador da sintomática e desvalorizadora herança augustinista.

Todavia, a dimensão teológica deste horizonte é suficiente para que alguns neguem qualquer modernidade à proposta que aqui repropomos. Se pusermos de parte aqueles intérpretes que veem a modernidade como um “conflito epistemológico”, com recalçamento do político e enviesamento do teológico, conviria por fim colacionar o que venho dizendo com o modo, também evolutivo, como Suárez superou a oposição voluntarismo/ essencialismo.⁵⁴ Tal como nos ensinou um dos colaboradores de Pereña, Pedro Suñer, a célebre hipótese “*etiamsi daremus* – de Gregório de Rimini a Hugo Grócio – tem o seu lugar próprio na articulação, por Suárez, de voluntarismo e essencialismo ou na indissociação lei natural e lei eterna. (Ainda que de maneira telegráfica, sempre lembrarei que a hipótese de Rimini propalada por Grotius visa significar que “a origem da lei natural reside na (i) legitimidade das ações com a nossa essência de seres racionais e sociais.”⁵⁵). Aquelas ambas, articulação e indissociação, repõem o jurídico no seu campo próprio, a comunidade humana, o jogo socialmente preceituado das relações interpessoais.

Enfim, e abreviadamente, eis a forma como interpreto a resposta de Suárez à encomenda feita pela Academia de Coimbra e pelo seu reitor Furtado, ou seja, a passagem de uma encomenda jurídica à reformulação do político enquanto preceito comum habitado individualmente. Os leitores do *De Legibus* começam por ser informados que o teólogo tem o direito de abordar o ato legislativo (humano) na sua verdadeira origem divina e eterna (*lex aeterna/Deo legislatore*).⁵⁶ O radical ângulo teológico – epistemologicamente nítido, ao menos na sua pretensão⁵⁷ – que concita a abordagem do direito na

⁵⁴ Sobre o tema vd. Pedro Suñer, “Teocentrismo de la Ley Natural, in Francisco Suárez. *De Legibus* III, iii.

⁵⁵ Jon Miller, “Hugo Grotius”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/grotius/> (acedido em março de 2024); vd. também James St. Leger, *The “etiamsi Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law* (Rome: Pontificium Athenaeum Internationale “Angelicum”), 1962.

⁵⁶ Suárez, *De Legibus* I, 3: “omnem legislatorem a Deo omniumque legum auctoritatem in eum esse ultimo refundendum”.

⁵⁷ Suárez, *De Legibus* I, 4: “theologia munus hoc sine ulla imperfectione vel confusione”; compete à filosofia moral, continua Suárez (*De Legibus* I, 4-6), estudar as leis

sua universalidade intrínseca revela-o igualmente como um limite da consciência (*conscientiae vinculum*).⁵⁸ Para um teólogo, o direito é imanente à mente humana para impedir o relativismo moral mas, além do inevitável objetivo transcendente último, o olhar teocêntrico tem por baixo um resultado interpessoal,⁵⁹ desde logo porque o direito positivo e principalmente o direito natural estão imersos na ordem divina (*ius, ipsum naturale... ut naturali ordini supponitur*).⁶⁰ Refletindo a lei eterna, a lei natural fornece o critério último para pensar a condição e a existência humana através de uma coincidência universal de consciência e dever (*obligationes conscientiae*);⁶¹ ou como lapidarmente resumiu Jean-François Courtine: a “noção de obrigação torna-se um elemento essencial da determinação da lei tal qual ela se impõe imperativamente a um sujeito racional.”⁶² Dizendo-o agora com as próprias palavras de Suárez: também neste aspeto, a lei não é só iluminadora, mas é motivadora e instigadora (*lex non tantum est illuminativa sed motiva et impulsiva*).⁶³

O professor e pensador jesuíta acaba, então, por desafiar os seus contemporâneos com a seguinte pergunta tácita: o que transforma uma obrigação legal ou moral numa necessidade razoável para agir em conformidade? A resposta combina o significado ontológico com o significado interpessoal trazido pelo direito, e inscreve o direito como um limite de consciência perante o nosso “tempo concreto” (se compreendermos este último em toda a extensão e inquietude presentes no conhecido dilema agostiniano das *Confissões*). Em suma, obrigação e dever não residem na justiça, na religião ou na caridade

humanas, na esteira de Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, etc., tal como ao direito civil (*leges civiles*) a definição e a aplicação da extensão da boa governação, no quadro da prudência e da filosofia moral (*iuris civilis prudentia nihil aliud sit quam quaedam philosophiae moralis ad regendos ac gubernandos políticos reipublicae mores applicatio seu extensio*), e, finalmente, ao direito canónico (*leges canonicae*), a guarda e a instituição da paz com vista ao fim superior e transcendente (*superiori fine et ratione*).

⁵⁸ Suárez, *De Legibus* I, 4: “ergo et legis inspectio, quatenus est conscientiae vinculum, ad theologum pertinet”.

⁵⁹ Pedro Suñer, “Teocentrismo”, Iv: “El deber no se reduce a un frío imperativo impersonal. Hay un Tú que interpela. La ley natural, como toda ley, incardina al hombre en un contexto social de relaciones interpersonales jerarquizadas. El mundo es una inmensa sociedad constituída por un sin fin de relaciones jurídicas – derechos y deberes – que vinculan fraternalmente a las personas entre sí y las someten a la providente disciplina del supremo legislador y padre, Dios.”

⁶⁰ Suárez, *De Legibus* I, 6.

⁶¹ Suárez, *De Legibus* I, 6.

⁶² Jean-François Courtine, “La raison et l’empire de la loi”, in Francisco Suárez (1548-1617). *Tradição e Modernidade*, coordenação de Adelino Cardoso et al. (Lisboa: Edições Colibri, 1999), 303.

⁶³ Suárez, *De Legibus* I, 70.

– recorro a talhe de foice o celeberrimo título de *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis* da autoria do jesuíta eborense Fernão Rebelo (1547-1608)⁶⁴ –, mas brotam do coração de cada ser humano enquanto expressão de uma humanidade partilhada, horizontal e verticalmente. Suárez viu como é imperativo superar a finitude das circunstâncias pela universalidade, o que, face à simples ou mera existência interpessoal radical, pode acontecer sempre que o relativismo não se tornar a única gramática possível, mas um desafio permanente para a sua constante superação e atenção.

Epílogo

Neste ano em que Portugal celebra o primeiro centenário de um dos seus grandes, Mário Soares, aprouve-me evocar as singelas, mas politicamente convictas palavras por este dedicadas a Francisco Suárez e ao seu contexto histórico-político, ainda que sem ver nelas a expressão vital da nossa história política, quiçá apenas um eco ressoando esporadicamente – sobretudo em situações de crise, atrever-me-ia a acrescentar. No fim de contas, e ainda que com intuítos distintos, o texto do jovem Soares é expressão de uma outra ressonância – na década de 50 irrompia a questão colonial e precisamente em 1954 ela conhecia a sua primeira ameaça, oriunda da União Indiana –, tal como este meu presente artigo não deixa também de o ser – no quinquentenário do 25 de abril de 1974, sob o crescimento da pandemia de laivos fascizantes na promoção de populismos absolutos. O enervamento desta ressonância comum é, contudo, bem preciso e nada negligenciável na sua ritmicidade, oportunidade e urgência históricas (tal como lembrava Soares no *Jornal do Fôro*). Trata-se do dever da libertação, do direito à independência, ou do “direito à indignação” – para recorrer a outra expressão, decerto mais débil, proferida por Mário Soares em 7 de março de 1995 – dever que se traduz na ação ou intervenção críticas sempre que um qualquer relativismo se arvora em absoluto. Ora, na transformação que aqui se procurou pôr em relevo, por Francisco Suárez, de uma episteme jurídica numa episteme política, cremos termo-nos apercebido e explicado como a dialética crítica entre absoluto e relativo habita o cerne da lei enquanto próprio do humano.

⁶⁴ Fernão Rebelo, *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis* (Lião: H. Cardon, 1608).

Bibliografia

- Almeida, M. Lopes de. *Catálogo de Manuscritos (Códices 2.047-2.204). Apostilas de Direito Canónico*. Coimbra: Publicações da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1966.
- Bragagnolo, Manuela. “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, in Thomas Duve and Otto Danwerth (eds), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Leiden: Brill, 2020, 187-242.
- Brandão, Mário. “Contribuições para a história da Universidade de Coimbra - a Livraria do Pe. Francisco Suárez”, *Biblos* 3 (1927), 325-349.
- . “Nota ao estudo ‘A livraria do P. Francisco Suárez’”, *Estudios Varios*, vol. 2 (1974), 291-307.
- Carvalho, Mário Santiago de. “Couto, Sebastião do”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), DOI = “10.5281/zenodo.3270658”, URL = “http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/couto-sebastiao-do/”, latest revision: July, 6th, 2019
- . “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?* Madrid – Porto: Editorial Sínderesis, 2023.
- Carvalho, Mário Santiago de, Lázaro Pulido, Manuel & Guidi, Simone (coords). *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.
- Chacon, Vamireh. *O Humanismo Ibérico. A escolástica progressista e a questão da modernidade*, Lisboa: INCM, 1998.
- Coujou, Jean-Paul. *Suárez dans l’Histoire de la Métaphysique*. Volume 1: L’Héritage et le débat contemporain, Toulouse: Entremises Éditions, 2022.
- . “Francisco Suárez, Theory of Law”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2579914”, URL = “https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/suarez-francisco-theory-law/”, latest revision: February, 28th, 2019.
- . “Introduction”, in François Suárez. *Des Lois et du Dieu législateur*. Introduction, traduction et notes par J.-P. Coujou, Paris: Dalloz, 2003, 1-88..
- Courtine, Jean-François, “La raison et l’empire de la loi”, in *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, coordenação de Adelino Cardoso, António Manuel Martins e Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa: Edições Colibri, 1999, 289-310.
- Dias, Francisco. *Sequitur Celebris Tractatus de Legibus. Explicandus a D. D. Francisco Diaz, Anno Domini 1595*, in Francisco Suárez. *De Legibus I & II*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, 278-335 & 320-344.
- Fichter, Joseph H. *Man of Spain: Francisco Suárez*, New York: Macmillan Company, 1940.
- Fraga Iribarne, Manuel. “Luis de Molina, Vida y Obra”, in *Luis de Molina regressa a Évora. Actas das Jornadas- Évora 13, 14 de Junho de 1987*, org. de Irene Borges-Duarte, Évora, Fundação Luís de Molina, 1998, 17-27.

- Guidi, Simone & Carvalho, Mário Santiago de (ed.). *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, Turnhout: Brepols, 2023.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1963.
- Henrique, Mendo Castro. “A circunstância portuguesa de Francisco Suárez”, in Manuel Braga da Cruz & António Vaz Pinto (coords.), *Francisco Suárez. Nos 400 anos da sua morte*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019, 94-103.
- Miller, Jon. “Hugo Grotius”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/grotius/>
- Leger, James St. *The “etiamsi Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Rome: Pontificium Athenaeum Internationale “Angelicum”, 1962.
- Moita, Gonçalo Pistacchini. *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: IN-CM, 2014.
- Molina, Luis de. *Quaestio Nonagesima de Legibus per Patrem Ludovicum Molina*, in Francisco Suárez. *De Legibus I & II & III & IV*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-74, 205-217 & 210-230 & 226-232 & 261-271.
- Pereña, Luciano. “Estudio Preliminar: Génesis del Tratado de las Leyes”, in Francisco Suárez. *De Legibus I*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y la colaboración de E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva y P. Suñer, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, xvii-lix
- _____. “La Ley de la Humanidad”, in Francisco Suárez. *De Legibus III*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, C. Villanueva y E. Elorduy, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, xix-xxxvii.
- _____. “La Genesis suareciana del Ius Gentium”, in Francisco Suárez. *De Legibus IV*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, V. Abril y P. Suñer, la colaboración de E. Elorduy, C. Villanueva, A. Garcia y C. Baciero, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, xix-lxxii.
- Rebelo, Fernão. *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis*, Lião: H. Cardon, 1608.
- Rodrigues, Francisco. *Materia de Legibus a Sapientissimo Domino Francisco Rodrigues tradita quam pertractat Divus Thomas Quaestione 90 in Prima Secundae* [1594], in Francisco Suárez. *De Legibus I. & II, III & IV*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-74, 229-277, 248-319, 258-296 & 211-233.
- Rodrigues, Manuel Augusto. *Memoria Professorum Vniversitatis Conimbrigensis 1290-1772*, Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2003.
- Shields, Christopher and Daniel Schwartz. “Francisco Suárez”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suarez/>.
- Scorraille, Raoul de. *François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, Tome I: L'Étudiant – Le Maître, Paris: Lethielleux, 1912.
- Soares, Manuel. *Utrum Ius Naturale sit Lex Divina*, in Francisco Suárez. *De Legibus III*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, C. Villanueva y E. Elorduy, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, 233-253.

- Soares, Mário. *A Justificação Jurídica da Restauração e a Teoria da Origem Popular do Poder Político*, Separata do *Jornal do Fôro*, 18 (1954).
- Stegmüller, Friedrich. *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.
- Suárez, Francisco. *De Legibus*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et al., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 vols, 1971 sg.
- _____. *De Legibus. Livro I: Da Lei em Geral*, trad. de G. Moita & L. Cerqueira, apres. de Mendo Castro Henriques, Lisboa: Tribuna, 2004.
- _____. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* / Authore P. D. Francisco Suarez Granatensi è Societate Jesu, Sacra Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore ... Conimbricæ: apud Didacum Gomez de Loureyro, Anno D[omi]ni 1612.
- _____. *Defensio fidei catholicae, et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis, & praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Angliae Regis* / Authore P. D. Francisco Suariorum Granatensi è Societate Jesu Sacrae Theologiae in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore Ad Serennissimos totius Christiani orbis Catholicos Reges et Principes, Conimbricæ: apud Didacum Gomez de Loureyro Academiae Typographum, Anno Domini 1613.
- _____. *Defensio Fidei*. Edición de E.Elorduy y L. Perenã, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965
- _____. *Disputationes metafisicas*, presentación de Sergio Rábade Romeo; estudio preliminar de Francisco León Florido; traducción, Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid: Tecnos, 2011.
- _____. *Disputationes Metaphysicae*, Edición y traducción de S. Rabade Romeo, Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Madrid: Gredos, 7 vols, 1960-66.
- _____. *Relectionis in locum Pauli ad Ephes. I. Vbi de Deo loquens ait, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, puncta aliquot ex iis, quae copiosius differuntur, breuiter collecta* / Releget Doctor Franciscus Suarez ... Coimbra: ex officina Antonij à Mariz, 1598.
- _____. *Commentariorvm ac Dispytationvm, in Tertiam Partem Diui Thomas, Tomvs Quartvs Expositionem quaestionum Diui Thomas, ab LXXXVIII vsque ad finem: Cum Disputationibus de virtute Pœnitentiae in primis, complectens. Adduntur deinde Disputationes de Clauibus et Sacramento Pœnitentiae, de Extrema Vnctione, Purgatorio, Suffragiis, et Indulgentiis*. Conimbriae: Ex Officina Antonij à Mariz, per eius generum et cohaeredem Didacum Gomez Loureyro, Academie Architypographum, 1602.
- _____. *Dispytationum de Censuris in commvni, Excommunicatione, Svspensione, et Interdicto, Itemque de Irregularitate*. Tomvs quintvs, additus ad Tertiam Partem D. Thomae, Conimbrice: Ex Officina Antonij à Mariz, per eius generum et cohaeredem Didacum Gormez Loureyro, Academiae Architypographum, 1603.
- _____. *Doctoris Francisci Soarez Granatensis, e Societate Iesu, in Regia Conimbriensi Academia primarii theologiae professoris. Prima pars summae theologiae de Deo Uno & Trino. In tres praecipuos tractatus distributa cum variis indicibus. Prima pars summae theologiae de Deo Uno & Trino. Summae theologiae de Deo Uno & Trino. De Deo Uno & Trino* Lisboa: Petrum Crasbeeck, 1606.

-
- Opus de virtute, et statu religionis* / Authore P. D. Francisco Suarez Granatensi è Societate Jesu Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi academia Primario professore. Conimbricae: ex officina Petri Crasbeeck, Anno 1608; *Tomus secundus de Virtute et Statu Religionis*. Authore P. D. Francisco Suarez Granatensi... Ad Illustrissimum et Reverendissimum D. D. Martinum Alphonsum de Mello, Episcopum Lamecensem, 1609.
- Suñer, Pedro. “Teocentrismo de la Ley Natural, in Francisco Suárez *De Legibus III*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y V. Abril y la colaboración de P. Suñer, C. Baciero, C. Villaneva y E. Elorduy, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, xxxviii-lv
- Vasconcelos, António Garcia Ribeiro de [Vasconcelloz]. *Francisco Suárez (Doctor Eximius): Coleção de documentos publicados por deliberação da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra, para comemorar o terceiro centenário da incorporação do grande Mestre e Príncipe da ciência teológica no professorado da mesma Universidade: oito de Maio de 1597- oito de Maio de 1897*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1897.

SUÁREZ (1548-1617) ET GROTIUS (1583-1645). DU DROIT
NATUREL AU DROIT DES GENS.
HISTOIRE ET DEVENIR HUMAIN

SUÁREZ (1548-1617) AND GROTIUS (1583-1645). FROM NATURAL LAW TO
THE LAW OF NATIONS. HISTORY AND HUMAN BECOMING

JEAN-PAUL COUJOU¹

Abstract: In the articulation proposed by Suarez (1548-1617) and Grotius (1583-1645) between natural law, the law of nations and civil law, the foundation and future of positive human law - politically and historically expressed by the latter two - are at stake, since natural law, because it manifests an origin that exceeds the human will, can only be an invariably just principle. For Suarez, this issue is ontological and political, since it is inseparable from the being of individuals and the specificity of their relationships, as well as from their insertion into the world order. For Grotius, from the point of view of the study and conduct of human practice, this issue is linked to a juridical anthropology whose object is human nature, the bonds that men are obliged to establish between themselves, and the different ways in which they arrange the human community in a given space. In this dual orientation, there is a shared commitment, based on the construction of a legal space, to collective life and the value to be attributed to it, as a fundamental act of existence, giving new meaning to the link between theory and practice.

Keywords: Anthropology, People's rights, Natural law, Equity, Justice, History, Liberty, Natural law, Politics.

Résumé: Dans l'articulation que proposent Suárez (1548-1617) et Grotius (1583-1645) entre le droit naturel, le droit des gens et le droit civil, se jouent le fondement et le devenir du droit positif humain politiquement et historiquement exprimés par les deux derniers,

Resumo: Na articulação que Suárez (1548-1617) e Grócio (1583-1645) propõem entre o direito natural, o direito internacional e o direito civil, estão em jogo o fundamento e o futuro do direito humano positivo, expresso política e historicamente por estes últimos dois,

¹ Professeur à l'Université catholique de Toulouse, membre de l'Institut Michel Villey, Paris. jp.coujou@wanadoo.fr ORCID: 0000-0003-4203-2652.

dès lors que le droit naturel parce qu'il manifeste une origine excédant la volonté humaine, ne peut être qu'un principe invariablement juste. Cet enjeu, chez Suárez, est ontologique et politique puisqu'il est indissociable de l'être des individus et de la spécificité de leurs relations, ainsi que de leur insertion dans l'ordre du monde. Pour Grotius, du point de vue de l'étude et de la conduite de la pratique humaine, cet enjeu s'articule à une anthropologie juridique qui a pour objet la nature humaine, les liens que les hommes sont contraints d'instaurer entre eux et les différentes manières dont ils aménagent, dans un espace donné, la communauté humaine. Dans cette double orientation, il y a un engagement commun, à partir de la construction d'un espace juridique, pour la vie collective, la valeur à lui conférer, comme acte fondamental de l'existence redonnant toute sa signification à la liaison entre la théorie et la pratique.

Mots-clés: Anthropologie, Droit des gens, Droit naturel, Équité, Justice, Histoire, Liberté, Loi naturelle, Politique.

ao ponto de a lei natural, por manifestar uma origem que excede a vontade humana, só poder ser um princípio invariavelmente justo. Por ser indissociável do ser dos indivíduos e da especificidade das suas relações, bem como também da sua inserção na ordem mundial, esta questão é, para Suárez, ontológica e política. Já para Grócio, e do ponto de vista do estudo e da condução da prática humana, ela está ligada a uma antropologia jurídica que tem por tema a natureza humana, os vínculos que os homens são obrigados a estabelecer entre si e as diferentes formas como organizam a comunidade humana num determinado espaço. Há um compromisso comum a estas duas orientações, o qual, partindo da construção de um espaço jurídico para a vida coletiva e do valor que lhe deve ser atribuído, enquanto ato fundamental da existência, acaba por conferir todo um novo sentido à relação entre teoria e prática.

Palavras-chave: Antropologia, Direito Internacional, Direito Natural, Equidade, Justiça, História, Liberdade, Direito Natural, Política.

Si l'on considère les deux textes majeurs sur la doctrine du droit naturel et du droit des gens publiés à quelques années d'intervalle par Suárez, *Des lois et du Dieu législateur* (1612)² et par Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*³ (1625), ils présentent pour ambition commune de constituer une théorie de l'État et de la puissance civile dans une perspective à la fois intra-étatique (référée aux conditions d'une existence publique pérenne rapportée au droit naturel et à la loi naturelle) et internationale (concernant la

² F. Suárez, *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II* (Paris: Dalloz, 2003). Et *Opera Omnia* (désormais *O. O.*), éditions Vivès, Paris, 1856–1877, Volume 5, *De legibus ac Deo legislatore (I–V)*, (1856) et Volume 6, *De legibus ac Deo legislatore (VI–X). De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanorum*, (1856).

³ H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (Caen: Bibliothèque de Philosophie Politique de l'Université de Caen, 1984), 2 volumes.

reformulation de la théorisation de l'articulation de la paix et de la guerre à partir du renouveau du contenu et de la finalité du droit des gens). Au regard des guerres de religion, des mutations sociales résultant de la mondialisation économique émergente après la découverte du Nouveau Monde, du conflit interminable entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, de la crise de la théologie résultant du mouvement de la Réforme, de la question de la paix européenne et de l'influence de l'humanisme de la Renaissance, il faut répondre au défi que pose la nécessité de dépasser les imperfections de la science du droit de la nature et des gens telle qu'elle avait été élaborée jusqu'à présent. Une telle science non seulement n'a pu établir une doctrine achevée du droit non limitée au droit politique ou civil, mais elle ne s'est pas donné non plus les moyens de produire une théorie cohérente du droit international en mesure d'apporter une solution pratique au devoir rationnel de paix. Cet échec, pour Grotius, est indissociable d'une longue errance historique marquée: 1°) par la soumission à l'autorité des Anciens, notamment Platon et Aristote et à l'aveuglement vis-à-vis de leurs erreurs et de leurs obscurités, 2°) par les impasses suscitées par les subtilités superflues du droit romain dans la recherche des principes de l'équité naturelle prétendant réaliser une loi commune à l'ensemble des nations, 3°) par les prétentions de la puissance ecclésiastique à vouloir diriger la puissance souveraine. Par conséquent, s'il n'y a eu aucun progrès notable dans l'étude du droit de la nature et des gens, cela est dû, selon Grotius, au fait que les intérêts, les préjugés, la soumission inconditionnelle aux autorités théologiques et à la tradition juridique, ont fait obstacle aux pouvoirs révélateurs des lumières de la raison. Et si l'on considère l'héritage des scolastiques, la méthode dont ils ont pu faire preuve sur le sujet ne saurait dissimuler l'absence d'un fondement assuré dans l'établissement des principes et la perte du raisonnement dans des subtilités stériles; quant au courant réformateur, il s'est épuisé en controverses théologiques, tout en s'éloignant d'une recherche sérieuse sur la fonction et la finalité d'une science du droit⁴.

Au-delà de ces considérations préliminaires, la convergence de la perspective développée par Suárez et Grotius se traduit par une remise en question du fondement de la légitimité du pouvoir de droit divin et par la position d'une problématique du pacte social, tout en impliquant des modifications notables eu égard aux exigences théologico-politiques qui les accompagnent. En effet, pour Grotius, les controverses théologiques ont eu pour conséquence d'entraver le développement de la science juridique et jusréaliste susceptible d'incarner «la plus utile des sciences humaines mais malheureusement la plus négligée», ainsi que le formulait son traducteur, Jean Barbeyrac; son auteur a dans son œuvre «à cœur le bien de la société civile et du genre

⁴ Grotius, volume I, Préface, III.

humain»⁵ qui requiert, pour aboutir, le renouveau d'une telle science. Le projet directeur de Grotius, afin de répondre à cette ambition, serait dès lors de soustraire le droit naturel et le droit des gens, ainsi que «les principes universels du droit public»⁶, de l'équivocité et du désordre auxquels ils ont été jusqu'à présent soumis. Il est nécessaire de repenser les principes du rapport des particuliers entre eux, avec l'État et des États entre eux, pour qu'ils ne trouvent pas leur unique mesure dans la loi du plus fort⁷ ou l'intérêt des dominants. Ce fondement ne saurait non plus résider dans la coutume, incapable du fait de sa variabilité temporelle et géographique, ainsi que des difficultés liées à son interprétation, de rendre effective l'exigence d'universalité propre à «une règle commune à tous les hommes»⁸, d'autant plus qu'une coutume pouvant indifféremment incliner au bien ou au mal, n'est pas à même d'être érigée en principe moral et politique. Par conséquent, sur quel principe faire reposer le droit des peuples ou des États et que doit-être cet état juridique au regard de la situation récurrente de guerre comparable à un état sans loi ?

La nécessité de penser le droit des gens requiert la levée préalable de la difficulté liée à la triple origine possible à laquelle confronte l'examen de son historique: 1°) l'assignation de son fondement dans la nature, 2°) son établissement par les lois divines et 3°) son élaboration progressive par les coutumes à partir d'un consensus humain⁹. Tant pour Suárez que pour Grotius, la philosophie politique ne peut se limiter à déterminer la spécificité de l'état juridique entre les individus, sans traiter la question du droit des gens. Néanmoins, ces orientations, par les problématiques du droit naturel, de l'obligation contractuelle et du pacte social qu'elles mettent en jeu chez les deux auteurs, et des conséquences qui en découlent quant à l'articulation entre le droit et le fait, manifestent deux voies possibles concernant le rapport de l'homme à son devenir qui affecte en retour la signification à accorder à la dimension historico-politique du droit des gens. Ce dernier doit-il être identifié à un droit humain qui s'est étendu à l'ensemble des peuples de la terre alors même que, contrairement au droit naturel et au droit civil, on ne peut dire qu'il s'impose par la volonté d'un législateur ? Et si l'on considère le droit naturel et le droit des gens dans leur différence d'avec le droit civil, il apparaît également que les deux premiers ne sont pas élaborés par les personnes qu'ils obligent par leurs principes. Contrairement également au droit civil qui, dans sa création même, doit rechercher ce qui est utile à la communauté et s'interroger constamment sur la légitimité de ses principes, le droit

⁵ Grotius, II.

⁶ Grotius, II.

⁷ Grotius, *Discours préliminaire*, § III, 2.

⁸ Grotius, *Préface*, II.

⁹ Grotius, *Discours préliminaire*, § I, 1.

des gens lorsqu'il est reconnu au cours du temps inadapté à l'évolution historique des mœurs étatiques peut être soumis à transformation sans que ne soit en cela menacée la légitimité de son fondement et le droit naturel, quant à lui, par son caractère transhistorique, constitue le référent invariable à partir duquel se mesure la légitimité du droit civil et la justification de s'y conformer.

Dans l'articulation que proposent Suárez et Grotius entre le droit naturel, le droit des gens et le droit civil, se jouent le fondement et le devenir du droit positif humain politiquement et historiquement exprimés par les deux derniers, dès lors que le droit naturel parce qu'il manifeste une origine excédant la volonté humaine, ne peut être qu'un principe invariablement juste. Cet enjeu, chez Suárez, est ontologique et politique puisqu'il est indissociable de l'être des individus et de la spécificité de leurs relations, ainsi que de leur insertion dans l'ordre du monde. Pour Grotius, du point de vue de l'étude et de la conduite de la pratique humaine, cet enjeu s'articule à une anthropologie juridique qui a pour objet la nature humaine, les liens que les hommes sont contraints d'instaurer entre eux et les différentes manières dont ils aménagent, dans un espace donné, la communauté humaine. Dans cette double orientation, il y a un engagement commun, à partir de la construction d'un espace juridique, pour la vie collective, la valeur à lui conférer, comme acte fondamental de l'existence redonnant toute sa signification à la liaison entre la théorie et la pratique.

I) De l'ambiguïté du terme de «droit» à la nécessité de sa redéfinition

Que l'on considère l'orientation juridique de la seconde scolastique avec Suárez ou de l'École du droit naturel avec Grotius, le terme de «droit» ne peut manquer de confronter l'examen préalable qui l'accompagne à son équivocité sémantique. Tel est le point de départ de l'analyse suarézienne¹⁰ au commencement du *De legibus* qui précise la nécessité d'explicitier conjointement la spécificité du rapport du droit à la loi conçue comme ordonnancement légitime des actions humaines, c'est-à-dire expression d'une règle droite, mesure de la rectitude ou du bien agir; l'effet spécifique de la loi consiste à instaurer un lien en obligeant¹¹. La loi positive humaine n'existe que par une créature rationnelle et s'impose à elle, précisément parce qu'elle a une nature libre. Son existence n'exprime pas plus une absolue nécessité que celle de la créature¹², contrairement à la nécessité absolue manifestée par la loi éternel-

¹⁰ Suárez, *Des lois*, Livre I, 2.

¹¹ Suárez, 4, n. 3, 133: «(...) nous appelons loi ce qui a la force immédiate de mouvoir et d'obliger les sujets.»

¹² Suárez, 3, n. 2, 115.

le. Et parce que l'homme est une créature intellectuelle, il est capable d'être dirigé moralement, ce qui suppose la médiation d'un commandement et, par conséquent, d'un supérieur. La source de ce questionnement est à la fois de nature théologique et ontologique. La créature est définie comme un étant qui a été tiré du néant; le constat de cette finitude doit être étendu à l'ordre pratique puisqu'elle est «susceptible d'être inclinée vers le bien ou vers le mal.»¹³ La raison d'être de la loi consiste dès lors à orienter l'homme vers le bien et à l'éloigner du mal afin qu'il puisse exister et agir en adéquation avec sa nature libre et raisonnable. Et une telle nature au regard des possibilités qu'offre la pratique humaine et des limites à imposer à l'exercice de la liberté humaine, fonde l'obéissance inconditionnelle à la loi.

Quant au terme *ius*, du fait de la polysémie révélée par l'historique de son usage, il pose à son interprète la question de la délimitation de son contenu. En effet, il désigne soit la chose juste considérée en elle-même, soit la technique de discernement du juste, soit l'espace où la justice est prononcée, soit la décision de justice rendue par le juge.¹⁴ Conformément à l'étymologie traditionnellement admise, il convient pour Suárez d'attribuer trois origines à la signification du terme «*ius*». 1°) *Ius* proviendrait de «*iuxta*», à savoir littéralement «ce qui est près de», ce qui s'expliquerait par le fait que dans l'usage, il exprimerait ponctuellement l'idée d'une égalité rapportée à une charge ou à une action. Il s'agit d'écarter cette explication parce qu'elle est aléatoire et abusive. 2°) En référence au droit romain, *ius* dériverait du verbe «*iubere*», (commander, ordonner) impliquant une identification entre la personne qui ordonne et le fait, par là même, d'incarner le droit. 3°) *Ius* découlerait de *iustitia* selon Ulpien¹⁵, même s'il est possible, inversement, de poser que l'on qualifie de juste ce qui est conforme au droit, de telle sorte que la justice est déterminée relativement au droit parce qu'elle octroie à chacun ce qui lui est dû¹⁶. Il faut s'appuyer pour Suárez sur les étymologies 2 et 3, quitte à les préciser et à les rectifier; cela permettra de mettre à jour deux significations directrices à reconnaître au terme «droit».

Premièrement, *ius* désigne le juste et l'équitable, à savoir l'objet même de la justice¹⁷. On sera ultérieurement confronté à la question de savoir si la justice résulte d'un pacte entre les hommes ou si elle représente une vertu spécifique dont le fondement excéderait tout calcul délibératif concernant les intérêts ou les avantages que l'on pourrait en retirer, qu'ils concernent les relations aux biens ou aux personnes. Le terme *iustitia*, à son tour, présente

¹³ Suárez, 116.

¹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (Paris: Cerf, 1984–1986), II^a–II^{ae}, Q. 57, art. 1.

¹⁵ *Digesta*, 1, 1, (1, 1).

¹⁶ *Digesta*, 1, 1, 10, (1, 29).

¹⁷ Suárez, *Des lois*, Livre 1, 2, n. 4, 103.

deux significations: 1^o) il désigne d'un point de vue général une vertu, étant donné qu'il appartient précisément à toute vertu d'être articulée à l'équité (comme correctif de la généralité de la loi selon la définition aristotélicienne) et d'en permettre la réalisation. Il a, en ce sens, une extension à la fois éthique et politique car il renvoie à une disposition à être et à agir avec autrui¹⁸. Il convient néanmoins de le différencier de la loi puisque le *ius* est ce que la loi prescrit ou circonscrit, eu égard à la légitimité du pouvoir d'agir; la loi fonde le droit en le délimitant. 2^o) Il acquiert également une signification relative à une vertu particulière consistant à attribuer à chacun le sien (ce qui correspond, rappelle Suárez, à la signification la plus usitée) tout en exprimant une nécessité de l'institution politique. C'est précisément ce que rappelait Thomas d'Aquin par la distinction qu'il établissait entre justice particulière et justice générale: «La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières: soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie.»¹⁹ L'interprétation de Suárez rapporte le terme de *ius* à ces deux significations car il renvoie à l'ordre de l'équitable et à ce qui est en adéquation avec la raison.

Dès lors que l'on se conforme à la définition stricte du droit (à savoir que la signification de «*ius*» est «*iustum*» et que «*iustum*» se définit comme un pouvoir ou une faculté), ce dernier, pour Suárez, est identifié à un pouvoir ou faculté morale que chacun est en mesure d'exercer concernant ce qu'il possède ou ce qui lui revient²⁰. Ainsi, le droit exprime une liberté correspondant à une faculté morale afin de continuer à agir librement, ce qui est concédé par le Créateur Lui-même²¹. Il convient d'articuler cette identification au principe selon lequel tout homme naît libre, tout en se définissant par l'aptitude – alors même que naturellement aucun homme ne peut en commander un autre et se proclamer supérieur à lui –, à se soumettre pour une cause juste et raisonnable, à son semblable²². Il existe, en effet, des sujétions naturelles à l'homme comme celle du fils à son père, ou sur la base d'un contrat comme dans le mariage. De manière analogue, une fois la société

¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a–II^{ae}, Q. 57, art. 1: «La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique: ce qui s'égalise «s'ajuste» dit-on communément; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.»

¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a–II^{ae}, Q. 57, art. 5.

²⁰ Suárez, *Des lois*, Livre I, 2, n. 5, 104.

²¹ Suárez, *O. O.*, vol. 24, *Defensio Fidei*, Lib. IV, 9, n. 11, 396.

²² Suárez, Lib. III, 1, n. 8, 205–206.

civile établie, l'assujettissement des particuliers au pouvoir public doit être qualifiée de naturelle du fait de sa conformité à la droite raison naturelle, tout en s'imposant comme nécessaire pour la préservation légitime de la nature humaine. Il convient dans cette perspective, au regard de la question du droit, de rappeler que la liberté consiste formellement en une faculté spécifique de la cause créée²³. Le droit confirme que l'agir humain est en mesure de ne pas être seulement assujéti à la nécessité; dans la plupart de ses actes, l'homme n'est pas dirigé par la nécessité mais par la volonté libre²⁴. Seuls les agents rationnels sont identifiables à des agents libres, «tous les agents créés ayant un entendement possèdent également la liberté.»²⁵ Le fait que ce qui est dépourvu de raison ne peut prétendre à la liberté fonde l'affirmation de la proposition inverse selon laquelle raison et liberté sont indissociables, ce que précisément illustre à son niveau le droit comme faculté morale. Ainsi, la liberté exprime une faculté ou puissance active manifestant la possibilité d'accomplir ou de suspendre son action²⁶; l'individu a le pouvoir d'agir ou non selon son arbitre et c'est ce que traduit le droit comme incarnation d'une faculté morale rappelant, par là même, que le pouvoir législatif ne tire pas son origine d'un particulier quel qu'il soit, bien plutôt de la collectivité humaine globalement considérée²⁷. La raison du droit repose sur le fait que «les hommes naissent naturellement libres» «sans pouvoir sur leur semblable.»²⁸ L'homme possède par conséquent le pouvoir de s'autodéterminer, le Créateur ayant conféré à chacun «le pouvoir nécessaire à sa propre conservation et à son propre gouvernement.»²⁹ Dans l'ordre pratique, le droit confirme que l'expérience de la liberté est inhérente à notre mode d'être. En effet, exister implique pour chacun de nous de faire l'expérience de notre pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire ou de ne pas faire. Identifier le droit à une faculté morale renvoie au fait que la faculté d'être libre ne peut être en nous qu'active car c'est précisément cette activité qui caractérise la faculté libre. Une telle expérience de la liberté est en ce sens identifiable à une extériorisation active de l'essence de l'étant raisonnable, l'usage de la raison traduisant en nous l'immanence du mode d'être libre et c'est la conformité à la raison qui fonde l'imputabilité de nos actions.

Une compréhension du rapport théorie/pratique s'en dégage, caractéristique de la relation entre la connaissance et l'action établie par Suárez.

²³ Suárez, volume 25, *D. M. XIX*, 5, n. 1, 711.

²⁴ Suárez, 2, n. 12, 696.

²⁵ Suárez, 5, n. 1, 711.

²⁶ Suárez, 4, n. 8, 708.

²⁷ Suárez, Volume 5, III, 2, n. 3, 176-177.

²⁸ Suárez.

²⁹ Suárez, 3, n. 5, 182-183.

L'intellect est la faculté de penser par soi et la liberté, le pouvoir de commencer et d'agir par soi. Cette dernière a pour effet la création par l'homme de son devenir humain; elle lui permet de se penser comme fondement premier et fin de ses actes. Dès lors, comprendre le droit comme une faculté morale revient à confirmer que l'ordre structurant l'existence communautaire ne traduit pas un ordre antérieur à la liberté du vouloir et à la convention, il n'existe que comme créé par la liberté humaine. Le préalable de la mise au point sémantique s'inscrit dans le prolongement des déterminations métaphysiques effectuées dans les *Disputes*. En dissociant l'ordre de la nature révélé par la causalité nécessaire et matérielle de l'ordre humain comme expression de la causalité rationnelle, Suárez pose l'humanité de l'homme à partir d'une autocréation temporelle, celle dans l'histoire et l'espace politique. Par conséquent, le droit et l'expérience de la liberté qui lui est associé sont la marque effective de la séparation entre l'homme et la nature. L'ordre juridique confirme universellement qu'un autre commencement est possible pour l'homme, celui qu'il produit. Pour comprendre l'origine de cette séparation, il faut se référer à la nature humaine qui n'a rien de naturel dès lors qu'elle exprime l'avènement d'un ordre humain et non la répétition d'un ordre préétabli. Définir le droit comme un pouvoir (ou une faculté) moral revient à affirmer la liberté en tant qu'elle exprime un ordre donné par la raison qui peut être étendu à l'ensemble des êtres raisonnables et reconnu par eux. Il s'agit là d'une expérience collective de la liberté consacrant la réalité d'une appartenance politique à l'humanité. Par un tel pouvoir moral garantissant la liberté du vouloir, l'homme découvre en lui la possibilité d'être un commencement par soi, et donc de faire valoir son autonomie d'étant rationnel et son individualité afin d'agir en accord avec d'autres libertés dans un monde humain en constitution.

Néanmoins, si l'on se réfère à l'historique du droit, associer dans la définition du droit les termes «faculté» et «moral» ne manque pas de soulever une ambiguïté. Soit le terme «moral», extensivement considéré, porte sur la délimitation de ce qui est licite ou illicite du point de vue éthique, soit il connote dans un sens restrictif ce qui est licite opposé à ce qui est compris comme immoral. Par conséquent, invoquer une faculté morale revêt deux significations possibles: à savoir une faculté légitime du point de vue moral ou participant en tant que moyen à la réalisation du bien moral. Pour Suárez, conformément aux analyses précédentes, il faut interpréter la faculté morale par opposition à la faculté physique³⁰; la première n'existe qu'en tant que distincte de la deuxième. Suárez se conforme à la distinction commune de la scolastique selon laquelle *potestas* désigne un pouvoir au

³⁰ Suárez, IV, 1, n. 7, 329: «La juridiction, de même que la propriété, ne consiste pas en une qualité physique mais dans un droit et un pouvoir moral.»

sens d'une autorité morale, alors que *potentia* désigne un pouvoir au sens d'une force physique.

Si l'on considère, par exemple, la coutume en tant que droit avant le droit, elle instaure une faculté ou une obligation morale qui n'a rien à voir avec ce qui est de l'ordre physique, elle correspond bien plutôt à une faculté ou à un lien éthique précisément et exactement qualifié par le terme de «droit.»³¹ Il est nécessaire dans cet ordre d'idée de différencier les propriétés physiques propres à la sphère naturelle se caractérisant par leur immutabilité, des propriétés humaines qualifiées de morales comme la propriété et le droit, qui sont susceptibles d'être modifiées par une volonté contraire; c'est par exemple ce qui se produit historiquement lorsqu'on invoque qu'originellement et naturellement, tout appartient à tout le monde, jusqu'à ce que l'instauration de la propriété en décide autrement³². Ainsi, la propriété synonyme de maîtrise suppose une faculté ou une puissance physique apparentée aux facultés corporelles ou intellectuelles par lesquelles s'exerce un pouvoir de fait impliquant des opérations matérielles de manipulation, de direction et de contrôle. De telles opérations peuvent s'appliquer, comme le montre le pouvoir politique, sur d'autres hommes. Cependant, pour que la propriété devienne effective, elle doit être fondée sur un droit de faire usage d'un tel pouvoir³³; et l'on comprend que l'on puisse le qualifier de moral puisqu'il n'ajoute aucune qualité à l'homme; il délimite ce qu'il est licite de faire sans porter préjudice à autrui dans l'usage des choses sur lesquelles on exerce sa maîtrise. Il n'est pertinent de parler de faculté morale que parce qu'elle tire son origine du libre consentement de la volonté; en cela, elle n'apporte aucun supplément d'être et ne lui confère aucune autre qualité physique qu'il n'aurait déjà. Dans cette perspective, la propriété ne fait jamais qu'exprimer le droit d'user d'un pouvoir physique, c'est-à-dire d'extérioriser une maîtrise légalement fondée. Dès lors, il y a ce qu'il est possible pour l'homme de faire du fait de sa condition physique et biologique et ce qu'il lui est légitime d'accomplir, clairement distinct de l'aptitude matérielle. Le droit n'a de sens que parce que l'on différencie le possible du permis, tout en reconnaissant que ce qui est interdit par la loi (par exemple, traverser la propriété d'autrui) peut devenir légitime en fonction d'un motif raisonnable qui ne porterait préjudice à quiconque³⁴.

Suárez en conclut que le droit comme faculté morale s'enracine dans l'intellect et consiste en un être de raison, c'est-à-dire existant objectivement

³¹ Suárez, *O. O.*, vol. 6, VII, 1, n. 4, 136-137.

³² Suárez, *O. O.*, vol. 5, III, 3, n. 7, 183.

³³ Suárez, *O. O.*, Volume 3, *De opere sex dierum*, Cap. 16, n. 9 (*Secundum es jus seu potestas moralis*), 280.

³⁴ Suárez, *Des lois*, Livre I, 2, n. 11, 112.

dans l'intellect, même si l'on peut avancer qu'il ne possède en soi aucune entité³⁵ et ne peut renvoyer à une distinction réelle à partir de la nature des choses³⁶. Le droit ne prend sens qu'à partir de relations de raison dérivées de l'intellect et de la volonté comme il apparaît manifestement dans les contrats, que ce soit entre les conjoints ou entre l'acheteur et le vendeur³⁷. Il permet de reconnaître que les relations de raison ne s'épuisent pas dans la sphère du logique et du mathématique³⁸; elles sont également constitutives de la pratique humaine considérée tant du point de vue social que politique. Dans la perspective scolastique, la dénomination d'une chose ou sa prédication dénominative peut être effectuée à partir des dix catégories aristotéliennes. Elle se subdivise en deux: 1°) la dénomination impliquant la référence à une propriété intrinsèque de l'objet et requérant les prédicats liés à la substance, la qualité ou la qualité. 2°) La dénomination impliquant la référence à une propriété extrinsèque de l'objet renvoyant aux prédicats de la relation, de l'action, de la passion, du lieu, du temps, de la possession ou de la position. Si l'on interprète à partir de cette subdivision la relation de raison impliquée par le droit, elle renvoie à une dénomination extrinsèque. En effet, en considérant la relation de maître à esclave³⁹, il faut dire qu'elle correspond à une dénomination extrinsèque entre deux personnes qui ne saurait être substantiellement fondée eu égard au droit naturel; ce dernier pose la liberté et l'égalité naturelle entre les hommes, et une telle relation⁴⁰ est seulement accidentellement établie, notamment, historiquement, si l'on se reporte à la consécration de rapports de force (la mort ou l'esclavage) entre vainqueurs et vaincus lors d'un conflit. Il s'agit d'une relation non fondée en réalité (définissant les hommes en fonction de leur substance), mais seulement en raison, c'est-à-dire dans ce cas précis, elle découle d'une relation résultant d'actes de la volonté humaine ou d'une évaluation, comme dans le cas du contrat entre mari et femme ou entre acheteur et vendeur, que cela soit condamnable ou non (lorsque cela est effectué de plein gré). Par conséquent, la détermination du droit comme faculté morale a pour fonction d'insister sur le fait que la justice est inconcevable pour des êtres dépourvus de raison, ce qui revient à dire que le droit excède l'ordre de la réalité physique parce qu'il est apparenté à la sphère morale, c'est-à-dire à un processus qui ne peut être qu'intellectuel. L'homme manifeste dans l'univers matériel des facultés physiques sans que

³⁵ Suárez, *O. O.*, vol. 26, *D. M. LIV*, 4, n. 1, 1028–29.

³⁶ Suárez, 6, n. 5, 1040.

³⁷ Suárez, n. 6, 1040.

³⁸ Voir J.-P. Coujou, *Les êtres de raison et l'extension logique du champ de l'ontologie* in F. Suárez. *Les êtres de raison. Disputes métaphysique LIV* (Vrin: Paris, 2001), 9-44.

³⁹ Suárez, *O. O.*, Volume 26, *D. M. LIV*, 6, n. 6, 1040.

⁴⁰ Suárez, *O. O.*, *D. M. XLII*, 3, n. 3, 610–611.

pour autant son mode d'être y soit réduit, ainsi que le confirme la production d'un mode d'être relationnel par la raison et la liberté, à savoir le droit comme faculté morale. Cette dernière confère une légitimité à la mise en œuvre des facultés physiques et intellectuelles de l'homme en leur attribuant une valeur qu'elles ne peuvent fonder par elles-mêmes.

Dès lors, identifier le droit à une faculté morale revient à reconnaître l'existence d'une relation de raison et non physique, c'est-à-dire affirmer le partage entre causalité par liberté et causalité naturelle, véritable et non fictive, c'est-à-dire impliquant des effets réels et non purement logiques dans le rapport à autrui. Cela permet également d'effectuer une distinction entre le droit sur une chose (*ius in re*) et le droit à une chose (*ius ad rem*)⁴¹ qui a pour fonction de délimiter une telle faculté. Le premier traduit la légitimité de la possession relative à ce qui est sien (le droit du propriétaire sur une chose) et le deuxième, la légitimité de la revendication concernant ce qui est dû (le salaire du travailleur). Le droit est par conséquent l'œuvre de l'homme, il n'a pas d'autre origine que son pouvoir et sa prudence et comme la loi il s'impose en tant que règle et mesure de l'action⁴². Se référer à une faculté morale pour un être qui requiert par sa nature propre une vie civile, signifie qu'exister pour l'homme ce n'est pas être réductible à une personne particulière mais faire partie de la communauté. Ainsi, la loi humaine en circonscrivant la manifestation du droit «oriente le gouvernement politique de la cité, la protection des droits temporels et le maintien de l'État dans la paix et la justice.»⁴³

Dans cette perspective, il appartient clairement au droit dont l'extension est délimitée par la loi civile, de créer les conditions pour former de bons citoyens⁴⁴, c'est-à-dire en maintenant l'existence terrestre dans la paix et la justice, tout en sachant que les lois positives ne sont pas en mesure de nous diriger vers une fin surnaturelle⁴⁵ qui est liée au culte divin et au salut des âmes. C'est précisément ce que confirme dans l'organisation politique de la société l'existence de deux puissances, civile et canonique qui sont distinctes, même si elles peuvent momentanément se recouper si l'on considère les lois du mariage⁴⁶. Dès lors, il convient de conclure que le droit, comme la loi, expriment la puissance conjuguée de l'intellect et de la volonté traduisant «un impératif moral orienté vers un comportement déterminé.»⁴⁷

⁴¹ Suárez, *Des lois*, Livre I, 2, n. 5, 104; II, 17, n. 2, 597.

⁴² Suárez, I, 3, n. 18, 128.

⁴³ Suárez, 3, n. 21, 129.

⁴⁴ Suárez, 13, n. 2, 272.

⁴⁵ Suárez, 3, n. 21, 129.

⁴⁶ Suárez, *O. O.*, Volume 24, *Defensio Fidei*, Lib. III, 22, n. 11, 312.

⁴⁷ Suárez, *Des lois*, Livre I, 3, n. 2, 133.

Grotius reprend à son compte le constat de l'ambiguïté du mot «droit» pour amorcer comme Suárez, une reformulation du champ d'extension de la philosophie juridique⁴⁸. Or, cette définition est présentée comme indissociable de celle de la guerre, le point de départ consistant précisément à déterminer la spécificité du droit à la guerre et, par conséquent, de ce qui est appelé «guerre juste » afin de pouvoir déterminer ce qu'il pourrait y avoir de juste dans la guerre.

Il en découle trois significations déjà présentes dans la seconde scolastique, requérant la distinction soigneuse entre «ce qui est établi par la volonté des hommes d'avec ce qui est fondé sur la nature»⁴⁹, à savoir la compréhension du terme *ius* comme ce qui est juste, comme qualité morale et comme loi. 1°) *Ius* signifie «ce qui est juste», mais compris selon un sens négatif, c'est-à-dire comme «ce que l'on peut faire sans injustice.»⁵⁰ Et l'injuste est pensé de façon générale comme ce qui est contraire à la nature sociale des êtres rationnels⁵¹ usant de la parole rendant capables d'apprendre et d'agir conformément à des principes universels. L'homme se définit par le désir de société et comme chez Suárez, par une tendance à vivre avec ses semblables. Une telle sociabilité traduit une exigence à faire durer l'être-ensemble en conformité avec les lumières de l'entendement et elle est identifiable à l'origine même du droit pouvant être synthétisée par des principes universels simples⁵².

2°) Le droit revêt une signification ayant plus d'extension eu égard au statut de l'homme et au sentiment de sociabilité qu'il développe et des facultés qui l'accompagnent, à savoir l'évaluation de ce qui est estimé agréable ou désagréable, ainsi que l'aptitude à discerner ce qui est possiblement utile ou nuisible. Il est lié à la rectitude du jugement, recherchée malgré le caractère fini de notre entendement, afin de ne pas s'aliéner au plaisir présent, ni être dominé par la crainte des incertitudes de l'avenir ou se laisser emporter par ses tendances immédiates. Comme Suárez, Grotius considère le droit selon cette perspective comme une qualité morale⁵³ spécifique à une personne légitimant une possession ou une action. Il est néanmoins nécessaire de dis-

⁴⁸ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Livre I, Ch. 1, § III, n. 1, 39-40.

⁴⁹ Grotius, *Discours préliminaire*, § XXXI, 21.

⁵⁰ Grotius, Livre I, Ch. 1, § III, n. 1, 40.

⁵¹ Grotius, n. 2, 40.

⁵² Grotius, *Discours préliminaire*, § 10, p. 8: «Qu'il faut s'abstenir religieusement du bien d'autrui, et restituer ce que l'on peut en avoir entre les mains, ou le profit qu'on en a tiré: Que l'on est obligé de tenir sa parole: Que l'on doit réparer le dommage que l'on a causé par sa faute: Et que toute violation de ces règles mérite punition, même de la part des hommes.»

⁵³ Grotius, Livre I, Ch. 1, § IV, n. 2, 41.

tinguer deux types de qualité morale: l'une «parfaite» qualifiée de «qualité» et l'autre «imparfaite» qualifiée d'«aptitude.»⁵⁴ Ainsi, concernant les choses naturelles, la faculté correspond à l'acte et l'aptitude, à la puissance. Les trois acceptions suivantes sont liées au terme de faculté: a) soit le pouvoir ou le commandement sur soi-même correspondant à la liberté, soit sur autrui comme le pouvoir paternel sur les enfants ou celui du maître sur les esclaves; b) la propriété qu'elle se rapporte à l'usufruit ou le fait de donner en gage; c) «la faculté d'exiger ce qui est dû par autrui»⁵⁵ qui entre dans la logique de réciprocité l'échange propre au rapport créancier/débiteur. En référence à l'héritage des Anciens, considéré selon une signification restreinte, le droit comme faculté est la conformité au principe selon lequel il faut respecter ce qui appartient à autrui et à s'acquitter des dettes que l'on a contractées à leur égard⁵⁶. Par conséquent, chaque personne est détentrice de facultés constitutives de son devenir humain et juridique: celle de disposer de soi, des choses et d'orienter dans le cadre de la loi les actions d'autrui.

3°) Il existe enfin une troisième signification au terme de «droit» synonyme du terme de «loi» extensivement considéré comme «règle des actions morales qui oblige à ce qui est bon et louable.»⁵⁷ La loi oblige à la conformité à la rectitude, sans être réduite pour autant à la conformité à ce qui est juste étant donné que le droit, selon cette acception, est lié non seulement à la justice, mais également aux autres vertus comme la tempérance et la sagesse. Dans cette perspective, la loi est une règle pratique marquée par l'obligation, elle traduit l'existence d'un droit objectif dont le fondement serait à rechercher dans le droit naturel. Selon ce dernier, la validité de la norme du droit renvoie à un double fondement, son articulation avec l'autorité qui l'a institué et le fait qu'elle est implicitement et partiellement, la manifestation d'un droit juste par soi, immuable, qui exprime de lui-même sa propre validité. Dès lors, le propre de l'organisation politique à rendre effectif tout en l'adaptant, un droit excédant la maîtrise humaine puisqu'il manifeste la volonté divine et l'ordre qu'il a imposé à la création.

Or, selon cette orientation, si le droit comme faculté morale liée à la personne exprime un droit individuel ou subjectif, faut-il dire qu'un droit légitime et objectif, premier, fonde l'individualité des droits ou que la particularité de ces mêmes droits amène à la nécessité de l'élaboration d'un droit objectif ? Notre faculté comme qualité morale provient-elle des obligations premières d'autrui envers nous ou n'y a-t-il d'obligation pour nous que parce qu'autrui est légitimement, par rapport à nous, en mesure de revendiquer

⁵⁴ Grotius, Livre I, Ch. 1, § IV, n. 2, 41.

⁵⁵ Grotius, § V, n. 4, 41.

⁵⁶ Grotius, *Discours préliminaire*, X, 9.

⁵⁷ Grotius, Livre I, Ch. 1, § IX, n. 1, 47.

ce qui lui revient ? Il appartient précisément à la théorisation du droit naturel d'y apporter une réponse en explicitant ce que sont «les lois de notre nature»⁵⁸ en présentant l'humanité comme un fait de nature qui est tout aussi bien une potentialité qu'un fait.

II) Fondement du droit naturel et spécificité de la loi naturelle

Pour Grotius, l'héritage de Cicéron s'avère décisif afin de rendre intelligible ce qu'il faut entendre par droit naturel que l'on peut interpréter de manière extensive ou restrictive. Il convient en effet de le rapporter à «deux sortes de principes naturels»⁵⁹ Si l'on se réfère à l'existence individuelle, cette compréhension est indissociable d'une loi naturelle extériorisant «les premières impressions de la nature»⁶⁰ selon lesquelles tout vivant est porté à sa propre conservation, à l'usage des moyens pour la préserver, ainsi que l'intégrité de son organisme. Il en résulte une exigence morale selon laquelle le premier devoir humain consiste à se conserver, à rechercher la conformité aux lois de la nature et à s'écarter de ce qui y contrevient. De ce devoir premier, non juridique, découlent les impressions dérivées de la nature permettant de comprendre ultérieurement comment les droits propres à une communauté et ceux propres aux individus, ne peuvent que se rencontrer. Cela signifie que le droit naturel implique l'obligation de respecter les droits individuels d'autrui (la vie, les membres, la liberté⁶¹ comme pouvoir sur nos propres actions, sont des droits qui n'ont été attribués par personne et qui sont inaliénables); en ce sens, le droit naturel constitue, en référence à l'instinct de sociabilité, la limitation réciproque des facultés individuelles⁶². Par conséquent, étant un corps ainsi qu'une âme dotée d'un libre arbitre, l'homme s'affirme comme propriétaire non récusable du premier, et bailleur possible de l'orientation de ses actions, comme le confirme le pacte social et l'organisation du pouvoir politique.

La tendance à se conserver ne saurait pour autant faire oublier qu'il y a une faculté ayant prévalence sur le corps, «la connaissance de la conformité des choses avec la raison.»⁶³ Cela correspond pour Grotius à ce qu'il s'agit

⁵⁸ Grotius, *Discours préliminaire*, X, 9.

⁵⁹ Grotius, Livre I, Ch. II, § 1, n. 2, 66.

⁶⁰ Grotius, 67.

⁶¹ Grotius, n. 6, 68.

⁶² Grotius, n. 7, 70: « Il n'est donc pas contre la nature de la société humaine, de penser et de travailler à son propre intérêt, pourvu qu'on le fasse sans blesser les droits d'autrui.»

⁶³ Grotius, n. 2, 67.

de qualifier d'honnête (ce qui doit être inconditionnellement recherché sous peine de verser dans le mal), c'est-à-dire d'une manifestation de la droite raison dans l'ordre pratique et, par conséquent, d'un dépassement de ce à quoi nous porte notre instinct naturel pour l'ouvrir à un commandement moral. Ainsi, eu égard aux rapports entre les hommes, les lois de notre nature traduisent leur caractère obligatoire à partir de notre sentiment de sociabilité, de notre aptitude humaine à évaluer ce à quoi l'individu est confronté en fonction de l'utile et du nuisible; une telle évaluation demeure relative aux limites de notre esprit, la droite raison permettant de déterminer les conséquences de l'instinct de sociabilité, tout en les explicitant et en les convertissant en principes pratiques généraux; il faut toujours avoir à l'esprit pour Grotius que l'homme n'a pas la capacité de faire connaître ses pensées à autrui seulement par la parole, il le peut également par des gestes, des symboles, des conventions, des engagements ou des actes⁶⁴. La pratique conforme au droit naturel, constituée en ce sens l'expression claire d'une pensée par l'action. Pour déterminer «ce qui est de droit naturel»⁶⁵, et afin de savoir, par là même, s'il l'on peut agir sans faire preuve d'injustice, il est nécessaire d'examiner l'adéquation ou l'inadéquation aux premières impressions de la nature; la reconnaissance d'une conformité, qu'elle concerne le principe de la conservation de soi ou la sociabilité, implique par voie de conséquence d'y ordonner son action afin de préserver ce qui constitue sa propre humanité.

À partir de là, on posera pour Grotius que ce qui est injuste correspondra nécessairement à ce qui est inadéquat ou contraire à notre nature raisonnable et sociable⁶⁶. La sociabilité est à comprendre comme l'origine matérielle du droit reposant sur la capacité universelle de l'humain à différencier ce qui est utile ou nuisible à la société. Dans cette perspective, le droit naturel est constitué par des «principes de la droite raison» fondant le savoir de la moralité ou de l'immoralité de l'action à partir du critère absolu que représente l'adéquation ou non à une telle essence rationnelle et sociable⁶⁷. Les actions qui en résultent sont en soi obligatoires ou interdites en référence à l'origine indirecte de leur caractère normatif, à savoir la volonté du Créateur; cela ne peut manquer de poser la question de la priorité soit des valeurs morales, soit de la volonté divine: est-ce un bien et c'est pour cette raison que Dieu

⁶⁴ Grotius, Tome II, Livre III, Ch. I, § VII, n. 2, 724 : « Que si l'on dit que l'homme, par un privilège de sa nature qui le met au-dessus du reste des animaux, a la faculté de faire connaître à autrui ses propres pensées, et que c'est pour cela qu'on a inventé l'usage de la parole; on a raison en cela: mais il faut y ajouter, que les paroles ne sont pas le seul moyen de découvrir nos pensées.»

⁶⁵ Grotius, Livre I, Ch. II, § I, n. 3, 67.

⁶⁶ Grotius, n. 4, 68.

⁶⁷ Grotius, Livre I, Ch. I, § X, n. 1, 48–49.

nous y oblige ou est-ce parce que Dieu nous y oblige que cela est un bien ? Pour Grotius, il y a une immutabilité du droit naturel contre laquelle Dieu Lui-même ne peut rien⁶⁸. L'infini de la puissance de Dieu rencontre sa limite dans le principe de contradiction selon lequel «il ne lui est pas non plus possible de faire que ce qui est mauvais en soi et de sa nature, ne soit pas tel.»⁶⁹ Sa puissance ne peut être infinie qu'à se conformer à l'infinité de Sa sagesse, c'est-à-dire pour qu'elle ait un sens et qu'elle soit raisonnable dans son exercice et donc qu'elle ne sombre pas dans l'impuissance de la puissance.

Une articulation entre principe métaphysique et éthique, non formulée explicitement comme telle, s'en dégage pour Grotius. Du fait même que le bien en soi existe, son être et son essence ne sont pas assujettis à une instance extérieure, également pour les propriétés qui en découlent⁷⁰. Ainsi, on évalue comme mauvaises des actions comme le meurtre, en les référant à l'index que constitue la nature humaine guidée par la droite raison. On pourrait dire qu'en créant l'homme raisonnable et sociable, Dieu lui a permis d'attribuer aux valeurs morales une priorité relative eu égard à la priorité absolue incarnée en ce domaine par son omniscience. Dès lors, le droit naturel doit être différencié du droit divin révélé. En effet, le premier a pour socle les connaissances gravées par le Créateur en l'homme, alors que le second est la conséquence de règles rendues obligatoires par Dieu extérieurement à tout arrangement humain. Si l'on se limite au domaine de l'homme, il existe par conséquent des types de production de règles de conduites obligatoires, le droit naturel résultant de la nature humaine créée par Dieu et le droit conventionnel découlant d'une volonté législatrice, qu'elle soit divine ou humaine. L'examen de l'origine du droit révèle qu'il existe en fait une multiplicité de volontés législatrices articulées les unes aux autres selon une chaîne de raisons. A la volonté divine succède la volonté générale de l'humanité, celle commune des États, celle d'un État, celle d'un individu correspondant respectivement au droit naturel primaire, au droit naturel secondaire qualifié de droit des gens primaire, au droit des gens secondaire, au droit civil et enfin aux contrats. Cette chaîne de raisons exprime la correspondance rigoureuse entre les origines formelles du droit et les normes matérielles qui en résultent. La règle fondatrice première à l'origine de la fondation de l'ordre universel réside dans la volonté divine; Grotius retrouve l'héritage de Suárez et Gabriel Vazquez⁷¹ pour lesquels la raison humaine est la loi naturelle de la créature rationnelle, la validité et le contenu de la loi naturelle dépendant de

⁶⁸ Grotius, n. 5, 50.

⁶⁹ Grotius, 51.

⁷⁰ Grotius.

⁷¹ G. Vazquez, *Commentarium ac disputationem in primam secundae S. Thomas* (Lyon, 1620), q. 90, art. 1, cap. 3, nn. 2 et 25.

la raison et de la volonté de Dieu, en la rattachant à la loi éternelle. De l'ordre ontologique immanent à la création résulte le droit naturel primaire délimitant les normes de comportement naturellement valides, telles que celles de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour subvenir à sa propre existence. Il faut pour cela se reporter aux deux premières lois: celle de la légitime défense et celle du fondement de la propriété. La deuxième règle dérivant de la règle fondatrice repose sur le consentement universel de l'humanité et est à l'origine du droit des gens primaire qui a précisément pour équivalent le droit naturel secondaire. Dans ce cas de figure, quatre lois en découlent qui sont au fondement de toute existence sociale: 1°) le respect de l'intégrité d'autrui, 2°) la conformité au principe de la propriété, 3°) le respect des obligations envers les règles impliquant un impératif de restitution et la nécessité du châtement en cas de délit, 4°) la fidélité aux engagements induits par les contrats.

Une difficulté n'en demeure pas moins relativement à la modalité des relations entre le droit divin positif et le droit naturel. Faut-il en déduire ou non qu'il appartient aux normes du droit divin positif découlant d'une interprétation théologique, de diriger la sphère du droit naturel relevant de l'État ? Cela ne reviendrait-il pas tout simplement à assujettir le pouvoir temporel au pouvoir spirituel à partir d'une forme de légitimation inattendue et tout aussi inacceptable ? Dans quelle mesure ne peut-on repenser la thèse du droit naturel comme raison qu'à partir de son autonomisation vis-à-vis du droit divin positif ? Cette autonomisation serait celle de la raison par rapport à la Révélation et, par conséquent, la consécration du droit naturel comme «*recta ratio*», c'est-à-dire comme constitué par l'ensemble des règles existant de manière innée dans la raison humaine, alors que ce qui est découvert ou inventé par la raison en fonction des circonstances et des nécessités est constitutif du droit des gens secondaire. Selon l'héritage de Vazquez, la raison propre au domaine du droit naturel devient effective dans le droit des gens primaire et revêt pour fonction de connaître les règles éthiques et juridiques élémentaires ainsi que celles qui en sont dérivés (ne pas transgresser le droit d'autrui, ne pas vouloir pour autrui ce que l'on ne voudrait pas pour soi-même, ne pas condamner un innocent, ne pas tromper autrui, infliger une peine proportionnelle au délit). Un tel droit correspond à un instinct naturel et à une raison non acquise mais innée qui nous fait tendre vers ce qui est juste et nous éloigne de ce qui s'y oppose⁷².

En fonction de ces distinctions, afin de renouveler le statut du droit naturel, il faut sortir de l'assujettissement du droit naturel au droit divin positif, sans pour autant soustraire ce dernier d'un ordre juridique dont la teneur est néanmoins modifiée, ainsi que le révèle la perspective théologico-politique

⁷² Vazquez, 10, n. 17.

qui y préside et qui met en œuvre une séparation entre l'ordre de la nature et celui de la révélation. Leur différence réside dans la séparation entre ce qui est obligatoire ou illégitime par nature et ce qui l'est en fonction d'un commandement divin. Or, étant donné que ce qui appartient au droit naturel découle de principes connus par nature et de ce qui résulte de manière distincte et certaine, des principes naturels, il faut poser que la naturalité ne s'oppose pas au surnaturel (afin de préserver son articulation au droit divin positif), mais à ce qui est contraire à son ordre, à savoir l'arbitraire. Grotius, pour ce faire, confirme la distinction suarézienne⁷³ interne au droit naturel entre ce qui appartient au droit naturel absolu et au droit naturel relatif, ce dernier restant tributaire si l'on considère l'exemple de la liberté civile, des décisions conventionnelles du pouvoir politique. Ainsi, Suárez distingue le droit naturel préceptif et le droit naturel dominatif, le premier étant constitué de «règles et de principes du bien agir»⁷⁴ indissociables d'une vérité nécessaire confirmant leur immutabilité; il correspond au droit naturel absolu parce qu'il exprime avec clarté et évidence la rectitude ou non de la pratique qu'il implique. Quant au droit dominatif, correspondant au droit naturel relatif, dépendant d'une condition déterminée ou d'une relation entre les choses, il est soumis à partir du constat de cette contingence propre à l'ordre du créé et du corruptible, à de possibles mutations sociales et historiques. Tel est le cas de la liberté et de tout autre droit civil car même s'ils tirent leur fondement de la nature, ils peuvent être modifiés par l'homme puisque leur exercice demeure tributaire du vouloir ou de l'autorité légitime de l'État. Cela explique par exemple pour Suárez pourquoi l'homme, bien que maître de sa liberté, puisse la vendre ou l'aliéner⁷⁵. Cependant, en retour, il convient de reconnaître que le droit humain peut compléter et parachever le droit naturel, ainsi que l'établit l'exemple des contrats. La subdivision invoquée à la fois par Suárez et à la suite par Grotius, s'avère par conséquent indissociable de la différenciation entre l'ordre de la nature et l'ordre de la liberté.

Tant pour Suárez que pour Grotius, le droit naturel exprime un décret de la droite raison servant d'index afin de déterminer si une action répond à un impératif moral ou si elle y contredit du fait de son adéquation ou non à la nature raisonnable; une telle pratique devient commandée ou interdite par le Créateur qui est au fondement même (en tant que fiat divin) de ce qui fonde, à savoir cette nature raisonnable. Il est légitime à partir de là de promouvoir une différenciation entre le droit naturel et le droit divin positif. La

⁷³ Suárez, *Des lois*, Livre II, 14, n. 19, 547–548.

⁷⁴ Suárez, 547.

⁷⁵ Suárez, n. 18, 547: «(...) Quoique la nature ait donné à chaque homme la liberté et la maîtrise de cette dernière néanmoins, elle n'a pas interdit absolument la possibilité de l'en priver.»

raison fonde la validité de l'action à partir de ses commandements et de ses interdictions qui valent par eux-mêmes; ce qu'ordonne ou interdit la raison ne peut que l'être par le Créateur. Dès lors il faut avancer que le droit divin positif ne commande ni n'interdit des pratiques obligatoires ou illégitimes en soi, il manifeste un pouvoir autre que celui du droit naturel – celui ontologique propre à la création et transposé sur le plan éthico-juridique – puisqu'il fait devenir illégitime ce qu'il interdit et obligatoire ce qu'il commande.

Le soubassement de cette différenciation est théologico-politique et ne saurait être intelligible indépendamment de la référence à l'omnipotence divine et à l'infinité de son vouloir. En effet, le droit divin positif découle de la volonté de Dieu alliée à son pouvoir infini, le Verbe divin exprimant par là même dans l'ordre de la création la perfection d'un performatif; il traduit non pas que Dieu le veuille parce que c'est juste, ce qui impliquerait une limitation à sa toute-puissance, mais que cela est juste et impératif parce que c'est l'objet du vouloir divin. L'inintelligibilité du droit divin positif s'avère compensée par la promotion d'une reformulation de l'intelligibilité du droit naturel habilement subdivisé par Suárez en droit naturel prescriptif et droit naturel dominatif. Les conséquences n'en demeurent pas moins, pour les deux auteurs, pratiques et politiques. En effet, ces distinctions ont pour fonction d'ériger le droit naturel comme l'instance de référence pour l'organisation du pouvoir politique et le maintien de la paix civile. Le droit divin positif n'a pas, par exemple, d'effectivité sociale dans la mise en œuvre de la justice pénale et du droit pénal recherchant l'utilité commune et la protection des droits individuels. Ce point permet de confirmer que d'une part, les préceptes de la loi naturelle, par les commandements qu'ils impliquent, récapitulent les devoirs nécessaires au fonctionnement social et, d'autre part, qu'ils sont en mesure de traduire une obligation non plus morale, mais juridique. Or, pour que la loi naturelle revête une dimension juridique, cela ne sera possible qu'à la condition d'être référée à un droit individuel ou subjectif, c'est-à-dire à un droit spécifique appartenant en propre à autrui comme le droit de propriété. À partir du moment où la loi naturelle n'implique pas une telle référence, la teneur de son obligation n'est pas juridique mais morale et induit par conséquent un rapport distinct à autrui.

Selon ces considérations et en fonction de la position de Thomas d'Aquin et de l'héritage aristotélicien consacrant le partage entre le droit naturel et le droit conventionnel ou volontaire, il convient également de garder à l'esprit que «le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui.»⁷⁶ Cela implique pourtant que le lien social suppose qu'il existe deux manières de comprendre autrui selon qu'on le considère dans un rapport d'égalité ou d'inégalité. En effet, on dira que le droit est absolu lorsque l'altérité de deux personnes est

⁷⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a–II^{ae}, Q. 57, art. 4, Réponse.

reconnue même si elles sont dans une relation d'obéissance vis-à-vis d'un pouvoir politique⁷⁷. Il sera dit relatif lorsqu'on considère que la relation du fils à l'égard du père implique que l'altérité n'est pas absolue puisqu'il existe un lien naturel entre les deux parties prenantes. Cette différenciation dans l'altérité justifie par conséquent une différenciation dans la qualification du droit. Il en résulte, selon ces acceptions, que le droit caractérise une relation et une action qui est fonction non du sujet agissant, mais du rapport social impliqué.

Le fondement d'un tel rapport est envisagé par Suárez à partir de la tripartition de la loi en loi éternelle, naturelle et humaine que Grotius précisément abandonne au profit de la distinction entre le droit naturel et le droit positif, c'est-à-dire entre ce qui est immuable et nécessaire et ce qui est variable et contingent. Si la loi naturelle est pour Suárez une diffraction de la loi éternelle dans la nature humaine, il est nécessaire pour Grotius de dissocier la sphère de la nature humaine de celle des décisions divines bien plutôt que de la différencier de celle des lois humaines. La tripartition suarézienne quant à elle, sans évidemment désavouer la soumission ontologique du légal au naturel, veut dans le *De legibus* en reformuler le cadre problématique. Ainsi, la nature rationnelle elle-même est identifiable à une essence et non à une loi; en effet, la notion de commandement n'a pas de sens pour la nature, elle ne révèle ni bonté, ni mal moral, elle n'éclaire pas ou ne dirige pas et ne produit aucun effet comparable à celui de la loi. On ne peut par conséquent rattacher à la nature le terme de loi si ce n'est métaphoriquement. La nature rationnelle est une condition nécessaire pour engendrer une pratique fondant le bien moral mais non suffisante pour constituer une loi, ce qui revient à dire qu'elle ne peut être qualifiée conventionnellement de loi naturelle. Il faut donc reconnaître à la loi naturelle un statut spécifique dès lors qu'il n'est pas légitime de qualifier de loi ce qui constitue le fondement de la bonté ou de la malveillance de l'acte en utilisant le terme même de loi. Car la loi naturelle a le statut de règle et de mesure qui est en extension supérieur à celui de loi⁷⁸. En effet, on ne peut dire que la nature rationnelle représente la mesure de la bonté morale sans reconnaître corrélativement qu'elle dépend du Créateur selon l'ordre essentiel de la raison puisqu'elle en est tributaire selon l'ordre de l'existence. Cela amène Suárez à opérer une distinction interne à la nature rationnelle⁷⁹: la première que l'on retrouvera chez Grotius et qui consiste à en faire le fondement de l'adéquation ou non des actions humaines avec elle; si l'on considère de manière extensive le droit, on dira qu'il exprime la conformité entre l'action d'un être rationnel et la raison dans la mesure où une

⁷⁷ Thomas d'Aquin.

⁷⁸ Suárez, *Des lois*, Livre II, 5, n. 5, 414.

⁷⁹ Suárez, n. 9, 417.

telle action concerne autrui. La deuxième renvoie à l'aptitude propre à cette nature de discerner dans la diversité des pratiques humaines celles qui y sont ou non conformes, cette faculté correspondant à la raison naturelle. En fin de compte, la nature ne serait qu'un fondement éloigné – et c'est ce qualificatif qui lui permettrait de prétendre légitimement au titre de fondement – de ce qui est appelé la bonté naturelle. La faculté rationnelle rend visible et lisible la loi naturelle elle-même, qui commande ou interdit au vouloir humain ce qu'il convient du point de vue moral d'accomplir ou non. Il en résulte que la loi naturelle ne réside pas dans le Créateur si on la compare à la loi éternelle puisqu'elle est temporelle et créée⁸⁰; elle n'est pas non plus extérieure aux hommes puisqu'elle est gravée dans leur cœur⁸¹. Il n'en reste pas moins qu'elle n'existe pas immédiatement dans la nature de l'homme sans dépendre pour autant de sa volonté puisque notre raison pratique, selon la thèse thomiste, repose sur l'essence du bien⁸². La loi naturelle est bien plutôt ce qui lie et commande cette dernière. Elle ne peut dès lors exister que dans la raison, lui être immanente. Tel est le commandement de la raison qui oriente, oblige et est identifiable à la règle de la conscience donnant son approbation ou non à ce qui est accompli; la loi naturelle consiste en un tel commandement. Par conséquent, il est spécifique à la loi de commander ou de diriger; cela a pour origine la droite raison en l'homme afin qu'il soit gouverné droitement selon la nature⁸³. C'est pourquoi l'existence de la loi naturelle devient effective dans la raison identifiable à «la règle intrinsèque immédiate des actes humains»⁸⁴ parce qu'elle est indicative du bien et du mal, et elle préceptive car elle comprend l'interdiction du mal et le commandement du bien ainsi que le rappelait l'héritage thomiste⁸⁵.

⁸⁰ Suárez, n. 12, 421.

⁸¹ Suárez, n. 10, 418–419.

⁸² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a–II^{ae}, Q. 94, art. 2, Réponse: «En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est: «le bien est ce que tous les êtres désirent.» C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle: c'est dire que tout ce qu'il faut faire et éviter relève des préceptes de la loi naturelle; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains.» Et plus loin: «Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle.»

⁸³ Suárez, *Des lois*, Livre II, 5, n. 12, 421.

⁸⁴ Suárez.

⁸⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a–II^{ae}, Q. 71, art. 6, ad 4: «Lorsqu'on dit que tout péché n'est pas mauvais parce que défendu, cela s'entend d'une défense portée par le droit positif. Car, si l'on se réfère au droit naturel contenu premièrement dans la loi éternelle et secondairement dans la faculté de juger naturelle à la raison humaine, alors

Les conséquences anthropologiques sont les suivantes: la loi naturelle est immanente à l'esprit humain et fonde la possibilité du discernement entre le bien et le mal; elle est une et identique pour l'ensemble de l'humanité, quels que soient les lieux et les époques⁸⁶. Elle fonde l'affirmation en chaque étant rationnel du caractère individuel de son humanité tout en le faisant participer à l'universalité du genre humain. En ce sens, il faut dire que la loi naturelle n'est pas tant présente dans le législateur divin – dans cette éventualité, il faudrait parler de loi éternelle – que dans les hommes eux-mêmes. Si la loi naturelle provient effectivement de Dieu en tant que cause première, cela n'est pas identifiable au fait qu'elle soit issue de Dieu comme Législateur qui commande et oblige. Relativement à la loi humaine, toutes les fautes morales ne sont pas mauvaises parce qu'elles sont interdites, mais eu égard à la loi naturelle comprise essentiellement dans la loi éternelle et de manière secondaire dans le jugement de la raison naturelle, toute faute morale s'avère mauvaise parce qu'interdite. Il n'en reste pas moins dans l'articulation entre l'ordre théorique et l'ordre pratique, que le jugement exprimant la nature de l'action n'est pas le fait d'un supérieur comme dans la loi humaine, mais qu'il peut résider – selon la terminologie juridique de la seconde scolastique – dans un égal ou un inférieur, sans qu'il ait pour autant la puissance effective pour produire une obligation. Dès lors, un tel jugement ne peut être identifié à une loi qui ordonne ou qui interdit. Juger de ce qui est bon ne conduit pas à l'imposition d'une loi. Ainsi, la loi est un commandement imposant une obligation et pour qu'un jugement soit assimilable à une loi, il doit traduire un ordre d'où émane une obligation. Et si l'on considère la loi naturelle ce qui s'y oppose va à l'encontre de la nature même de la loi, c'est-à-dire de la raison naturelle et de l'interdiction par un supérieur. Elle est une loi éthique et son principe, la lumière de la raison naturelle s'identifie à la condition de la moralité car elle permet de déterminer ce qui est adéquat à la nature humaine; elle incarne ce moment où la volonté se décide librement pour réaliser le bien. C'est pourquoi la loi naturelle qui porte témoignage dans l'immanence de l'intériorité de l'adéquation ou non au commandement de la droite raison⁸⁷, rend manifeste ce qui est bon en soi mais traduit également de manière prescriptive une action comme interdite ou ordonnée par un supérieur. Dès lors la transgression de la loi naturelle équivaut à une transgression de la loi éternelle, extériorisation de la raison et de la volonté divines et, par conséquent, de ce qui est supérieur.

À partir de là, lorsqu'on reprend la célèbre formule de Grotius concernant la validité du droit naturel et de la loi naturelle «même s'il n'y a point

on peut dire que le péché est toujours mauvais parce que défendu; car ce qui n'est pas dans l'ordre s'oppose par le fait même au droit naturel.»

⁸⁶ Suárez, *Des lois*, Livre II, 8, n. 5, 474–475.

⁸⁷ Suárez, 5, n. 10, 418–419.

de Dieu»⁸⁸, ce qui est, semble-t-il proposé, sous une autre forme que celle avancée par Suárez, à savoir la possibilité d'envisager, abstraction faite d'un fondement théologique, un socle rationaliste autonome pour ces mêmes principes. La loi naturelle tire le fondement de sa force obligatoire dans la nature même de l'homme, instaurant par là même la possibilité de mettre entre parenthèses la relation entre elle et le Créateur. Le basculement que suggère Grotius n'exclut pas le maintien d'un lien métaphysique entre la loi naturelle et le Dieu créateur, sans qu'il soit à proprement parler identifiable à un lien avec le Dieu législateur. Selon Grotius, la loi naturelle ne pourrait détenir de la volonté divine sa force originelle d'obligation, seulement de la nature de l'homme. Dès lors, la moralité ne serait pas tributaire de la volonté, pas même celle du Créateur. L'interdiction d'actes ou de comportements n'aurait d'autre origine que la nature humaine comme actualisation rationnelle; tel est le point de référence fondant la possibilité d'une distinction entre le bien et le mal. L'interdiction de certains actes renvoie à une même origine, l'accord ou non à la nature rationnelle abstraction faite de toute autorité quelle qu'elle soit. Il convient pour Suárez de se référer à l'immanence de la loi naturelle pour toute considération de l'agir moral de la personne.

La loi naturelle représente une œuvre de la raison ou ce qui est constitué par la raison elle-même. Elle est véritablement et spécifiquement une loi qui trouve dans le Créateur son principe et sa mesure originelle. Elle réside également en l'homme envisagé comme une mesure dérivée, c'est-à-dire qui tire sa raison d'être relativement à la loi éternelle. Elle est en ce sens la marque d'une immanence de la transcendance en l'humain. Cela signifie qu'elle réside en tant que loi, c'est-à-dire selon l'héritage thomiste en tant que commandement de la raison pratique, dans le genre humain car comme elle est en un «Dieu législateur», elle est d'un certain point de vue la loi éternelle elle-même en tant qu'elle dicte les préceptes de l'actualisation de la nature rationnelle, de manière analogue au texte écrit codifié représentant la loi humaine en tant qu'il a une existence désormais extérieure au législateur. La loi naturelle exprime formellement le commandement en acte de la raison consistant à rechercher le bien et à s'abstenir du mal. Elle peut également être envisagée selon une signification causale, c'est-à-dire en tant qu'*habitus* des premiers principes moraux⁸⁹ correspondant à la syndérèse⁹⁰ ou à la lumière

⁸⁸ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix, Discours préliminaire*, § XI, 10.

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a-II^{ae}, Q. 94, art. 1: «Car les préceptes de la loi naturelle sont tantôt l'objet d'une considération actuelle de la raison, et tantôt sont en elle seulement à l'état «habituel» et non conscient. C'est dans cette acception que la loi naturelle peut être qualifiée d'*habitus* de la même manière que les principes indémontrables des sciences spéculatives, qui ne s'identifient pas avec l'*habitus* des premiers principes, mais constituent son objet, son contenu.»

⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Solutions*: «En appelant syndérèse la loi de notre intelligence,

qu'apporte notre intellect sur le fondement de notre pratique. Il n'en reste pas moins qu'il est essentiel de différencier l'universalité de la loi naturelle de la particularité de la conscience morale. La première exprime une règle universelle concernant ce qu'il est légitime de faire alors que la deuxième est manifestation d'un commandement pratique particulier ou l'application de l'universalité de la loi à un agir particulier en situation. Cette différenciation peut être accentuée car si la conscience morale est en mesure d'appliquer la loi naturelle est invariable, elle est également susceptible d'errements du fait d'interprétations erronées de cette même loi.

La loi naturelle est composée du commandement de la raison et de l'objet de cette même raison. Le premier traduit immédiatement ce qui constitue essentiellement et formellement la loi naturelle, le deuxième ce qui la constitue de manière indirecte et connotative. La loi naturelle a une fonction indicative et prescriptive. Pour que la deuxième fonction devienne socialement effective, il est nécessaire de rappeler pour Suárez que le pouvoir politique, c'est-à-dire l'aptitude à promulguer des lois et à les faire respecter afin de rendre possible la coexistence, est conforme à la nature de l'homme sans en être une conséquence naturelle. On ne saurait, au regard de l'histoire, comprendre la soumission au pouvoir de la loi comme le produit du vouloir divin résultant de la punition du péché originel; elle est bien plutôt la condition au perfectionnement de l'existence naturelle de l'homme qui ne peut concevoir son humanité sans autrui, l'existence humaine ne pouvant également être concevable sans un pouvoir législatif et un pouvoir de gouvernement pour l'ordonner.

Il apparaît en fin de compte pour Suárez comme pour Grotius, que l'association civile exprime un impératif de la nature humaine et l'intérêt dans lequel se trouvent les hommes d'obéir à une autorité politique en ayant clairement à l'esprit ce qu'ils se doivent les uns aux autres pour s'apparaître précisément comme humains. Une ambivalence résultant de la promotion de la sphère juridique n'en demeure pas moins. Appartient-il à la juridiction civile de sauvegarder un bien communautaire d'essence morale ou doit-elle préserver l'utilité sociale sans laquelle le penchant pour la vie sociale ne pourrait réellement s'exprimer ? Qu'est-ce qui prévaut, les impératifs moraux liés à la loi naturelle ou la réponse aux besoins et à l'utilité commune qui n'est concevable que par la garantie, au moyen du pouvoir politique, des droits de chacun ? Le problème politique résiderait alors dans l'harmonisation problématique entre la prééminence des droits individuels que chacun naturellement cherchera à sauvegarder et la position d'une sociabilité naturelle recevant son assise des principes moraux de la loi naturelle. Deux types de rela-

on la conçoit comme un habitus dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle qui sont les principes premiers de l'action humaine.»

tions à autrui en résultent. La loi naturelle induit un rapport à son semblable irréductible à la simple défense des droits individuels révélant que l'individu peut et doit aller au-delà de vers quoi le pousse sa particularité; elle exprime une force de décentrement. Le droit naturel recentre quant à lui l'individu sur ses tendances et exigences fondamentales comme la préservation de son être, de ses membres et de sa liberté. La réalisation de l'existence politique requiert par conséquent la conjugaison de leurs apports respectifs pour être en harmonie avec la théorie de la nature humaine. Il appartient, par conséquent, à la société politique de créer les conditions de l'accomplissement des potentialités de la nature humaine, tout en assurant la sauvegarde des droits individuels. Or, une telle préservation qui requiert comme médiation la loi naturelle et le droit positif semble prévaloir sur l'exigence éthique, à moins d'identifier cette dernière à la conservation de son être et de la poser comme correspondant dans sa généralisation au bien commun. Ce dernier n'aurait donc de sens qu'identifié à la défense des droits naturels de chacun. Le droit naturel exprimerait en ce sens ce qui assigne une raison d'être à l'exigence morale de la loi naturelle, à savoir un appel commun pour chaque individu à l'humanité, l'accomplissement de cette dernière consistant tant sur le plan moral et politique à la fois dans la conduite volontaire individuelle et dans celle des autres hommes, et c'est ce que confirme l'articulation du droit naturel à la loi naturelle en révélant que l'appartenance d'un individu à l'humanité ne peut faire l'objet de la décision d'un homme quel qu'il soit. Ainsi, pour Grotius, le constat de la nature humaine ne saurait se réduire à celui d'un état de fait. Il traduit par l'articulation invoquée la présence d'une potentialité et d'un impératif, c'est-à-dire la promesse d'une réalisation à partir notamment des conditions matérielles mises en œuvre par la société politique, ce qui signifie que telle est la nature humaine qu'elle n'est en mesure de se réaliser que sous la forme de pratiques conjointement volontaires et réciproques.

III) Nécessité historique du droit des gens. Les mutations de l'ordre humain

Tant pour Suárez que pour Grotius, la problématique du droit naturel s'inscrit dans une perspective à la fois anthropologique et historique. L'origine et les contours de cette dernière sont précédemment clairement formulés par Vitoria. Il existe deux niveaux de relation interhumaine: celui de la société politique et celui de la communauté universelle. La loi ne parvient à son propre accomplissement qu'à se présenter pour l'ensemble des hommes comme la norme d'une communauté universelle à venir, impératif logique spécifique à une relation interhumaine généralisée à laquelle ne correspond

pourtant aucune nécessité. Afin d'éviter des confusions sur cette question, il est judicieux pour Vitoria de dégager deux sens du terme «nécessaire.» Selon l'héritage thomiste, il y a une identité entre le droit naturel et le droit nécessaire⁹¹, ce qui revient très précisément à définir le droit naturel comme ce qui est absolument autonome vis-à-vis de la volonté. Quelle est dès lors la nature de la nécessité à laquelle il convient de se référer de manière légitime pour qualifier le droit naturel lorsqu'il a pour propriété spécifique l'immutabilité⁹² ? En se référant à Aristote, Vitoria rappelle⁹³ que ce qui est nécessairement attribué à un sujet est ce qui lui est adéquat par soi, ainsi lorsqu'on pose que la rationalité est ce qui est par soi conforme à l'homme. Par là même, l'essence du droit naturel consiste à induire nécessairement son existence et de ne posséder d'autre principe immédiat pour exister en tant que droit que lui-même. Une hiérarchie dans l'ordre de la nécessité doit être dégagée dès lors que l'on effectue une différenciation dans le domaine des objets que l'on étudie ou que l'on se reporte à l'ordre de la théorie ou de la pratique. Cela signifie qu'une différence de degré peut être instaurée de manière pertinente dans l'ordre de la nécessité. Si l'on considère la nécessité en mathématiques, elle est proportionnelle au fait que dans la formulation d'une thèse, la proposition contraire induit d'autant plus de contradiction. Cette nécessité apparaît inconditionnelle au point que Dieu Lui-même «ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles»⁹⁴, la raison divine n'ayant pas le pouvoir d'être en contradiction avec elle-même. Quant à la nécessité physique dans l'ordre de la nature, elle ne possède pas un caractère aussi absolu. Le Créateur a le pouvoir de faire que le soleil ne se lève pas, alors que cela semble inconcevable selon l'ordre de la nature. Ce sera en fonction de cette dernière compréhension de la nécessité que le droit naturel sera qualifié de nécessaire, précisément parce que sa suppression est inconcevable selon l'ordre de la nature, excepté dans l'éventualité de l'intervention de la puissance divine.

Dans l'ordre de la pratique, en fonction de ces distinctions, deux orientations peuvent être envisagées pour Vitoria concernant les deux niveaux évoqués de la relation interhumaine : soit cette nécessité peut être considérée com-

⁹¹ F. de Vitoria, *La justice* (Paris: Dalloz, 2014), étude et traduction par J.-P. Coujou, *Commentaires*, Q. 57, Art. 2, 12. Voir *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932-1952, volumen IV, tome 3.

⁹² F. de Vitoria, *Du pouvoir du Pape et du Concile* in *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdanoz (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), n. 1, 433.

⁹³ Vitoria, *La justice, Commentaires*, Q. 57, art. 2, n. 3, 12-14.

⁹⁴ Vitoria.

me partie prenante de la nature spécifique d'une telle communauté universelle, c'est-à-dire que l'humanité ne peut être considérée dans son essence que comme une totalité abstraction faite des contingences historiques, soit elle est consécutive à une telle nature, c'est-à-dire qu'elle correspond à l'aboutissement historique de la position de l'homme comme animal social et elle doit être actualisée, ce qui implique le recours à des conventions. La nécessité normative constitutive exprime la spécificité du droit naturel, la nécessité normative consécutive renvoie au droit des gens dont l'universalité articulée à l'universalité du droit naturel le légitime en tant que norme internationale.

Dans le premier cas, le droit naturel est indissociable d'une ontologie de l'humain posant la primauté de l'éthique (celle du devoir fondateur d'avoir des devoirs envers autrui et soi-même) par laquelle l'être de l'homme serait contraint; il traduit la nécessité d'une éthique et la possibilité de la légitimer. Dans le deuxième cas, le droit des gens doit incarner le moment d'une réconciliation possible de la transhistoricité du droit naturel avec l'histoire, ou si l'on veut d'une ontologie de l'humain avec ce qui semble la contredire dans son essence et qui pourtant ne peut que la faire exister comme telle, le processus historique. Cela induit que l'homme par droit naturel est citoyen du monde, et ne peut perdre cette dimension cosmopolite parce qu'elle est de droit naturel. Il s'agit pour Vitoria de faire émerger un droit des gens ayant pour fondation le droit naturel afin qu'il se substitue au droit commun de l'Église universelle désormais peu en phase avec l'histoire politique des sociétés. Pour ce faire, il faut déterminer 1°) ce qu'il en est des rapports existants entre le droit naturel et le droit civil tout en explicitant en quoi consiste la positivité du droit des gens et le fondement de son obligation et 2°) ce qu'il peut être pour prétendre être le principe régulant les relations interétatiques.

Selon Vitoria, le droit des gens doit être compris comme une loi universelle, positive et à portée obligatoire pour l'ensemble des États qui sont parties prenantes de la communauté universelle. Son caractère juridique suppose des principes et des règles organisant les relations internationales que ce soit entre les peuples ou entre les membres des différents États. Il représente un droit universellement en vigueur et s'étendant à l'ensemble de la terre. En effet, chaque homme constitue avec l'ensemble des autres hommes une communauté naturelle universelle, ce que Vitoria qualifie de «*communitas naturalis Orbis*» antérieure et prééminente à l'émergence des nations et des souverainetés. La totalité universelle à laquelle il se réfère, n'est pas la résultante de la volonté contractuelle des hommes ou des États, elle manifeste la caractéristique sociale et politique de l'humain. Le mode originel de coexistence de l'homme ne découle pas d'un libre choix⁹⁵ mais de sa ten-

⁹⁵ Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique* (Vrin: Paris, 1980), I^{re} partie, n. 5, 43: «Il est donc évident que ce n'est pas l'invention des hommes qui est à la source et à l'origine

dance à se parfaire incarnée par le moment naturel de la famille, institué de la République et espéré de la communauté universelle, autant d'expressions de communautés à partir desquelles l'existence humaine est en mesure de se perfectionner. Chacune de ces sphères de coexistence répond au processus de causalité finale spécifique à la nature même de l'homme. Et l'aboutissement naturel de la coexistence trouve sa vérité dans la communauté internationale, ce qui revient à dire que l'échange interhumain ne rencontre son effectivité que dans l'ensemble du genre humain à partir d'un ancrage juridique et politique. Cette communauté internationale est par essence antérieure à la formation historique des États, ce qui est la fin du point de vue de l'existence, est au commencement du point de vue de l'essence.

Une distinction claire en découle pour Vitoria, celle du principe fondateur de la communauté du genre humain et celle historique de l'émergence des États. Néanmoins, si une telle communauté est de droit naturel et s'avère indissociable d'une fondation éthique de l'humain, elle ne peut faire abstraction des conditions sociales et politiques qui la rendent possible. Telle est la fonction du droit des gens dans son adéquation à la constitution des nations et des frontières. Originellement, la communauté universelle porte un bien politique universel qu'il appartient au droit des gens d'actualiser. La division historique en peuples et nations, structurée par le droit des gens, est ainsi téléologiquement orientée⁹⁶ afin de rendre progressivement effective la communauté du *Totus Orbis*. Le droit des gens s'adosse au droit naturel, tout en s'en différenciant, de telle sorte que la dimension de souveraineté de chaque nation s'ouvre historiquement au principe régulateur du *Totus Orbis*.⁹⁷ Il est une actualisation historique de la raison du point de vue pratique au sens où les hommes en font usage pour s'affirmer comme les auteurs politiques et éthiques de leur propre destinée. Cela signifie que tous les hommes en tant qu'ils constituent une communauté de l'ensemble du genre humain sont en mesure et doivent obliger chaque homme en particulier de telle sorte que ce

des cités et des États et il ne faut pas compter ceux-ci au nombre des œuvres de l'art. Mais ils sont, pour ainsi dire, l'œuvre de la nature, qui a fourni aux hommes ce moyen de protection et de conservation.»

⁹⁶ Vitoria, n. 2, 40: «Nous pensons que tout existe en vue d'un but et d'une fin, non seulement le ciel, la terre, les autres parties du monde et l'homme, qui est le roi du monde lui-même, mais encore tout ce qui est contenu sous le ciel; tout est fait et tout est fait nécessairement de telle manière en vue d'une fin, dans laquelle il faut chercher l'explication et la raison d'être des choses.»

⁹⁷ Vitoria, III^{ème} partie, n. 21, 73-74: «Le droit des gens ne tient pas seulement sa valeur d'un pacte ou d'un accord entre les hommes, mais il a aussi valeur de loi. Car le monde entier, qui forme, d'une certaine manière, une seule communauté politique, a le pouvoir de faire des lois justes et bonnes pour tous, comme celles qui se trouvent dans le droit des gens.»

qu'il accomplit soit utile à tous, cette dynamique réfractant dans l'ordre universel ce qui était déjà à l'œuvre dans l'ordre étatique concernant la relation entre la nation et l'individu.

Dès lors, le droit des gens parce qu'il repose sur la volonté humaine et qu'il est par conséquent conventionnel est irréductible au droit naturel tout en étant clairement différencié du droit civil puisqu'il n'est pas spécifique à un gouvernement ou à une nation; le lien qu'il crée n'a pas d'autre origine que la volonté des peuples. En fin de compte, si le droit des gens ne dérive pas par essence des souverainetés nationales, il n'en reste pas moins qu'il leur est antérieur et qu'il constitue le principe de leur régulation car il ordonne, non seulement les relations interindividuelles, mais également entre l'ensemble des nations comprises comme des communautés politiques autonomes. Ce n'est que superficiellement que le droit des gens apparaît comme tirant sa source de la contingence du vouloir des nations, il faut bien plutôt comprendre le consentement au droit des gens comme étant tacite, correspondant à l'adhésion des peuples vis-à-vis d'un impératif d'universalité qui en découle. Par conséquent, le droit des gens correspond à la loi que se donne le genre humain. Il possède une dimension internationale publique commune à l'ensemble des peuples et établi par accord et consentement tacite entre eux. Il ne peut être légitimement transgressé par quiconque du fait qu'il oblige l'ensemble des nations car il est instauré à partir d'un consentement commun, ce qui revient à dire que toute violation est assimilable à une injustice évidente. La définition de l'homme comme animal politique porte en elle la fin qui lui assigne sa raison d'être parce qu'elle en constitue l'achèvement effectif: les communautés humaines requièrent un ordre légal supranational qui les oriente et structure la nécessité de l'extension de tout être-en-commun selon une logique de la réciprocité universelle.

À partir de cet héritage fondateur, pour Suárez et Grotius, l'homme actualise par sa nature raisonnable une destination politique qui n'est en mesure de se réaliser qu'au sein d'un ordre pacifique dans lequel la totalité des États, médiateurs de l'accomplissement d'une vie humaine, contribuent à une finalité commune qui les dépasse et dont, néanmoins, ils tireront un bénéfice. La perspective historique d'une communauté universelle est partie prenante de la sphère du droit naturel et, plus précisément, de ce qui a été analysé comme le droit naturel secondaire ou droit des gens en tant que condition de l'extériorisation des potentialités de la nature humaine. Or, ce qui émerge également au regard du devenir des sociétés humaines c'est la position selon laquelle le droit des gens appartient à la sphère du droit positif car il ne devient effectif que par une volonté humaine recherchant à rendre conforme les valeurs universelles du droit naturel aux incessantes mutations historiques. Il n'en demeure pas moins, dans ses préceptes, distinct de ceux du droit civil car leur formulation ne découle pas de lois écrites mais des

coutumes propres à «la quasi-totalité des nations»⁹⁸ (immunité diplomatique, accords commerciaux, traités de paix et trêves ...). À partir de là, il se différencie: 1°) du droit naturel car il tire «davantage» son fondement des coutumes que de la nature⁹⁹ et 2°) du droit civil «par son origine, son fondement et son universalité.»¹⁰⁰ Cependant, c'est précisément ce «davantage» et la spécificité de l'universalité invoquée qui deviennent problématiques. En effet, ces deux points rappellent que le droit des gens implique l'universalité d'une coutume engageant l'ensemble des peuples; la coutume exprime ici un mode d'être irréductible à la nature («davantage») et l'universalité que ce droit incarne n'est pas celle de la nature, mais d'un mode d'être commun indissociable de l'engagement historique de l'humanité. Les normes engendrées par le droit des gens tirent leur valeur de leur adéquation à la nature sociale de l'homme. La relativité historique de ces normes n'en altère pas la validité; elles ont pour fonction d'ordonner les relations entre les nations. Dès lors si l'objet du droit naturel est effectivement l'humanité, il ne s'agit pas de l'humanité comprise historiquement à partir de la division en États et nations, bien plutôt comme unité ontologique à partir de la nature rationnelle¹⁰¹. La mutabilité du droit des gens (ses interdictions et ses préceptes sont d'eux-mêmes changeants¹⁰²) résulte du fait qu'il est tributaire de la coutume et du consensus humain, ce qui indique clairement qu'il n'est pas nécessairement issu au même titre que le droit naturel, de la nature rationnelle¹⁰³. D'une part, le droit des gens interdit des actes «qui sont de soi et intrinsèquement mauvais», d'autre part, il faut reconnaître que les préceptes qui y président «ne sont pas déduits des principes naturels au moyen de déductions nécessaires et évidentes.»¹⁰⁴ C'est pour cette raison, selon Suárez, qu'il est légitime de dire que certaines règles du droit civil peuvent faire l'objet d'une abrogation totale, alors que les règles du droit des gens ne pourront faire l'objet que d'une dérogation partielle¹⁰⁵. Le statut du droit des gens est intermédiaire entre le droit naturel et le droit civil¹⁰⁶. Cela signifie qu'il s'accorde avec le premier par son exigence d'universalité parce qu'il est dérivé de principes naturels sans que cela soit selon une né-

⁹⁸ Suárez, *Des lois*, Livre II, 19, n. 6, 624.

⁹⁹ Suárez.

¹⁰⁰ Suárez.

¹⁰¹ Suárez, I, 6, n. 18, 178.

¹⁰² Suárez, II, 20, n. 6, 636.

¹⁰³ Suárez, 17, n. 8, 604-605: « Or, tout ce que l'on déduit des principes naturels par des raisonnements évidents, est également écrit dans le cœur humain. Donc, tout ceci fait partie du droit naturel.»

¹⁰⁴ Suárez, 20, n. 6, 636.

¹⁰⁵ Suárez, n. 9, 638.

¹⁰⁶ Suárez, n. 10, 638.

cessité absolue et qu'il s'apparente avec le second précisément parce qu'il est issu de conventions. Et il est également possible de distinguer à partir de là une double manifestation historique du droit des gens: l'une (le droit international) dont le caractère universel découle de la reconnaissance d'une loi commune par une diversité de nations, et l'autre (le droit coutumier) qui est véritablement universel du fait de sa conformité à l'universalité des us et coutumes; cet avènement est par conséquent spécifiquement humain. Ainsi, le droit des gens interne aux nations est assimilable à un droit international privé positif alors que le droit des gens entre les nations constitue un droit coutumier public. Il en résulte à partir de cette subdivision que la valeur juridique de la coutume tire autorité du consentement de la puissance souveraine et que le consentement du peuple, initialement fondateur, est ramené dans le jeu des rapports des forces politiques à une cause efficiente secondaire. Enfin, la communauté internationale renvoyée à la question de la légitimité de son fonctionnement est reconduite à la fois au droit des gens et au droit naturel indissociable des liens entre les nations envisagées comme des personnes morales dont l'autarcie et la souveraineté apparaissent comme relatives au regard de l'histoire. En ce sens, on peut dire que, d'une part, le droit des gens prolonge de ce point de vue l'ontologie de l'humain à l'œuvre dans le concept de droit naturel pour l'ouvrir à l'infinie variation de ses incarnations historiques¹⁰⁷ et, d'autre part, que le remodelage du droit naturel ouvre la voie à l'émergence d'un droit commun, c'est-à-dire impliquant au-delà de l'uniformité et de la différence, la possibilité d'une convenance et d'une harmonie correspondant à l'impératif de la coexistence pacifique.

Il n'en reste pas moins également que la validité d'un tel droit demeure problématique s'il n'existe aucune instance supérieure, contrairement au fonctionnement intra-étatique, en mesure de l'imposer de manière coercitive si nécessaire. En effet, d'une part, la validité du droit naturel repose sur l'obligation morale de se conformer à ses commandements. D'autre part, le droit civil n'a d'effectivité que parce que sa mise en œuvre est requise de manière contraignante par le pouvoir politique. Cependant, le caractère obligatoire du droit des gens ne peut être requis ni par la morale, ni par une instance supérieure aux peuples, même s'il faut reconnaître que la division du

¹⁰⁷ Suárez, 19, n. 5, 623 : « (...) Il semble impossible que le droit des gens soit commun à tous les peuples et qu'il ait été créé par la volonté et l'opinion des hommes. Car il n'est pas fréquent que l'ensemble des peuples s'accordent sur des matières qui dépendent de l'opinion et de la libre volonté des hommes. C'est le propre de l'homme qu'il y ait presque autant de tendances et de points de vue que d'individus. Et n. 6, 624: « (...) Je propose la solution suivante: les principes du droit des gens se différencient des préceptes du droit civil parce qu'ils ne sont pas formulés par des lois écrites mais par des coutumes non de tel ou tel État ou province, mais de l'ensemble ou de la quasi-totalité des nations. »

genre humain en peuples et États n'est pas opposée à la préservation d'une unité: «l'unité spécifique du genre humain» apparentée à «une unité politique et morale comme l'indique le précepte naturel de fraternité et l'aide qui est étendue à tous, même aux étrangers de quelque nation que ce soit. »¹⁰⁸

Néanmoins, si l'on situe le fondement de sa validité dans le consensus de la communauté internationale¹⁰⁹, ce dernier s'avère-t-il suffisant pour faire du droit des gens un principe d'ordonnement juridique possédant la force de s'imposer à chaque communauté politique ? En effet, la question de la mutabilité du droit des gens ne peut manquer de faire surgir ainsi que l'analyse Suárez, le problème de sa dispense et des dérogations en mesure d'être invoquées¹¹⁰. Une ambiguïté en découle. Elle concerne les limites à attribuer aux dispenses que l'on peut reconnaître vis-à-vis des principes mis en œuvre par le droit des gens. Elles doivent s'expliquer pour Suárez à partir de la distinction existante entre le droit des gens compris comme ce qui est commun à certaines nations s'accordant sur telle ou telle règles (ambassades, échanges commerciaux, immunité, droit d'asile ...) et celui qui est envisagé de manière universelle, en fonction des us et des coutumes, exprimant une réciprocité entre les peuples fondant le socle d'une humanité reposant sur l'association, la coopération et l'échange¹¹¹. Selon la première compréhension du droit des gens qui présente bien des similitudes avec le droit civil et, par analogie avec des règles propres à d'autres États, elle est en mesure d'impliquer des dispenses et des dérogations. En effet, le droit des gens ainsi considéré apparaît dans chaque État tributaire du pouvoir et des coutumes de ce dernier et renvoyer, par là même, à l'individualité des nations, abstraction faite des autres; il est en ce sens identifiable à un droit civil commun. Cela revient à dire que tout État peut le modifier sur son propre territoire sans se référer à un quelconque accord avec les autres nations. Il traduit, en ce sens, une dépendance manifeste à l'égard de circonstances contingentes, «de l'autorité et des coutumes de chaque peuple»¹¹² abstraction faite des autres nations.

¹⁰⁸ Suárez, n. 9, 627.

¹⁰⁹ Suárez, 20, n. 2, 632: «Dans le droit des gens, les préceptes revêtent un caractère plus général. On y tient compte de l'intérêt de l'ensemble de l'humanité et de la conformité aux principes premiers et universels de la nature.»

¹¹⁰ Suárez, nn. 6-8, 635-637 et n. 8, 637: «Dans le second genre du droit des gens, le changement s'avère beaucoup plus difficile parce qu'il se rapporte à un droit commun à l'ensemble des nations. Il a, semble-t-il, été introduit au moyen de l'autorité de l'ensemble des nations et, en conséquence, on ne peut l'abroger sans le consentement général. Malgré tout, il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'on modifie le contenu objectif de cette loi si toutes les nations y consentent, ou bien si, graduellement, on introduit et on conforte la coutume opposée.»

¹¹¹ Suárez, n. 7, 636.

¹¹² Suárez, n. 7, 636.

Il en résulte que tout État est en mesure de modifier le droit des gens dans son espace propre n'étant nullement obligé par soi de se conformer aux autres États. La possibilité morale et juridique de le faire demeure toujours offerte puisqu'elle ne présente pour Suárez aucune contradiction logique. Cependant, selon la deuxième compréhension, une telle modification s'avère problématique dès lors que le droit des gens implique un droit commun à l'ensemble des États. Car, à partir du moment où son émergence a pour origine l'autorité de la totalité des nations¹¹³, il ne peut faire l'objet d'une dispense sans consentement commun. Il n'en reste pas moins, dans le cas d'un consentement général des nations ou dans l'éventualité d'une évolution des mœurs et d'une opposition progressive à la coutume établie que les préceptes du droit des gens peuvent faire l'objet d'une modification même s'il convient de constater au regard de la puissance coercitive des mœurs et des coutumes, que cela apparaisse peu plausible. D'une part, le droit des gens s'est propagé à la totalité des nations de manière continue par l'usage et la tradition étant donné le statut historique de l'humanité; d'autre part, il révèle que l'humanité se constitue de manière mimétique¹¹⁴ avant de s'ordonner par conventions. Un exemple emblématique l'illustre pour Suárez si l'on considère historiquement la question de l'esclavage dans les périodes de guerre. En effet, si une nation prescrit l'interdiction de l'esclavage concernant ses propres ressortissants sur son territoire (puisque personne selon le droit naturel n'est l'esclave d'un autre), en temps de guerre, comme on le voit dans l'Antiquité, ce principe du droit des gens n'est plus respecté. La chrétienté en abolissant dans la sphère du droit des gens «l'esclavage des prisonniers lors d'une guerre juste»¹¹⁵ établit qu'un tel type de changement est à la fois concevable et moral.

Peut-on dire pour autant que la question de la dispense ou de la dérogation vis-à-vis du droit des gens aboutisse à une réponse claire et tranchée ? Le droit des gens du fait de sa dimension conventionnelle est distinct du droit naturel auquel pourtant il ne peut s'opposer; par conséquent, tout en s'affirmant en son historicité, il n'est pas en mesure de faire abstraction d'une transhistoricité du droit naturel qui en fonde la légitimité. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de dérogation, néanmoins, n'importe quel examen du processus historique révèle la réalité d'une telle distorsion. C'est bien la recherche de ce point de passage entre la nature et l'histoire qui s'avère problématique (nécessaire dans la fondation d'une universalité requise et impossible à réaliser conformément à une universalité intangible) puisqu'il s'agit de préserver l'absolu de la première dans le relatif de la deuxième, ou de

¹¹³ Suárez, n. 8, 637.

¹¹⁴ Suárez, n. 1, 630–631.

¹¹⁵ Suárez, n. 8, 637.

faire du transhistorique la mesure de l'historique, tout en reconnaissant que le premier pour ne pas rester une pure virtualité sans actualisation, requiert son incarnation historique dans et par des conventions pouvant, sous le poids de la contingence des événements, des intérêts et des rapports de force des nations, s'y opposer. C'est pourquoi contrairement au droit naturel, le droit des gens permet occasionnellement le mal et il s'apparente au droit civil qui parfois autorise le mal ainsi qu'il se produit avec «la tolérance sans excès de la prostitution, de la fraude dans les contrats»¹¹⁶; une telle tolérance s'avère incontournable du fait de la fragilité humaine, du caractère fini de la condition humaine à tel point que la quasi-totalité des nations s'accorde pour s'y conformer.

En ce sens, chez Suárez, la question de l'articulation entre le droit naturel et le droit des gens retrouve sur le plan politique le problème métaphysique de l'articulation entre l'essence et l'existence propre à la sphère métaphysique. En effet, ainsi que le posent les *Disputes métaphysiques*, l'essence, avant d'être produite, n'a aucun être réel: «elle n'est absolument rien»¹¹⁷ même si on doit également la comprendre comme la détermination spécifique en fonction de laquelle le fait d'exister en acte devient possible. L'essentialité de la chose est dégagée de l'ordre de la réalité pour être inscrite dans l'ordre d'un néant absolu. Par conséquent, c'est le rien, immanent à l'essentialité, qui instaure la possibilité de la représentation de toute effectivité au même titre que l'on pourrait dire que le droit naturel fonde la possibilité de la représentation de toute humanité effective. Ainsi, la réalisation de l'être pour l'essence n'est dès lors concevable que relativement à la priorité de l'essentialité qui se dit dans le néant absolu. Dans le domaine de l'étant créé, la réalité est pensée comme transition du possible vers sa réalisation. Politiquement, le droit naturel est saisi comme dynamique d'un possible humain vers son accomplissement par la médiation du droit des gens; il est au droit des gens ce que l'essence est à l'existence, tout comme le droit des gens est au droit naturel, quand il lui est conforme, ce que l'existence est à l'essence réelle. Métaphysiquement, l'essence pose la réalité comme étant en mesure d'être distinguée de l'effectivité de la chose créée et, d'autre part, la possibilité de penser la chose créée est indissociable de l'effectivité. L'exister en acte ne fait pas réellement partie du possible, donc de l'essence; il est immanent à l'effectivité de tout étant. L'essence est identifiable à un étant possible apte à une existence effective; elle est par conséquent inséparable de l'étant réel, d'où l'essence de l'étant fini correspond à une essence réelle. En reportant ces déterminations à l'ordre politique, puisque l'essence

¹¹⁶ Suárez, n. 3, 633.

¹¹⁷ Suárez, *D. M. XXXI. La distinction de l'étant fini et de son être* (Vrin: Paris, 1999), 2, n. 1, 54.

de l'étant fini induit que son essence n'a d'existence que relativement à un processus de création, on dira que si le droit naturel ne peut accéder à son être en dehors de sa cause, à savoir la puissance divine, il n'accèdera à une existence effective historiquement et universellement que par le droit des gens. Néanmoins, si le droit naturel est posé comme fondement de la légitimité du droit des gens, ce dernier confronte le premier à ses propres limites. Car que serait une essence ne pouvant s'actualiser ou que serait un droit naturel qui n'aurait pas les moyens de rendre conséquents ses principes ? Le droit des gens ne peut manquer de rappeler que, du point de vue historique, l'existence de la créature en tant que fait brut n'est pas en mesure d'échapper à son état de facticité et de précarité entitatives. C'est précisément ce que manifestait la question ambiguë des conditions et des limites relatives à sa dispense ou à sa dérogation.

Afin de surmonter ce dernier problème, Grotius recourt à une solution elle-même problématique. En effet, il confond partiellement et intentionnellement le droit des gens avec le droit naturel – ce qui a constitué une ligne directrice pour des théologiens juristes du XVI^{ème} siècle¹¹⁸ – tout en distinguant un droit des gens naturel et un droit des gens d'origine humaine positive. L'embarras de la réponse demeure manifeste si l'on considère le flottement terminologique qui l'accompagne¹¹⁹ car, parfois, le droit naturel et le droit des gens sont identifiés et parfois le droit des gens, en opposition au droit naturel, est assimilé à un droit positif et humain issu du consensus de la communauté internationale. En accentuant le lien entre le droit naturel et le droit des gens, le risque surgit de désagréger la positivité de ce dernier. Par exemple, il y a ce qui est dû par le droit de nature et ce que le droit des gens y ajoute concernant des obligations qui lui sont spécifiques précisément qualifiées d'arbitraires, comme le droit des ambassadeurs¹²⁰. Il n'en reste pas moins que si ce qui a été obtenu par contrat ou accord mutuel tire son origine du droit naturel¹²¹ (par exemple, le droit de sépulture, la propriété...), il appartient aux lois conventionnelles de le stabiliser et de l'affermir du fait de l'incertitude des circonstances ou du fait des exceptions auxquelles renvoie le droit naturel (être autorisé à se conserver soi-même par la guerre alors que le droit divin positif pourtant plus parfait que le droit naturel, requiert selon l'Évangile de se laisser tuer plutôt que de tuer l'agresseur¹²²). Il convient

¹¹⁸ Domingo Bañez, Pedro de Aragón, Bartolomé de Medina, Luis de Molina...

¹¹⁹ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Livre I, Ch. 2, § IV, 72: «Il est donc clair, que le Droit de Nature, qui peut aussi être appelé Droit des Gens, ne condamne pas toute sorte de guerre.».

¹²⁰ Grotius, Tome II, Livre II, Ch. 18, § I, n. 1, 531.

¹²¹ Grotius, Ch. 19, § VI, 562.

¹²² Grotius, Tome I, Livre I, Ch. 3, § II, n. 4, 109.

pour Grotius de différencier les actions autorisées en elles-mêmes, qu'elles le soient par le droit de nature ou par le droit des gens¹²³. En faisant référence concernant le premier, non plus à une nécessité physique, mais à une nécessité morale, il est légitime de mettre en œuvre les moyens pour la préservation ou la poursuite de notre droit dès lors qu'il s'accorde avec «un pouvoir d'agir uniquement fondé sur le bien de la société.»¹²⁴ C'est pour cette raison que je puis user de la force ainsi que de la violence pour assurer la conservation de mon être. Selon le droit des gens, face à un ennemi commun, les mêmes principes prévalent pour les États.

Il appartient au droit naturel de délimiter les contours à partir desquels les relations entre les peuples seront établies et feront l'objet d'une argumentation universelle. Si un tel droit interdit de porter préjudice à quiconque comme, par exemple, dans la prohibition d'une agression injuste d'un peuple contre un autre, dans le respect de l'égalité entre les individus que l'on considère des personnes physiques ou des communautés politiques, il commande également de manière impérative que les pactes et les conventions soient respectés par les parties contractantes. Cependant, le droit naturel ne comprend pas de règles juridiques concrètes, ce qui explique pourquoi les institutions juridiques de droit privé et public furent façonnées par le droit des gens secondaire et rendues effectives par le droit civil. Et seul le droit des gens secondaire est en mesure de déterminer une réponse directement pratique. Il n'en reste pas moins que le droit naturel ne doit pas être pensé extérieurement à cette relation juridique; en exprimant par exemple le principe fondateur classique présent dans le droit romain selon lequel «les pactes doivent être respectés», le droit naturel crée les conditions pour que la pratique soit effectivement régulée par le droit des gens secondaire. Ainsi, les accords conclus par les différentes communautés politiques sont structurés par ce droit étant donné que le droit civil ne saurait incarner une autorité suffisante pour répondre à cette exigence et que le droit naturel en est réduit à incarner une norme légitime de référence vis-à-vis des conventions impliquant qu'à partir de tout accord de volontés émerge une obligation première, celle qui oblige en conscience à respecter un pacte. Pour Grotius, les différents pouvoirs politiques règlent entre eux leur pratique par le droit des gens qui est issu d'un consentement de la communauté internationale. Il existe également un autre droit des gens, qualifié de naturel destiné à la conscience de chaque gouvernant pour lui signifier qu'il lui appartient de se conformer à ce qui a été convenu. Il revient par conséquent au droit des gens secondaire de conférer une forme juridique aux accords entre nations alors qu'il revient au droit naturel de reconnaître ou non la validité et la légitimité de telles conventions.

¹²³ Grotius, Tome II, Livre III, Ch. 1, § I, n. 3, 714.

¹²⁴ Grotius, § II, n. 1, 714.

Ces distinctions ne sauraient par exemple masquer une difficulté soulevée par Emeric de Vattel.¹²⁵ Il convient en fin de compte de poser: 1°) le droit des gens naturel (qualifié par Grotius de droit des gens interne et qui est destiné pour les souverains à servir de norme pour la direction de leur conscience, ce qui revient à dire que l'obligation qui l'accompagne est interne) comme appartenant à une discipline spécifique car il engendre entre les nations une obligation externe abstraction faite de leur volonté et de concevoir: 2°) l'accord des peuples entre eux comme le fondement et l'origine d'une forme du droit des gens que Grotius avait qualifiée d'arbitraire.

Ainsi, pour qu'une pensée du devenir juridique de l'humanité soit en mesure d'émerger, il convient tant pour Suárez que pour Grotius, de déterminer les caractéristiques du droit des gens en refusant de le fonder sur le droit naturel, afin de reformuler le principe de la séparation entre la nature et l'histoire et en posant notamment que le droit des gens ne saurait être calqué sur l'état social de l'homme. Si pour Suárez, le droit naturel et le droit positif ont pour dénominateur commun le fait 1°) qu'ils s'appliquent uniquement aux hommes, 2°) qu'ils comprennent des interdictions, des concessions et des permissions¹²⁶, l'universalité qu'ils expriment n'est pas superposable puisque pour le premier elle ne saurait souffrir d'exception alors que pour le second, il s'agirait d'une universalité relative car conditionnée par les fluctuations contingentes de l'histoire et qui ne permet pas pour autant de l'assimiler, au regard de sa positivité spécifique, au droit civil. Il s'agit effectivement d'une universalité relative puisque le droit des gens ne peut prétendre à une immutabilité équivalente à celle du droit naturel¹²⁷ ne résultant d'aucune nécessité comme celle de l'impossibilité de l'abroger.

Or, si l'on considère le droit des gens, comment une universalité pourrait-elle se prétendre comme telle à ne pas l'être absolument ? Le droit naturel porte la transhistoricité de l'homme historique, c'est-à-dire à la reconnaissance de valeurs et d'obligations antérieures à toute décision humaine¹²⁸. Avec le droit naturel, l'authentique relation de l'homme à son être n'est en mesure d'être vécue dans l'histoire que comme une relation transhistorique; avec le droit des gens cette situation historique ne peut être vécue que dans la référence à ce qui l'excède, la transhistoricité. Le commencement de la légitimité de toute pratique se dit à partir du droit naturel, moment du commencement de toute pratique véritablement humaine et de la pensée du commencement de tout mode d'être ensemble. Quant au droit des gens, s'il pré-

¹²⁵ Emeric de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle* (Paris: Rey et Gravier, 1820), Tome I, Préface, 22-23.

¹²⁶ Suárez, *Des lois*, Livre II, 19, n. 1, 618.

¹²⁷ Suárez, n. 2, 619.

¹²⁸ Suárez, 618.

sente des similitudes par sa positivité avec le droit civil, il s'en distingue car il est issu de coutumes et non des lois écrites, les dernières étant spécifiques à un État alors que les secondes présentent la particularité d'être communes à tous ou à presque tous¹²⁹, et c'est précisément cette nuance qui rappelle la différence insurmontable entre les limites de l'universalisation du singulier à savoir les coutumes, et la singularité de l'universel auquel renvoie la nature humaine. C'est pourquoi l'universalité du droit naturel est absolue car elle manifeste une détermination ontologique préexistante au fait d'être alors que l'universalité du droit des gens est relative parce que ce sont les obligations et les interdictions qui déterminent si un acte est bon ou mauvais. Il est propre au droit des gens, ainsi que le révèlent les conventions entre les peuples, non seulement de cerner ce qui est mais, également, de le déterminer¹³⁰. Il relève historiquement de la volonté, de l'exercice pratique de la raison indissociable d'obligations à portée internationale incombant aux États, alors que le droit naturel constitue une norme pour le jugement et un idéal régulateur pour l'action. Il est un supplément incontournable mais partiel et limité eu égard aux principes fondés par le droit naturel.

La constitution d'un devenir juridique de l'humanité est indissociable chez Suárez de l'unité spécifique du genre humain manifestée par l'existence du droit naturel. Historiquement, cette unité n'est jamais parvenue à engendrer un corps politique unifié¹³¹; c'est précisément ce que confirme sa division en une multiplicité de nations et d'États; il faut par conséquent se donner les moyens d'ordonner cette multiplicité sans la réduire à l'extension hégémonique d'un système étatique unifié, c'est-à-dire en se préservant du double risque d'un ordre despotique et d'un désordre destructeur. Néanmoins, les États ne peuvent prétendre instaurer une communauté internationale qu'à partir du socle originel que représente une telle unité du genre humain sans que cette dernière n'implique pour autant un universalisme uniformisant. Une fois cette limite reconnue, il appartient au droit des gens de créer les conditions historiques pour assurer la paix et la justice entre les États dans le but de garantir «le bien-être universel de tous les peuples» et cela par «un accord et un consentement commun.»¹³² Et si les États au regard de leur souveraineté sont à l'origine de l'existence, de l'application et de la raison d'être du droit des gens à des moments historiques donnés, le destinataire véritable en est le genre humain et cependant, les conditions ontologiques qui y président ne sont pas de son fait.

¹²⁹ Suárez, n. 6, 624.

¹³⁰ Suárez, n. 2, 618.

¹³¹ Suárez, *De legibus*, O. O., vol. V, Livre III, 2, n. 6, 181-182.

¹³² Suárez, 182: «C'est ce que l'on appelle le droit des gens qui a été institué par la coutume et la tradition bien plus que par des décrets.»

En fonction de ces considérations et de la problématisation du droit à la fois comme faculté morale et comme droit subjectif ou individuel (c'est-à-dire répondant à un principe de singularité induisant une représentation de l'être humain comme unique dans sa pratique et marqué dans le même temps par son égale appartenance à la société politique), l'enjeu auquel renvoie dans l'élaboration du devenir juridique de l'humanité le droit des gens dans sa différenciation retorse d'avec le droit naturel, pourrait être formulé de la manière suivante: comment faire droit à la singularité de chaque État tout en rendant effective l'appartenance de chaque peuple à la communauté humaine ? Comment traduire intentionnellement et par suite, dans l'ordre pratique, l'exigence impérative de préserver l'espérance en un monde habitable politiquement¹³³, c'est-à-dire en se donnant les moyens de repousser ce qui est contraire à la nature de l'homme, rationnel et sociable, et qui pourtant est de son fait si elle est mal conduite, la barbarie.¹³⁴ En ce sens, «l'intelligence du droit divin et du droit humain»¹³⁵ (qui correspondrait à un mouvement d'autocompréhension de la raison pratique) a pour fonction de perpétuer un ordre universel déjà donné dans la temporalité historique, en rappelant à l'homme que son statut d'être rationnel n'induit aucunement de manière nécessaire un mode d'être raisonnable. De ce don divin de la raison et de la liberté, l'homme est redevable à Dieu, mais il n'est en mesure d'honorer sa dette qu'à donner à l'humanité entière les moyens d'incarner historiquement cette ressemblance et cette image du Créateur qu'il porte en lui à la fois par le droit naturel guide intangible du jugement destiné à légitimer le fondement de toute action et le droit des gens, idéal régulateur pour l'action qui a le pouvoir d'inscrire concrètement ses effets dans la marche de l'humanité. Il revient à une telle «intelligence du droit divin et du droit humain» au regard du constat de la manifestation infiniment diverse des peuples et des cultures d'ouvrir la voie à un espace de tolérance tout en évitant la perte de repères pour l'humain. Cette exigence profondément humaniste explique également en partie les ambiguïtés relevées quant à la nécessaire et problématique différenciation entre l'essence, la valeur et la fonction du droit naturel et du droit des gens. Tant pour Suárez que pour Grotius, l'horizon d'une communauté de droit susceptible d'être mise en œuvre par le droit des gens est comme l'incarnation de ce que les Anciens qualifiaient de sagesse pratique (impliquant la reconnaissance de la souveraineté des États tout en

¹³³ Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Tome II, Livre III, Ch. XXV, § I, n. 2, 998 : «Ces avis regardent le soin de garder la foi et de rechercher la paix.»

¹³⁴ Grotius, § II, 999: «La violence, qui est surtout l'apanage de la guerre, a quelque chose de féroce: il faut la tempérer par la douceur et l'humanité, de peur qu'en imitant trop les bêtes, on n'oublie qu'on est homme.»

¹³⁵ Grotius, § VIII, 1001.

créant les moyens d'en garantir l'effectivité), qui correspondrait désormais à une édification progressive dans un ordre international en gestation, d'une convergence des valeurs.

Si la loi naturelle constitue chez les deux auteurs un point de transition entre le théologique et le politique, il apparaît que le droit naturel est un pont entre l'ontologie et le politique chez Suárez et entre l'anthropologie et le politique chez Grotius. L'exigence d'une renaissance du droit naturel est articulée à l'émergence d'un droit prétendant à une universalité introuvable dans l'ordre des faits. Avec le droit des gens, un pouvoir spécifique est en train de se révéler à l'homme: celui de transformer sa relation à l'ensemble de ses semblables en une communauté de sens, en un horizon de devoir-être commun. L'unité du genre humain est l'entité par laquelle du sens surgit dans le monde terrestre sans être réductible à une quelconque positivité historique ou au mode d'être politique. Le droit naturel prépare le dépassement pratique de l'homme tel qu'il est; le droit des gens est censé le porter à son achèvement en tant que moment de réalisation d'un universel singulier, c'est-à-dire de la possibilité pour chaque homme de se reconnaître dans le destin du tout et de la possibilité pour un devenir commun de se réfracter comme raison d'être dans chaque individualité. C'est précisément dans ce mouvement qu'est rendu visible le sceau de la liberté en l'humanité et en chaque homme qui est le socle de leur histoire, ainsi que de l'usage raisonnable qui peut et doit en être fait.

Bibliographie

- Grotius, H. *Le droit de la guerre et de la paix*, réimpression. Caen: Bibliothèque de Philosophie Politique de l'Université de Caen, 1984, 2 volumes.
- Suárez, F. *Opera Omnia*. Paris: Éditions Vivès, 1856–1877, 28 volumes.
- _____. *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II*. Traduction, notes et introduction («La politique ontologique de Suárez») par J.-P. Coujou. Paris: Dalloz, 2003.
- _____. *Dispute Métaphysique XXXI. La distinction de l'étant fini et de son être*. Traduction, notes et introduction par J.-P. Coujou. Paris: Vrin, 1999.
- _____. *Les êtres de raison et l'extension logique du champ de l'ontologie in F. Suárez. Les êtres de raison. Disputes métaphysique LIV*. Traduction, notes et introduction par J.-P. Coujou. Paris: Vrin, 2001.
- Thomas d'Aquin. *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet. Paris: Cerf, 1984–1986, 4 volumes.
- Vattel, E. de. *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle* (nouvelle édition, reproduction de l'édition de 1757), Paris: Rey et Gravier, 1820.
- Vazquez, G. *Commentarium ac disputationem in primam secundae S. Thomas*, Lyon: 1620.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia. Salamanque: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952, 6 vols.

- _____. *Du pouvoir du Pape et du Concile*, in: *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, T. Urdanoz, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- _____. *Leçon sur le pouvoir politique*. traduction par M. Barbier. Paris: Vrin, 1980.
- _____. *La justice*. étude et traduction par J.-P. Coujou. Paris: Dalloz, 2014.

E. M. DE MELO E CASTRO E A “FORÇA SINTETIZADORA DA COMUNICAÇÃO VISUAL”¹

E. M. DE MELO E CASTRO AND THE “SYNTHESISING POWER
OF VISUAL COMMUNICATION”

FRANCISCO DA COSTA ESPADA²

Abstract: Starting from the concretism underlying Ernesto Manuel de Melo e Castro’s poetic text, which is at the origin of the treatment of language based on its modes of materialisation, this text seeks to trace a possible interpretative path for the function of visual poetry determined by the author, namely: to synthesise visual communication. For this purpose, it explores the path taken by the crossing of sign systems carried out by Melo e Castro’s poetic practice, especially that which concerns issues of intermediality, and which is related to the way in which the sign density of the textual phenomenon is materialised.

Keywords: E. M. de Melo e Castro, Concretism, Experimental Poetry, Sign, Media.

Resumo: Partindo do concretismo subjacente ao texto poético de Ernesto Manuel de Melo e Castro, e que está na origem do tratamento da linguagem a partir dos seus modos de materialização, o presente texto procura traçar um possível caminho interpretativo para a função da poesia visual determinada pelo autor, a saber: sintetizar a comunicação visual. Para tal, é explorado o percurso

Resumen: Partiendo del concretismo subyacente en el texto poético de Ernesto Manuel de Melo e Castro, que está en el origen del tratamiento del lenguaje a partir de sus modos de materialización, este texto busca trazar un posible camino interpretativo para la función de la poesía visual determinada por el autor, a saber: sintetizar la comunicación visual. Para ello, explora el ca-

¹ O texto que se apresenta tem na sua base uma investigação realizada no âmbito da elaboração de uma tese de mestrado orientada pelo Senhor Professor Doutor Edmundo Balsemão Pires, sob o título “TecnoPoiesis - Percursos dos media na poética de Melo e Castro” e defendida na Faculdade de Letras de Coimbra em 2022.

² Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D IEF Email: francisco.dacosta.espada@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6708-7986.

percorrido pelo cruzamento de sistemas signícos levado a cabo pela prática poética de Melo e Castro, especialmente aquela que diz respeito a questões de intermedialidade, e que se prende com o modo de materialização da densidade signíca do fenómeno textual.

Palavras-Chave: E. M. de Melo e Castro, Concretismo, Poesia Experimental, Signo, Media.

mino recorrido por el cruce de sistemas de signos llevado a cabo por la práctica poética de Melo e Castro, especialmente el que concierne a las cuestiones de la intermedialidad, y que se relaciona con el modo en que se materializa la densidad de signos del fenómeno textual.

Palabras clave: E. M. de Melo e Castro, Concretismo, Poesía Experimental, Signo, Media.

1. Sobre o concretismo na obra teórica de E. M. de Melo e Castro

A singularidade da obra poética de Ernesto Manuel de Melo e Castro irrompe da confluência de horizontes que cruza o limiar da produção literária e se estende até à sua reflexão teórica. Desta particularidade nasce a possibilidade de conceber a própria obra literária como materialização experimental da conceção teórica. Já nos trabalhos da década de 1960, levados a cabo pelo movimento de Poesia Experimental Portuguesa (PO.EX) este compromisso era evidente e extensível a autores como Ana Hatherly, António Aragão ou Herberto Helder. Tendo por base as premissas fundamentais estabelecidas pelo projeto internacional concretista (nascido uma década antes), o experimentalismo português integra na sua reflexão sobre o lugar da obra de arte na sociedade contemporânea elementos caros à teoria da informação e respeitantes à teoria dos media. Os contributos destas teorias nascem da necessidade de criar um léxico capaz de proporcionar um horizonte analítico que dê conta da complexidade dos códigos inscritos nos fenómenos artísticos.

Dirigindo-nos ao caso específico de Melo e Castro, destacamos a obra *A Proposição 2.01: Poesia Experimental* como momento fundamental do movimento PO.EX, em que o autor teoriza, de forma fidedigna, o projeto concretista internacional, reinterpretando e adaptando-o ao estado de estagnação da poesia portuguesa, incorporando processos rigorosos e critérios estéticos de teor científico-matemático. Buscando um experimentalismo que conceba o objeto poemático de forma similar ao concretismo, Melo e Castro fundamenta a necessidade de fazer do objeto-arte um meio de pesquisa e experimentação da linguagem e comunicabilidade humanas. Como esclarece na referida obra, “a chamada Poesia concreta tende para o uso do ideograma poético – isto é, para o significado do Poema depender da posição das palavras, letras ou sinais que o constituem, e para todo o Poema ser um símbolo gráfico”³.

³ E. M. de Melo e Castro, *A Proposição 2.01: Poesia Experimental*, (Lisboa: Ulisseia, 1965), 94-95.

À luz do seu experimentalismo, o poema e a composição material que o estrutura e compõe configuram uma unidade indivisível, um objeto-único, sendo ele próprio, por defeito e efeito, de natureza plurívoca e plurissignificativa, destinando-se à difusão e à compreensão: à receção da mensagem pelos diversos recetores/leitores. Para Melo e Castro, a utilidade intrínseca da escrita reside na mecânica estrutural do ato de organizar e relacionar sintaticamente objetos e sinais, de modo a desencadear novos conteúdos de significação e renovadas perspetivas de contacto e comunicação entre os Homens.

Os problemas teóricos subsequentes não são apenas respeitantes ao domínio da ótica ou da mecânica luminosa (no caso, por exemplo, do vídeo-poema), nem tão só ao tratamento das formas ou da relação entre volume/ espaço, que é tido em conta de uma maneira demarcadamente diversa do modo em que assentam as tradicionais artes plásticas. O que aqui propomos estar inevitavelmente em causa são as pertinentes questões relativas ao binómio linguagem/comunicação, uma relação em que as palavras, no seu sentido comum ou tradicional tendem a desaparecer – implodindo por uma tensão de total sinestesia. Ao longo dos seus textos teóricos, Melo e Castro enfatiza as possibilidades referentes ao modo concreto de tratamento da linguagem como elemento possibilitador de uma forma de comunicação alternativa à língua nacional. Esta é a alternativa que a poesia concreta enceta e que é descrita pelo autor como o surgimento de uma linguagem “visual e concreta (não abstrata) para além das línguas, dos idiomas e das circunstâncias limitativas, sejam de que ordem forem”⁴.

É da superação destas “circunstâncias limitativas” que Melo e Castro se ocupou aquando da edificação de uma estrutura de cariz teórico – na qual assenta a sua prática poética – que visasse repensar o limiar da prática poética a partir das constantes e efusivas transformações sociais e linguísticas ocorridas no final do século XX, salientando como preponderantes aquelas que se deram ao nível da comunicabilidade e da tecnologia. Desta forma se justifica a importância atribuída pelo autor à responsabilidade social que o artista representa. Estando inserido no seio de uma determinada sociedade, este deve procurar potenciar a sua projeção e produção a partir dos novos fenómenos mediais que se apresentam ao seu dispor na respetiva sociedade. Segundo Melo e Castro, o artista (tal como o cientista) deve, inevitavelmente, e acarretando consigo as mais diversas consequências desta afirmação, estar inserido em estruturas sociais que lhe são familiares, ultrapassando, contudo, as limitações impostas pelas infraestruturas da mesma (sociais e económicas), dinamizando a difusão e produção acelerada dos conteúdos informacionais dessas mesmas estruturas, segundo um maior rigor e uma maior eficácia.

⁴ E. M. de Melo e Castro, Hatherly, Ana, *Po.ex: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*, (Lisboa: Moraes Editores, 1981), 156.

Nesta senda, e com o incremento dos meios de comunicação de massa, aquando da revolução tecnológica do século XX, constata-se a amplificação e extensão da ação comunicativa dos modelos linguísticos usados através destes:

a comunicação, tal como a conhecemos, realiza-se pelo envio de signos, através de um canal ou meio usando um código. A esses signos chamamos informação. Mas, sobre o que é que informa essa informação? A resposta é: a informação⁵, informa sobre os signos que a constituem⁶.

A utilização de ferramentas tecnológicas permitiu o surgimento de aptidões de teor inventivo que potenciam as possibilidades da ação criadora, quer no âmbito da estética literária, quer da sintaxe subjacente à composição sígnica da visualidade. Tais possibilidades, fundadas na relação entre a ciência, a tecnologia e a poesia, multiplicam probabilisticamente as possibilidades relativas ao campo de perceção e interação inventiva:

hoje, no fim do século XX, as tecnologias avançadas não se limitam a proporcionar a reprodutibilidade da obra criada, mas facultam a criação de obras que sem essas tecnologias não poderiam ser criadas⁷.

O computador terá sido o instrumento tecnológico que mais potenciou a ânsia de novidade que Melo e Castro herda do modernismo literário rimbaudiano. Utilizar um computador não é, decerto, o mesmo que utilizar uma folha de papel e tinta, nem a criação de ambientes luminosos via laser se assemelha à técnica de pintar a cavalete, e este é o facto que motiva o inevitável surgimento de uma nova monumentalidade que deve seguir as faculdades e os meios que à sua disposição se encontram. O uso de novos métodos não deve servir um propósito ideológico eminente, já que esse não é o caminho aberto à pesquisa por novas formas de linguagem:

esses novos materiais, métodos e recursos técnicos são os prolongamentos superlativos das faculdades materiais do homem, e como tal têm de ser ensaiados, estudados e aproveitados para a maior valorização da capacidade de acção, resistência, relação e sobrevivência do Homem como corpo social⁸.

⁵ A noção de informação é um conceito fundamental para a teorização do motivo central da obra de arte concreta, não podendo ser denegada ou excluída da teorização formal da mesma. Sobre a noção *informação* na poesia concreta, aqui compreendida como “informação semântica” passível de conotação estética, veja-se: “Max Bense e o Concretismo” in Francisco da Costa Espada, “TecnoPoiesis – Percursos dos media na poética de Melo e Castro” (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2022).

⁶ Melo e Castro, *Poética do Ciborgue* (Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014), 179.

⁷ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, 51.

⁸ Melo e Castro, *In-Inovar*, (Lisboa: Plátano Editora, 1977), 35.

O surgimento da máquina computacional tornou-se o elemento indelevelmente revolucionário e exponencial de tudo o que, até à data, tinha correspondido ao projeto universalista e globalizante de uma ampliação comunicacional, por parte da poesia concreta. Encontrando-se uma potencialidade poética nas máquinas de processamento e transformação de informação a um nível de base probabilística, como os computadores, torna-se possível localizar também, ao nível da linguagem e da sua pesquisa e investigação, as íntimas relações com que a atividade criadora se estabelece nesse campo. Observamos aqui a emergência da poeticidade nas máquinas – de máquinas irremediavelmente poéticas.

Se voltarmos às questões da teoria da comunicação e atentarmos no “Plano piloto da poesia concreta”⁹, é evidente a centralidade do lugar das formas signícas de significação sinestésica na comunicação que conta com a criação de uma linguagem que inaugure os novos tempos, coadunando o galopante avanço técnico e tecnológico da sociedade industrial com os renovados e exigentes padrões de comunicação não-verbal. Exemplo deste último padrão é a publicidade estabelecida em out-doors e monumentais cartazes:

o novo é o significado da Poesia. O novo que transgride, o novo que liberta, o novo que modifica e inova a própria via de comunicação que utiliza: a língua falada-escrita; possibilitando-lhe dizer o que nunca foi dito: - escrito. [...] da língua à linguagem é pois o percurso da inovação que é a Poesia. Do indivíduo ao texto¹⁰.

Assim, afirmamos que o projeto subjacente ao concretismo vem estabelecer materialmente a intenção de uma comunicabilidade universalmente eficaz, segundo um fenómeno meta-comunicacional que se estabelece na concomitância de códigos díspares, relativos à comunicação verbal e não-verbal. Tendo como ponto de partida elementos extralinguísticos, como é o caso dos componentes não-verbais do poema concreto, é inaugurada uma linguagem concreta, visual, que ultrapassa as restritas potencialidades comunicativas do idioma. Tais elementos contribuem, concomitantemente, para a amplitude e imediaticidade coletiva (livre da intencionalidade autoral) do poema concreto que propõe a universalidade da sua capacidade comunicativa.

A condensação signíca do poema concreto tende a assemelhar-se aos hábitos do homem moderno, em que a rapidez do contacto, da necessidade,

⁹ Título de um artigo de destaque contextual acerca do movimento concreto. Veja-se, Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, “Plano-Piloto para a Poesia Concreta” in *Teoria da Poesia Concreta*, (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975).

¹⁰ Melo e Castro, *Projecto: Poesia* (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984), 15.

da vivência e da padronização da produção mecanizada se assumem como exemplos da necessidade de apurar a técnica para a perfeitibilidade da produção que levaria à elaboração de uma textualidade limpa, que comunique rápida e eficazmente a informação que se pretende veicular. O objeto poemático só realiza o seu ciclo de efetivação quando é, ele próprio submetido a um processo de leitura que seja capaz de abarcar a sua multiplicidade signíca e a respetiva plurivocidade comunicativa. É frente ao objeto poemático que o Homem reconhece a tensão comunicativa, experienciando a natureza revolucionária do ato poético, que se traduz essencialmente num movimento de pesquisa e trabalho sob e sobre a linguagem. No poema concreto, a libertação dos grilhões logico-discursivos e da normatividade sintática é proposta a partir da formulação de uma nova sintaxe, de um novo código, de uma reutilização da linguagem – marcas da rutura com a poética tradicional: “a revolta da poesia concreta não é contra a linguagem. É contra a infuncionalidade e a formalização da linguagem. [...] não há razão para supor que os poetas concretos tenham criado uma nova linguagem, [...]. Se as suas estruturas não coincidem com um determinado tipo de estrutura linguística [...] imposto pela tirania do hábito, isto não quer dizer que os poetas concretos não se sirvam de procedimentos conceituais e gramaticais universalmente conhecidos”¹¹.

2. Sintaxe espacial e poesia visual: sobre o signo e o poema

Como vimos, o método poético de Melo e Castro atenta de forma específica nos problemas relativos à esfera da comunicabilidade, repensando o horizonte da comunicação humana a partir das teorias da informação, da evolução tecnológica e da materialização (numa primeira fase) e desmaterialização (numa fase posterior) das plataformas tradicionais de difusão artística. Destes contornos, emerge uma poética de tipo pragmático-formalista: *pragmática*, posto que a sua principal preocupação reside na objetiva finalidade de transportar e comunicar eficazmente uma determinada significação cuja complexidade impele a uma reação por parte do recetor; *formalista*, no sentido em que, para que a mensagem seja veiculada, para que a finalidade estipulada se concretize, o enfoque reside nos aspetos concernentes à estruturação e realização material que mais eficazmente equaciona a instauração concreta do poema com o significado diretamente derivado dos signos que constituem essa mesma composição poemática.

A tentativa poética da ampliação e do aprofundamento das relações e dos modos de execução poética, conjugando valor plástico da imagem, com

¹¹ Augusto de Campos, Pignatari e Haroldo de Campos, *Teoria da Poesia Concreta*, 116.

a especificidade da própria linguagem e das condições situacionais em que os mesmos se encontram, estabelece uma evidente tentativa de desimpedir os canais comunicativos, evitando a todo o custo a disrupção, a distorção ou o equívoco. A evolução desta dicotomia, segundo as funções relacionais de comunicação, foi rejuvenescida pela entrada em cena da maquinaria, envolvendo a língua e a linguagem em conceções e atividades de categoria cibernética, a partir da assistência prestada ao humano pela potencialização maquinal das suas possibilidades. Assim, criaram-se possibilidades de rápida e eficaz comunicação e contacto, mesmo à distância. A permanência destas novas relações motivou a transmissão, re-transmissão e transformação de novas e inéditas mensagens. As máquinas comunicacionais, especialmente as destinadas à difusão de informação em massa como a televisão e o rádio, colocam-se ao nível da própria língua, agregando em si, consequentemente, o que é possível dizer e a sua modalidade de efetivação: o “como” do fazer.

No que diz respeito ao experimentalismo de Melo e Castro, em especial na poética visual, podemos constatar a presença de um concretismo industrial que comunica um efetivo sistema de funções e relações subjacentes à organização imagética das palavras, por forma a proporcionar uma determinada exploração da sintaxe visual – um processo de otimização poética, de condensação sígnica da linguagem, visando produzir o máximo de informação segundo a mínima composição material possível, representando uma operação de máxima eficácia que se adequa bem à imediaticidade dos tempos vividos.

Recorrendo às considerações de Ana Hatherly, é pela visualidade que se busca, no poema concreto, a explicação da estrutura que lhe subjaz:

a diluição das estruturas do verso e, por prolongamento, do texto (...) manifesta-se acima de tudo pela sua assimilação de características visuais que reduzem o poema a uma mancha, (...) acabando por pôr em destaque a mancha propriamente dita do texto, a mancha tipográfica ou seja, o corpo visualmente formal do texto¹².

Esta dissolução na tradicionalidade rítmica do verso, a partir do seu estilhaçamento e reorganização visual na página possibilita a aproximação entre o poema e o estado real do mundo, sem que esta aproximação se estabeleça sob a forma de representação (mimética ou abstrata), e sim enquanto forma referencial (sígnica, concreta) — uma estruturação/organização de signos, assumindo novas significações estéticas, e não somente semânticas, pela utilização tridimensional da palavra verbal, vocal e visual. Melo e Castro ado-

¹² Ana Hatherly, *O Espaço Crítico – do Simbolismo à Vanguarda*, (Lisboa: Caminho, 1979), 95.

ta também a progressiva despersonalização do processo de escrita encetada pelo concretismo, segundo a introdução de processos mecânicos e industriais que derivam da tradicional tipografia, formas que afastam o cunho do criador da obra criada, tanto na produção do exemplar único como na possibilidade de reprodução em massa de cópias desse mesmo exemplar.

A publicação de *Ideogramas*, em 1962 pela Guimarães Editora, terá sido o elemento-chave que nos permite fazer a correspondência fidedigna entre o projeto concretista e a poética de tipo experimental elaborada por Melo e Castro. Tal publicação tornou-se o grande acontecimento da poesia concreta em Portugal e abriu portas ao tratamento do poema como objeto dinâmico, capacitando-o de força informativa. Nesta obra, o autor agiliza a comunicação através dos poemas, tornando-a mais fácil, célere e direta, segundo uma nova sintaxe espaço-visual, capacitada de uma pluralidade significativa. É esta sintaxe de tipo espacial presente no ideograma poético que a obra de Melo e Castro vem encetar no panorama português — considerando este mesmo tratamento como decorrente de um movimento artístico estabelecido e difundido internacionalmente, encontrando nos textos de Almada Negreiros, Mário de Sá-Carneiro ou Mário Cesariny pontuais aproximações à utilização desta mesma categoria.



Figura 1. “Geografia humana”, in *Ideogramas* (1962).

Nos ideogramas de Melo e Castro, os respetivos elementos constitutivos do poema adquirem na página a significância através da sua posição e disposição estrutural/relacional inscrita no seu suporte material. Para que seja possível adquirir tal informação, o poema deve ser reconhecido no horizonte do campo visual do observador para que surja o poder sintético das palavras

ideogramáticas: “num poema concreto, um reduzido número de palavras ou até uma só palavra, decomposta nos seus elementos de formação, sílabas, fonemas, letras, pode adquirir uma ressonância sugestiva de tipo sinestésico imediato, muito diferente do que a linguagem descritiva conseguiria alcançar”¹³.

A partir de *Ideogramas*, vemos surgir na poética de Melo e Castro o processo de introdução do cruzamento entre o signo icónico e o símbolo, cuja aproximação tinha já sido objeto de permanente busca e inventividade a partir dos esboços inauditos de determinados autores do modernismo literário (como Ezra Pound ou Stéphane Mallarmé). Estabelecendo-se tal associação, surge, consequentemente, a interpenetração de códigos semióticos através da compatibilização de ícones e símbolos numa concretude específica e de múltipla significação.

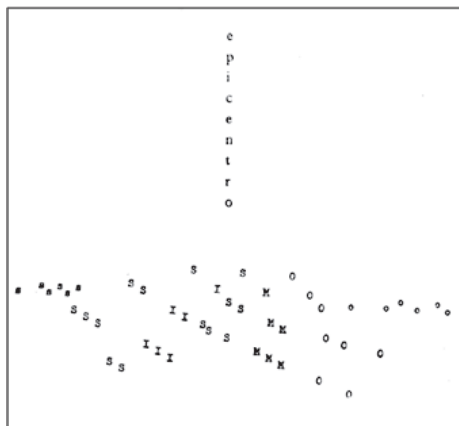


Figura 2. “[Epicentro]” in *Ideogramas* (1962).

Potenciando esta multiplicidade, e utilizando as palavras de Jorge Luís António, “E. M. de Melo e Castro é um exemplo muito significativo das negociações poéticas com diversos meios, suportes, signos e tecnologias”¹⁴. A sua busca por uma nova relação entre os elementos materialmente constituídos da página escrita, segundo uma singular organização espacial da mesma, impele à reconfiguração da leitura, encontrando-se assim a mesma subjugada e confrontada com a sua reinvenção eminente, tornando-se expan-

¹³ Melo e Castro, *Projecto: Poesia*, 118.

¹⁴ J. L. António, “Melo e Castro: Poesia, Experimentalismos e Tecnologias”, in Rui Torres (org.), *Poesia Experimental Portuguesa: Contextos, Ensaios, Entrevistas, Metodologias*, (Porto: Edições UFP, 2014), 153-188.

siva, isto é, sendo-lhe exigida a perceção global da constituição espacial da página e não tão somente a conjugação semântica, morfológica e sintática do texto discursivo, tradicionalmente constituído. O projeto de focalização das formas e dos materiais, bem como a exponenciação do seu tratamento e manipulação concreta, tem como imediata consequência a redução da distância entre a palavra e a coisa, reinscrevendo nesta relação o próprio ato gnosiológico, cujos polos fundamentais se estabelecem nas figuras do sujeito e do objeto. O cruzamento do sistema icónico e simbólico possibilita a potenciação de novos sentidos, bem como a consciencialização da linguagem segundo uma autonomização e libertação da densidade sígnica concentrada na página.

Pela articulação entre a linguagem verbal e elementos tipográficos, a poética de Melo e Castro rompe com os tradicionais suportes da obra de arte. Relembremos por exemplo, o caso do vídeo-poema, onde o signo-ícone estabelece-se em relação à sonoridade, formas e cores, permitindo repensar a poesia a partir de determinações espaço-temporais. Ou ainda, de forma mais lata, a poesia digital, onde a construção de algoritmos e a utilização dos mesmos propõe a abertura do horizonte à máquina computacional como elemento co-criador. Em ambos os casos, está em causa a utilização da técnica como forma de aumentar o teor informacional do objeto poemático, enaltecendo a potencialidade informacional da configuração estética.

Não sendo identificáveis no panorama contraposicional, os sistemas oral e visual emergem da interação das próprias estruturas, configurando a organização da textualidade que inscrevem. Debruçando-se sobre as relações intersemióticas que se estabelecem no cruzamento dos códigos textuais relativos aos dois sistemas, Melo e Castro assinala a importância da semiótica de Charles Sanders Peirce para a compreensão das mesmas. Recorrendo às noções de “interpretante”¹⁵ e “representamen”¹⁶, o autor afirma a importân-

¹⁵ Sobre a relação signo-interpretante, leia-se: “um signo é, portanto, um objeto que está em relação, por um lado, com o seu objeto, e por outro, com um interpretante, de modo a colocar o interpretante em relação com o objeto, correspondendo à sua própria relação com o objeto”, in Charles Sanders Peirce, “On Sign and Categories”, in *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, (Vols. VII-VIII ed. Arthur W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1966), 8.329.

¹⁶ Sobre a relação signo-representamen, leia-se Charles Sanders Peirce, “The firstness of firstness, secondness, and thirdness”, in *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, (Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne e Paul Weiss, Cambridge: Harvard University Press, 1965), Vols I-II, 1.540: “por signo entendo algo que transmite uma qualquer noção definida de um objeto por um qualquer processo, no sentido em que tais veículos de pensamento nos são familiares. Ora, se parto desta ideia de familiar, e conduzo a melhor análise possível daquilo que é essencial a um signo, defino como representamen tudo aquilo a que esta análise se aplique...”.

cia da primeira para a compreensão da rede de equivalências que configura a leitura da visualidade poemática: “é no nível do signo interpretante que se realiza a função leitura-utilização do poema”¹⁷. A leitura da textualidade visual exige um processo de percepção imagética da simultaneidade e multiplicidade icónica e sónica, tornando-se um empreendimento sinestésico e intermedial. Interlaçam-se construções verbais e não verbais que conjugam a visualidade à oralidade, estruturando um intercâmbio de traduzibilidade textual. Assim, o poema estabelece-se na constituição de uma sinestesia potenciada pela determinada organização espacial dos materiais, simultânea e multidirecionalmente, inibindo a possibilidade de uma associação imediata à fonética das unidades verbais. A interpretação deste tipo de textualidade envolve uma descodificação da textura sónica referente aos mais dispares sistemas e códigos. A página torna-se quadro, vigorando a espacialização e a organização visual dos elementos materiais na página – inaugurando a noção de espaço na poesia, onde antes apenas pertencia o tempo ritmado.

Nesta leitura-utilização do poema visual, segundo o autor, estão em jogo, nos dois referidos vetores, o da oralidade e da visualidade, dois signos interpretantes distintos e caracterizáveis: no que diz respeito ao quadrante visual, o interpretante pertencente é “sincrónico, compacto, sintético, espacial, concreto”¹⁸; quanto ao quadrante oral o interpretante é “diacrónico, extensivo, analítico, temporal, abstrato”¹⁹. No que diz respeito à produção do poema visual, “o poeta” – diz-nos – “esse trabalha obviamente com aquilo a que Peirce chama «representamen» e que são constituídos pelos materiais que utiliza: os sons no caso da oralidade (mesmo que escrita), as letras e os sinais gráficos, no caso da visualidade”²⁰. É pelo recurso aos signos interpretantes que o leitor possibilita a articulação necessária à leitura dos signos visuais e orais presentes na textualidade, assumindo, desde logo, as “relações intersemióticas”²¹ estabelecidas pelos dois códigos diferentes (como equivalência entre interpretantes), mas com uma dependência comum face à organização estrutural do representamen.

Circunscrevendo-nos ao poema visual, a leitura de tal textualidade poemática reúne dois enfoques de leitura: um que diz respeito à leitura visual, de carácter instantâneo de todos os sinais que compõem o grafismo e reúnem significado estético; uma outra, a alfabética, que diz respeito à leitura das palavras que se inscrevem no grafismo. Por qual encabeçar o processo de leitura? A única resposta talvez seja: “— comece por onde desejar e leia pela

¹⁷ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, (Lisboa: Vega, 1988), 28.

¹⁸ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, 28.

¹⁹ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, 28.

²⁰ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, 28-29.

²¹ Melo e Castro, *Poética dos Meios e Arte High Tech*, 29.

ordem que quiser! Estes poemas são obra aberta. O leitor é construtor das suas próprias leituras”²². Seguindo a formulação proposta por Manuel Portela, neste processo de leitura, se nos detivermos na análise minuciosa da visualidade poética da poesia concreta de Melo e Castro, há que distinguir dois “tipos diferentes de reverberações: enquanto um tipo é a função de imaginação de uma mimética icónica entre o ideograma e a sua referência externa, o outro tipo é a função do ato físico e semiótico da leitura do ideograma”²³. Neste caso específico, a complexidade da apreensão deste tipo visual de poética centra-se na passagem de uma escrita alfabética e gramaticalmente organizada a uma organização visual dos elementos sógnicos que substituem a tradicional estrutura alfabética. O poema torna-se objeto concreto, açambarcador da unicidade e univocidade percetiva e cognoscente – não lê, ouve ou vê unicamente, mas sim concomitantemente, adquirindo assim uma extrema plasticidade linguística.

O poema concreto procura o leitor como parte ativa da configuração final da sua significação textual, um leitor participativo que surge com o intuito fundamental de terminar a operação completando e ativando a comunicação poética dos textos. E desta forma se esbatem as fronteiras entre autor e leitor, esbatendo-se, concomitantemente, as estruturas para-, meta- e arquitextuais, tal como Genette²⁴ as visou configurar. Ao leitor compete a produção da plurissignificação poética, passando de consumidor a produtor, deixando o pedestal de espetador para ser inserido na poeticidade como elemento executor da intelectualidade poemática.

Por forma a concluir, e tornando à contenda a que nos propusemos, queremos salientar, apoiando-nos nas considerações conjuntas de Melo e Castro e Hatherly, que a confluência que constatámos entre as formas artísticas, segundo a aproximação e interceção dos seus meios de efetivação, funda na dimensão visual do poema um novo “medium”²⁵ cujas particularidades dizem diretamente respeito à configuração civilizacional contemporânea: “o poema visual sai da página e projeta-se como um meio bem definido de comunicação coletiva [...]”²⁶. Almejando uma mediação desempecida e eficaz

²² Melo e Castro, *Poética do Ciborgue*, 26.

²³ Manuel Portela, «Concrete and Digital Poetics», *Leonardo Electronic Almanac*, vol. 14, n.º 5-6, 2006, 5.

²⁴ Sobre as estruturas paratextuais, metatextuais e arquitextuais, veja-se Gérard Genette, “Five types of transtextuality, among which hypertextuality”, in *Palimpsests – Literature in the Second Degree*, (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997), 1-7.

²⁵ Sobre a particular utilização da noção de “medium” pela Po.Ex veja-se: Melo e Castro e Ana Hatherly, *Po.ex: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*, 164.

²⁶ Melo e Castro e Hatherly, *Po.ex: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*, 164.

da comunicação humana, foi no campo das experiências espaciais e visuais do texto, considerado como “matéria substantiva do poema”, que a pesquisa morfológica, sintática e semiológica se projetou e focou. A Poesia Concreta traz consigo uma revolução semiológica, um movimento semântico de guerrilha pela subversão do símbolo e da sintaxe, por forma a que seja possível alcançar o primeiro objetivo de um programa respeitante à reconstrução dos panoramas e paradigmas da escrita e da criatividade. Este seria o ideal específico do projeto concretista, como nos explica Ana Hatherly:

o movimento da poesia concreta é fundamental para a evolução da leitura na medida em que contribui para que o texto deixe de ser apenas um expressão lírico-literária para se tornar por fim uma por combinação de sinais, estabelecendo desse modo uma nova trajetória da palavra para o signo²⁷.

Assim se configura a função essencial da poesia visual, estipulada por Melo e Castro, a saber: aquela que reside “principalmente na força sintetizadora da comunicação visual”²⁸. A possibilidade sintetizadora da visualidade poética encetada por Melo e Castro é fundamentada pela relação entre sistemas semióticos e mediais. Nesta, a integração de materiais e técnicas artísticas, tradicionais e inovadoras, revela uma conjugação de materiais e formas, que consequentemente se reveste de uma articulação de códigos e sistemas semióticos distintos, como o linguístico e o pictórico. Tanto a linguagem verbal quanto a composição pictórica contribuem, concomitantemente, para a função sintetizadora da poética concretista subjacente à elaboração de sentido pela organização probabilista que parte “do linguístico para o concreto. Do descritivo para o objetivo. Do ouvido para a vista, do temporal para o espacial”²⁹.

Bibliografia

António, Jorge Luiz. “Melo e Castro: Poesia, Experimentalismos e Tecnologias”, in Rui Torres (org.), *Poesia Experimental Portuguesa: Contextos, Ensaios, Entrevistas, Metodologias*. Porto: Edições UFP, 2014, 153-188. Consultado a 10/06/2024

²⁷ Melo e Castro, Hatherly, *Po.ex: Textos Teóricos*, 148.

²⁸ Melo e Castro, “An Intersemiotic Network” in Torres, R. & Baldwin, S., orgs. *PO.EX: Essays from Portugal on Cyberliterature and Intermedia*, (Morgantown, WV: Center for Literary Computing, 2014), 88. Consultado a 10/06/2024 em: <https://po-ex.net/taxonomia/transtextualidades/metatextualidades-alografas/e-m-de-melo-e-castro-an-intersemiotic-network/>.

²⁹ Melo e Castro, Hatherly, *Po.ex: Textos Teóricos*, 97.

- em: <https://po-ex.net/taxonomia/transtextualidades/metatextualidades-alografas/poesia-experimental-portuguesa-contextos-ensaios-entrevistas-metodologias>
- Genette, Gérard. *Palimpsests – Literature in the Second Degree*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997.
- Hatherly, Ana. *O Espaço Crítico – do Simbolismo à Vanguarda*. Lisboa: Caminho, 1979.
- Melo e Castro, E. M. de e Hatherly, Ana. *Po.ex: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*. Lisboa: Moraes Editores, 1981.
- Melo e Castro, E. M. de, *A Proposição 2.01: Poesia Experimental*. Lisboa: Ulisseia, 1965.
- _____. *In-Inovar*. Lisboa: Plátano Editora, 1977.
- _____. *Projecto: Poesia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984.
- _____. *Poética dos Meios e Arte High Tech*. Lisboa: Vega, 1988.
- _____. *Poética do Ciborgue*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014.
- _____. “An Intersemiotic Network” in R. Torres, & S. Baldwin (orgs.) *PO.EX: Essays from Portugal on Cyberliterature and Intermedia*. Morgantown, WV: Center for Literary Computing, 2014. Consultado a 10/06/2024 em: <https://po-ex.net/taxonomia/transtextualidades/metatextualidades-alografas/e-m-de-melo-e-castro-an-intersemiotic-network/>.
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne e Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- _____. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. VII-VIII ed. Arthur W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- Portela, Manuel. «Concrete and Digital Poetics», *Leonardo Electronic Almanac*, vol. 14, n.º 5-6, 2006, 1-12.

BEYOND DOGMA AND IDEOLOGY: WITTGENSTEIN ON THE PURPOSE OF PHILOSOPHY¹

ALÉM DO DOGMA E DA IDEOLOGIA: WITTGENSTEIN SOBRE O
PROPÓSITO DA FILOSOFIA

CAMILA LOBO²

Abstract: In an ordinary sense, dogmatic and/or ideological thinking can be understood as a degeneration of religious and/or political thinking. In this paper, I argue that Ludwig Wittgenstein's late philosophy allows us to make sense of this idea through the notions of "world picture" and "hinges", which account for the way our rational practices take place against the backdrop of certain non-epistemic commitments. Since the value of such commitments is given by their capacity to promote rational agency, dogmatic and/or ideological thinking is distinguished from other forms of religious and/or political thought at a categorial level and is philosophically objectionable.

Keywords: Philosophy of language, hinge epistemology, Wittgenstein, dogma, ideology.

Resumo: Num sentido comum, o pensamento dogmático e/ou ideológico pode ser entendido como uma degeneração de formas de pensamento religioso e/ou político. Neste artigo, argumento que a filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein permite fazer sentido desta ideia através das noções de "imagem do mundo" e de "dobradiças", que ex-

Resumen: En un sentido común, el pensamiento dogmático y/o ideológico puede entenderse como una degeneración del pensamiento religioso y/o político. En este artículo, sostengo que la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein nos permite dar sentido a esta idea a través de las nociones de "imagen del mundo" y "goznes", que explican cómo nuestras

¹ Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito da Bolsa de Doutoramento UI/BD/151014/2021 e do projeto "Epistemologia da Crença Religiosa: Wittgenstein, Gramática e o Mundo Contemporâneo" (PTDC/FER-FIL/32203/2017).

² IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa. Email: camilalimalobo@gmail.com. com ORCID: 0000-0002-5408-5551.

plicam o modo como as nossas práticas racionais decorrem contra o pano de fundo de determinados compromissos não-epistémicos. Porque o valor de tais compromissos é dado pela sua capacidade de promover a agência racional, o pensamento dogmático e/ou ideológico distingue-se categorialmente de outras formas de pensamento religioso e/ou político e é condenável filosoficamente.

Palavras-chave: Filosofia da linguagem, epistemologia-dobradiça, Wittgenstein, dogma, ideologia.

prácticas racionales tienen lugar con el telón de fondo de ciertos compromisos no-epistémicos. Dado que el valor de tales compromisos viene dado por su capacidad de promover la agencia racional, el pensamiento dogmático y/o ideológico se distingue categorialmente de otras formas de pensamiento religioso y/o político y es filosóficamente condenable.

Palabras clave: Filosofía de lenguaje, epistemología de goznes, Wittgenstein, dogma, ideología.

I. Introdução

Quando falamos em pensamento religioso, não temos necessariamente em mente um tipo de pensamento dogmático – num sentido comum do termo, um tipo de pensamento que exhibe resistência à reflexão crítica sobre pressupostos básicos que o enformam, habitualmente associado aos preceitos e doutrinas de determinada religião. Da mesma forma, quando falamos em pensamento político, não temos necessariamente em mente um tipo de pensamento ideológico – num sentido comum do termo, um tipo de pensamento que exhibe resistência à reflexão crítica sobre pressupostos básicos que o enformam, habitualmente associados ao ideário de determinado sistema ou movimento político. Em ambos os casos, porém, reconhecemos os segundos como derivações e, habitualmente, degenerações dos primeiros. O pensamento dogmático e/ou ideológico é frequentemente encarado como um mal social, para além de intelectual, visto ter implicações nefastas de longo alcance ao nível das nossas práticas sociais.³

Neste artigo, quero argumentar que os problemas causados pelo pensamento dogmático e/ou ideológico têm igualmente implicações de ordem filosófica. Isto é, se o conteúdo deste tipo de pensamento (aquilo que é pensado dogmática ou ideologicamente) leva a uma avaliação social crítica do mesmo, a sua forma (aquilo que se passa quando um sujeito pensa dogmática

³ Quando me refiro a “pensamento dogmático” ao longo deste artigo, não procuro falar especificamente dos dogmas formalmente professados por algumas religiões e aplico o termo no sentido lato que aqui exponho. Do mesmo modo, quando me refiro a “pensamento ideológico”, não pretendo usar o termo no sentido “neutro” que é por vezes empregue para referir o ideário de sistemas políticos.

ou ideologicamente) é porventura condenável filosoficamente. O meu objeto de estudo é aqui, estritamente, aquilo que há de comum entre o pensamento religioso dogmático e o pensamento político ideológico, pelo que frequentemente me irei referir a um tipo de pensamento para considerar ambos. Trata-se, pois, de uma priorização da forma sobre o conteúdo – não descurando, porém, o modo como o conteúdo molda a discussão sobre o tema.

Gostaria, neste sentido, de considerar o pensamento dogmático e/ou ideológico ao nível do sujeito, e não a um nível estrutural que se referisse, por exemplo, ao modo como a ideologia dominante constitui um sistema de falsidades que justifica e reforça as relações e modos de produção de uma dada sociedade, como descrito pela teoria marxista.⁴ Pretendo falar de um tipo de pensamento que domina as capacidades racionais do sujeito, operando frequentemente de forma implícita e irrefletida nas várias dimensões da sua vida, ainda que distorça a sua perceção do mundo. Não deixa de ser importante, em todo o caso, preservar a ideia de que os pressupostos básicos do tipo de pensamento sobre o qual aqui me debruço são, por definição, provenientes do mundo social, excluindo assim formas de pensamento que não têm essa origem, ainda que partilhem outras características do pensamento dogmático e/ou ideológico (tenho em mente, por exemplo, formas de pensamento dominadas pelo trauma psicológico e que operam frequentemente de forma inconsciente – e, nesse sentido, irrefletida – no sujeito).

Por ser transversal a todo o sistema de crenças e juízos do sujeito, sem para isso requerer justificação, o pensamento dogmático e/ou ideológico exige um tipo de compromisso que não é necessariamente epistémico. Trata-se de um compromisso para com certos aspetos do mundo, que se tomam como absolutamente verdadeiros ou certos, independentemente do modo como as coisas realmente se passam. Esta caracterização do pensamento dogmático/ideológico situa-se preocupantemente próxima de algumas caracterizações filosóficas contemporâneas do próprio pensamento humano. Tenho em mente conceções de pensamento desenvolvidas por linhas teóricas eminentemente marcadas por aquilo a que poderíamos chamar a “viragem cultural” em filosofia e por uma ênfase no papel estruturante dos sistemas de significação sociais no nosso pensamento, por oposição ao que poderíamos conceber como a estrutura lógica do mundo. A conexão é preocupante porque, como vários autores e autoras notam, posições como as do construcionismo social ou do pós-estruturalismo acabam por obscurecer a linha que separa o pensamento ideológico do pensamento de um agente livre.⁵ E, no entanto, parece haver

⁴ Ver, a este respeito, por exemplo, a Parte I de *A Ideologia Alemã* de Karl Marx e Friedrich Engels (Lisboa: Presença, 1974).

⁵ Veja-se, por exemplo, Seyla Benhabib, “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”, *Signs*, 24, 2 (1999), 335-361.

alguma verdade na ideia de que o pensamento humano está sempre, de algum modo, alicerçado em certos compromissos de ordem não-epistêmica, algo que é sintetizado pela célebre observação de Ludwig Wittgenstein segundo a qual “as justificações acabam em algum lado”.⁶

Nas suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein utiliza a noção de “imagem” para dar conta do modo como, quotidianamente, recorremos a uma variedade de modelos linguísticos para levar a cabo as nossas práticas racionais.⁷ Intimamente ligada às noções de “seguir-regras”, “jogos de linguagem” e “formas de vida”, a noção de “imagem” sugere simultaneamente a necessidade de um certo treino para compreender o funcionamento de determinado fenómeno ou instituição e a capacidade humana de usar os modelos que herdamos “de forma diferente”.⁸ Esta noção acaba por ser transportada para *Da Certeza* e transformada na ideia de “imagem do mundo” para, precisamente, referir o modo como todas as nossas práticas racionais decorrem contra o pano de fundo de um complexo sistema de juízos.⁹ A aproximação das reflexões wittgensteinianas sobre imagens nestes dois textos da sua filosofia tardia tem a vantagem de dar conta do modo como este sistema de juízos não é visto nem como contingente nem como arbitrário, senão como a própria essência dos jogos de linguagem em que participamos.¹⁰ É, pois, contra o pano de fundo das nossas imagens do mundo que seguimos os critérios que nos permitem usar linguagem de forma inteligível.

E, no entanto, nas *Investigações*, o interesse de Wittgenstein no papel desempenhado por estas imagens do mundo é eminentemente crítico. Considere-se o modo como, reiteradamente, o autor denuncia a capacidade destas imagens nos aprisionarem: “Estávamos aprisionados a uma *imagem*. E não conseguíamos escapar-lhe pois estava alojada na nossa linguagem, e a linguagem parecia repeti-la implacavelmente”.¹¹ A que imagem exatamente se refere e critica Wittgenstein? Antes do mais, o que está em causa nesta observação das *Investigações* é a imagem ou o modelo de linguagem gerado na lógica formal do século XX, que o próprio autor defendera na sua primeira

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1958), § 1. Todas as traduções são da responsabilidade da autora. No entanto, as referências às obras wittgensteinianas são feitas através dos títulos habitualmente usados em língua portuguesa.

⁷ Na versão inglesa, aqui consultada, *Philosophical Investigations* (1958). A versão portuguesa do título provém da tradução de M.S. Lourenço: *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, 6ª edição).

⁸ Wittgenstein, *Investigations*, § 139.

⁹ Na versão inglesa, aqui consultada, *On Certainty* (1969). A versão portuguesa do título provém da tradução de Maria Elisa Costa: *Da Certeza* (Lisboa: Edições 70, 1990).

¹⁰ Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1969), § 105.

¹¹ Wittgenstein, *Investigations*, § 115.

obra, o *Tratado Lógico-Filosófico*.¹² A filosofia do *Tratado*, aliás, surge aqui como exemplo paradigmático de um tipo de dogmatismo – no caso, filosófico – que assume acriticamente a existência de um modelo canónico da linguagem, cuja perfeição as línguas naturais poderiam apenas debilmente almejar. O que Wittgenstein descobre, no seu pensamento tardio, é que este pressuposto não só estaria a ter efeitos nefastos para a nossa compreensão das relações entre a linguagem e o mundo, mas também que esses efeitos se explicavam em parte pela própria atitude dogmática com que os tratávamos. Em *Da Certeza*, porém, Wittgenstein é claro: nem todas as imagens do mundo são más imagens e elas são, de resto, fundamentais para o bom funcionamento das nossas vidas racionais.¹³

Parece então possível falar de práticas racionais alicerçadas em compromissos não-epistémicos, i.e. não justificáveis epistemicamente, que não configuram formas de pensamento dogmáticas e/ou ideológicas. Como distinguir, nesse caso, entre boas e más imagens do mundo? Serão os critérios para levar a cabo esta distinção meramente convencionais e encontrados no mundo social? Ou haverá algo de categorialmente distinto entre uma e outra forma de operar com imagens do mundo que nos permita estabelecer critérios filosóficos para distinguir entre as duas? Nas secções que se seguem, argumento que Wittgenstein nos oferece ferramentas para proceder a esta distinção e mostro, contra algumas tendências na epistemologia de inspiração wittgensteiniana contemporânea, que é possível a um agente racional revelar imagens dogmáticas e/ou ideológicas e libertar-se do seu jugo.

II. Imagens do mundo: uma tendência para a abstracção

Aquilo que Wittgenstein põe em causa na sua crítica à concepção logicista de linguagem não é tanto a sua apresentação como *um* modelo particular do funcionamento da linguagem humana, senão a sua pretensão totalizante. Tudo se passa como se tal linguagem ideal não fosse ela própria uma linguagem de humanos: como se a lógica da nossa linguagem fosse “uma lógica para um vácuo”.¹⁴ Segundo Wittgenstein, esta tendência para sublimar a lógica da nossa linguagem é parcialmente explicada pela aparência uniforme das nossas “formas de expressão, que nos mandam caçar quimeras”, i.e. que nos levam em busca de significados universais, capazes de delimitar rigo-

¹² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Kegan Paul, 1922). A versão portuguesa do título provém da tradução de M.S. Lourenço: *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, 6ª edição).

¹³ Wittgenstein, *On Certainty*, § 105.

¹⁴ Wittgenstein, *Investigations*, § 81.

rosamente o uso de um conceito.¹⁵ Sob crítica está, pois, um preconceito metodológico que levava os filósofos a assumir a existência de uma linguagem ideal, escondida por detrás do seu uso comum, ou aquilo a que Alice Crary chamou um “requisito de abstração” que permeia a tradição filosófica ocidental.¹⁶

Num artigo sobre a significância de Wittgenstein para a filosofia política, David Owen (2003) sugere que o objetivo da crítica wittgensteiniana é “dissolver um certo tipo de constrangimentos não-físicos à nossa capacidade de nos autogovernar”, i.e. à nossa capacidade de julgar e agir em consonância com os nossos juízos.¹⁷ Trata-se, portanto, de uma capacidade que deve ser assegurada antes da própria ação ter lugar, algo que vai ao encontro da apresentação da filosofia wittgensteiniana dita “tardia” como uma espécie de terapia destinada, não à resolução de problemas filosóficos, mas à sua dissolução.¹⁸ O que aqui está em causa é, pois, um problema acerca da agência racional que, embora não seja estranho à filosofia contemporânea, não era articulado em termos da intencionalidade da ação na época de Wittgenstein.¹⁹ E, no entanto, é necessariamente da agência do sujeito racional que se trata quando falamos de constrangimentos que ameaçam a nossa capacidade de pensamento e ação intencional.

Owen parte daquela mesma observação § 115 de *Investigações Filosóficas*, em que Wittgenstein considera o modo como determinadas imagens nos aprisionam, para identificar duas vias de subjugação ao seu poder. No primeiro caso, Owen descreve uma vulnerabilidade natural – inerente à nossa prática linguística comum – a este tipo de aprisionamento por imagens do mundo. Segundo o autor, esta forma de aprisionamento ocorre quando nos “esquecemos” dessa condição a que estamos sujeitos e deixamos que certas imagens invadam subtilmente o nosso quotidiano. Quando isso acontece, tais imagens adquirem um papel determinante nas nossas vidas e transformam-se no “pano de fundo implícito ou no horizonte incontestado das nossas práticas

¹⁵ Wittgenstein, *Investigations*, § 94.

¹⁶ Alice Crary, *Beyond Moral Judgement* (Cambridge, MA e London: Harvard University Press, 2007).

¹⁷ David Owen, “Genealogy as Perspicuous Representation”, in *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, ed. por Cressida Heyes (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 82.

¹⁸ Wittgenstein, *Investigations*, §§ 133-133d.

¹⁹ O estudo contemporâneo da ação em termos de intencionalidade remonta ao trabalho de Elizabeth Anscombe e de Donald Davidson. Não por acaso, Anscombe é uma das mais célebres discípulas de Wittgenstein e autoridades sobre o seu trabalho. Cf. Elizabeth Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957) e Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes”, *The Journal of Philosophy*, 60, 23 (1963), 685-700.

de pensamento e ação”.²⁰ A descrição desta forma de “esquecimento demasiado humano” não deixa de ser algo ingénua. De facto, Owen não se alonga sobre a origem destas imagens que se instalam e são absorvidas pelas formas da nossa linguagem, negligenciando por isso o modo como o pensamento hegemónico – as suas estruturas de poder e autoridades – operam ativamente para suprimir modos alternativos de pensar. Não se trata, de facto, apenas de esquecer a existência de outras formas de pensar o mundo, mas de viver sob sistemas que – deliberadamente ou não – nos impõem um modelo único de interagir com ele. Em todo o caso, a descrição de Owen é significativa na medida em que dá conta do carácter implícito deste processo através do qual determinada imagem passa a configurar a lente através da qual olhamos o mundo, tornando-se “parte do grão da nossa linguagem”.²¹

No segundo caso, porém, Owen descreve um processo explícito de “repressão” que associa particularmente à tendência do filósofo para procurar um método científico que lhe indique o caminho da verdade. A imagem do mundo é, por isso, adotada de forma consciente pelo sujeito e funciona como “um limite explicitamente reconhecido que não pode ser de outro modo porque é tomado como ‘universal, necessário, obrigatório’”.²² Apesar de ocorrer de forma explícita, este tipo de aprisionamento não é menos problemático do que aquele descrito no primeiro caso uma vez que reflete uma tendência para fazer a realidade acomodar-se a certos pressupostos que transportamos – no caso da filosofia, e segundo Wittgenstein, ao nosso “desejo de generalidade”.²³ De acordo com Owen, é esta segunda forma de aprisionamento a imagens do mundo que ocupa Wittgenstein ao longo da maior parte das *Investigações*. Na medida em que o fenómeno traduz a própria tendência do filósofo para a abstração, o objetivo de Wittgenstein seria aqui clarificar o propósito da filosofia perante aquilo que identifica como um “impulso” humano para a incompreensão do funcionamento da linguagem.²⁴ É neste contexto que surge a célebre definição wittgensteiniana da filosofia como “uma batalha contra o enfeitiçamento da nossa inteligência através da linguagem”.²⁵

Poder-se-ia pensar, porém, nesta segunda forma explícita de aprisionamento como uma derivação do carácter implícito da primeira: o filósofo adota, por exemplo, um modelo cientificista do conhecimento porque está implicitamente comprometido com uma certa conceção de objetividade as-

²⁰ Owen, *Genealogy*, 83.

²¹ Owen, *Genealogy*, 87.

²² Owen, *Genealogy*, 83.

²³ Owen, *Genealogy*, 87.

²⁴ Wittgenstein, *Investigations*, § 109.

²⁵ Wittgenstein, *Investigations*, § 109.

sociada a ideais de abstração e de neutralidade. É esta a leitura feita por Crary, que defende que um objetivo central da filosofia tardia de Wittgenstein é a rejeição de uma concepção “estreita” de objetividade segundo a qual as nossas práticas conceptuais estão vinculadas a um “requisito de abstração”. Tal concepção acolhe um entendimento da noção de objetividade – dominante ao longo da história da filosofia analítica – em termos das qualidades de um objeto que permanecem constantes a partir de qualquer perspectiva e que podem ser concebidas de forma abstrata através da “visão a partir de lugar nenhum”.²⁶ Trata-se de um entendimento que, como mostra Crary, depende quase literalmente da noção *espacial* de um ponto de vista como uma perspectiva do mundo inexata ou distorcida, que importa transcender.²⁷ A imagem do mundo que aqui está em causa representa pois, de forma implícita, o nosso aparato subjetivo como um obstáculo a uma visão adequadamente neutra do mundo. Segue-se que uma investigação verdadeiramente objetiva deve procurar aceder ao mundo através de uma prática de abstração que exclui firmemente qualquer sinal de subjetividade.

Segundo Wittgenstein, Crary mostra que esta concepção de objetividade não passa de uma imagem dogmática que distorce a forma como os seres humanos realmente se relacionam com o mundo. O ideal de neutralidade associado à noção de uma “visão a partir de lugar nenhum” aprisiona a filosofia – bem como a ciência – à ideia de que nos é possível entrar em “contacto mental” com o mundo de forma absolutamente abstrata, quando verdadeiramente não somos capazes de a conceber.²⁸ Mais significativamente, porém, esta imagem do mundo prejudica as nossas práticas filosóficas e científicas na medida em que nos leva a negligenciar aspetos do mundo que só se revelam se fizermos uso do nosso aparato – perceptual e afetivo – subjetivo.²⁹ A partir desta leitura, parece, pois, possível dizer que a crítica wittgensteiniana à tendência humana para nos deixarmos aprisionar por determinadas imagens do mundo adquire uma importância simultaneamente teórica e prática. No mesmo sentido, a concepção de filosofia que daí resulta não pode deixar de refletir a concomitância entre esses dois planos, revelando o modo como uma inflexão prática contribuirá para uma imunização teórica a esta tendência para a abstração.

²⁶ Em inglês, “the view from nowhere”, expressão celeberramente cunhada por Thomas Nagel em *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

²⁷ Alice Crary, “Objectivity”, in: *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, ed. por James Conant e Sebastian Sunday Grève (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 50.

²⁸ Crary, “Objectivity”, 60.

²⁹ Crary, “Objectivity”, 61.

Quero sugerir que ambas as vias de aprisionamento a imagens do mundo descritas por Owen, a partir de Wittgenstein, caracterizam uma mesma forma de pensamento dogmático e/ou ideológico, i.e. um tipo de pensamento aliçado em imagens dogmáticas e/ou ideológicas do mundo. De facto, Owen parece estar certo ao reconhecer a existência de uma dimensão do aprisionamento a imagens do mundo que está meramente implícita nas nossas práticas linguísticas e de uma dimensão explícita em que o sujeito aceita, em certo sentido, a sua subjugação a um modelo da realidade. Pense-se, por exemplo, no modo como determinada imagem filosófica – a visão a partir de lugar nenhum – se pode, por um lado, instalar gradual e implicitamente na nossa forma de olhar o mundo e, por outro, ser explicitamente ensinada e aprendida como uma verdade absoluta. Considere-se, ainda, o modo como um sistema ideológico – por exemplo, o sistema racista – opera de modos tão distintos na sociedade: por vezes, professando explicita e acriticamente a superioridade de determinado grupo étnico-racial sobre outro e, noutras alturas, transmitindo a mesma ideia de forma implícita através dos mecanismos que caracterizam a organização social aí promovida (tenho em mente dinâmicas como a racialização da pobreza, etc.). Em todo o caso, e como se tornará claro, as imagens dogmáticas e/ou ideológicas que adotamos de forma explícita só podem ser sustentadas por referência a um sistema em que outras imagens são dadas de forma meramente implícita.

Como Wittgenstein, porém, também Owen insiste na ideia de que nem todas as imagens de que dependemos quando levamos a cabo as nossas práticas linguísticas e racionais quotidianas são *más*. Pelo contrário, o nosso compromisso para com este tipo de imagens é absolutamente central nas nossas vidas na medida em que configura a própria condição de possibilidade de todo o pensamento e ação. É certo que, nas *Investigações*, Wittgenstein está mais preocupado em mostrar-nos o caminho para a saída do cativeiro filosófico para o qual havíamos sido empurrados por uma longa tradição de pensamento dogmático. Não por acaso, o exemplo wittgensteiniano selecionado por Owen para ilustrar o modo como algumas imagens desempenham um papel fundamental nas nossas vidas racionais não é extraído das *Investigações*, senão do mais tardio *Da Certeza*:

Formamos a *imagem* do planeta terra como uma bola que flutua livremente no espaço e que não se altera significativamente em centenas de anos [...] A imagem do planeta terra como uma bola é uma *boa* imagem, é provada em todo o lado, e é também uma imagem simples – para resumir, operamos com essa imagem sem qualquer tipo de dúvida.³⁰

³⁰ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 146-147.

Retomando, então, a nossa pergunta inicial: como distinguir entre boas e más imagens do mundo? A distinção é relativamente simples de conceber em termos práticos – políticos e morais, por exemplo. De facto, ainda que neste ponto não seja claro o modo como um agente pode chegar a reconhecer e questionar as imagens do mundo que guiam a sua ação, é possível conceber diferentes critérios sociais que levassem uma terceira pessoa a julgar determinada imagem como boa ou má. Quero argumentar, porém, que existem igualmente critérios filosóficos que nos permitem traçar esta distinção na medida em que há algo de categorialmente distinto entre o modo como operamos com um e outro tipo de imagens do mundo. A diferença entre os dois tipos de operação é, segundo a conceção standard de agência em filosofia, a própria concretização de uma ação. Se seguirmos esta conceção, ainda que em termos muito gerais, reconhecemos que uma imagem que favorece a agência racional é necessariamente uma imagem que permite ao sujeito formular razões e tomar consciência das intenções das suas ações.³¹ Neste sentido, não é rigoroso dizer que imagens dogmáticas e/ou ideológicas possibilitam a ação se, pelo contrário, constroem a capacidade de reflexão e de ponderação do sujeito.

Assim, num sistema ideológico, os sujeitos marginalizados tornam-se frequentemente cúmplices na sua própria opressão uma vez que contribuem para a manutenção do sistema através de atos não-intencionais. Pense-se, por exemplo, no modo como a mulher que cumpre o seu papel de principal cuidadora numa família contribui não-intencionalmente para a manutenção da divisão sexual do trabalho que sustenta a ideologia patriarcal. Isto acontece porque, como escreve Rosemary Hennessy, “as ideologias e as formas de conhecer prevalentes mistificam a exploração e a opressão ao apresentar este tipo de organização como o modo natural das coisas”.³² Seguindo uma vez mais a conceção standard de agência, poder-se-ia dizer que o evento que ocorre quando um sujeito oprimido cumpre as expectativas associadas à ideologia dominante envolve, certamente, uma ação intencional – o cuidar dos filhos –, mas também envolve algo de não-intencional – a manutenção da divisão sexual do trabalho. É, pois, neste sentido que argumento que imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas se distinguem categorialmente de outros tipos de imagens: elas dão origem a eventos que, mesmo se causados por humanos, não podem ser ditos agenciais.

A resposta de Owen à pergunta sobre a distinção entre boas e más imagens do mundo aponta igualmente neste sentido: “o valor de determinada

³¹ Markus Schlosser, “Agency”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/> (Consultado em Agosto de 2022).

³² Rosemary Hennessy, “Women’s Lives/Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique”, *Hypatia*, 8, 1 (1993), 21.

imagem é dado pela sua capacidade de orientar os nossos juízos práticos de modo a que nos possamos mover no mundo, ou seja, a que nos possamos experienciar a nós mesmos enquanto agentes”.³³ Eis uma imagem filosófica com que podemos trabalhar: o pensamento dogmático e/ou ideológico tem na sua base imagens que devem ser condenadas filosoficamente na medida em que ameaçam a agência do sujeito racional. E, no entanto, se quisermos regressar à ideia intuitiva de que estas formas de pensamento são, respetivamente, degenerações do pensamento religioso e político, é necessário perceber que tipo de imagens estão na base destas formas aparentemente não-problemáticas do pensamento humano. O motivo pelo qual este exercício importa será por demais evidente: importa na medida em que procuramos igualmente uma solução para os problemas criados por formas de aprisionamento a imagens do mundo. Importa, isto é, na medida em que queiramos afirmar com Owen – e com Wittgenstein – que a tarefa da filosofia passa a ser a de nos libertar da imposição de tais imagens “através de uma reorientação da nossa relação com os nossos modos atuais de pensar [...] que permite descobrir outra forma de olhar para essa herança, libertando-nos [...] da nossa tendência para nos deixarmos enfeitiçar pelos modos de pensar que herdamos”.³⁴

III. Compromissos-dobrada: os limites da certeza

Na secção anterior, argumentei que o tipo de imagens em causa no pensamento dogmático e/ou ideológico deve ser visto como problemático à luz do pensamento wittgensteiniano e condenado filosoficamente. Nesta secção, defendo a possibilidade de jogos de linguagem religiosos e políticos que não dependam desse tipo problemático de imagens, a partir das reflexões de Wittgenstein sobre o modo como certos compromissos não-epistémicos constituem a própria condição de possibilidade de todo o nosso agir e pensar. Nesse sentido, argumento a favor de três teses relativas a estes compromissos: 1) que são racionais, 2) que são escrutináveis racionalmente, 3) que, não obstante, podem ser e são frequentemente tratados como irracionais e invioláveis.

Como a imagem wittgensteiniana do planeta terra como uma bola exemplifica, a maior parte das reflexões de Wittgenstein sobre o modo como as nossas práticas racionais estão alicerçadas nas nossas imagens do mundo encontram-se em *Da Certeza*. Nesta obra, Wittgenstein explora mais aprofundadamente o modo como tais imagens são compostas por diferentes com-

³³ Owen, *Genealogy*, 83.

³⁴ Owen, *Genealogy*, 83.

promissos para com determinados aspetos do mundo, que traduzem uma atitude de certeza que parece habitar o próprio cerne da nossa vida mental.³⁵ A sugestão aqui é a de que algo se deve manter fixo para que possamos levar a cabo toda e qualquer prática de justificação, transmissão de conhecimento, argumentação, dúvida, etc.³⁶ Aquilo que está fixo, diz-nos Wittgenstein, “dá forma ao nosso modo de olhar para as coisas e às nossas investigações” e funciona como um “andaime” necessário do pensamento.³⁷ Motivo recorrente ao longo do texto, a ideia de que algo deve ser tomado por garantido para que possamos operar racionalmente no mundo é celebrenemente transmitida através da metáfora das dobradiças, que Wittgenstein emprega na seguinte passagem:

As *questões* que levantamos e as nossas *dúvidas* dependem do facto de que algumas proposições estão isentas à dúvida, são como que dobradiças sobre as quais estas giram.

Ou seja, faz parte da lógica das nossas investigações científicas que *de facto* não se duvide de algumas coisas.

[...] Se quero que a porta gire, as dobradiças devem permanecer no seu lugar.³⁸

A equiparação dos nossos compromissos básicos a “dobradiças” sobre as quais giram as nossas práticas racionais é especificamente referida no contexto de discussões em epistemologia que remontam às controvérsias em torno das “certezas mooreanas” e da possibilidade de articular e responder ao desafio cético. De facto, é possível afirmar que o conjunto de observações que compõem *Da Certeza* traduz em larga medida uma reflexão de Wittgenstein em torno da estranheza suscitada pelas conclusões a que G.E. Moore chegara relativamente à sua capacidade de “conhecer” certas proposições tradicionalmente postas em causa pela posição cética.³⁹ Uma interpretação cada vez mais consensual neste contexto defende uma leitura não-epistémica acerca da natureza destes compromissos-dobradiça. Em causa está a ideia de

³⁵ A interpretação do tipo de atitudes descrito por Wittgenstein como “compromissos”, por oposição à mais tradicional leitura estritamente proposicional, deve-se a Duncan Pritchard em *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 95-96.

³⁶ Wittgenstein, *On Certainty*, § 105.

³⁷ Wittgenstein, *On Certainty*, § 211.

³⁸ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 341-343.

³⁹ O argumento clássico de Moore contra o ceticismo é claramente articulado em “A Defence of Common Sense”, in: *Contemporary British Philosophy*, ed. por John Henry Muirhead (London: George Allen & Unwin, 1925), 192-233 e em “Proof of an External World”, *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 273-300.

que o tipo de atitude envolvido nestes compromissos não pode ser equiparado a uma atitude epistémica na medida em que estes não podem ser avaliados em termos de verdade, justificação ou conhecimento.⁴⁰

De facto, como acontecia já nas *Investigações*, Wittgenstein continua a defender a ideia de que “a justificação da evidência é algo que chega a um fim”.⁴¹ “Só que o fim”, continua, “não são determinadas proposições que nos aparecem como algo de imediatamente verdadeiro, i.e. não é um tipo de *visão* da nossa parte; é a nossa forma de *agir*, que está na base do jogo de linguagem”.⁴² Levando muito a sério esta ideia de que os nossos compromissos-dobradiça refletem a nossa forma de *agir* no mundo, e não uma atitude proposicional tal como *conhecer* ou *acreditar*, alguns autores acompanham a interpretação não-epistémica de uma leitura não-proposicional. Ainda que as implicações desta leitura não sejam claras – na medida em que parece sugerir uma conceção destes compromissos como entidades extralinguísticas, privadas de conteúdo semântico –, esta linha de interpretação tem o mérito de nos alertar para o facto de que as imagens que alicerçam as nossas práticas racionais não devem ser reduzidas a uma dimensão puramente cognitiva.⁴³

É, pois, esta atenção ao papel desempenhado pelos nossos compromissos-dobradiça – por oposição a uma ênfase no conteúdo proposicional específico que eles podem adquirir – que gostaria de sublinhar aqui. O motivo é que, como vários comentadores sugerem, o papel desempenhado por este tipo de compromissos nas nossas vidas racionais pode ajudar a explicar o que está em causa no pensamento religioso e, por analogia, no pensamento político. Duncan Pritchard, por exemplo, argumenta que aquilo que há de mais básico na convicção religiosa funciona, efetivamente, como uma forma de compromisso-dobradiça cuja autoridade advém do próprio papel que desempenha na nossa vida racional, e não de qualquer tipo de justificação epistémica.⁴⁴ Esta conceção da “convicção” religiosa distingue-se, evidentemente, da mais tradicional conceção da “crença” religiosa concebida pela epistemologia tradicional como uma atitude doxástica apta ao estatuto de conhecimento.⁴⁵

⁴⁰ Annalisa Coliva, “Which Hinge Epistemology?”, *International Journal for the Study of Skepticism*, 6 (2016), 84.

⁴¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 204.

⁴² Wittgenstein, *On Certainty*, § 204.

⁴³ Para uma célebre leitura não-proposicional, veja-se Daniele Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (Londres: Palgrave Macmillan, 2004).

⁴⁴ Duncan Pritchard, “On Hinge Epistemology”, *Sképsis*, 12, 23 (2021), 11-12.

⁴⁵ Em inglês, “K-aptness belief”.

Mas a posição de Pritchard também se distingue de outras leituras da metáfora wittgensteiniana das dobradiças, segundo as quais estas referem princípios muito gerais da racionalidade humana cujo único propósito é estruturar as nossas práticas epistémicas. É esta a posição de alguém como Annalisa Coliva, que defende uma interpretação segundo a qual “o tipo de proposições capaz de desempenhar esta função-dobradiça [...] deve ser confinado a proposições gerais, tais como ‘Existe um mundo externo’ ou ‘Os meus órgãos sensoriais são geralmente confiáveis’”.⁴⁶ Mas esta posição negligencia a própria insistência de Wittgenstein numa reflexão sobre o modo como estes compromissos compõem uma visão do mundo muito mais abrangente do que aquela traduzida por estes princípios gerais da racionalidade.⁴⁷ Pritchard, pelo contrário, traça uma distinção entre aquilo que identifica como um compromisso-dobradiça superlativo, i.e. “um compromisso-dobradiça absolutamente geral de que não estamos radical e fundamentalmente enganados em relação às nossas crenças”, e a sua especificação numa “classe aparentemente heterogénea de compromissos-dobradiça”, os nossos compromissos-dobradiça pessoais.⁴⁸

Independentemente de aceitarmos as especificidades da caracterização que Pritchard faz desses compromissos-dobradiça, o que aí importa reter é a ideia de que as imagens do mundo com que operamos em todas as dimensões da nossa vida racional incorporam elementos eminentemente subjetivos – que dependem do sujeito – como sejam convicções religiosas ou valores políticos. De facto, creio que há uma analogia a fazer aqui entre o caráter não-epistémico das nossas atitudes religiosas mais básicas e aquilo que há também de mais básico no pensamento político. Os nossos compromissos e valores políticos não podem, aliás, ser claramente circunscritos ao espaço da política uma vez que são frequentemente transportados para variados contextos não-políticos e aí atuam como imagens do mundo implícitas. Alguém pode afirmar, por exemplo, que um bolo não foi dividido de forma justa quando aquilo que tem em mente é que o bolo não foi dividido em partes iguais. Quando o faz, não está preocupado em justificar o seu compromisso-dobradiça para com tal conceção de justiça, assumindo antes que esta é igualmente aceite pelos seus interlocutores. Mas seria perfeitamente possível que alguém o surpreendesse com uma conceção de justiça distinta, retorquindo, “mas eu tenho direito divino a uma fatia de bolo maior!”. Ou, de forma mais plausível, “mas eu tenho mais fome!”.

⁴⁶ Coliva, “Which Hinge Epistemology”, 92.

⁴⁷ Para uma crítica ao caráter cognitivista desta linha de interpretação, veja-se Modesto Gómez-Alonso e David Pérez Chico, “Epistemología de Goznes y Escepticismo. Observaciones Críticas a la Tesis de la Racionalidad Extendida”, *Disputatio*, 8, 11 (2019), 293-325.

⁴⁸ Duncan Pritchard, *Epistemic Angst*, 95-96.

Neste ponto, parece inevitável confrontarmo-nos com um problema associado a esta conceção das nossas práticas linguísticas e racionais. O problema pode ser articulado nestes termos: se os nossos compromissos mais básicos, que compõem as imagens do mundo com que operamos em todas as dimensões da vida, são algo de meramente implícito que tomamos por garantido, torna-se difícil perceber em que sentido se distinguem de imagens dogmáticas e/ou ideológicas. De outro modo, se a natureza destes compromissos é de facto não-epistémica, impossibilitando formas tradicionais de justificação e verificação, será possível dizer que eles favorecem a agência racional? O problema remete ao próprio debate entre diferentes intérpretes de Wittgenstein sobre a racionalidade destes compromissos básicos e sobre a nossa capacidade de os colocarmos em *dúvida*.

Entre os autores que trabalham no âmbito das epistemologias-dobradiças, porém, algo parece ser consensual: a natureza não-epistémica e, nesse sentido, não justificada, destes compromissos é suficiente para declarar a sua irracionalidade – ou, pelo menos, o seu caráter a-racional. Na origem desta postura está um pressuposto que Pritchard resume deste modo: “o facto de que [estes compromissos] devem ser tomados como garantidos para que possam ocorrer avaliações racionais significa que [os compromissos] não podem ser eles próprios avaliados racionalmente”.⁴⁹ Mas este raciocínio é falacioso a vários níveis. Por um lado, tal pressuposto só pode ser sustentado por referência a uma conceção que equipara avaliações racionais a justificações epistémicas, reduzindo assim a esfera da racionalidade ao âmbito do conhecimento. No contexto desta imagem “estreita” de racionalidade, o facto de que os nossos compromissos para com certos aspetos do mundo não são articulados através de afirmações de conhecimento parece, efetivamente, condená-los à irracionalidade. Mas então seria preciso argumentar a favor desta redução e confrontar conceções de racionalidade que, pelo contrário, acolhem formas de sensibilidade e de pensamento afetivo.⁵⁰

Por outro lado, o raciocínio navega uma lógica fundacionista contrária às intenções de Wittgenstein que, reiteradamente, nos relembra que aquilo “que é tomado por garantido é assim, não porque é intrinsecamente óbvio ou convincente, mas porque é mantido por tudo o que o rodeia”.⁵¹ Numa crítica àquilo que designa por “interpretações da inviolabilidade”, Cray as-

⁴⁹ Pritchard, “Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement”, *Topoi*, 40 (2021), 1118.

⁵⁰ Linda Zerilli faz uma análise aprofundada deste tipo de propostas em “Toward a Democratic Theory of Judgement”, in: *Judgement and Action: Fragments Toward a History*, ed. por Vivasvan Soni e Thomas Pfau (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2018), 199.

⁵¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 144.

socia esta forma particular de fundacionismo a uma versão da “teoria do significado como uso” frequentemente atribuída à filosofia wittgensteiniana. Segundo esta interpretação, aquilo que estaria em causa na significância atribuída por Wittgenstein às nossas *práticas* linguísticas seria uma postura convencionalista segundo a qual o significado das nossas expressões é dado por regras que estabelecem *rigidamente* os limites do sentido.⁵² Aplicada a uma interpretação do tipo de *proposições*-dobradiça que Wittgenstein explora em *Da Certeza*, esta teoria do significado como uso eleva tais proposições ao estatuto da própria estrutura do pensamento, fora da qual não existe qualquer hipótese de inteligibilidade.⁵³ Segue-se que qualquer tentativa de avaliar criticamente as proposições que estruturam as nossas práticas linguísticas será, neste sentido, ininteligível uma vez que não dispomos das regras para o fazer.⁵⁴ Articulada nestes termos, a teoria do significado como uso parece, verdadeiramente, defender a existência de proposições invioláveis e negar a capacidade humana de avaliar racionalmente os nossos compromissos mais básicos.

A verificar-se, a irracionalidade de tais compromissos teria consequências manifestamente devastadoras, esbatendo qualquer distinção entre aqueles compromissos básicos que possibilitam a agência humana e imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas. Acontece que tal imagem da racionalidade humana – a imagem de certos compromissos invioláveis que estruturam as nossas práticas linguísticas e epistémicas – não faz justiça ao modo como as coisas se passam no mundo real. De facto, se chamarmos a prática a informar a teoria, facilmente identificamos a capacidade de agentes racionais colocarem em causa os seus compromissos e valores mais básicos através de uma observação do modo como realmente o fazem quotidianamente. A metáfora da dobradiça – a ideia de que algo se deve manter estável para que o pensamento possa ocorrer – dá conta do modo como, a cada momento – de cada vez que usamos a porta –, deve haver algo que sustenha as nossas práticas racionais. Mas nada nessa metáfora sugere que a dobradiça não possa ela própria ser alterada, i.e. nada indica que os compromissos que sustentam as nossas práticas racionais num momento não possam ser sujeitos a uma reavaliação racional noutro momento. Longe de serem invioláveis no sentido em que não se prestam ao escrutínio racional, os nossos compromissos-dobradiça parecem acomodar as próprias sensibilidades que nos permitem avaliar o mundo e aí operar.

⁵² Crary, *Beyond*, 98.

⁵³ A utilização da expressão “proposições”, por oposição à ideia de “compromissos” que venho favorecendo, é aqui intencional uma vez que a crítica de Crary é dirigida à interpretação de certas *proposições* como invioláveis.

⁵⁴ Crary, *Beyond*, 106.

De facto, tudo parece indicar que os compromissos que herdamos, e que vêm a compor as nossas imagens do mundo, são as mais importantes ferramentas de avaliação do próprio sistema em que operam. Wittgenstein é, aliás, claro a respeito da possibilidade de mudança ao nível das nossas imagens do mundo, apresentando vários exemplos de compromissos-dobradiças que acompanham e se adaptam às alterações do sistema que integram.⁵⁵ A sugestão aqui é a de que essa mudança ocorre de forma gradual, à medida que certos compromissos são abandonados e outros se consolidam, e é articulada claramente por Wittgenstein através da metáfora do leito do rio:

Poder-se-ia imaginar que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se solidificassem e funcionassem como canais para outras proposições empíricas que, não estando solidificadas, fossem fluídas; e que esta relação se alterasse com o tempo, no sentido em que as proposições fluídas se solidificassem, e as sólidas se tornassem fluídas.

[...]

E o leito do rio consiste parcialmente em pedra sólida, que não está sujeita a qualquer alteração ou apenas a alterações impercetíveis, e parcialmente em areia, que ora num sítio ora noutro é arrastada pela água.⁵⁶

Aquilo que há de mais original nesta proposta é, pois, a reconciliação wittgensteiniana entre a necessidade de conceber um alicerce racional para as nossas práticas linguísticas e epistémicas e o carácter eminentemente flexível desse alicerce. Eis a forma de racionalidade a que devemos apelar se quisermos dar conta do carácter não-problemático do pensamento religioso e político por oposição a formas de pensamento dogmáticas e/ou ideológicas. Trata-se de uma forma de racionalidade que tem por base compromissos cuja natureza não-epistémica é suficientemente flexível para permitir uma constante revisão e avaliação por parte do agente livre de constrangimentos à sua capacidade reflexiva. E, no entanto, como a literatura em epistemologia-dobradiça revela, estes compromissos podem e são frequentemente tratados como irracionais e invioláveis. Partindo da sugestão de que este tipo de tratamento está na origem do tipo de pensamento que estou a descrever como dogmático e/ou ideológico, na próxima secção esboço os traços gerais de uma investigação sobre formas de pensamento subversivo, capazes de contestar imagens do mundo que nos aprisionam.

⁵⁵ Ver, por exemplo, Wittgenstein, *On Certainty*, § 125, § 337 e § 340.

⁵⁶ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 96-99.

IV. Pensamento liberatório: novas vias de subversão

Até agora, argumentei que os compromissos não-epistêmicos que alicerçam as nossas práticas racionais não são sempre dogmáticos e/ou ideológicos. Tais compromissos, como vimos, compõem as imagens do mundo que configuram as próprias condições de possibilidade de todo o nosso agir e pensar no mundo. Para uma imagem do mundo se classificar como dogmática e/ou ideológica, por outro lado, deve envolver uma categoria particular de compromissos, essencialmente hostil à agência racional humana. Ao contrário dos compromissos não-problemáticos que quotidianamente alicerçam as nossas vidas racionais, as imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas são frequentemente tratadas como irracionais e invioláveis, impossibilitando uma atitude crítica por parte do sujeito. Mas, precisamente porque a irracionalidade e a inviolabilidade não são características essenciais dos compromissos que estão na base da ação racional humana, essas imagens podem e devem ser contestadas. Nesta secção, concluo que este tipo de contestação – ou de subversão – traduz a atitude filosófica por excelência, e que este é também o propósito que Wittgenstein procura devolver à filosofia.

O que queremos dizer quando falamos na ideia de contestar as imagens do mundo que herdamos? Neste contexto, a expressão dá conta do que se passa quando tomamos consciência do nosso compromisso para com certos aspetos do mundo – valores, princípios, juízos – e procuramos rejeitá-lo. Fazemo-lo porque, como vimos, somos capazes de avaliar racionalmente estes princípios básicos do pensamento na medida em que eles não são *intrinsecamente* convincentes e requerem o apoio do sistema que os acolhe. Esta é, de resto, uma ideia que Wittgenstein transmite em passagens como a seguinte:

Aquilo que é necessário para estabelecer uma prática não são apenas regras, mas também exemplos. As nossas regras deixam brechas abertas, e a prática tem de falar por si mesma.

Não é através da aprendizagem de regras que aprendemos a prática de fazer juízos empíricos: são-nos ensinados *juízos* e a sua relação com outros juízos. Uma *totalidade* de juízos torna-se plausível para nós.⁵⁷

Aqui temos Wittgenstein a rejeitar a ideia de que aquilo que há de mais básico na racionalidade humana são regras, e a substituí-la pela ideia de uma totalidade de juízos práticos que “falam” onde as regras falham. Ei-lo, pois, a mostrar que a tendência para a abstração e para a generalidade associada a modelos dogmáticos de pensamento negligencia o modo como dependemos

⁵⁷ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 139-140.

das nossas sensibilidades práticas para fazer sentido do mundo que nos rodeia. De outro modo: se é certo que as nossas imagens do mundo podem ser tratadas como invioláveis e imunes à mudança, o que Wittgenstein sugere é que esta concepção rígida de “seguir-regras” não esgota o campo do pensamento. Na realidade, são os nossos compromissos práticos que são chamados a avaliar-se a si mesmos, num exercício autorreflexivo característico da racionalidade humana. E, no entanto, imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas são, por definição, imagens com que operamos irrefletidamente e que tratamos como invioláveis. Urge, por isso, clarificar de que modo pode um agente contestar imagens do mundo essencialmente hostis à própria agência racional. Retomando a proposta wittgensteiniana de David Owen, encontramos uma descrição do tipo de pensamento liberatório que tenho em mente:

[...] devido a mudanças nas condições da atividade mundana, podemos vir a experienciar a nossa imagem do mundo ou algum aspeto dela como problemático na medida em que nos tornamos cada vez mais incapazes de fazer sentido de nós próprios enquanto agentes. Posto de outro modo, uma disjunção pode emergir entre as formas de que dispomos para fazer sentido de nós próprios, por um lado, e as nossas preocupações e compromissos, por outro. É precisamente a este respeito que se torna vital que possamos questionar uma determinada imagem de forma a avaliar o seu *valor*, isto é, a sua capacidade de orientar os nossos juízos e atividades de modo a que possamos fazer sentido de nós próprios enquanto agentes.⁵⁸

A ideia-chave nesta passagem é dada pela consideração de que “uma disjunção pode emergir entre as formas de que dispomos para fazer sentido de nós próprios, por um lado, e as nossas preocupações e compromissos, por outro”. É claro que, no contexto em que escreve, Owen se refere às “formas de que dispomos para fazer sentido” para falar das imagens do mundo que, em alguns casos, nos aprisionam. Ao contrapô-las às nossas “preocupações e compromissos”, Owen parece sugerir que estes últimos adquirem uma existência independente dessas mesmas imagens do mundo. Mas, como vimos na última secção, as nossas preocupações e os nossos compromissos mais básicos integram o tecido daquilo que constitui o pano de fundo implícito das nossas vidas racionais. Gostaria, pois, de argumentar que a importância desta reflexão de Owen ultrapassa porventura as suas intenções originais, transmitindo a ideia de que o conflito que dá origem ao pensamento liberatório ocorre neste nível básico do pensamento humano a que poderíamos chamar “dobradiça”. A ideia aqui é que, quando diferentes compromissos-dobradiça

⁵⁸ Owen, *Genealogy*, 84-85.

entram em conflito, produzem contradições sobre as quais somos chamados a refletir. Mas regressemos ao Wittgenstein das *Investigações*:

Eu disse que a aplicação de uma palavra não é delimitada por regras em todas as partes. Mas que tipo de jogo é delimitado por regras em todas as partes? Que tipo de regras não deixa qualquer espaço para dúvidas e tapa toda e cada uma das suas brechas? ⁵⁹

Ainda que profundamente imbuídos na ideologia dominante de determinado contexto histórico, os nossos compromissos mais básicos respondem a uma imagem do mundo que “não é delimitada por regras em todas as partes”.⁶⁰ Trata-se de um amplo domínio composto por sensibilidades que adquirimos ao longo do processo de aquisição de linguagem e que nos permitem atender aos diferentes aspetos da nossa experiência e do mundo social. Nesse sentido, e da mesma forma que tais imagens não são sobre-determinadas por regras, nenhuma vida é “exclusivamente ideológica”.⁶¹ De facto, se prestarmos atenção ao modo como as coisas realmente se passam no mundo, reconhecemos que as sensibilidades que desenvolvemos entram por vezes em contradição com interpretações hegemónicas do mundo. É, pois, do espaço destas “brechas” que se cria a oportunidade para um pensamento reflexivo liberatório.

Uma via de investigação que se adivinha através desta sugestão, e que aqui necessariamente deixo por tratar, prende-se precisamente com o modo como esta conceção de agência racional se traduz na filosofia política. Tenho em mente uma investigação sobre formas de pensamento capazes de operar na ausência da rigidez de regras pré-determinadas, i.e. sobre um tipo de juízo que não se limita a aplicar conceitos a particulares, sem por isso abrir mão da objetividade necessária para reivindicar autoridade no espaço público. Ocorre-me pensar no carácter reflexivo do juízo estético de Kant e, em particular, na interpretação que Hannah Arendt faz dele. Segundo Arendt, é este mesmo carácter reflexivo que está em causa naquilo que há de mais elementar no juízo político (aqui entendido num sentido lato): um modo particular de pensar sobre o nosso mundo comum.⁶²

Como o juízo estético de Kant, também o juízo político de Arendt faz reivindicações normativas, exibindo uma necessidade “que só pode ser chamada de exemplar, i.e. uma necessidade do assentimento de toda a gente a um juízo que é visto como exemplo de uma regra universal que somos inca-

⁵⁹ Wittgenstein, *Investigations*, § 84.

⁶⁰ Wittgenstein, *Investigations*, § 84.

⁶¹ Hennessy, “Women’s Lives”, 22.

⁶² Hannah Arendt, *Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace, 1978).

pazes de afirmar”.⁶³ Ao contrário do que se passa com o juízo determinativo de Kant, o que aqui está em jogo não é uma questão de saber que juízo é correto acerca de determinado objeto, mas sobretudo de perceber como é que cidadãos podem chegar a ver certos objetos de “preocupação comum”, ou seja, a encará-los como objetos que podem ser julgados politicamente. A tese de Arendt é que existe um momento reflexivo implícito em todas as formas de juízo, expressa por Kant através da ideia de uma “forma expandida de pensar”, que nos convoca a considerar o ponto de vista dos outros. Como escreve Linda Zerilli,

A reflexão – o processo de procurar um conceito sob o qual subsumir um particular – torna-se explícito no tratamento que Kant faz da experiência estética. [...] Para Arendt, este caráter reflexivo do juízo é um elemento irreduzível do seu caráter político: a capacidade de ver as coisas a partir de diferentes pontos de vista.⁶⁴

Para já, gostaria apenas de sugerir que é também este processo reflexivo que está no centro das preocupações de Wittgenstein ao longo de toda a sua filosofia tardia. De facto, parte do que está em causa em *Da Certeza* é uma rejeição da supremacia do juízo epistémico tradicional que essencialmente negligencia uma forma de pensamento que não pode ser reduzida a uma mera prática de subsumir particulares sob universais – ou experiências sob conceitos –, consistindo antes no “processo de procurar um conceito sob o qual subsumir um particular”.⁶⁵ O que aqui está em causa não deixa, por isso, de poder ser colocado sob a égide de uma leitura conceptualista acerca da perceção e do pensamento humano. E, no entanto, a nossa arquitetura conceptual já não pode ser reduzida a uma série de regras inferenciais, criando espaço para pensar no tipo de *atitude* que nos é exigido quando navegamos racionalmente o mundo. Aquilo que descobrimos é que os nossos conceitos não se limitam a guiar a nossa apreensão de objetos particulares, mas que os mesmos podem ser modelados e enriquecidos pela própria experiência. O que Wittgenstein procura mostrar na sua filosofia tardia é que a nossa forma de usar linguagem – de procurar e aplicar conceitos – é dotada de uma dimensão sensível, configurando aquilo a que Cora Diamond chamou uma “imaginação criativa”.⁶⁶

⁶³ Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 85.

⁶⁴ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁵ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁶ Cora Diamond, *The Realistic Spirit* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

A concepção de filosofia que daqui resulta tem como propósito central uma tarefa de clarificação do modo como um agente racional pode identificar, avaliar e, eventualmente, rejeitar a imagem do mundo que organiza o seu pensamento e ação. Tal visão filosófica é irreconciliável com formas de pensamento que inibem a capacidade humana de “ver as coisas a partir de diferentes pontos de vista”.⁶⁷ Neste sentido, o pensamento dogmático e/ou ideológico é colocado no centro das preocupações do filósofo, cujo propósito é “girar o eixo de referência da nossa investigação”.⁶⁸ Esta reorientação do pensamento abre um mundo de possibilidades ao agente que, livre do poder de imagens que anteriormente o aprisionavam, adquire uma nova – porventura mais profunda – compreensão do mundo. Mas esta não é uma tarefa para ser levada a cabo por uma prática filosófica abstrata, senão por um sujeito filosófico que se reconhece como parte integrante de um mundo de práticas, valores e relações. Neste sentido, sugiro, é útil pensar na filosofia como a responsabilização do sujeito pelo seu próprio pensamento, devolvendo-lhe o sentido de agência necessário à reflexão crítica sobre o mundo que o rodeia.

Bibliografia

Fontes

- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, 1922.
- . *Philosophical Investigations*, ed. por Georg Henrik von Wright, Rush Rhees e Elizabeth Anscombe e trad. de Elizabeth Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1958.
- . *On Certainty*, ed. por Elizabeth Anscombe and Georg Henrik von Wright e trad. de Denis Paul e Elizabeth Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1969.

Estudos

- Anscombe, Elizabeth. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Arendt, Hannah. *Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace, 1978.
- Benhabib, Seyla. “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”, *Signs*, 24, 2 (1999), 335-361.
- Coliva, Annalisa. “Which Hinge Epistemology?”, *International Journal for the Study of Skepticism*, 6 (2016), 79-96.
- Crary, Alice. *Beyond Moral Judgement*. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press, 2007.
- Crary, Alice. “Objectivity”, in: *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, ed. por James Conant e Sebastian Sunday Grève (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 47-61.

⁶⁷ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁸ Wittgenstein, *Investigations*, § 108.

- Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes", *The Journal of Philosophy*, 60, 23 (1963), 685-700.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Gómez-Alonso, Modesto e Pérez Chico, David. "Epistemología de Goznes y Escepticismo. Observaciones Críticas a la Tesis de la Racionalidad Extendida", *Disputatio*, 8, 11 (2019), 293-325.
- Hennessy, Rosemary. "Women's Lives/Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique", *Hypatia*, 8, 1 (1993), 14-34.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgement*, ed. por Paul Guyer e trad. de Paul Guyer e Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, trad. de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1974.
- Moore, George Edward. "A Defence of Common Sense", in: *Contemporary British Philosophy* (2nd series), ed. por John Henry Muirhead (Londres: George Allen & Unwin, 1925), 192-233.
- _____. "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 273-300.
- Moyal-Sharrock, Daniele. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave Macmillan, 2004.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Owen, David. "Genealogy as Perspicuous Representation", in: *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, ed. por Cressida Heyes (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 82-96.
- Pritchard, Duncan. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- _____. "Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement", *Topoi*, 40 (2021), 1117-1125.
- _____. "On Hinge Epistemology", *Sképsis*, 12, 23 (2021), 1-17.
- Schlosser, Markus. "Agency", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/> (Consultado em Agosto de 2022).
- Zerilli, Linda. "Toward a Democratic Theory of Judgement", in: *Judgement and Action: Fragments Toward a History*, ed. por Vivasvan Soni e Thomas Pfau (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2018), 191-217.

ESTUDOS

LE CORPS SENSIBLE: CORPORÉITÉ ET AFFECTIVITÉ CHEZ MERLEAU-PONTY¹

THE SENSITIVE BODY:
CORPOREALITY AND AFFECTIVITY IN MERLEAU-PONTY

JOÃO PAULO COSTA²

Abstract: In this study, we seek to interrogate and delve into the enigma of the sensitive body conceiving affectivity as the foundational way of being in the world in Merleau-Ponty's philosophy. Our study aims to demonstrate that the flesh acts as the *in-between* ("entre-deux") of the sensitive body, which we term the *affective-lived body* (affective-bodily resonance of the world in us), crystallized in the fundamental affective tone of astonishment. This affective dimension of human thought and being constitutes the foundation and meaning of the entire life-world experience. We explore affectivity as a non-objectifying intentionality, a universal form of brute being, and an ontological rehabilitation of the sensible. This journey takes us from the esthesiological body to the libidinal, opening up to another understanding of feeling, desire, love, and thought. We further extend this exploration of the sensible into the realms of art, literature, and theology, envisioning the possibilities of an alternative metaphysics and an *anonymous force* at the heart of the world. Our research uncovers unthought aspects within Merleau-Ponty's philosophy, suggesting a renewed perspective on metaphysical categories and, in this way, perhaps revealing his own *unthought*. Throughout this work of reflection, we trace the path of a *thinking sentient body*, *sensing* infinite astonishment before "the strangeness of the world and things" and the enigma of our own incarnation.

Keywords: affective background, affectivity, *aisthesis*, anonymity, art, astonishment, corporeality, expression, indeterminacy, literature, onto-phenomenology, phenomenology, sensitive, transcendence.

¹ Le présente étude correspond à la synthèse en français de notre thèse de doctorat en philosophie, intitulé *Le corps sensible. Affectivité et corporéité chez Merleau-Ponty*, en cotutelle entre l'Université de Coimbra et l'Institut Catholique de Paris, sous la direction des professeurs Emmanuel Falque et Luís Umbelino, dont la soutenance a eu lieu le 7 Mai 2024, à l'Université de Coimbra.

² Docteur en philosophie de l'Université de Coimbra et de l'Institut Catholique de Paris. Membre du Réseau International Philosophie de la Religion (INPR), du Cercle International Merleau-Ponty et chercheur au Centre d'Études Classiques et Humanistes de l'Université de Coimbra, dans le projet «Rationalité herméneutique». Email: jp.britocosta@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0908-0663.

Résumé: Dans cette étude, nous cherchons à interroger et à creuser l'énigme du corps sensible en concevant l'affectivité comme la manière fondamentale d'être au monde dans la philosophie merleau-pontyenne. Notre étude vise à montrer que la chair agit comme l'«entre-deux» du corps sensible – que nous appelons le corps affectif-vécu (résonance affective-corporelle du monde en nous) – cristallisé dans la tonalité fondamentale de l'étonnement. Cette dimension affective de la pensée et de l'être constitue le fondement et le sens de toute l'expérience du monde de la vie. Nous explorons l'affectivité en tant qu'intentionnalité non-objectivante, forme universelle de l'être brut et réhabilitation ontologique du sensible. Ce parcours nous mène du corps esthésiologique au corps libidinal, ouvrant à une autre compréhension du sentir, du désir, de l'amour et de la pensée. Nous étendons cette exploration du sensible aux domaines de l'art, de la littérature et de la théologie, envisageant les possibilités d'une autre métaphysique et d'une force anonyme au cœur du monde. Notre recherche met à jour des aspects impensés de la philosophie de Merleau-Ponty, suggérant une perspective renouvelée sur les catégories métaphysiques et, de cette manière, peut-être en révélant son propre impensé. À travers ce travail de réflexion, nous traçons le chemin d'un corps sensible pensant, en ressentant l'étonnement infini devant «l'étrangeté du monde et des choses» ainsi que devant l'énigme de notre propre incarnation.

Mots-clés: affectivité, *aisthesis*, anonymat, art, corporeité, étonnement, expression, fond affectif, indétermination, littérature, onto-phénoménologie, phénoménologie, sensible, transcendance.

Resumo: Neste estudo procuramos interrogar e aprofundar o enigma do corpo sensível, concebendo a afetividade como a maneira fundamental de ser-no-mundo na filosofia merleau-pontyana. O nosso estudo pretende mostrar que a carne actua como o entremeio («entre-deux») do corpo sensível, que designamos por corpo afectivo-vivido (ressonância afectivo-corporal do mundo em nós), cristalizado na tonalidade afectiva fundamental do espanto. Esta dimensão afectiva central do pensamento e do ser humano constitui o fundamento e o significado de toda a experiência do mundo da vida. Exploramos a afetividade enquanto intencionalidade não objectivante, forma universal do ser bruto e reabilitação ontológica do sensível. Este percurso conduz-nos do corpo estésico ao libidinal, abrindo para uma outra compreensão do sentir, do desejo, do amor e do pensamento. Estendemos ainda esta exploração aos domínios da arte, da literatura e da teologia, vislumbrando as possibilidades de uma outra metafísica e de uma força anónima no coração do mundo. A nossa investigação revela aspectos impensados na filosofia de Merleau-Ponty, sugerindo uma perspectiva renovada das categorias metafísicas e, deste modo, talvez, revelando o seu próprio impensado. Através deste trabalho de reflexão, traçamos o caminho de um corpo senciente pensante, ressentindo o espanto infinito perante «a estranheza do mundo e das coisas» e do enigma da nossa própria encarnação.

Palavras-chave: afectividade, *aisthesis*, anonimato, arte, corporeidade, espanto, expressão, fenomenologia, fundo afectivo, indeterminação, literatura, onto-fenomenologia, sensível, transcendência.

[...] le corporel est le plus difficile.³

Feeling is an extravagant thought.⁴

Introduction: Exposition de la question du *sens sensible* de l'être corporel

Notre recherche, *Le corps sensible. Corporéité et affectivité chez Merleau-Ponty*, interroge et creuse l'énigme du corps sensible et conçoit l'affectivité comme manière originaire d'être-au-monde. On essaiera de montrer, comme hypothèse herméneutique de base merleau-pontyenne, que la chair est l'«entre-deux» du corps sensible – que nous appellerons de préférence *corps vécu-affectif* (résonance affective-corporelle du monde en nous) – cristallisé dans la tonalité ou disposition affective fondamentale de l'étonnement (être étonné)⁵. Cette dimension affective de l'existence sensi-

³ «[...] das Leibliche das Schwierigste ist [...]», Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe 1959-1969*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), 292 («3 März 1972, Freiburg- Zähringen», 292-296); cf. aussi Martin Heidegger – Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1970), 234 («Schlaf und Traum. – Vieldeutigkeit des ἀπτεσθαι (beigezogene Fragmente: 26, 99, 55)», 220-261). Heidegger affirme: «Le phénomène du corps est le problème le plus difficile » («Das Leibphänomen ist das schwierigste Problem»), Martin Heidegger – Eugen Fink, *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967* (Paris: Gallimard, 1973), 202 («XII. Sommeil et rêve. Plurivocité de ἀπτεσθαι [fragments consultés: 26, 29, 55], 189-205).

⁴ Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2005), 37 (vs. port.: «O sentir é um pensamento extravagante») (La version bilingue de l'aphorisme est du poète lui-même).

⁵ Pour une histoire de la philosophie alternative à l'histoire traditionnelle de la pensée philosophique, voir Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1993), 7: «Savoir s'étonner, c'est le propre de l'homme. Il s'agit ici de susciter à nouveau cet étonnement». L'étonnement éveille le processus créatif de la pensée et fait mouvoir le concept vers sa propre expression, étonnement dont est née et naît la philosophie. De l'école de Milet à Husserl, cette histoire philosophique de l'étonnement de Hersch, n'inclut pas la philosophie de Merleau-Ponty. Pourtant, de notre point de vue, plus que de tout autre, on peut dire que Merleau-Ponty est un phénoménologue de l'«étonnement philosophique radical», dans la mesure où sa pensée «témoigne de la force créatrice et de la capacité d'invention de l'homme», Jean Hersch, *L'étonnement philosophique*, p. 9. En ce sens, il ne s'agit pas ici seulement de réveiller l'étonnement autour d'un thème ou d'une question philosophique à partir de Maurice Merleau-Ponty, mais aussi à l'intérieur de sa propre œuvre – son *impensé* –, sa façon singulière de poser les questions fondamentales et de *s'étonner pour penser et interroger* le monde de la vie

ble de la pensée est le fondement et le sens de toute l'expérience du «monde de la vie» (*Lebenswelt*).

Si l'affectivité se présente comme une intentionnalité non-objectivante et non-thétique (l'atmosphère affective d'un lieu, d'un objet, d'une couleur, d'un geste, le mouvement ou le rythme d'une ligne, la spatialisation sans contours, la voix du silence poétique qui nous investit et nous fait désirer ce qui nous manque dans la présence de l'absence) et si elle est une «structure» ou une «dimension» au même titre que les autres dimension de l'être charnel, alors ce sera à partir d'une phénoménologie de l'être-au-monde que nous découvrirons une *ontologie poïétique du sensible*, une *onto-phénoménologie esthétique de l'affectivité charnelle* (corps senti et affectif dans le monde) afin de parvenir à une «autre métaphysique» en tant que découverte *en acte* de la vérité de l'être, du monde et des autres.

On essaiera ainsi de montrer qu'il existe un «inconscient affectif» indéterminé ou un *sentir anonyme* en tant que «forme universelle de l'être brut» que la «réhabilitation ontologique du sensible» cherche précisément à expliciter et exprimer. C'est le passage du corps esthésiologique au corps libidinal ou désirant qui se dessine dans cet inconscient ou immémorial qui nous fait sentir, désirer, aimer ou penser, et devient institution symbolique du sens *se faisant* dans l'histoire. Reprenant comme fil conducteur ce «fond affectif» primitif et originaire, nous trouverons, dans la dernière partie de notre recherche, l'expression charnelle de l'être sauvage ou la configuration de ce *sensible primordial* dans l'art (cinéma), la littérature (poésie) et l'attitude religieuse (théologie), tels que Merleau-Ponty lui-même les a abordés et compris dans son projet d'une ontologie indirecte.

C'est cette «pensée fondamentale» ou interrogative de la philosophie de l'étonnement qui nous ouvre à la structure affective de la conscience corporelle ou incarnée, tout en se manifestant d'abord dans la foi perceptive originaire (croyance originaire au monde, confiance, abandon, malgré le vide, l'adversité et la violence). Si notre interprétation de la chair merleau-pontyenne est légitime, lorsque nous disons qu'elle est essentiellement affective ou que c'est ce «fond affectif» qui nous habite, porte et soutient, qui donne consistance à notre être de corps dans le monde, si le philosophe lui-même affirme qu'il s'agit d'une «force anonyme», terme qu'il applique également à la notion de Dieu, il s'agit alors de savoir si l'incarnation théologique n'est pas cet autre fond ou l'impensé de toute «métaphysique phénoménologique» merleau-pontyenne ou de l'incarnation philosophique. Sa philosophie du sensible comme forme universelle de l'être brut et les nouveaux concepts qui lui donnent corps constituent donc, qu'il le veuille

quotidienne. C'est d'ailleurs cette perspective ou cet «autre côté» de sa pensée que nous tenterons de présenter et de réfléchir ici.

ou non, une contribution décisive au renouvellement des catégories métaphysiques elles-mêmes. Certes, ce n'est plus le *Dieu ens realissimum* de la métaphysique classique, mais le Dieu «force anonyme» (puissance affective), l'«être brut ou sauvage», comme «cri » au cœur du monde. Si pour le poète universel Pessoa «la réalité est le geste visible des mains invisibles de Dieu»⁶, pour notre philosophe «l'invisible est là sans être un *objet*, il est pure transcendance, sans masque ontique».⁷

C'est en ce sens que nous affirmons qu'il y a un impensé chez Merleau-Ponty, impensé qu'il a lui-même *entrevu*, mais qui, en raison d'un accident prématuré de son existence et du caractère par conséquent inachevé d'une œuvre en plein épanouissement et maturation originelle, ou en raison de l'indécision elle-même résultant de l'«ambiguïté » fondamentale inhérente au style de sa pensée, nous a été laissé comme un résidu, un reste ou une trace parlante d'une existence à découvrir et à penser. Mais il y a aussi un impensé sur Merleau-Ponty, dans la mesure où tout n'a pas encore été pleinement pensé dans le *déjà pensé* sur sa philosophie, et que nous tenterons de *re-prendre* ici, avec toute la modestie et la prudence possibles, dans cet «entre-deux» de l'impensé. Ainsi, à partir de l'«épistémologie» ou du «discours de la méthode» de Merleau-Ponty, de la «reprise» et de l'«entre-deux», on envisagera de trouver et de reprendre la troisième voie ou le troisième genre d'être qu'il nous a légué comme impensé à penser: *se sentant corps sensible pensant* dans l'*affectus* originaire de l'étonnement infini devant «l'étrangeté du monde et des choses» et devant l'énigme de notre propre incarnation.

Notre thèse se compose donc de deux volumes. Nous essaierons, dans le premier, de présenter la formulation conceptuelle et le statut phénoménologique de la corporéité sensible et de l'affectivité (*affectus*) comme fondement originaire de l'Être, tandis que nous exposerons dans le second volume, sous la forme d'un *Excursus*, une réflexion élargie sur l'*être corps au monde et les métamorphoses du sensible*. En relation avec le premier volume, en écho ou en résonance avec lui, voire le prolongeant, quoique de manière différente, l'*Excursus* cherche essentiellement les *conséquences philosophiques* de cette primauté du corps sensible dans sa *forme d'étonnement*, en ouvrant peut-être des perspectives possibles de travail et d'étude ultérieurs. Ainsi, si dans le premier volume de la thèse, nous nous sommes concentrés fondamentalement sur l'œuvre, la pensée *de* et *chez* Merleau-Ponty, dans le deuxième volume, nous essayons de penser *selon* ou *à travers*, *avec* et *au-delà* de lui, sans toutefois quitter le sol originaire, le mouvement et le style de pensée sur lequel s'assoit notre propre *démarche* interrogative et réflexive, d'allure encore *inchoative* et *débutante*.

⁶ Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins*, 64.

⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard, 2013), 278.

§ 1. À la recherche de l'impensé

Si le philosophe de la Forêt-Noire (Heidegger) affirmait que le corporel est la question philosophique la plus difficile et si le poète des sensations (Pessoa) écrivait que le sentir est l'expansion de la pensée, Merleau-Ponty trouve dans le corps sensible (sentant-senti) la possibilité d'une réflexion phénoménologique de grande envergure pour sa philosophie de la chair et son ontologie du visible.

La pensée de Merleau-Ponty est aujourd'hui une source de réflexions multiples dans divers domaines de la connaissance humaine. Après être tombé dans un certain oubli, notamment avec l'avènement du structuralisme et le poids médiatique de la figure de Jean-Paul Sartre, son contemporain et *compagnon de route*, Merleau-Ponty a été redécouvert et regardé comme l'une des plus grandes figures philosophiques du XX^e siècle.⁸ Son style philoso-

⁸ À titre d'exemple, nous rapportons ici le bref dialogue de la correspondance entre Hannah Arendt et Heidegger à propos de la philosophie issue de Merleau-Ponty et qui suscitait la curiosité de ces deux grandes figures de la philosophie du XX^e siècle. Arendt écrit: «[...] Ces dernières semaines, je me suis calmée et j'ai lu pour la première fois Merleau-Ponty, que vous connaissez certainement. Il est bien meilleur et plus intéressant que Sartre, me semble-t-il. Qu'en pensez-vous ?» (New York, 2 février 1972). Martin Heidegger répond: «*Merleau-Ponty était sur le chemin de Husserl à Heidegger*. Il est mort trop tôt, huit jours avant le voyage prévu à Fribourg. Mais je ne connais pas assez son œuvre; un volume d'écrits posthumes a d'ailleurs été publié. Les français s'accommodent mal de son cartésianisme inné» (Fribourg, 15 février 1972), Hannah Arendt – Martin Heidegger, *Cartas 1925-1975* (Lisboa: Guerra & Paz, 2017), 211-213 (nous soulignons). La réponse de Heidegger est brève, mais elle est très révélatrice et certainement très influencée par le philosophe français Jean Beaufret, qui a introduit la pensée de Heidegger en France et avec qu'il a entretenu une amitié personnelle et intellectuelle. Les ouvrages posthumes publiés (*Visible et l'invisible*; *Prose du Monde*; *Éloge de la philosophie*; *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* et certains de ses cours au Collège de France) auxquels Heidegger fait référence révèlent justement un certain *tournant* du dernier Merleau-Ponty surtout vers les questions du Heidegger de la *Kehre*, sans que cela ne signifie, comme nous le verrons plus loin, une reprise tout court de ses thèses ou une rupture avec Husserl, qui est toujours resté comme l'ombre de notre philosophe. À ce sujet, voir Franck Robert, «Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger: Parménide ou la découverte de l'ontologie», in *Alter* 18 (2020): *L'Attention*, 277-295: «Dialectique, ontologie et découverte de la méditation philosophique du second Heidegger relèvent d'un seul et même mouvement de pensée chez Merleau-Ponty» (277). Mentionnons également une autre appréciation de Heidegger sur la philosophie de Merleau-Ponty, par l'intermédiaire de Jean Beaufret, avec lequel le philosophe allemand semble sympathiser et ressentir une proximité intellectuelle: «De cette droiture qui maintenant nous manque, Martin Heidegger, à la fois proche et lointain, attentif et clairvoyant, savait quelque chose, et je ne puis mieux faire que transcrire ici quelques lignes d'une lettre où il me dit sa tristesse. “*Bien que je n'aie pas personnellement connu Merleau-Ponty, je devinais en lui, par ce qu'il*

phique a non seulement ouvert de nouvelles perspectives au sein du mouvement phénoménologique d'héritage husserlien, mais a également remis en question la pertinence de ce que l'on appelle la «non-philosophie» pour l'élaboration de sa propre pensée. Cette «invagination» ou «promiscuité» entre les savoirs, critique et consciente des divers apports des sciences, a été mise en pratique par lui-même, en nourrissant fortement sa propre pensée du concret. La plupart des publications, qu'il s'agisse de thèses universitaires, de livres ou d'articles, que ce soit dans le domaine philosophique strict ou dans d'autres domaines scientifiques et artistiques, révèlent l'importance et la portée de son projet philosophique, qui va de la phénoménologie à la psychanalyse, de l'esthétique à la neurologie, de la psychologie à la philosophie analytique ou du langage à la sémiotique, de la politique au christianisme.

Cependant, l'objet de notre recherche est d'étudier l'œuvre du philosophe *en et par* elle-même, et non pas seulement en tant que disciple plus ou moins fidèle de la phénoménologie allemande (husserlienne, schélérienne ou heideggérienne) ou de l'existentialisme sartrien, en cherchant à montrer son apport singulier et original à la question que nous nous proposons de disserter et de penser ici, sans pour autant manquer de nous référer, chaque fois que cela se justifie, à d'autres perspectives ou point de vue philosophiques. Si le phénoménologue français s'inscrit évidemment dans une tradition philosophique qu'il reprend sans cesse avec créativité et avec son *style* propre, la transformation qu'il opère dans la phénoménologie elle-même est également remarquable, au point que l'on peut dire qu'il y a bien du *nouveau* qui émerge dans sa pensée «hérétique».

On peut dire qu'il y a au moins deux tendances dans le débat académique actuel qui oscillent entre l'affirmation de la continuité et de l'unité de la pensée philosophique de Merleau-Ponty, entre la phénoménologie du corps percevant (*Phénoménologie de la perception*) et l'ontologie du sensible exprimée dans une «philosophie de la chair» (*Le visible et l'invisible*), et l'affirmation d'une certaine rupture interne dans l'évolution de sa pensée, comme le passage de Husserl (phénoménologie) à Heidegger (ontologie), opérant ainsi une sorte de *tournant* ontologique (métaphysique) et anthropologique (éthique) de ses premiers écrits. Notre projet de lecture globale de l'œuvre de Merleau-Ponty repose sur l'affirmation de la continuité de cette

disait et par ce qu'il se proposait, un esprit libre et franc qui savait ce qu'est l'affaire de la pensée et ce qu'elle exige... Notre consolation doit être de nous dire que l'ami qui vient de mourir a tracé une piste authentique de pensée véritable jusqu'au domaine qui n'a jamais été atteint par le vacarme et l'agitation des affairistes», Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes* (Paris: Vrin, 1986), 159 («Maurice Merleau-Ponty», 155-159).

pensée de l'«ambiguïté»⁹, qui évolue sans cesse, sans ruptures, mais par des passages subtils, des reprises d'idées et des mises au point conceptuelles par l'entrecroisement de champs épistémologiques qui ne sont éloignés qu'en apparence. À côté de ces positions plus herméneutiques de sa philosophie, de nouvelles études émergent sur la possibilité d'une esthétique phénoménologique merleau-pontyenne, si l'on veut une phénoménologie de l'expérience artistique (ou une onto-phénoménologie de l'œuvre d'art), ou une esthétique (*aïsthēsis*) ontologique qui se réalise dans la rencontre avec l'œuvre sensible même (vers une *ontologie poïétique du sensible*).

En ce qui concerne notre hypothèse de travail, on voudrait ici de penser le corps sensible (sentant-sensible, actif-passif, présent-absent) comme

⁹ Bernard Halda, «Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté», *Archives de Lettres Modernes* 72 (1966/9), 6, 33: «[...] la condition même de la connaissance réside dans l'acceptation de l'interdépendance et de l'interaction des phénomènes, qu'ils soient physiques ou intellectuels, et que ces noyaux de l'histoire, dont la philosophie est l'algèbre, sont intelligibles [...]. Ambiguïté (ou équivoque) et opacité sont les termes que l'on retrouve le plus fréquemment, et presque comme un leitmotiv, dans le vocabulaire de Merleau-Ponty [...]. Nous ne sommes pas nés au monde de la lumière. Celui-là ne poserait pas de problèmes ». À vrai dire, pour Merleau-Ponty, il n'y a pas de frontières claires et définitives entre les phénomènes, les gestes, les situations ou les idées elles-mêmes car, à partir du moment où nous assumons pleinement notre incarnation et notre facticité dans le monde, tout est entrelacé (*entrelacs*) ou empiété et est significatif de notre existence même. Dans la mesure où il existe une sorte d'opacité ou d'énigme inhérente à la nature des choses, nous ne pouvons la surmonter que partiellement ou momentanément. Au moment même où nous essayons de *découvrir* cette ambiguïté fondamentale par la pensée (concept), l'intuition (art), la croyance (religion) ou l'action (politique), elle *se voile* toujours sous un autre voile, relançant la recherche humaine, l'étonnement et le désir de la *dévoiler* à nouveau, dans un processus sans fin, comme s'il existait une solidarité ontologique entre toutes les choses qui n'est imposée par aucune conscience constitutive. Dans son «Avant-propos» de la *Phénoménologie*, à la question de savoir s'il faut comprendre l'histoire du point de vue de l'idéologie, ou de la politique, ou de l'économie ou de la religion, le phénoménologue français répond qu'«il faut *comprendre de toutes les manières à la fois*, tout a un sens, nous retrouvons *sous toutes les rapports la même structure d'être*. Toutes ces vues sont vraies à condition qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne *l'unique noyau de signification existentiel* qui s'explicite dans chaque perspective», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 2006), 19 (nous soulignons). La philosophie de Merleau-Ponty, nous le verrons, n'est pas adversative, mais essentiellement conjonctive ou copulative, unité dans la différence, afin d'atteindre, à partir du divers ou de la «confusion inextricable» de toutes choses, la cohésion structurelle de l'être et le noyau existentiel de sens qui constitue le *style* ou la manière d'être de chaque étant, entité ou existant. C'est dans ce sens que nous pensons à la structure de notre propre thèse, dont le noyau ontologique est le corps sensible et la dimension affective de l'existence, où tout s'inscrit et à partir de laquelle s'élargit la raison elle-même ou l'intelligibilité du monde.

un corps affectif anonyme (impersonnel et indéterminé), donc sauvage et historique. Ce corps est l'expression d'un sentir originaire qui nous précède et nous dépasse, qui se cristallise, se sédimente ou se décline dans une ontologie du désir charnel (institution symbolique), d'un *corps* esthésiologique *métamorphosé* en corps *libidinal* ou corps *désirant*, comme évolution et dépassement des tendances dichotomiques du corps objectif et du corps phénoménal de la *PhP*. De notre point de vue, cela ouvre la possibilité d'une ontologie phénoménologique et d'une *esthétique esthésiologique* en tant qu'expérience primordiale de l'être sensible, qui nous incorpore de manière significative dans l'histoire du «monde de la vie» (*Lebenswelt*)¹⁰ et des autres (la dimension intercorporel de l'intersubjectivité). C'est cette voie aussi qui nous permettrait de présenter l'*impensé* de la pensée merleau-pontyenne, à savoir l'étonnement (être corps étonné) immotivé de la foi interrogative. Non pas que cet impensé ne soit pas déjà présent dans son œuvre, il est là, précisément comme impensé de la pensée, mais peut-être davantage parce qu'il n'a pas été interrogé à la racine ou suffisamment problématisé par notre philosophe, parce qu'il reste dans l'ombre, parce qu'il est trop présupposé, intégré ou subsumé, par exemple, l'affectivité qui est présente dans la totalité de l'acte perceptif ou dans la sphère de l'être charnel. Cet impensé affectif ou de l'affectivité qui se trouve dans le pli du texte merleau-pontyen, comme le silence plie le mot, est souvent repris, nuancé et pensé sous différents perspectives et dimensions, descriptions¹¹, évocations, mots subtils qui cher-

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], (Paris: Gallimard, 1976) (Parte III/A. «Le chemin qui mène à la phénoménologie transcendantale part d'une question-en-retour sur le monde-de-la-vie donné d'avance», § 28-55). Pour une compréhension du concept husserlien du monde, voir Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde* (Paris: Seuil, 2000), en particulier 233-256 («Le monde de la vie»). La conception du monde de la vie comme recherche de l'expérience originaire et substrat de toute connaissance et de toute expérience sensible a clairement influencé toute la phénoménologie post-husserlienne, et dans notre cas spécifique, celle de Merleau-Ponty très en particulier, bien qu'avec des nuances et des différenciations substantielles. Comme l'affirme Housset, pour Husserl, «il est donc essentiel, pour assurer la possibilité même de la connaissance, de revenir au monde concret et historique, qui est non seulement le sol de toute connaissance, mais qui peut également lui assigner sa fin», Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, 233-234. Mais s'il n'y a pas vraiment une troisième Husserl, celui du monde-de-la-vie, parce qu'il est un concept opératoire ou transitoire qui approfondit la réduction dans laquelle Husserl finit par montrer comment le sujet assiste à la manifestation de la transcendance du monde et la résout dans le sujet transcendantal pur, ce concept prendra chez Merleau-Ponty des contours ontologiques et l'horizon permanent de toute sa méditation philosophique, comme on essaierait de le montrer tout au long de notre dissertation.

¹¹ «Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception exprime dans mon voyage

chent à le désigner et à l'exprimer.¹²

à travers Paris, les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, - est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un *certain style* ou un *certain sens* de Paris», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332-33 (nous soulignons). Ou encore, dans *Le visible et l'invisible*, 114: «Le lycée, pour nous qui y revenons, trente ans après, comme pour ceux qui aujourd'hui l'habitent, n'est pas tant un objet qu'il soit utile ou qu'il soit possible de décrire par ses caractères, qu'une certaine odeur, une *certaine texture affective* qui a puissance sur un certain voisinage d'espace» (nous soulignons). C'est cette atmosphère affective ou cet espace affectif qui *façonne* non seulement notre présence corporelle au monde, notre *se trouver* (*Befindlichkeit*) dans une certaine disposition affective (*Stimmung*), pour le dire dans la terminologie heideggérienne, mais aussi l'être-là même (*Dasein*) de l'Être et notre intelligibilité de la situation et la reconnaissance de nous-mêmes et des autres à partir d'une atmosphère commune ou d'un halo d'humanité, qui s'exprime chez Merleau-Ponty dans la mémoire spatiale du corps sensible.

¹² En ce qui concerne le lexique de l'affectivité, Emmanuel de Saint Aubert dénombre 250 occurrences du terme affectif (ou affectivité) dans l'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty, et 270 pour le désir (y compris les inédits). «Ce qui est loin d'être négligeable (par comparaison, la chair, motif central de l'écriture de Merleau-Ponty, apparaît un peu plus de 500 fois)», Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2005), 248 («Conclusion et Perspectives», 241-253). Toujours dans cette grammaire sémantique de l'affectivité ou de la vie affective, il serait pertinent de mentionner, par exemple, la notion d'atmosphère, qui apparaît à de nombreuses reprises, toujours ou presque en relation avec le fond affectif de l'être, comme un halo qui colore l'existence. Le concept d'atmosphère, comme on le verra, avec celui d'ambiance, est aujourd'hui l'un des piliers de la phénoménologie contemporaine, notamment dans le domaine de l'esthétique phénoménologique et de l'architecture d'inspiration merleau-pontyenne. Mais bien d'autres expressions ou références au lexique de l'affectivité, en relation avec la corporéité et l'existence, indiquent la centralité de cette question dans sa pensée, même si Merleau-Ponty, en tant qu'expression de son propre style de philosophe, ne fait pas de distinctions ou de définitions fondamentales, mais les utilise pour les décrire ou les intégrer dans l'architecture générale de ses idées. Nous rapportons ici seulement quelques expressions du lexique affectif qui apparaissent surtout dans les ouvrages *Phénoménologie de la perception*, *Causeries* et *Le visible et l'invisible*: «valeur affective»; «motif affectif»; «situation affective»; «états affectifs élémentaires», «atmosphère affective»; «milieu affectif»; «intérêt affectif et vital»; «comportement affectif et sexuel»; «sens instinctif et affectif»; «signification affective»; «signification émotionnelle des couleurs ou des choses sensibles»; «corps comme objet affectif»; «fond affectif»; «vecteurs affectifs»; «contenus affectifs»; «totalité affective»; «physionomie affective»; «tonalité affective»; «essence affective»; «entité affective»; «vibrations affectives»; «positions affectives et pratiques»; «présence et extension affectives»; «texture affective»; «intentionnalité affective»; «investissement affectif». Il existe également dans ses œuvres des nombreuses références, descriptions et analyses sur l'amour, la haine, la pudeur et la honte, notamment dans la littérature proustienne et chez d'autres écrivains. Toute cette grammaire de l'affectivité

Pour ce faire, il s'agira également d'établir ici un rapport strict avec l'expérience artistique contemporaine, tout à fait dans le style et au centre de la pratique philosophique de Merleau-Ponty, pour qui le geste corporel du peintre, ou la parole littéraire, conduiraient la philosophie aux limites de son écriture et de ses concepts traditionnels. En même temps, cette position interrogera l'idée même de philosophie et sa pratique telle que la tradition philosophique européenne l'a connue jusqu'à présent, ce que notre Auteur

est l'expression d'un certain «athlétisme affectif» (Antonin Artaud) de la tonalité affective fondamentale qu'est l'étonnement chez Merleau-Ponty. Étonnement qui est à la fois l'émerveillement, la surprise et l'étrangeté face au monde, et est l'attitude fondamentale du questionnement philosophique de notre philosophe. On se demande donc, par rapport à la philosophie heideggérienne de la *Stimmung* et de la *Befindlichkeit*, s'il n'y a pas un contrepoint à la méthode husserlienne de l'*epoché* phénoménologique, dans la mesure où l'on retient que c'est une disposition affective (l'étonnement) ou une dimension affective atmosphérique qui motive la conversion de l'attitude naturelle en attitude philosophique, et non pas d'abord un acte intellectuel et théorique sophistiqué et délibéré, comme le serait l'*epoché* husserlienne. Il s'agit non seulement de repenser la subjectivité moderne, centrée sur le sujet et ses actes d'appréhension et de constitution du monde, en la désubjectivant par cette disposition affective primordiale (la dimension atmosphérique de l'être, l'étonnement devant les choses qui m'étonnent...), mais aussi d'en faire un objet de réflexion, de réflexion et d'action, genèse anonyme ou indéterminée du sens), ainsi qu'une remise en cause de l'intentionnalité et de la rationalité elle-même (contre-intentionnalité par rapport à la connaissance dans sa version intellectualiste), des structures non objectivantes de l'être charnel ou brut et du principe de corrélation noétique-noématique. En somme, n'est-ce pas précisément l'affect ou l'affectivité, en tant qu'étonnement et atmosphère de fond, qui déstabilise les principes de la phénoménologie, la conduisant aux limites de sa prétention au transcendantal ? Si nous vivons effectivement ou sommes déjà donnés dans une atmosphère affective, dans un fond affectif, qui nous projette constamment hors de nous-mêmes, vers le monde et les autres, comme pouvoir anonyme ou indéterminé de convoquer tout mon être charnel dans une relation totale avec les choses et les autres, alors l'affectivité, ainsi comprise et positivement réélaborée, peut être considérée comme un élément de la phénoménologie, qui hors de la clôture de l'immanence psychologique, vise par un acte de mouvement (sans représentation) quelque chose de plus qu'elle-même. Et cela, non pas à partir de la conscience constitutive du sujet transcendantal, mais d'une structuration profonde et vitale (fond et atmosphère affectifs) qui investit et contribue à l'élaboration de l'intelligence et de la connaissance elles-mêmes. En somme, l'affectivité ne se définit pas tant par ses états passifs superficiels (impressions, ressentiments...), mais plutôt comme mode ou manière de viser ou comme des intentionnalités qui confèrent à l'objet une quasi-présence. L'affectivité, en relation avec le corps sensible, le *corps affectif* (*chair*), est donc un pouvoir de transcendance (sortie, lancement de soi par une force anonyme et indéterminée) et de structuration vitale de l'être vertical. «On retrouve ainsi, comme pour la perception, une complicité récurrente entre affectivité et *existence* (ou *coexistence*), entre affectivité et *chair* comme adhésion à l'être», Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, 249-250 («Conclusion et Perspectives»).

ne cesse d'aborder dans le cadre de sa critique permanente d'une certaine rationalité philosophique intellectualiste. C'est une nouvelle idée de la raison qui émerge, cherchant à incorporer l'appareusement irrationnel, le négatif, l'onirique, le sauvage, l'animal, l'imaginaire ou l'affect dans le discours philosophique lui-même. Au fond, toute la philosophie de Merleau-Ponty, comme nous le verrons, est une ontologie indirecte qui interroge les grandes questions de la tradition métaphysique, mais à partir de la matière sensible, pour l'amener à l'expression radicale de son propre sens, comme une découverte de l'être brut, silencieux et vertical.

Nous nous intéresserons donc particulièrement à tout ce qui a été produit sur l'objet de cette recherche dans le monde francophone, tout en constatant l'universalité de sa pensée dans d'autres géographies intellectuelles et de pensée. Cette universalisation et cette réception critique de sa pensée se manifestent, par exemple, dans les revues académiques *Chiasmi International* et *Revue de phénoménologie Alter* ainsi que dans les centres de recherche *The International Merleau-Ponty Circle* et *The Merleau-Ponty Circle of Japan*. C'est dire la fécondité universelle et la pertinence intellectuelle et culturelle de sa pensée philosophique, qui est aussi une source d'inspiration pour d'autres domaines des sciences dites humaines et de la nature.¹³ D'un

¹³ Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* (Paris: Vrin, 2011), 9: «C'est le but de cet ouvrage: montrer qu'il y a une vie "après Merleau-Ponty", un ensemble de possibilités ouvertes par cette pensée et qui apparaissent plus que jamais fécondes, cinquante ans après la mort du phénoménologue français.» L'auteur reprend en effet le mouvement fondamental de la pensée de Merleau-Ponty pour la mettre en dialogue critique avec Foucault, Derrida, Habermas, Lévi-Strauss, Bachelard, la psychiatrie phénoménologique, Bourdieu et les neurones miroirs des neurosciences qui modifient, d'une certaine manière, le cadre biopsychique de la perception, de l'empathie et des décisions humaines. Dans le même ordre d'idées, mais avec le souci d'établir la genèse ou l'archéologie de la philosophie de Merleau-Ponty en dialogue avec des figures de la philosophie cognitive (Shaun Gallagher), de la psychologie de l'enfant (Françoise Dolto/Piaget), de la psychiatrie (Paul Schilder) ou de la psychanalyse (Wallon/Lacan), cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair I. Du corps au désir. L'habilitation ontologique de la chair* (Paris: Vrin, 2013). En effet, on trouve chez Merleau-Ponty le croisement de diverses disciplines et savoirs scientifiques, une lecture attentive des œuvres, bien que ce soit selon son propre cadre philosophique théorique, aussi bien que des arts (Cézanne, Braque, Picasso, Matisse, Klee ou Giacometti ?) et la littérature (Montaigne, Baudelaire, Proust, Paul Claudel, Claude Simon, Michaux, Valéry...). Ces grandes figures de l'art et de l'écriture ne sont pas des illustrations de ses thèses ou idées philosophiques, mais des moments, des figures et sénéaires génésiques de fond à partir desquels son projet philosophique et sa grammaire conceptuelle se nourrissent et s'enrichissent. Merleau-Ponty est un philosophe qui est toujours à l'écoute de tout ce qui peut lui donner (montrer) à sentir, toucher ou voir les sensations ou les racines impalpables de l'être, pour les redécouvrir autrement dans son propre langage pensant plein de métaphores.

point de vue strictement philosophique, une certaine interprétation de la philosophie de notre Auteur s'oriente actuellement vers une anthropologie et une ontologie phénoménologiques, avec un accent particulier sur les monographies centrées sur l'analyse de ses manuscrits inédits, pour la plupart déposés à la *Bibliothèque nationale de France* (BnF), qui sont encore en cours de publication.¹⁴ C'est dans cette ligne que notre recherche s'efforcera de s'inscrire et de se positionner, en donnant toute sa place à l'affectivité, puisque, à notre connaissance, les différents spécialistes de l'œuvre de notre philosophe ont donnée à ce sujet un traitement sporadique, fragmenté ou latéral.¹⁵ Nous n'avons pas non plus l'intention d'épuiser ici le sujet, ce qui est impossible dans le cadre d'une recherche de cette nature, mais seulement de montrer, à partir de la littérature existante, qu'il y a peut-être un impensé à penser, une ombre transcendantale que le philosophe nous a légué comme tâche de recréer, en la pensant dans le contexte global de son œuvre, d'où le titre de notre thèse *Le corps sensible. Corporéité et affectivité chez Merleau-Ponty*. Ni seulement affect, ni seulement le corps, ni dehors (*extime*), ni dedans (*intime*), mais *corps affectif dans le monde*, décliné et cristallisé dans l'expression esthétique-esthétique (*αἴσθησις*, perception, sensation ou sensibilité)¹⁶ de l'œuvre d'art, dans la poétique litté-

¹⁴ Parmi les travaux inédits plus récemment publiés de Maurice Merleau-Ponty, on peut citer: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes, cours au Collège de France* (1953); *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France* (1953-1954); *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Notes, cours au Collège de France* (1953); *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I* (1946-1947); *Conférences en Amérique, notes des cours et autres textes. Inédits II* (1947-1949).

¹⁵ Des auteurs comme Marc Richir, Renaud Barbaras, Emmanuel de Saint Aubert, Ghislaine Florival et Raphaël Gély font exception à cette absence de traitement de la question de l'expérience affective chez les spécialistes reconnus de l'œuvre de Merleau-Ponty, qui cherchent à l'intégrer dans le contexte global de la phénoménologie ou de l'ontologie de Merleau-Ponty, ou à partir de leur propre réflexion philosophique, qui s'inspire de notre philosophe, mais qui s'en éloigne pour suivre ou inaugurer un style philosophique unique (comme c'est le cas de Richir et Barbaras, par exemple).

¹⁶ Il n'y a pas proprement de réflexion esthétique chez Merleau-Ponty, au sens de Baumgarten, sur les formes du beau et du sublime (Kant) et les processus de création artistique, conçus aujourd'hui comme théorie de l'art. Il s'agit plutôt d'une réflexion ontologique-esthésiologique, qui traverse toute son œuvre et qui part du sentir en général comme mode originaire d'être et d'accéder au monde et aux choses. S'il y a une énigme du corps, elle se cristallise dans le chiasme sensible-sensible, dans la duplicité du sentir, proche de l'art et du geste du peintre. Si le corps est compris dans le chiasme du sentir, alors son ontologie de la vision est une interrogation des choses sensibles du monde sensible. En ce sens, lorsqu'on parle d'esthétique chez Merleau-Ponty, on parle d'abord de l'*αἴσθησις* (*aīsthēsis*) en tant qu'ouverture au monde et contact premier avec l'être. C'est en ce sens que nous centrons notre investigation sur une onto-phénoménologie (l'être

raire et dans l'expérience théologique d'une transcendance sensible incarnée.

La recherche sur la pensée de Merleau-Ponty est aujourd'hui en un stade de grande maturité, tant en termes de diversité que de qualité, comme en témoigne la bibliographie finale présentée ici. Les publications sont nombreuses sur cette philosophie singulière et sa pensée originale, qui résonne et vit encore en nous aujourd'hui, au point que l'on peut dire que le philosophe français est bien notre contemporain, et donc un classique. Non pas tant par ce qu'il a résolu ou laissé derrière lui, mais comme présence ou «trace d'une existence parlante», en tant que résidu et ouverture d'une pensée à interroger. Si tel est le cas, nous pouvons nous demander quelle est la pertinence de notre recherche. Existe-t-il encore un *non-dit* à dire, un *non-pensé* à penser, une lacune ou un résidu de questionnement à travers lequel la parole interrogative du philosophe peut encore nous atteindre ? La description phénoménologique du corps sensible, au travers d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité, pourrait être cet impensé dans ses propres écrits, même si la dimension affective de l'existence comme structure originelle et originaire de l'être sensible et de la pensée semble peu présente dans sa philosophie, du moins de manière systématique.¹⁷ Contrairement à

sensible des phénomènes) *aïsthétique* ou esthésiologique. Mais cela ne signifie pas la négligence de l'autre sens de l'*αἴσθησις*, l'esthétique, le rapport à l'œuvre d'art *en tant que telle*, pour ne pas tomber dans l'abstraction pure, c'est-à-dire dans la réflexion ou le discours (*logos*) sans œuvre ni matière. C'est le rapport entre les deux que la philosophie du sensible de Merleau-Ponty cherche à mettre en œuvre, en dépassant en quelque sorte l'herméneutique classique de l'œuvre d'art en général. Il en va de même pour le terme poétique, que nous utiliserons dans son sens primordial de *ποίησις* (*poiétique*: produire, créer, fabriquer, faire) et qui, en rapport à l'*onto-phénoménologie aïsthétique*, nous cherchons aussi chez Merleau-Ponty une *ontologie sensible-poétique* (*poiétique*) de l'Être. Cf. Éliane Escoubas (dir.), *Phénoménologie et esthétique* (Paris: Encre marine, 1998), notamment les articles de Renaud Barbaras, «Sentir et faire. La phénoménologie et l'unité de l'esthétique», 21-39 et Éliane Escoubas, «Préface», 15-18: «“Logos du monde sensible”, “ontologie du sensible”, c'est ainsi que Merleau-Ponty replace l'*aïsthésis* au foyer de la philosophie. Mais l'*aïsthésis* suffit-elle à faire «œuvre» ? (16).

¹⁷ Graciela Ralón, «Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty», in *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* 48 (2022): «El giro afectivo de la fenomenología», 37: «Il n'y a pas d'élaboration systématique d'une phénoménologie de l'affectivité dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Cependant, il est clair que tout au long de son œuvre, il utilise des descriptions d'affect, telles que douleur ou plaisir, émotions ou sentiments. L'hypothèse développée ici est que cet auteur est clair dès le début de son œuvre sur le fait que la vie humaine, dans ses différentes modalités, est affectée par une couche primordiale: le sentir, qui, plus tard, sera interprété comme l'inconscient» (notre traduction).

Scheler¹⁸, Heidegger¹⁹ ou Sartre²⁰, par exemple, qui ont mis un accent particulier sur les phénomènes de la vie affective et ses multiples corrélats, et qui sont des figures philosophiques également proches de Merleau-Ponty et avec lesquelles il s'est confronté dans les différentes périodes de sa pensée philosophique-existentielle, se rapprochant ou s'éloignant d'eux. Là encore, nous sommes confrontés à une certaine ambiguïté de sa pensée, qui évite de réduire la réalité à des pôles extrêmes (intelligible ou sensible, raison ou affect, corps ou esprit...), pour penser plutôt à la *cohésion d'un être sensible total et indivis*, à l'imbrication ontologique de toutes choses, sans oublier pour autant la tension, l'adversité et même la violence entre elles. Mais sa première attitude est celle de l'accueil des événements ou des phénomènes,

¹⁸ Cf. Max Scheler, *Essenza e Forme della simpatia* (Milano: FrancoAngeli, 2010); cf. également Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini Studio, Milano, 1999.

¹⁹ Martin Heidegger, *Essere e Tempo* (Milano: Longanesi, 2010), 167-176 (§29) et 225-233 (§29); cf. aussi Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitudine, solitudine*, il melangolo, Genova, 1992. Sur la question de l'affect (*pathos, disposition*) comme origine et guide de la philosophie, de la disposition (*Befindlichkeit*) et de la tonalité affective fondamentale (*Stimmung*) pour l'existence singulière et le plan de l'histoire de l'être (*Stimmungen*), ainsi que pour l'évolution des dispositions affectives qui marquent le *Dasein* à l'intérieur de sa propre philosophie (du soin, de l'angoisse à l'ennui...), le cadre heideggérien est complété par les ouvrages *Was ist das-die Philosophie ?* (1955) et *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938]. Dans un mouvement inverse mais similaire, nous pouvons affirmer que les concepts fondamentaux de la «métaphysique en acte» ou en situation de Merleau-Ponty sont la *chair*, le *monde* et le *désir* en tant que dimensions fondamentales de l'Être et essentielles à la compréhension de l'existence humaine. La stupeur est, comme nous le verrons, selon Merleau-Ponty, la disposition affective ou émotionnelle déterminante, à la fois comme fonction constitutive de l'existence humaine et dans la définition même de la phénoménologie comme étonnement devant l'étrangeté du monde et des choses. Si les derniers écrits de Merleau-Ponty sont effectivement proches de la philosophie de Heidegger, notamment sur la question du langage, maison de l'être, il existe aussi des désaccords fondamentaux sur le concept d'ontologie. N'est-ce pas justement la question de l'affectivité, le concept d'atmosphère affective ou de tonalité existentielle qui pourrait rapprocher les deux philosophes, malgré leurs différences insurmontables ?

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) (Paris: Livre de Poche, 2000). Sartre apporte en effet une contribution précieuse à la compréhension phénoménologique des phénomènes de la vie émotionnelle et affective, en définissant l'émotion comme un mode d'existence de la conscience et comme une manifestation de la facticité humaine, et l'affectivité comme une dimension qui «constitue l'être de la réalité humaine, c'est-à-dire en tant qu'elle est constitutive pour notre réalité humaine de l'être affectif de la réalité humaine», Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 123. Cependant, sa position reste héritière de la conscience transcendante du moi, influence sartrienne dont Merleau-Ponty cherchera à s'affranchir jusqu'au bout, en construisant son propre «scénario» philosophique.

entre nous humains et entre nous (humanité-animalité) et les autres vivants. On peut dire que la question de l'affectivité est très présente dans ses écrits, non pas de manière massive ou toujours évidente, mais elle joue un rôle important dans l'économie générale de son projet philosophique.

C'est précisément à partir de cet impensé d'une affectivité incarnée (*PhP*), tardivement déclinée dans une ontologie du corps du désir ou de l'être désirant comme expression de sa programmation «réhabilitation ontologique du Sensible»²¹, que des nouvelles dimensions dans le champ de la pensée esthétique contemporaine pourraient également émerger. C'est un impensé non seulement parce que son auteur ne l'a pas pensé de manière exhaustive, mais aussi parce que c'est peut-être ce qui reste à penser en lui. L'inauguration d'une esthétique phénoménologique ou d'une phénoménologie de l'expérience artistique pourrait être précisément l'un des échantillons ouverts de sa pensée conceptuellement innovante, qui cherche sans cesse une formulation conceptuelle précise et rigoureuse alliée à la meilleure inspiration de l'imagination métaphorique. Tout cela pour penser et exprimer l'essence charnelle des choses et de l'être lui-même. Car, comme l'écrivait Heidegger dans son *Introduction à la métaphysique*: «Dans le poème du poète, comme dans la pensée du penseur, de grands espaces s'ouvrent ainsi, de sorte que chaque chose: un arbre, une montagne, une maison, un cri d'oiseau, perd complètement son caractère insignifiant et habituel».²²

Les idées, les temps, les objets, les espaces, les corps, les couleurs, les êtres, bref, ce qui existe, ne sont pas affectivement neutres, ni ne nous apparaissent sans affect ou dépourvus de qualités sensibles; ils ont une atmosphère affective qui nécessite un penser (du) sensible pour les découvrir dans leur essence charnelle, leur saignement et leur épaisseur affective. Ce qu'il faut penser, c'est l'articulation de l'être donné de la chose « en chair et en os» (*leibhaftig*), «l'être-donné-en-personne»²³, à ma chair, et à travers elle, son mode de donation et le destinataire de ce qui est donné.²⁴ C'est justement son caractère affectif ou émotionnel qui nous investit corporellement qui nous offre le premier contact avec le monde (perception érotique). C'est cette dimension affective qui nous donne la «notre situation d'êtres jetés dans le monde »²⁵, le sentiment d'existence corporelle, avant l'exploration intellec-

²¹ Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 271 («Le philosophe et son ombre», 259-295).

²² Martin Heidegger, *Introduzione alla Metafisica* (Milano: Ugo Mursia, 1968), 37.

²³ Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907* (Paris: PUF, 1989), § 40, 175 («Le sens des analyses phénoménologiques de la perception», 172-177).

²⁴ Cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit, 1981), 43.

²⁵ Merleau-Ponty, *Causeries* (Paris: Points, 2023), 39 («Exploration du monde perçu: l'espace», 33-39).

tuelle de la réalité, qui précède l'exercice de la «pensée dominante» qui nous déracine et nous désincarne du contact de genèse avec l'être sensible, d'une habitation spatiale atmosphérique et familière d'un sensible qui résiste à la transparence²⁶ de sa présentation totale devant une pure conscience constituant ou réductible à l'ego transcendantal absolu. Pour Merleau-Ponty, après les éclats et la terreur de la Seconde Guerre mondiale, «la philosophie n'est pas le passage d'un monde confus à un univers de significations closes. Elle commence au contraire avec la conscience de ce qui ronge et fait éclater, mais aussi renouvelle et sublime nos significations acquises».²⁷ C'est cette fonction vigilante de la philosophie contre l'acquis et le dogmatisme qui la distingue, par essence, des autres savoirs, de la littérature ou même de la peinture, qui restent dans le demi-silence du burin ou de l'imagination poétique.

L'hypothèse thématisée ici n'est qu'une esquisse de ce que nous avons l'intention de présenter, sujette à des changements significatifs parce que l'acte de penser est toujours en train de *se dérouler*, à travers des échecs et des avancées, dans l'affinement conceptuel des questions qui nous impli-

²⁶ Cf. Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (Paris: Kimé, 2008). Renaud Barbaras précise dans sa préface à l'ouvrage de E. Alloa: «La première période de l'œuvre de Merleau-Ponty, qui s'achève avec la *Phénoménologie de la perception*, est centrée sur la notion de corps: la découverte de l'incarnation constitutive du sujet permet de dépasser toutes les versions idéalistes et intellectualistes de la perception et de mettre ainsi en évidence l'inscription essentielle du sens dans le sensible», Renaud Barbaras, «Préface», dans Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible*, 11. Si effectivement l'analyse du corps propre, de son lieu d'inscription, historique et spatialisant, de sa motricité directionnelle, de l'unité du schéma corporel, vise à clarifier les différentes modalités ou formes de l'existant, son statut phénoménologique, il s'agit alors de savoir si l'*interrelation affective et expressive du geste et de la parole* ne va pas nous donner l'épaisseur ontologique qui ferait en partie défaut à cette première analyse. Or, à notre avis, en ce qui concerne la question de l'expérience affective, la possibilité d'un corps affectif du sensible, il s'agit d'articuler et non de séparer ces deux moments, dans une démarche que l'on pourrait qualifier d'ontophénoménologique. À l'exception de quelques figures, le traitement qui a été fait de l'affectivité, par une grande majorité des interprètes de notre philosophe, touche essentiellement la première période de sa production philosophique. Ceci est notoire, par exemple, dans le mouvement récent de ce qu'on appelle la neuro-phénoménologie ou la phénoménologie cognitive, qui laisse presque complètement de côté la dernière période, plus ontologique, de la production philosophique de notre philosophe, pour se concentrer presque exclusivement sur la première période de son œuvre, dans la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. De notre point de vue, la tentative d'élaboration d'une onto-phénoménologie de l'affectivité nous semble plus intéressante, et c'est ce que nous tenterons de montrer ici, même si ce n'est que de manière inaugurale.

²⁷ Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 2012), 25-26.

quent et nous passionnent. Cependant, nous pensons qu'ici nous pouvons déjà entrevoir l'horizon philosophique de cette recherche. Nous sommes conscients que certaines des idées avancées ou évoquées ici sont provisoires, toujours sujettes à reformulation et à approfondissement. Cependant, nous pensons que, même en tenant compte de nos limites existentielles et de l'impossibilité naturelle d'épuiser ce qu'il y a à penser dans un temps et un espace donné, ces recherches visent à refléter ce qu'il nous a été donné de comprendre jusqu'à présent de la pensée vigoureuse, fine et radieuse de Maurice Merleau-Ponty. Seule la *reprise de sa reprise* des questions fondamentales permet d'accéder à l'être charnel et sensible des profondeurs que sa philosophie cherche à expliciter.

§ 2. La *reprise* et ses *variations* comme discours de la méthode merleau-pontyenne

Dans la mesure du possible, on essaierait donc de suivre ici la méthode de notre phénoménologue, basée sur l'idée d'une *reprise*²⁸ constante d'idées et de situations dans ses différentes œuvres, comme un *choc en retour*, non pas simplement avec l'autre à l'extérieur de lui-même, mais à l'intérieur de son propre *corpus* philosophique. C'est pourquoi nous ne suivrons pas un mouvement linéaire depuis ses premiers écrits jusqu'à ses dernières recherches, mais nous essaierons d'y revenir à chaque instant, pour tenter de créer un exercice de pensée en mouvement, en spirale ou en cercle, comme un objet à l'intérieur d'un vortex, au-dedans de la chair du *corpus* philosophique de Merleau-Ponty. Une *reprise* de concepts, d'images ou de métaphores à l'intérieur d'une œuvre qui fait appel ou *renvoi* d'elle-même au dehors d'elle à d'autres reprises et conceptualisations. En fin de compte, la pensée de l'histoire de la philosophie n'est-elle pas imprégnée du *flux des reprises profondes* et des approfondissements successifs ? La tentative d'une expression créatrice de l'être sensible ou incarné n'est-elle pas la manifestation de la fidélité du philosophe à une tradition et, en même temps, de son détachement ? L'assumer ainsi n'est-il pas un geste hétérodoxe au sein de l'orthodoxie supposée de la phénoménologie et de ses hérésies²⁹, la possibilité créatrice

²⁸ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 123-141; cf. Henri Maldiney, «La Prise», in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)* (Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1982), 135-157.

²⁹ «Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl ; c'est aussi la somme des variations de Husserl lui-même et en particulier la somme des descriptions proprement phénoménologiques [...]», Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 9.

de transgresser des interdits sédimentés, non sans risque de malentendus, de distanciation ou d'incompréhensions ? Peut-être, tout en rappelant que toute véritable orthodoxie contient déjà en elle-même le germe de l'hétérodoxie, le débordement d'une autre compréhension, son étrangeté et son foisonnement, le retour à l'évidence première et manifeste du monde et de l'être (*être-au-monde*), ce lieu de la reconnaissance de tout ce qui précède ou est antérieur à la réduction phénoménologique elle-même et au principe de la corrélation sujet-objet. Comme écrit Michel Dalissier: «*S'il y a dialectique de la reprise, c'est qu'il y a réveil; si je perçois et parle, c'est que je suis réveillé, levé dans le monde*. Car un tel réveil constitue bien le levier qui installe le corps, par la reprise perceptive et langagière qu'il orchestre, au cœur de la dialectique de l'«interrogation et réponse» [...]».³⁰

En effet, nous ne retenons que ce qui nous affecte viscéralement, ce qui nous interroge au plus profond de notre être, ce qui nous interpelle et éveille en nous le désir de répondre aux exigences du monde ou des autres, ce qui nous étonne (choses, objets, événements...) et nous surprend (*reprise de la surprise*)³¹, et nous investit dans la recherche ou dans le cadre de l'exercice de la vie ou d'une réflexion théorique, d'un sens possible à une telle affectation de la puissance de l'étonnement interrogatif. Si Merleau-Ponty, dans ce cas précis, reprend l'impensé et l'ombre de Husserl, le demi-silence de l'ontologie directe de Heidegger, le geste sensible du peintre, la métaphore du poète ou l'imagination du romancier, entre autres, c'est parce qu'ils sont sa porte d'entrée vers la «pensée fondamentale» que notre philosophe a intensément recherchée dans ses derniers écrits. Mais il les reprend dans une

³⁰ Michel Dalissier, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage* (Genève: MétisPresses, 2017), 140 («Réveil, reprise et intention», 137-148).

³¹ Cette sonorité en français est importante et difficile à reproduire en portugais. La *reprise* implique la *surprise*, l'étonnement, comme disposition affective fondamentale, qui n'est pas seulement une tonalité affective du sujet, mais essentiellement de l'espace affectif, de notre situation affective, la tonalité historique, parce qu'elle indice la manière affective dont nous nous trouvons et nous nous sentons dans l'être-là du *Dasein* (dans un registre heideggérien, bien sûr). Nous revenons toujours à ce qui nous étonne, à ce qui nous interroge au sein du monde, ce qui n'est pas un être-là simplement statique, mais qui implique un acte d'appréhension de ce qui me surprend ou m'étonne à travers mon corps dans le monde, d'un mouvement stabilisé. En effet, «chez le spectateur, les gestes et les paroles ne sont pas subsumés sous une signification idéale, mais la parole reprend le geste et le geste reprend la parole, ils communiquent à travers mon corps, comme les aspects sensoriels de mon corps ils sont immédiatement symboliques l'un de l'autre parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 281. L'institution d'un autre se fait donc toujours dans une intercorporéité expressive et à partir de la reprise du mot, du geste et du corps comme équivalences d'une intersensorialité primordiale.

légère torsion cohérente ou dans une «déformation créatrice» pour nourrir et inaugurer son propre style philosophique et son propre chemin de pensée. Il s'agit d'ouvrir *une autre clairière* au cœur de la végétation dense de la philosophie, de faire une traversée au plus «près du cœur sauvage»³² de la vie souterraine, un voyage aux profondeurs du monde *in-humain* sur lequel sont installées toutes les dimensions de l'Être. Parfois – et c'est là que se révèle le style de la pensée et d'écriture de notre philosophe – il suffit de reprendre un simple mot, une expression, le sens d'un énoncé oublié de tous ou le mouvement affectif d'une idée sensible pour trouver dans cette reprise toute une autre philosophie à venir.³³ La reprise de Merleau-Ponty n'est ni arbitraire ni stratégique, car elle a un fondement existentiel et un enracinement philosophique. Dans cet exercice de pensée, il y a un fil conducteur qui mûrit continûment dans le temps et s'élargit avec l'incorporation de nouvelles acquisitions. Or, nous pouvons dire que le fil conducteur de toute son œuvre est celui de l'expérience sensible du monde, de la rencontre de l'être humain tel qu'il est dans la situation réelle de son existence et de sa connaissance, de notre incarnation et de la relation primordiale et difficile avec les autres, pour

³² Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem* (Lisboa: Relógio d'Água, 2000) (ver. fr.: *Près du cœur sauvage*, Paris: Des Femmes, 1998). Le titre du roman, en accord avec l'être sauvage et des profondeurs de Merleau-Ponty, s'inspire certainement de l'expression «near to the wild heart of life», de James Joyce, dans le roman *Dedalus ou Portrait de l'artiste en jeune homme*.

³³ «Merleau-Ponty citait si volontiers ce mot de Cézanne que le lecteur ne peut qu'y voir une invitation à l'approche de son œuvre propre: "Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations"», André Robinet, *Merleau-Ponty* (Paris: PUF, 1970), 7. Que cherche une philosophie du corps ou de l'incarnation sinon ce contact primordial avec l'être, cette inscription de l'Être dans les êtres, dans l'être des choses, l'être du sensible ? Mais pour notre philosophe, comme nous tenterons de le montrer tout au long de cette recherche, il y a quelque chose de plus profond que l'être lui-même, de plus mystérieux, quelque chose comme un impensé philosophique, la source impalpable des sensations ou du sentir en général, un sentir anonyme et indéterminé qui nous fait sentir que nous appartenons au même monde. Ni fusion, ni coïncidence, mais dimensions et différenciations d'un même Être. Ainsi, s'il doit y avoir une raison universelle, une vérité commune possible ou partageable, il ne peut s'agir d'un «universel de surplomb» obtenu par une méthode rigoureusement objective, ou d'une vérité sans raisons sensibles, sur l'être et ce que nous sommes. Il doit s'agir d'une raison sensible (affective), concrète et incarnée, connectée et en communication avec le monde de la vie, un «universel latéral» acquis par «l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi» (cf. S, 193). Donc, une raison (sensible) singulière (universelle) ou singularisée dans ses différentes dimensions ou niveaux de signification où la vérité de l'Être, du monde, de soi-même ou de l'autre se découvre et se rencontre foncièrement dans les rapports intercorporels.

revenir et redécouvrir cette attitude philosophique toujours oubliée qu'est la «pensée fondamentale», notre insertion dans l'être et son expression.³⁴

S'il y a bien l'oubli de la question du sens de l'être dans l'histoire de la philosophie (l'ontologie fondamentale heideggerienne), il y a aussi l'*oubli du thaumázein* (du regard et de l'écoute de l'Être même) qui est l'*archè du philosopher* (du penser et du poétiser) et sans lequel il n'y a pas d'être, pas de sens et pas de sentiment d'être ou d'exister, tout comme il y a l'oubli de la *Nature* ou de la *Chair* en tant que principe de gestation immotivé de l'Être. «La philosophie, affirmait Merleau-Ponty, c'est le *thaumázein*, c'est la conscience de l'étrangeté»³⁵, c'est un vertige interrogatif contre lequel il n'y a pas de médicament. Il y a l'être de l'étonnement et l'étonnement *de l'être* et *d'être*, qui semble évident ou aller de soi, mais que le philosophe nous invite à penser comme un *affect fondamental* qui nous fait sentir, voir, penser, questionner ou désirer. Si s'étonner de l'étrangeté du monde, des choses et des êtres, en prendre conscience est l'attitude philosophique fondamentale, il n'est pas étonnant que le philosophe se soit attaché aux figures vivantes de cet étonnement, comme les peintres, les poètes ou les romanciers, pour se lancer subtilement contre certaines philosophies et certains scientismes qui nient ou relativisent cet étonnement ou cette conscience de l'étrangeté. L'étonnement ouvre le corps au monde et le monde au corps, il ouvre non seulement ce qui étonne à ce qui est étonné, mais aussi ce qui est étonné à ce qui étonne, sans que l'un s'impose nécessairement à l'autre. Il y a un chiasme du *sentir étonné*, une réversibilité inachevée du corps sentant et senti, touchant et touché, voyant et vu.

Nous ne faisons que reprendre l'étonnement du commencement, le commencement grec de la philosophie, l'étonnement de l'*émerveillement* (*Ers-taunen*), mais aussi cet « autre commencement » (Heidegger), d'une autre pensée, d'une autre vérité, d'un *autre étonnement* qui déplace le premier commencement, dans un temps d'*étonnement hanté* ou effrayé qui aurait oublié et obscurci les racines du sens de l'Être. Un retour au présent qui est toujours une *relance du mouvement commencé*³⁶, la possibilité de commencer ou de recommencer le premier commencement de la philosophie d'une *autre manière*, sur les bases d'une raison élargie, qui se nourrit aussi du non-

³⁴ Cf. Merleau-Ponty, *Signes* («De Mauss à Claude Lévi-Strauss», 184-202).

³⁵ Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)* (Lagrasse: Verdier, 2000), 365 («Annexe: L'homme et l'adversité», 321-376).

³⁶ La philosophie en tant que pensée interrogative radicale est la répétition et la narration sans fin et toujours créative de son propre commencement, ou comme le dit Merleau-Ponty: «Le philosophe, disent encore les inédits [de Husserl], est un commençant perpétuel [...] [la philosophie est] une expérience renouvelée de son propre commencement», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 14 («Avant-propos»).

-philosophique, qui n'est rien d'autre que sa renaissance des cendres et de la crise de la pensée.³⁷ L'impensé de l'affectivité incarnée d'un corps sensible énigmatique nous donnera-t-il cette autre possibilité de revenir au *pathos* du *logos* initial, à la *Stimmung* fondamentale³⁸ d'un *logos esthétique* effervescent en toute chose, «dans le sensible, dans la nature, et non pas avant ou ni hors d'elle» ?³⁹ C'est Merleau-Ponty lui-même qui affirme l'expression phénoménologique comme une reprise du sensible qui surgit dans les diverses dimensions de l'expérience. «La philosophie [...] reste question, elle interroge le monde et la chose, elle *reprend*, *répète* ou imite leur cristallisation devant nous»⁴⁰, cristallisation qui, d'une part, nous est déjà donnée, et d'autre part, n'est pas pleinement réalisée.

Ce retour à l'origine de la pensée philosophique est évident dans la terminologie même de Merleau-Ponty, basée sur l'idée de *revenir*, de *reprendre*, de *répéter*, de *redécouvrir*, comme certains de ces exemples. Il s'agit de revenir à l'état naissant du monde, au berceau ou au lieu de naissance du sensible où tout est en ébullition. Un retour à la foi perceptive interrogative de l'être brut, comme au premier jour du monde, pour reprendre ou réhabiliter la poétique de la pensée sensible, la force matinale de l'affect qui étonne, surprend et investit encore l'«être poreux»⁴¹, que la philosophie interroge toujours

³⁷ Pour les rapports entre Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et Patočka sur l'idée d'un commencement philosophique et d'une sortie de crise fondée sur la «reprise», voir Jérôme de Gramont, «L'«autre commencement» de Jan Patočka», in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 59 (2022): Patočka. *La vie du monde*, 71-86.

³⁸ Pour le rapport philologique-philosophique entre l'étonnement, la *Stimmung*, la poésie, la pensée, le langage et le *Dasein*, voir Giorgio Agamben, *A Potência do Pensamento. Ensaio e Conferências* (Lisboa: Relógio d'Água, 2013), 73-83 («Vocação e Voz»).

³⁹ Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)* (Milano: Mimesis, 2022), 318 («[Conférences à México, troisième version]», 311-345).

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 134 («Interrogation et dialectique», 74-139) (nous soulignons).

⁴¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 136 («Interrogation et dialectique»): «[...] mais la question accordée à l'être poreux qu'elle questionne et de qui elle n'obtient pas réponse, mais confirmation de son étonnement. Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non». Ainsi, la philosophie comme questionnement qui s'étonne de la naissance immotivée du monde ne peut qu'interroger cet être poreux, insaisissable, incontrôlable. La philosophie ne s'impose pas aux choses, mais les interroge de l'intérieur, précisément comme «endo-ontologie» (cf. *Le visible et l'invisible*, 275; 279) et comme «endo espace et endotemps» (*Le visible et l'invisible*, 313), pour les laisser être et non les faire ou les constituer, là où la vie des êtres circule ou la présence des objets se produit indépendamment de la conscience qui les affirme ou les nie ou les constitue comme noèmes d'une noèse. Il y

et sur lequel elle se fonde, afin d'assister à la genèse sensible (affective) de notre compréhension et de notre comportement proprement humains. C'est la recherche des instances subliminales où tout coexiste sans suture, sans division totale, mais où il y a unité et cohésion, pour trouver les articulations, les processus, les mouvements de la vie, et sa violence, son adversité et sa négativité aussi, de toute réalité. C'est cette cohésion primitive du monde qui ouvre l'espace à l'expérience perceptive, fait passer du corps esthésiologique au corps libidinal, de l'objectif au phénoménologique, du géométrique au topologique, de la géographie au paysage. La foi (*con-fiance*) originaire dans le monde est la source de notre propre croyance perceptive que le monde tient, nous soutient et que nous ne sombrons pas dans la nuit du corps onirique de la phénoménologie, de la mort ou du cri insupportable de la douleur ou de la perte métaphysique d'être dans une situation.

C'est pourquoi, plutôt que de suivre chronologiquement ou de diviser périodiquement sa pensée, comme le fait habituellement l'approche critique de son œuvre, entre le premier et le second Merleau-Ponty, entre sa période phénoménologique-existentielle et sa phase ontologique ou métaphysique, parce que les deux sont entrelacées⁴², on cherchera ici à utiliser la méthode du retour, par *retours* et par *détours*, sous un fond affectif ou un prisme herméneutique de l'affectivité (ontophénoménologique-esthétique), que nous espérons d'être évident et suffisamment clair tout au long de notre recherche. *Retour* ou *détour*, entre analepse et prolepse, rétention et protension, incarnation et incorporation, d'un passage analytique qui cherchera à traverser et à s'attarder dans le lieu de la parole textuelle où se dit le sens latent et manifeste, dans une vision globale de son positionnement philosophique, des pleines réalisations ou des ambiguïtés internes d'une *démarche* de pensée inachevée mais rigoureusement formulée. Comment pourrait-il en être autrement face à une œuvre inachevée (par accident d'une vie précoce et par style

a toujours quelque chose qui *échappe* à l'armure logico-rationnelle de la connaissance notionnelle sans que cela nous fasse entrer dans le domaine arbitraire de l'irrationnel, parce que cet échappement se produit dans un ordre, il a un *logos* qui doit être trouvé ou explicité, c'est-à-dire le *laisser être*. Merleau-Ponty se rapproche ici, d'une certaine manière, du commentaire de Heidegger sur la métaphore bien connue du mystique-philosophe allemand Angelus Silesius, «La rose est sans pourquoi». Si pour Leibniz «rien n'est sans raison», on pourrait dire qu'entre les deux (Leibniz et Silesius), il y a une troisième voie épistémologique et existentielle merleau-pontyenne, qui consisterait à dire que «Tout est sans raison», en tant que «surgissement immotivé de l'Être brut» (*Le visible et l'invisible*, 216), déflagration de l'Être ou une «explosion stabilisée» (*Le visible et l'invisible*, 316) pérenne ou «un seul éclatement d'Être qui est à jamais» (*Le visible et l'invisible*, 313).

⁴² «Mais en réalité la métaphysique n'est pas *après* la phénoménologie, elle est en elle, elle est elle-même, *elle se confond avec la dimension de l'existence*», Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique*, 344 («[Conférences à México, troisième version]»).

d'une philosophie toujours en train de se *faire* et de se *refaire*) d'un philosophe qui cherchait à penser la «confusion», la promiscuité, l'entrelacement, l'enveloppement, bref le «lien ombilical»⁴³ entre toutes choses, l'*Ineinander* du corps et du monde, de soi et de l'autre, des autres entre eux, du naturel et du culturel, du réel et de l'onirique, comme fait originaire de toute notre existence, sans compromettre la différenciation, la dimensionnalité, les «reliefs ou écarts du monde»⁴⁴, l'«écart»⁴⁵, le «creux»⁴⁶, inhérents à la très fragile coexistence des êtres vivants ?⁴⁷

⁴³ Merleau-Ponty, *La prose du monde*, 24.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)* (Paris: Gallimard, 1996), 166; Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 93.

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 247, 250, 252.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 195, 246, 276.

⁴⁷ En contrepoint d'une certaine interprétation généralisée qui prétend que la philosophie de la perception et de la chair de Merleau-Ponty est sans adversité, négativité ou contingence, en contraste avec cette herméneutique, précisément par la violence de l'affectivité, cf. Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre* (Bruxelles: Peter Lang, 2012) («Violence et événementialité de la vision», 77-97). La philosophie de Merleau-Ponty est tout sauf naïve, c'est-à-dire sans «drame», car le philosophe parle sans cesse du «drame existentiel» qui est un «drame sexuel». Il y a dans sa pensée un drame affectif silencieux, qui n'est pas évident, mais latent et prégnant, qui se prononce et se perçoit dans les soubresauts de ses indécisions philosophiques, d'être une pensée de l'ambiguïté fondamentale. Quelle naïveté pourrait-il avoir dans une philosophie de la chair qui affirme et écrit que «la guerre a eu lieu» (SNS, 169-185), dont l'événement tragique a transformé la vision idéaliste de toute une génération de penseurs, qui ont connu le désarroi des combattants qui s'affrontent au corps à corps, le mélange sanguinaire de tous contre tous comme révélateur d'une des lois de notre condition factive, les ruptures de l'amitié intellectuelle (avec Sartre et Simone de Beauvoir ou Camus), de l'amitié érotique (avec Élisabeth Lacoïn, cf. Merleau-Ponty, *Lettres d'Amitié (1920-1959)*, Paris: Gallimard, 2022), idéologiques (avec le Parti Communiste Français), spirituelles (avec son catholicisme de formation) ou la plus grande rupture de la perte affective irrémédiable de la chair génétique (sa mère), qui a dénoncé la terreur pratique d'un humanisme au prix fort d'un certain ostracisme intellectuel, qui a écrit sur les aventures de la dialectique ou l'impossibilité de se décider pour une voie unique quand il y a tant d'avenues dans le monde qui s'entrecroisent et mettent à l'épreuve notre capacité de discernement et de recherche de la vérité.... Tout cela constitue le «je» de l'Être total et indivis; les passions, les ruptures et les pertes irréparables façonnent et investissent également ses pensées les plus profondes. Plus que la morale ou même l'éthique, ou plutôt avant leur formulation normative ou axiologique, il y a une violence affective ontologique qui empêche la fusion totale des êtres et de la réalité, une violence de la perception, d'une réversibilité inachevée ou imminente, mais jamais réalisée, la proximité dans la distance, la présence d'une absence, le désir qui reste à combler, l'énigme d'une puissance perceptive qui nous échappe dans l'évidence de notre ouverture au monde. Tout est et jaillit, en réalité, d'une *épreuve affective* (au

En réalité, tout se passe comme si seule la distance nous rapprochait des autres, l'onirique du réel, le naturel du culturel ou du symbolique, le mythe de la vérité, l'affect ou le *pathos* de la raison. Il s'agit en effet d'une inversion de la logique de la pensée, des catégories habituelles, par l'exercice de la réversibilité sur une voie autre que celle de la philosophie classique, sans pour autant s'y opposer, mais en la reprenant de l'intérieur et en la recréant à partir de cet «autre côté» de l'esprit qui est le corps⁴⁸, de la raison qui est l'affect, du réel qui est l'imaginaire. C'est cette fécondité qui est difficile à réaliser dans la philosophie de Merleau-Ponty, parce qu'elle *reprend sans cesse* ce qu'elle semblait avoir écarté ou mis de côté, par de subtiles incisions syntaxiques ou par l'utilisation de syntagmes inattendus. Peut-être sa philosophie s'exprime-t-elle comme une *phénoménologie de la reprise* qui, à chaque instant et en chaque lieu, rassemble les résidus de la réduction eidétique et de l'époché pour relancer sa compréhension de l'Être total, en contact

sens d'une épreuve radicale et pas seulement d'un état ou d'une humeur), qui nous donne et nous fait sentir notre propre sentir et le sentir des choses, qui transforme la pensée et l'imagination en vécus concrets du monde. Comme le dit Raphaël Gély, «à partir de 1948, le *sang des autres* devient tout autant le *sang des choses*. Le concept de chair du sensible est directement lié à cette violence originaire, à cette promiscuité ultra-violente, à cette empiètement intolérable [...]», Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation*, 91 (nous soulignons). En effet, dans la pensée existentielle-phénoménologique de Merleau-Ponty, il y a bien une «violence fondamentale» qui est la «violence de l'apparaître» même, une «vulnérabilité originaire» ou une torsion créatrice au cœur de l'être charnel. Ce n'est pas un hasard si certains interprètes considèrent que Merleau-Ponty a une éthique indirecte de la négativité, de l'indétermination ou de l'impersonnalité. Notre philosophe attire l'attention sur ce malaise ou cette instabilité à travers des tiers (situations, figures, œuvres, personnages...), comme s'il trouvait dans ce procédé l'expression très inconsciente de l'être et l'expression de la vérité universelle de l'humain, précisément de manière indirecte ou oblique, comme un cri, comme une force anonyme qui brise à tout moment l'être plat et sage de l'ontologie classique d'une universalité survolant sans accidents, saturée de sens et d'un excès de don. Mais en même temps, il y a toujours la possibilité de revenir à la foi perceptive ou à la croyance originaire dans le monde comme lieu de coexistence, d'entrelacement de l'humain et de l'animal et de la nature, de moi et des autres, dans une atmosphère d'humanité commune, de communion qui soutient et stabilise notre existence personnelle et communautaire.

⁴⁸ «Définir l'esprit comme l'autre côté du corps», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 307 (Note de travail, juin 1960: «Chair – Esprit », 307-208). Rapport de promiscuité, d'imbrication, de dissimulation du corps dans l'esprit et de l'esprit dans le corps. Il y a un chiasme entre les deux, c'est la même chose entre le monde sensible, la chose sentie ou sensible, et mon corps sensible qui y répond en le sentant, dans la mesure où il y a un monde sensible à partir duquel *je me sens (à) sentir les autres*, comme les *autres se sentent sentir* et *se sentent (à) me sentir*, dans une couche partageable de Sentir généralisé ou commune.

familier avec l'être des choses et du monde, comme un «retour aux choses elles-mêmes» («Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen»⁴⁹) pour les conduire à l'expression de leur propre sens. Comme l'indique Michel Daliissier dans l'entrée de glossaire «Reprise» des *Conférences en Europe*, comme l'un des termes lexicaux proprement merleau-pontiens: «M.-P. incarne le geste de la reprise husserlienne, i.e. accentue ce retour, surdétermine la dimension corporelle, linguistique et historique du *Nachvollzug* [...], la re-prise tient en une prise de conscience d'une invitation à agir. Ce faisant, elle défie en un sens la syllogistique de la logique formelle»⁵⁰ et par laquelle nous revenons au monde de la vie, à l'émergence d'une demande historique en nous pour des opérations signifiantes.⁵¹ Il y a donc un élément de fondation (*Fundierung*) et d'institution (*Stiftung*) d'un sens historique-symbolique dans la notion de «reprise». Cette dynamique de *prise* et de *reprise* du monde naturel

⁴⁹ Cf. Edmund Husserl, *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* [1901], Vol. II-1^e (Recherches III, IV et V) (Paris: PUF, 1961), 8 [«Introduction», § 2]. Outre l'«Avant-propos» de la *Phénoménologie* où Merleau-Ponty éclaire sa compréhension de ce *leitmotiv* fondamental de la phénoménologie, voir aussi Eugen Fink, *De la phénoménologie*, (Paris: Minuit, 1974), en particulier 205-213 («“Aux choses mêmes”»).

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Conférences en Europe*, 478 («Glossaire», 461-484).

⁵¹ Il est *surprenant* que ni Renaud Barbaras (cf. Merleau-Ponty; *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*) ni Pascal Dupond (*Dictionnaire Merleau-Ponty*) ne consacrent aucune entrée dans leur glossaire ou lexique au concept opératoire, heuristique et même matriciel de «reprise» en tant qu'expression de l'Être. Il en va de même pour la question de l'affectivité ou de l'affect. En revanche, Ronald Bonan, dans un livre d'introduction à la philosophie de Merleau-Ponty, lui accorde déjà une certaine importance au sein de l'«institution» (*Stiftung*). Ainsi, «Merleau-Ponty les remplace [passivité et activité] par ceux, plus justes, de prise et de reprise [...]». La prise et la reprise sont donc deux moments fondamentaux de l'institution», Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2010), 158 («Institution», 155-175). Si le corps est *pris* dans la dimension du sensible, il est enveloppé par elle, la «reprise» est la sublimation de ce corps (du) sensible dans le mouvement du phénomène expressif (acte de culture), qu'il s'agisse d'une reprise philosophique, esthétique, artistique ou même croyante (c'est d'ailleurs le mouvement du schéma des dites «Conférences de Mexico», qui va du monde perçu à l'expression de l'art, de la science et de la philosophie au problème de la religion, ce qui est, au fond, le mouvement que nous assumons aussi dans notre thèse). La «reprise» est donc un mouvement créatif du corps sensible qui la prolonge dans un sens nouveau (*surprise*). En effet, le monde apparaît comme ce fondement originaire (*Urstiftung*) qui est aussi repris dans une foi perceptive originaire (*Urglaube/Urdoxa*) sans laquelle rien n'apparaît. Le monde se présente précisément dans cette confiance originaire en tant que *fond affectif* ou *atmosphérique* sur lequel apparaissent des figures culturelles ou symboliques, des sédimentations ou des cristallisations. Comme affirme Merleau-Ponty, «l'œil est *ce qui* a été ému par un certain impact du monde et qui le restitue au visible par les traces de la main», Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (Paris: Gallimard, 2001), 26.

et du monde culturel se prolonge dans l'expansion du corps esthésiologique en corps libidinal, du *corps de chair* en *chair du monde*, dans une réversibilité sensible qui est toujours à *faire* et encore à *refaire*, c'est-à-dire *jamais complètement faite*. En ce sens, revenir à chaque instant à la position initiale prise dans le sensible, c'est recréer l'être, lui donner une expression créatrice, la possibilité de l'avènement de l'étonnement ou de la surprise en nous, et dans cet événement, la reconnaissance de soi, d'un *cogito sensible*, d'un don qui nous lance dans le ciel ouvert de notre *être en situation*, d'« en être » toujours comme « *être à* ». ⁵² De cette manière, on peut dire que l'affectivité ou l'affect de l'étonnement est la réalisation du « en être » en tant que « être à » ⁵³, d'un être sensible *ouvert* mais enraciné (*en*) dans le monde, transcendant ou *ek-sistente* mais plongé dans la chair du sol profond, d'être toujours en « situation affective » et *in-carné* qui est, en même temps, dans l'« en être » même, adhésion à la profondeur et à l'indétermination de l'Être et ouverture de soi à soi-même, aux autres, au monde et aux choses.

Merleau-Ponty est un véritable créateur de langage philosophique, intégrant des questions, des notions ou des expressions issues d'autres domaines (littérature, médecine, psychanalyse...), des métaphores et des analogies, même si le sens littéral de leur origine est parfois perdu. C'est cette « torsion créative » ou « déformation créative » qui fait que sa pensée n'est pas immédiatement compréhensible ou facilement accessible. C'est particulièrement vrai pour la terminologie de l'affectivité, et c'est aussi pour cela qu'elle n'est pas un thème si évident dans sa philosophie. Comme le dit Emmanuel de Saint Aubert: « Il nous faudra poursuivre cette récension des phénomènes de comprérence de l'affectivité et du désir à l'œuvre de Merleau-Ponty, jusque dans l'*onirisme* thématique par les derniers écrits, jusque dans le concept limite de *chair du monde*, mais aussi à travers les figures de prédilection, *saturées d'affect*, qui envahissent progressivement son écriture – outre l'empiètement et le chiasme, l'implication, l'accouplement, la grossesse, l'enveloppant-enveloppé, etc. Cet examen, en réalité, conduit à distinguer le désir de l'affectivité à partir de ce qu'indiquent les textes de Merleau-Ponty, mais aussi en raison de leurs hésitations ». ⁵⁴

⁵² Pour l'expression « être à », cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 243, 246, 251, 263, 296.

⁵³ Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 243; 246; 251; 263; 296.

⁵⁴ Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, 248 (« Conclusion et Perspectives »).

§ 3. Vers une onto-phénoménologie *aisthétique* ?

Ainsi, on essaierait de suivre le chemin d'une onto-phénoménologie du Sensible⁵⁵, de penser «l'être du phénomène»⁵⁶ et la phénoménalisation de l'être corporel, la dimension affective de l'être étonné, afin d'approcher le noyau central de notre thèse, en considérant le parcours philosophique de notre Auteur comme un tout unitaire, bien qu'avec des différences et des gradations substantielles tout au long de sa production philosophique. Une onto-phénoménologie visible dans la relation intrinsèque entre le corps et le monde vers une esthétique⁵⁷ comme expérience de l'incarnation affective du sensible qui est constitutive de l'être brut. C'est précisément dans ce mouvement ou passage qu'a lieu l'expression parlante des sensations muettes et impalpables de l'Être vertical ou des profondeurs. Il s'agit de comprendre comment nous sommes affectés par le monde et comment, par un acte de réversibilité, nous investissons et transformons affectivement le monde, les autres et nous-mêmes.

Pour que la méthode de la *reprise* ou du *renvoi* soit efficace et productive, nous avons déjà annoncé la ligne ou le fil conducteur de toute notre hypothèse de travail. Il s'agit de penser une possible onto-phénoménologie de l'affectivité dans le *corpus* merleau-pontien⁵⁸, en présupposant l'idée

⁵⁵ En effet, Merleau-Ponty s'interroge, dans une de ses notes de cours sur le «Problème de la passivité» (1954-1955), sur la possibilité de réaliser une onto-phénoménologie: «Pourquoi l'ontologie phénoménologique [est] *mal comprise* ? *Que faire pour la développer* ? Parce que nous sommes *pris dans l'ontologie objectiviste* et découvrons le perçu comme *résidu*», Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* (Paris: Belin, 2003), 178 («Les problèmes de la passivité: Le sommeil, l'inconscient, la mémoire», 155-297). Pour les rapports entre phénoménologie et ontologie, pour comprendre le sens sensible de l'être et le sens de l'être pensé comme être sensible, cf. Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger* (Paris: L'Harmattan, 2005).

⁵⁶ Renaud Barbaras, *L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Jérôme Millon, 1993).

⁵⁷ Pour une onto-phénoménologie en guise de clé *aesthético-esthétique*, voir Isabel Matos Dias, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», in Renaud Barbaras (dir.), *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (Paris: PUF, 1998), 268-288.

⁵⁸ Cf. Claire-Line Mochet, «Émotion et perception. De Merleau-Ponty à Glen Mazis», in *Alter* 7 (1997): *Émotion et affectivité*, 169-184. Voir aussi Renaud Barbaras, «Affectivité et mouvement: le sens du sentir chez E. Straus», 15-29; Cf. Glen A. Mazis, «Merleau-Ponty: L'habiter et les émotions», 285-309. En fait, l'ensemble de ce volume monographique sur l'affectivité et l'émotion constitue une excellente porte d'entrée au problème de l'expérience phénoménologique de la vie affective, dans la mesure où il traite d'auteurs comme Straus, Heidegger, Lévinas, Michel Henry et Kaufmann, qui, chacun

d'un corps sensible, au double sens d'un corps qui sent et est senti, sentant-sensible, passif-actif, qui voit et est vu en même temps, d'un corps qui *sent*, qui *ressent* (*se sent sentant*) et qui *pressent* (la présence de quelque chose en dehors du champ visuel ou de la vision objective) en présence d'une absence, de ce qui lui manque, le désir d'être toujours quelqu'un d'autre, de devenir *quelque chose de plus*. L'affectivité en tant que telle est étroitement liée à l'existence, à la corporéité et à l'intentionnalité motrice. Elle concerne l'ensemble de l'existence et la totalité de l'existence, étant un mode original de perception et de conscience, c'est-à-dire de notre incarnation dans le monde. Mais sans perdre son autonomie relative, elle donne à notre existence personnelle, à notre intelligence et à notre volonté, à l'être lui-même, sa tonalité et sa coloration spécifiques. C'est ce qui nous singularise en tant que sujets individuels en appartenant à une même communauté d'humains.

De cette façon, nous tenterons de récupérer cette idée de l'*affectus* comme mouvement, production ou création de quelque chose, comme expression d'une « passivité de notre activité »⁵⁹, comme une autre façon de comprendre le phénomène de l'affectivité qui n'est pas strictement liée à l'explication psychologique des états affectifs ou des humeurs. L'*affect* comme intentionnalité originare non-objectivante qui nous fait sortir de notre être habituel, qui transforme ou métamorphose notre situation actuelle, l'espace et le temps, la perception des autres, comme quelque chose qui nous affecte, revêt et investit notre propre existence d'une nouvelle signification et dimension, qu'il s'agisse d'un sentir affectif négatif ou positif. Lorsque nous parlons d'affectivité, nous parlons d'une capacité originelle et spontanée, d'une manière générale d'être qui implique l'ensemble des phénomènes affectifs et cognitifs qui composent notre être incarné. L'affectivité, selon Merleau-Ponty, n'est pas en soi un sentiment particulier, elle est la condition ou la structure générale de signification de tous les sentiments, affects et affections, et de la pensée elle-même, par nature sensible, comme une atmosphère rayonnante d'où jaillit une certaine manière d'être-au-monde ou en un certain lieu ou espace. Sans constituer un contenu proprement spécifique de la conscience (*noèse*) face à un objet (*noème*) à constituer, elle est la forme, l'événement ou le fond de toute expérience possible, de la perception de soi, des autres, des choses et du monde.⁶⁰

à leur manière, ont apporté une contribution précieuse et vigoureuse au développement d'une pensée philosophico-phénoménologique sur l'affectivité.

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 270.

⁶⁰ Comme affirme le philosophe Manuel Freitas, «expression de l'intériorité ou coïncidence de la conscience avec elle-même, l'affectivité joue un rôle fondamental dans la compréhension métaphysique et religieuse de toute réalité, comme on peut le voir chez les grands philosophes, de Platon à M. Heidegger et Michel Henry», Manuel da Costa

Comme le dit Marc Richir, «l'affectivité, que l'on pourrait aussi nommer sensibilité – au sens où nous disons de quelqu'un qu'il est "sensible" –, nous fait accéder au monde – ce en quoi il y a des êtres et des choses –, mais au monde toujours "coloré" par la couleur dominante ou le ton de telle ou telle tonalité affective».⁶¹ Outre cette dimension relationnelle que remplit l'affectivité, d'ouverture au monde et aux autres, elle imprègne aussi le monde lui-même, de telle sorte que c'est le monde lui-même qui apparaît serein dans un matin de printemps, ou impitoyable dans un raboteux après-midi d'hiver. C'est cette situation tonale ou colorée du monde, comme si la structure affective de l'être correspondait à l'investissement affectif des couleurs chaudes ou froides, des couleurs simples et des couleurs mélangées, qui nous révèle notre situation ou disposition affective du lieu, de notre être incarné, dans un espace et un temps donnés. Cette dimension atmosphérique de l'affectivité, comme si c'était cette présence de l'invisible dans le visible, de l'absence dans la présence, produit ou crée poétiquement l'espace, le temps, le monde, le *cogito*, l'être lui-même, pourvu qu'il en dispose d'une certaine manière, est présente dans plusieurs passages textuels de notre philosophe. La question de l'affectivité, et de son rapport avec les autres secteurs de l'expérience humaine, que ce soit d'un point de vue phénoménologique, ontologique ou même anthropologique, est donc présente de manière indirecte, oblique et ambiguë dans la philosophie de Merleau-Ponty, mais elle n'en est pas moins pertinente et déterminante.

Ainsi, plus que le fait d'être ou de se trouver hors de soi, qu'un certain affect provoque en nous (l'*être hors de soi* ou la *dé-raison* de la colère ou de la joie intenses, par exemple), ou la réalisation d'un trouble ou d'une altération de la conscience (perte absolue de soi en soi comme cela se produit dans l'hallucination, par exemple), nous nous intéressons surtout à son lien sémantique avec le *mouvement corporel* qui nous entrelace avec la vérité du monde perçu, toujours reçu de manière émotionnelle ou selon une disposition non affectivement neutre. Dans l'affect ou l'expérience affective du monde, un autre monde nous apparaît et se manifeste, avec ou sans notre consentement, parce qu'il est *déjà là* comme une présence inaliénable. Un monde naturel qui est toujours déjà «arrangé», agencé ou disposé de *telle* ou *telle manière* pour moi (monde singulier ou propre) ou pour nous (monde culturel interhumain), de sorte que nous ne vivons jamais tous son aube ou son crépuscule de la même manière, même si l'aurore et le soir du monde se

Freitas, «Afectividade», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa/S. Paulo: Verbo, 1997), 75. Et nous espérons que notre étude montrera également sa pertinence fondamentale chez Merleau-Ponty.

⁶¹ Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité* (Paris: Hatier, 1993), 14 («Esquisse d'une phénoménologie du vivre incarné: L'affectivité», 10-24).

donnent ou *apparaissent* comme un même événement pour chacun de nous. Ces expériences sensibles du monde (l'aube et le crépuscule) sont reçues dans le corps charnel de l'être de diverses manières et par différenciations, selon la singularité de chacun et de chaque étant, de telle sorte que la notion universelle de jour et de nuit devient transformée dans l'expérience singulière touchée (affectée) de chaque être. Il en va de même en peinture, par exemple. Le ciel étoilé perçu par Van Gogh n'est pas le même ciel onirique des amoraux de Marc Chagall, et pourtant c'est le même ciel qu'ils tentent tous deux de *penser en le peignant*.

En effet, on pourrait affirmer que dans «l'émotion, c'est l'espace qui change: un trou noir ou lourd, la présence fabuleuse d'un être cher ou la persistance de l'horreur de la guerre dans ses traces, construisent magiquement un monde dont je n'avais pas conscience l'instant d'avant. La joie ouvre un monde où les choses se présentent comme des cadeaux, tandis que l'angoisse transforme le monde en abîme, en absence de tout».⁶² Cette idée atmosphérique de l'affectivité, ni proprement subjective ni objective, mais *entre-deux*, comme une troisième dimension à inaugurer, est liée, chez Merleau-Ponty, à la dimension atmosphérique de l'être et à l'idée d'étonnement (foi interrogative devant le « jaillissement immotivé de l'être brut »), dans la mesure où nous nous trouvons toujours dans une certaine «situation affective»⁶³ et où tout ce qui existe tient toujours un certain sens⁶⁴, pour nous et pour les autres.

⁶² Claire-Line Mochet, «Émotion et perception», 172.

⁶³ Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France (1953-1954)*, (Genève: MētisPresses, 2020), 103 sgs («Interprétation du rapport affectivité-langage», 103-110).

⁶⁴ «[...] il n'y a, Merleau-Ponty l'a bien montré dans la *Phénoménologie de la perception*, de qualité ou de sensation si dépouillées qu'elles ne soient pénétrées de signification. Mais le petit sens obscur qui les habite, gaieté légère, timide tristesse, leur demeure immanent ou tremble autour d'elles comme une brume de chaleur ; il est couleur ou son», Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature* [1948] (Paris: Gallimard, 2008), 14. Tout est donc enveloppé d'une atmosphère affective et d'un sens qui ouvre à l'être et fait vibrer le monde en nous et dans les autres. Ainsi, selon Merleau-Ponty, la couleur serait le «ton de l'Être» (VI, 176), et la couleur est plus que son composé physico-chimique, elle est porteuse d'une vibration symbolique ou affective qui suscite et mobilise en nous la mémoire spatiale et temporelle du corps, en faisant devenir le passé dans le présent (passé présent) et en même temps ouverture du présent passé à son propre devenir (présent futur). La couleur tonifie l'existence parce qu'elle porte en elle une ligne et une texture affectives, même si invisibles, d'un fond affectif à partir duquel nous comprenons et exprimons l'Être, l'être des choses et des êtres, des autres et de nous-mêmes, par des gestes, des paroles ou des silences. L'être des phénomènes et de la pensée est donc d'essence fondamentalement affective, par laquelle, dans mon corps, je deviens le monde, et les choses (et le monde) deviennent chair, parce que nous partageons la même épaisseur du sensible. Cette épaisseur affective ou sensible du corps serait donc le seul moyen que j'ai d'accéder à

Il s'agit donc de la conception d'une affectivité corporelle et un corps essentiellement affectif, qui est affecté par les autres et affecte à son tour le monde par sa présence, dans la mesure où, si le corps lui-même est le mode privilégié de notre compréhension du monde, alors l'affect ou l'émotion est notre ouverture effective au monde, à un monde de la vie qui s'ouvre ou se ferme dans l'expérience affective. Pour Merleau-Ponty, le corps et le monde sont dans une relation de coexistence et d'appartenance ontologique (*être-au-monde* et pas seulement *être-dans-le-monde*).⁶⁵ C'est cette philosophie

la profondeur ou au cœur de l'être des choses. Pour une discussion approfondie de la question de l'affectivité et de la symbolique existentielle-performative des couleurs, entre la phénoménologie du sensible de Merleau-Ponty et la grammaire de Wittgenstein, voir Claude Romano, *De la couleur* (Paris: Gallimard, 2020), 304-321 («La couleur comme "ton de l'Être" [Merleau-Ponty]»).

⁶⁵ Conformément à la pensée de Merleau-Ponty, nous conserverons l'expression française dans la mesure du possible, car elle n'est pas facilement traduisible en portugais, non pas par défaut, mais par excès, le verbe être étant riche en sémantique: être, rester, demeurer, exister, appartenir, habiter, trouver, venir de, demeurer, habiter. Quoi qu'il en soit, «être-au-monde» est couramment traduit en portugais par «être-dans-le-monde» ou, dans certains cas, par «être-pour-le-monde» (ce qui est moins convaincant, car cela dénote une certaine finalité ou direction alors que ce qui est plus pertinent est la dimension originaire de l'appartenance ou la provenance), mais cette expression ne transmet pas le sens profond de l'appartenance ontologique au monde, de l'*appartenance à*, de l'être *du* monde, de l'être-au-monde (la forme intensifiée de l'*être*), du fait de *se trouver soi-même*, en tant que provenance originaire. «Être-au-monde» (littéralement « être (demeurer) au monde » ou «être-au-monde», «l'appartenance ontologique au monde» dans le sens d'être *inhérent à*) est différent de l' «être-dans-le-monde» heideggérien (*In-der-Welt-Sein*), qui exprime davantage une dimension d'être contenu dans quelque chose, comme l'eau est dans le verre, le lieu où l'on se trouve ou la dimension spatiale, et pas tellement le fait de venir de l'être dans l'être (l'être brut ou sauvage), la condition ontologique fondamentale de notre monde d'existence. Heidegger absolutise à ce point la question de l'être et de son sens, relisant toute l'histoire de la philosophie à la lumière de l'oubli de la *question du sens de l'être*, l'ontologie fondamentale directe, que l'être perd son passage dans les êtres, et avec lui, le monde lui-même, l'Être dans les êtres. Pour Heidegger, il n'y a de monde que parce qu'il y a du *Dasein* et il y a du *Dasein* parce qu'il y a l'Être du *Dasein*. L'être précède radicalement le monde (être-dans-le-monde). Ainsi, seul le *Dasein* humain serait riche ou «articulant le monde» (*weltbildend*), l'animal «pauvre en monde» (*weltarm*) et le minéral «sans monde» (*weltlos*). En d'autres termes, l'*être-au-monde* de Merleau-Ponty n'est pas une simple transposition, traduction ou déclinaison de la perspective de Heidegger, car la dimension corporelle de l'être incarné change tout. À notre avis, il s'agit précisément d'*être-corps-au-monde*. D'une certaine manière, l'entreprise ontologique du dernier Merleau-Ponty «mondanise» ou incarne l'Être heideggerien, en le ramenant à la chair du Sensible (chair du corps et chair du monde, chair de l'Être, «Être et Monde»), en en faisant une figure de l'Être (Être du Monde), un réel ontologique par antonomase, qui élargit la relation entre le *Dasein* et l'Être. En ce sens, selon la situation, nous utiliserons

du corps, avec ses énigmes et ses ambiguïtés, dans la mesure où «on ne peut pas étudier le corps comme on étudie une chose quelque du monde. Le corps est à la fois visible et voyant»⁶⁶, non pas une dualité, mais une unité indissoluble, puisque le même corps qui voit est aussi vu, qui touche est aussi touché, qui sent est aussi senti, et que Merleau-Ponty cherche à mettre en évidence et à prendre comme point de départ d'une nouvelle ontologie de l'être corporel, ainsi que de l'exploration d'un autre sens de la réalité même. Notre philosophe différencie donc le corps à partir du sentir par rapport aux autres êtres et choses, car sa singularité réside précisément dans cette réversibilité du sentir humain, d'être un corps sensible qui sent et en même temps

l'expression originelle ou la traduirons par «être-au-monde» ou «être-dans-le-monde», en tenant compte du sens d'«appartenir au monde», d'«être-du-monde», de l'habiter du dedans (avoir un lieu permanent ou une habitation chez lui). L'être-au-monde est, en effet, une intensification renforcée de l'être, la manière d'être-ici de l'Être, sa manière d'être tonalisé (et pas seulement localisé). Néanmoins, il convient de mentionner que Merleau-Ponty utilise également l'expression «être-dans-le-monde», dans le sens de Heidegger ou récurrent de l'expression, et que nous traduirons ici par «être-dans-le-monde». En ce sens, nous pouvons dire que nous appartenons au monde qui est l'arche ou le sol originel de notre être, et que dans cette appartenance originelle nous sommes dans le monde, de la manière propre à chaque être, sans cesser d'être en relation avec le monde, c'est-à-dire avec les autres qui vivent et existent dans le même monde. Or, être-au-monde, comme être un corps, implique un excès d'être par rapport au monde, et au corps, dans la mesure où nous sommes plus qu'être-au-monde et plus que le corps, mais pas moins que le corps et le monde (*être-corps-affectif-dans-le-monde-sensible*). S'il y a dépossession et *ek-stase*, cela signifie qu'il y a transcendance, exercice d'une liberté capable de dépasser les déterminismes de notre condition facticielle. C'est le dynamisme d'une appartenance affective (corps étonné, étonnement de l'Être et son rayonnement) qui ne se réduit pas à une appartenance absolue localisée, mais constitue une appartenance topologique d'ouverture, non seulement parce qu'il y a des lacunes dans l'être, mais aussi parce qu'il y a des lacunes dans l'être du monde, ce qui fait que nous ne pouvons pas l'embrasser pleinement. Pour la relation ambiguë et non linéaire entre Merleau-Ponty et Heidegger, la genèse du «scénario heideggérien», ainsi que les «scénarios cartésien et sartrien», cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2006), 101-149, 222-223 («L'Être et les êtres», «Topologie de la chair et topologie de l'Être: a) Heidegger»). Dans une autre perspective, parfois sévère et hâtive, sous le prisme de Heidegger, la critique acerbe de Michel Haar à l'égard du sensualisme, du naturalisme et du positivisme métaphysique supposés de Merleau-Ponty, dans «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty», in Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF, 1999), 9-34; cf. aussi Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty* (La Versanne: Encre marine, 2001), 157-212 («De Husserl à Heidegger»).

⁶⁶ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 303 [«La philosophie et la politique sont solidaires. Entretien avec Jean-Paul Weber», 302-304].

est senti, ou plutôt un *corps qui se sent* (ressentir), *se sait sentant* et *senti à sentir* (un *sentir en acte* ou *sentir en étant senti*), dans une sorte de reflet du *cogito sensible*. Or, cette singularité esthésiologique atteint sa transcendance d'être incarné dans le sentiment d'étonnement, entre le silence du corps, le cri inarticulé d'affect (corps affectif) et son expression philosophique (artistique, littéraire, théologique) articulée.

§ 4. Une réduction phénoménologique affective à l'étonnement ?

Dominique Janicaud, en établissant les paramètres d'une «phénoménologie minimaliste», donnait le ton pour une possible phénoménologie de l'affectivité, fondée sur le projet philosophique merleau-pontien, ce qui révèle, d'une certaine manière, l'importance du thème dans l'architecture générale de l'œuvre de notre philosophe, et indique à la fois la *reprise* nécessaire de ce thème pour la philosophie à venir:

Le geste initiateur de Merleau-Ponty en la matière est la rupture avec une phénoménologie du Spectacle idéal et total du monde. En un sens, cette déchirure traverse et conditionne toute son œuvre, mais ses présupposés en sont explicités de mieux en mieux dans les derniers écrits [...] – indiquons encore une piste de recherche dans un domaine qui semble devoir constituer un des terrains de prédilection d'une phénoménologie minimaliste. Il s'agit d'*étroite imbrication entre le champ perceptif et le champ affectif*. Aucune chose, à plus fort raison aucune personne, ne se livre à nous dans un *état de pure neutralité affective*. Aucune phénoménologie du donné ne devrait se contenter d'une sècheresse conceptuelle. D'ailleurs – alors que Husserl est plus attentif aux structures générales de la réceptivité perceptive qu'à l'affectivité elle-même – ni Heidegger ni Lévinas n'ont ignoré cette coloration émotive de tout abord phénoménale; mais il y a là encore matière à investigation, aussi bien dans l'écoute de la dimension "empathique" et des champs de tension des émotions que dans l'intelligence du "clair-obscur" de l'affect où s'ébauche une saisie des valeurs. Le style minimaliste pourrait être relayé, dans le premier cas, par une élaboration clinique et spéculative de la psycho-pathologie, dans le second cas, par une réflexion sur la part respective du formel et du "matériel" (au sens de Max Scheler) dans la vie éthique.⁶⁷

L'essentiel à souligner ici n'est pas l'opposition entre une phénoménologie de la perception et une phénoménologie de l'affectivité, entre le champ

⁶⁷ Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. La tournant théologique dans tous ses états, suivis de La phénoménologie éclatée* (Paris: Gallimard, 2009), 268, 272.

perceptif et le champ affectif, mais la pertinence que le thème de l'affectivité peut avoir pour la phénoménologie de la perception elle-même. S'il est vrai que Merleau-Ponty n'a pas élaboré une théorie phénoménologique de l'affectivité, du moins de manière systématique et cohérente⁶⁸, comme nous l'avons déjà dit, il est indéniable que toutes ses descriptions la présupposent, au point que l'on peut parler dans sa pensée d'une ontologie affective ou d'une affectivité, en relation stricte avec la corporéité et la sensibilité, comme mode fondamental de notre présence au monde et de son ressenti en nous. Ou, pour le dire autrement, toute la philosophie de Merleau-Ponty est finalement une philosophie de l'affectivité, dans la mesure où elle vit d'un constant étonnement primordial et d'un abandon sensible au monde à travers une foi perceptive originaire. Disons-le provisoirement, car ce n'est pas sans risque que nous avançons cette hypothèse, mais nous espérons pouvoir montrer tout au long de notre travail qu'elle est plausible au sein du *corpus* textuel merleau-pontyen à partir d'une lecture continue et transversale de son œuvre. Ainsi, le champ perceptif et le champ affectif ne sont pas deux mondes séparés, dans la mesure où l'on peut trouver dans la perception une dimension affective, une compréhension affective ou érotique, non seulement de notre être-au-monde, mais aussi de la raison et de la pensée humaines. À partir du moment où nous sommes jetés dans le monde, et qu'il y a osmose mutuelle entre le corps et le monde, l'un et l'autre sont animés réciproquement, car, comme le dit Janicaud, rien ni personne ne nous est donné dans un «état de pure neutralité affective».⁶⁹

⁶⁸ «Thématique fondamentale des pensées d'inspiration phénoménologique, l'"affectivité" fait rarement l'objet de développements spécifiques chez Merleau-Ponty», Christopher Lapierre, *La conscience captive. Recherches sur l'imaginaire et l'affectivité* (Paris: Zeta Books, 2021), 246 («l'imaginaire et affectivité chez Merleau-Ponty: Vers une ontologie du Désir», 246-296) (nous soulignons). Car Merleau-Ponty ne sépare pas l'affectivité des autres actes de l'existence humaine, la situant par rapport à l'imaginaire, à la perception, à l'intuition ou à la réflexion du *cogito* sensible. Au fond, pour Merleau-Ponty, tout vient de la dimension affective, il n'y aurait donc pas lieu de la séparer du geste perceptif. Pour la genèse de l'affectivité dans la pensée de Merleau-Ponty, depuis les premiers travaux jusqu'à sa transformation lexicale ultérieure, ainsi que son articulation et sa différenciation avec la dimension cognitive, le corps et le désir, voir Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, en particulier la dernière partie «Conclusion et Perspectives».

⁶⁹ On pourrait opposer à cette affirmation le cas de Schneider, que Merleau-Ponty lui-même analyse en détail dans sa *Phénoménologie de la perception*, concluant que, du fait de sa pathologie, «le soleil et la pluie ne sont ni gais ni tristes, l'humeur ne dépend que des fonctions organiques élémentaires, le monde est affectivement neutre», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 194 (nous soulignons). Que le monde devienne affectivement neutre en vertu d'une pathologie profonde du sujet ne signifie pas que les choses en elles-mêmes soient dépourvues de dimension affective. En un sens, même

dans cette apparente neutralité, être affectivement neutre est encore une manière dont quelque chose nous affecte, dans la mesure où tout se dégage sur un «fond affectif» qui nous jette hors de nous-mêmes, soit spontanément, soit par une décision abstraite de la volonté. L'intentionnalité du corps, ses mouvements, ses gestes et ses paroles sont affectés par sa situation. D'autre part, le fait que la perception érotique, la structure libidinale et la structure corporelle de Schneider soient altérées prouve que la dimension affective est fondamentale pour l'équilibre de l'être du sujet, pour la réalisation de ses actes proprement humains, tels que la perception, le mouvement, l'expression, le désir, bref, pour sentir l'autre, se sentir à soi-même et sentir le monde. En raison des limites inhérentes à notre travail, nous ne pourrions pas le développer ici, mais il serait intéressant de souligner le cas de Phineas Gage, ce patient qui a survécu au choc d'une barre métallique ayant causé de profondes lésions aux lobes frontaux, avec de profondes altérations de sa personnalité, de ses émotions et de ses interactions sociales. Ce cas pathologique a fait l'objet d'une réflexion et d'une analyse neurocognitive par le neurobiologiste portugais António Damásio, d'où sa découverte de l'importance des émotions et de l'affectivité pour la rationalité et la prise de décision, ainsi que de la relation intrinsèque entre le corps et l'esprit, entre l'esprit et le cerveau. Le raisonnement logique, la mémoire consciente et les capacités linguistiques de Gage étaient intacts, mais le problème était qu'il était incapable de prendre des décisions et de se comporter de manière rationnelle. Damásio conclut que c'est le *déficit émotionnel* ou *affectif* situé dans la zone de la lésion qui empêche Gage de prendre des décisions rationnelles et de se comporter de manière appropriée. Pour Damásio, après avoir vérifié d'autres cas pathologiques similaires, le cadre émotionnel est la structure qui conditionne ou détermine la rationalité de nos actions, remettant ainsi en cause le paradigme dominant de la raison philosophique (et scientifique) qui fait de la rationalité logique le cadre explicatif absolu des phénomènes humains. En effet, qu'est-ce qui détermine, conditionne ou libère la réponse lors d'une prise de décision dans une situation de vie pratique ou même abstraite ? La raison ou l'émotion ? Peut-il y avoir un comportement absolument rationnel sans investissement affectif ou émotionnel ? Pour Damásio, du point de vue d'un monisme neurobiologique, il n'y a ni raison ni émotion, mais si l'on veut, une raison émotionnelle, la conscience ou la perception de soi à travers le sentir ou le sentiment de soi qui est donné dans la dimension affective du corps dans son contexte enveloppant. En ce sens, son hypothèse de marqueurs somatiques fondamentalement donnés par les émotions et les sentiments est bien connue, nous permettant d'anticiper certaines décisions dans l'exercice quotidien de la vie, ainsi que d'orienter notre comportement à la lumière d'expériences passées enregistrées dans la mémoire sensible, spatiale et temporelle de notre corps. En somme, il s'agit de savoir quelle est la contribution des émotions et comment elles influencent la prise de décision. A notre avis, ces marqueurs somatiques, bien que limités au niveau biologique-anatomique du corps, pourraient constituer un support matériel ou empirique pour réfléchir aux hypothèses philosophiques de Merleau-Ponty sur «l'arc intentionnel», le corps propre, le schéma corporel, les sédimentations ou institutions du monde naturel et du monde culturel. En d'autres termes, il ne faut pas oublier que même au niveau biologique, la fonction des émotions corporelles et leur intégration cérébrale est fondamentale pour le *conatus essendi* du sujet et de son désir de vouloir être toujours plus et autre chose (*se dépasser*) que soi-même. Il s'agit donc de donner un statut ontologique ou de repenser philosophiquement

Les choses, le monde perçu, les autres et nous-mêmes sommes des êtres ou des entités constitutivement affectifs, dotés d'une capacité originaire (et originelle) et anonyme d'affecter et d'être affecté, que notre corps esthésiologique exprime par des conduites, des comportements ou des attitudes spontanés, avant même toute réflexion ou pensée logique. Ou plutôt, l'affect originaire ou primitif, l'affect d'être, se révèle dans le langage lui-même, dans la façon dont nous parlons, dans le ton de notre voix ou dans la façon dont nous gesticulons les mots ou les paroles, les flexions et inflexions qui révèlent tout notre être indépendamment de notre volonté de les maîtriser. La question qui se pose est de savoir comment nous sommes affectés et comment nous pouvons articuler notre affect avec la présence d'autres qui nous affectent et se laissent affecter par notre présence, par le simple fait que notre regard croise le regard de l'autre, et que dans ce croisement ou ce chiasme

ce que la science pense d'un point de vue empirique. Cf. António Damásio, *O Erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2011); cf. aussi António Damásio – Daniel Tranel – Hanna Damásio, «Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing», in H. S. Levin – H. M. Eisenberg – A. L. Benton (dirs.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction* (New York: Oxford University Press, 1991), 217-229. Pour une analyse critique et empirique de cette hypothèse, voir Barnaby D. Dunn - Tim Dalgleish - Andrew D. Lawrence, «The somatic marker hypothesis: a critical evaluation», in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006/2), 239-271. Même si, d'un point de vue philosophique, les travaux du célèbre neuroscientifique António Damásio révèlent des lacunes philosophiques significatives, en particulier la manière simpliste dont il aborde la philosophie de Descartes (au point que l'on pourrait parler non pas d'*erreur de Descartes* mais d'*erreur de Damásio* !), la question du dualisme anthropologique de l'âme et du corps, sans tenir compte de la complexité et des *nuances* de la pensée cartésien. Cependant, sa réhabilitation de l'affectivité s'avère très importante dans la mesure où elle est l'expression de l'*affective turn* aussi dans le cadre des neurosciences et des sciences cognitives, et fait de la corporalité le point central de la relation avec les phénomènes affectifs, la conscience, la perception, la motricité et les actes décisionnels de la rationalité humaine. Voir à ce sujet, outre Damásio, Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, Odile Jacob, Paris, 1986. Le neurobiologiste français tente de développer une «théorie des émotions» (affects, amour, désir, sentiment...) qui dépasse le dualisme classique qui place la raison dans le cerveau (esprit ou mental) et les pulsions dans le corps, en harmonisant la conception de l'être humain comme un être total et non réduit ou décomposé en combinaisons chimiques et localisables. Il nous semble qui ne serait pas du tout déraisonnable d'envisager une réflexion entre la philosophie de la perception de Merleau-Ponty, comme on le sait, dans sa première phase, très marquée par l'influence des études de psychologie expérimentale et de neurobiologie, avec la pensée d'António Damásio ou d'autres représentants d'une neuroscience biologique non réductionniste (Jean-Didier Vincent, Joseph E. LeDoux, Francisco Varela, Umberto Maturana), ouverte à la *délectation de la raison à travers le sensible* (art, littérature, musique, expérience symbolique, mythologique ou religieuse...).

s'exprime une attraction ou une répulsion réciproque. C'est cette évidence affective de la perception silencieuse d'autrui, sans laquelle la perception elle-même, en tant qu'inhérence et contact de l'être avec le monde, se réduirait à un simple voir naturel ou réaliste, que nous tenterons de montrer dans la pensée de Merleau-Ponty. Mais avant même cette capacité d'affectation ou d'investissement affectif du monde en nous et de nous dans le monde à travers notre propre corps, Merleau-Ponty s'intéresse à mettre en évidence le noyau originaire de l'affectivité, la trace anonyme ou impersonnelle de sa présence, et son articulation avec l'Être brut ou la nature sauvage⁷⁰, bref, l'«essence affective»⁷¹ de la chair. En d'autres termes, l'affectivité en tant que «fond affectif»⁷² de tout sur lequel toutes les choses se détachent et se libèrent, à partir duquel les objets extérieurs sont profilés et donnés au sujet incarné, et qui, à l'origine, fait sortir la conscience d'elle-même. Donc, l'affectivité entendue comme «milieu affectif»⁷³ d'ouverture origininaire à l'autre ou à l'altérité, comme rapport actif et affectif au monde dans une relation corporelle évaluative avec d'autres corps ou altérités.

Quoi qu'il en soit, c'est précisément cette parenté entre le perceptif et l'affectif que Janicaud relève dans la phénoménologie de Merleau-Ponty qui s'avère problématique, comme nous le verrons, pour Renaud Barbaras, dans la mesure où l'affectivité serait trop liée ou subsumée à la perception, même si celle-ci est comprise comme une compréhension érotique du monde.⁷⁴ Non sans raison, car à première vue, c'est Merleau-Ponty lui-même

⁷⁰ «Cette notion de chair matérielle, inorganique, “sauvage”, comme l'aurait dit Merleau-Ponty [...], Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia* (Lisboa: Edições 70, 2004), 233 («La chair», 233-240). Une chair anonyme (indéterminée et anonyme comme l'esprit d'un lieu, la force anonyme d'un sentir ancestral dans le présent qui demeure comme une institution symbolique dans le temps personnel et collectif, l'aura ou le halo des objets affectifs) qui est le pliage d'un corps qui est le *pivot* visible du monde, le véhicule de l'être dans le monde. La chair, zone ou membrane qui ne coïncide pas avec le corps, qui à la fois le dépasse et le «dé-cloître», mais qui maintient la réversibilité toujours imminente du visible et de l'invisible, du sensible et de la sensibilité, du touché et du touchant, comme une porte tournante coulissante intégrante (*la chair*), d'une variante de trois ou plus vantaux, sans coïncidence ni fusion de l'identité et de l'altérité.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332.

⁷² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 123.

⁷³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191 («Le corps comme être sexué», 191-212).

⁷⁴ Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment* (Paris: Cerf, 2016), 202, 204 («Le sentiment: Merleau-Ponty», 202-213): «La discussion avec Merleau-Ponty sera beaucoup plus simple car on *ne trouve pas chez lui de théorie de l'affectivité à proprement parler*. Il y a à cela une raison de fond: dans la mesure où il s'agit pour lui de mettre au jour, à la racine de la perception, une *intentionnalité corporelle qui n'est plus de type représentatif ou objectivant*, qui est donc *en-deçà de la connaissance proprement dite*, le

qui semble poser la question en ces termes, lorsqu'il affirme l'antériorité de la perception d'autrui: «L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes “faits psychiques”. Or, la perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives».⁷⁵ Il s'avère que pour Merleau-Ponty, surtout dans sa dernière phase, c'est le sentir du corps qui est originaire, dans la mesure où notre premier contact avec les réalités sensibles du monde, même s'il s'agit d'un sentir esthésiologique silencieux, est déjà imprégné et porteur d'un sens existentiel et d'un langage expressif auxquels seule la dimension affective peut donner de l'épaisseur. C'est donc un sentir – parole et perception silencieuses –, sans signification exprimée a

mode d'être de l'affectivité, en tant que visée nécessairement non-objectivante, en vient à caractériser l'intentionnalité elle-même [...], l'affectivité est pour ainsi dire dissoute dans cette intentionnalité, confondue avec la perception elle-même, ce qui interdit de la ressaisir dans sa spécificité» (nous soulignons). Mais c'est précisément cette structure érotique de la perception et du contact corporel, dans l'espace et dans le temps, d'une perception objective habitée par une perception plus secrète ou sauvage, qui doit être réfléchie dans une perspective ontophénoménologique, c'est-à-dire au-delà du cadre sujet-objet, perception-affectivité, conscience-nature. Dans le même ordre d'idées que Barbaras, Suzanne Cataldi synthétise ainsi la question: «En fait, l'affectivité est si étroitement liée à la perception sensorielle dans l'expérience vivante, que Merleau-Ponty essaie de saisir philosophiquement, qu'il est difficile d'imaginer comment il aurait pu les penser séparément. Les objets perçus sont simultanément évocateurs. Le corps qui possède le sens est aussi un corps qui possède le désir. Ensemble, ils constituent notre sensibilité, notre moyen ou notre manière de nous ouvrir à un monde dans lequel nous sommes déjà “en” ou “de” (l'en-être)», Suzanne L. Cataldi, «Affect and sensibility», in Rosalynne Diprose – Jack Reynolds (dirs.), *Merleau-Ponty: Key concepts* (Stocksfield: Acumen, 2008), 163. Il ne s'agit pas, selon nous, de séparer l'affectivité de la perception, mais de comprendre comment elle est le noyau structurant de notre propre corporéité et de notre présence au monde, dans un mouvement qui n'est pas seulement phénoménologique, mais aussi ontologique. Comme le dit Merleau-Ponty lui-même dans le chapitre «Le corps comme être sexué» de la *Phénoménologie de la perception*: «Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habitée par une perception plus secrète: le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 193. C'est cette tonalité affective de la perception la plus secrète qui se dit dans la chair anonyme ou dans l'être sauvage que nous tenterons de penser et de découvrir dans la pensée de Merleau-Ponty comme un moment de réinvention et de recreation de la dimension affective de l'existence et de l'être lacunaire du corps sensible, du corps qui sent et qui est senti, qui est à la fois le corps qui désire et qui est désiré.

⁷⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 409.

priori, qui est la première couche de l'être, à partir de laquelle tout le reste s'épanouit et se détache. Selon nous, c'est précisément dans le sentir esthétique qui devient corps libidinal ou chair érotique que l'affectivité anonyme ou sauvage peut être pensée⁷⁶ comme un mouvement primordial du *monde sensible parlant* vers le *monde de l'expression parlée*, et qui ce, en dernière instance, dans une circularité toujours inachevée, revient au monde sensible, dans la mesure où il recrée l'être et l'exprime dans son contact avec le monde de la vie. Ainsi, de cette manière, non seulement une phénoménologie de l'affectivité anime le questionnement philosophique lui-même sous la forme d'une disposition fondamentale à l'étonnement, c'est-à-dire une nouvelle idée de la philosophie, mais l'affectivité elle-même est soustraite aux pièges du psychologisme, du biologisme ou du naturalisme avec lesquels elle est généralement comprise, et donc du subjectivisme et de l'objectivisme. C'est une nouvelle conception de la dimension affective de l'être et de l'existence qui ainsi est établie⁷⁷, une autre modalité ou manière d'être qui nous est révélée que celle de l'être idéal ou géométrique, à savoir l'être topologique en tant qu'être affectif.

⁷⁶ Cf. Marc Richir, «Affectivité sauvage, affectivité humaine: animalité et tyrannie», in *Epochè* 6 (1996): *L'animal politique*, 75-115.

⁷⁷ «Il y a cependant une autre dimension du sensible, qui n'est pas compris sous le concept du sensible tel qu'il est utilisé normalement par la tradition philosophique, mais qui est plutôt exprimée dans l'usage quotidien de l'adjectif sensible. Il s'agit de la dimension affective [...]. L'influence que cette affectivité irréprésentable (sauvage, comme l'appellera Merleau-Ponty un siècle et demi plus tard) a sur l'expérience est décrite par Maine de Biran comme une espèce de *fatum* qui teint notre perception du monde et les idées que nous nous en faisons [...]», David Andrés Arge González, «De l'affectivité sauvage aux passions artificielles: Maine de Biran et la critique phénoménologique de l'idéologie», in *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* 2 (202), 140, 142. Il serait sans doute opportun de mener sur cette question une étude mettant en relation les philosophies de Maine Biran, de Merleau-Ponty et de Marc Richir, ce que, compte tenu des limites de notre travail ici, nous ne pouvons entreprendre de manière développée, ne serait-ce que pour le simple fait que les deux derniers sont des lecteurs du premier et que Richir s'inspire de la philosophie de notre Autour. En ce sens, à partir d'une lecture croisée, nous constatons la présence de l'un dans l'autre, qui fait de Maine de Biran la chair commune, le sol de l'expérience de pensée de Merleau-Ponty et de Richir, et en même temps un nouvel accès à Maine de Biran lui-même, dans une sorte de réversibilité charnelle de la pensée philosophique, de projection et d'introjection, d'inspiration et d'expiration, de respiration dans le même Être, l'interrogation philosophique sur l'affectivité et le corps.

§ 5. L'inconscient affectif corporel

C'est précisément au niveau d'un sentir originaire, qui naît du contact avec le monde, qui nous percute, qui nous affecte, qui émane de soi une irradiation atmosphérique qui nous enveloppe involontairement, qui nous dépossède, nous déplace ou nous détache de nous-mêmes, et que l'étonnement radicalise en nous, que l'on peut dire que le corps sensible est la chair qui maintient la circularité réversible entre les éléments et les dimensions de l'être. Dans leur gradation et leur différenciation, ce sentir originaire est un corps affectif (secoué, *émue*) qui articule le subjectif et l'objectif, le dedans et le dehors, la passivité et l'activité, le visible et l'invisible, la présence et l'absence. Il s'agit donc de retrouver ce niveau ou cette couche affective de l'être brut, le fond affectif d'où tout jaillit, pour repenser autrement l'affectivité proprement humaine qui s'établit sur ce premier niveau et dont la sédimentation culturelle ou symbolique la relègue dans un silence muet.

Si «l'inconscient est le sentir lui-même»⁷⁸, «un inconsciente primordial», d'état, positionnel ou dimensionnel, qui est dépossession et non possession intellectuelle des choses, ouverture à ce qui n'a pas besoin d'être pensé pour reconnaître ou sentir sa présence (ce qui est déjà une autre façon de «savoir», de connaissance et de naissance sensible en même temps), et si «le *sentir est la forme universelle de l'être brut*»⁷⁹, pour Merleau-Ponty, on peut dire qu'il existe donc un inconscient affectif primordial, sauvage et anonyme, antérieur au langage verbal et à toute réflexion objective, sur lesquels ils se fondent, et qui opère en permanence sur notre perception, notre imagination, notre mémoire, notre pensée, notre expression ou notre langage. Si notre corps sensible est tout cela, où tout arrive ou se passe, alors il est le lieu de notre oui initial, de l'indivision du sentir, de l'étonnement qui s'étonne de l'étonnement

⁷⁸ Merleau-Ponty affirme: «*L'inconscient est le sentir lui-même*, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, *ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître [...]*. La double formule de l'inconscient ("je ne savais pas" et "je l'ai toujours su") correspond aux deux aspects de la chair, à ses *pouvoirs poétiques et oniriques*», Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)* (Paris: Gallimard, 1968), 179 («Nature et Logos: le corps humain», 171-180) (nous soulignons). Ce chiasme entre ce qui n'est pas su et ce qui a toujours été su, entre la dépossession et l'accès originel interdit «à la fois la nudité de la pure dépossession dans le néant et la complétude d'un retour à l'origine. C'est pourquoi l'être d'indivision qu'est la "chair" dessine effectivement le concept de ce qui pourrait venir *après l'être substantiel* – c'est-à-dire le concept de ce que la pensée de l'Être et de l'Un n'a pu penser», Pierre Rodrigo, «À la frontière du désir: La dimension de la libido chez Merleau-Ponty», in *Les Cahiers de Chiasmi International* 1 (2003): *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, 96.

⁷⁹ Merleau-Ponty, *Signes*, 280 («Le philosophe et son ombre»).

du monde, qui nous institue comme des corps ou êtres d'étonnement (*corps étonnés*), fascinés et surpris jusqu'au dernier moment de la vie, que ce soit dans l'amour ou dans le tragique, dans la douleur ou dans le plaisir.⁸⁰ Ainsi, nous n'avons pas seulement un inconscient affectif, mais un « inconscient somatique » qui est imminemment affectif, la « mémoire ontologique »⁸¹ ou mémoire affective du corps qui se produit entre la présence et l'absence, le silence et la perception, la vie et la mort. Un inconscient qui, d'une certaine manière, reste toujours inaccessible et insurmontable, mais qui sous-tend toute la constitution de la conscience et la perception même du monde.⁸² En

⁸⁰ «L'état d'indivision avec autrui, la dépossession du moi par autrui, ne sont donc pas supprimés par le passage de l'enfant à l'âge de trois ans. Ils subsistent dans d'autres zones de la vie chez l'adulte», Merleau-Ponty, *Parcours [1935-1951]* (Lagrasse: Verdier, 1997), 229 («Les relations avec autrui chez l'enfant», 147-229). Or, ce sont précisément ces sédimentations affectives élémentaires ou «structures d'affectivité» de l'être brut qui demeurent et subsistent comme résidus à l'horizon d'une ontologie possible à penser et qui constituent les bases empiriques permanentes reprises philosophiquement par Merleau-Ponty. C'est précisément dans ce cadre de la psychologie de l'enfance, à propos de l'amour, que Merleau-Ponty applique le terme «empiètement» (superposition d'imbrication, comme dans la disposition des tuiles d'une maison, impliquant une relation d'ambiguïté entre totalité et partialité, couvert-découvert, enveloppé-enveloppant) aux perspectives du rapport entre moi et autrui, explicitant ainsi la signification intersubjective corporelle d'être en relation avec une personne qu'on aime. En effet, notre philosophe se demande: «Peut-on concevoir un amour qui ne soit pas empiètement sur la volonté d'autrui ? [...] Accepter d'aimer ou d'être aimé, c'est accepter d'exercer d'ailleurs aussi une influence, de décider pour autrui dans une certaine mesure. Aimer, est inévitablement entrer dans une situation indivise avec autrui. À partir du moment où l'on est lié avec quelqu'un, on souffre de sa souffrance. S'il s'agit d'une douleur physique, que l'on ne peut partager que d'une façon métaphorique on éprouve fortement son insuffisance. On n'est pas tel qu'on serait sans cet amour, l'empiètement des perspectives demeure», Merleau-Ponty, *Parcours (1935-1951)*, 227-228 («Les relations avec autrui chez l'enfant», 147-229).

⁸¹ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 105 («La philosophie aujourd'hui. [B] Heidegger: La philosophie comme problème. Cours 1958-1959», 33-157). Pour la «mémoire du corps» selon Proust, comme la seule mémoire authentique, celle qui livre le passé lui-même, et qui consiste en cette «éternité existentielle» qu'est l'inconscient lui-même, la cohésion d'une vie, cf. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, 222, 273 («Le problème de la passivité: Le sommeil, l'inconscient, la mémoire», 157-297); cf. aussi Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II. L'épreuve perceptive de l'être: Avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2021), 228-230 («L'inconscient excessif»).

⁸² «Le corps affectif du biranisme signale la région d'une espèce d'inconscient somatique, aussi archaïque que *vivant*, aussi *aveugle* que promoteur de la variabilité confuse de notre façon de sentir l'existence, aussi sauvage que prometteur du *ton* et des couleurs *atmosphériques* qui baignent l'accès au monde et aux autres, si inconnu dans ses racines que constitutif de nos alternances *tempéramentales*», Luís António Umbelino,

tout cas, d'un point de vue ontologique, nous pensons que c'est la dimension érotique ou libidinale du sentir de l'être sensible qui rend possible sa propre perception en général, et d'un autre en particulier, dans la mesure où «les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres»⁸³, précisément en tant qu'intentionnalités non-objectivantes. C'est cette structure non objectivante du corps affectif, dans son expression fondamentale d'étonnement philosophico-existential, comme zone souterraine d'un *irrégulé du réfléchi*, que nous tenterons de travailler et de découvrir chez Merleau-Ponty.

Si, d'une part, Merleau-Ponty affirme d'abord le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, corroborant en quelque sorte la thèse interprétative de Renaud Barbaras, qui cherche lui-même à penser radicalement l'affectivité *en deçà* de la perception, comme l'archi-affect de la vie dans le désir qui ouvre l'être à la profondeur du monde, la liaison de l'affect ou l'absorption de l'affectivité dans l'intentionnalité perceptive, d'autre part, c'est l'auteur de la *Phénoménologie* lui-même qui remarque le suivant: «Une première *perception sans aucun fond est inconcevable*. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un *acte plus secret* par lequel nous élaborons notre milieu».⁸⁴ De notre point de vue, c'est précisément ce «fond» et cet «acte le plus secret» de la foi perceptive ou originaire qui est le point de vue ou d'interrogation dans le cadre d'une «réhabilitation ontologique du sensible».

«Affectivité, mélancolie, aliénation: Marc Richir lecteur de Maine de Biran», in *Annales de Phénoménologie* (2014), 147; cf. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes, cours à l'École Normale Supérieure (1947-1948)* (Paris: Vrin, 2002), 75: «Si l'on essaie de suivre chez Biran, commente Merleau-Ponty, l'exercice de ce nouveau *cogito*, que trouve-t-on ? D'abord une conception nouvelle du "corps pour moi" et, en particulier, une notion originale des sens. Ma vie subjective, dans son état préalable d'irréflexion, comportent des sens qui définissent ce que Biran appelle "l'animalité" [...]; bref, tout un "pré-monde" qu'on ferait disparaître en le pensant, et dont on ne peut pas demander s'il est de l'ordre de l'objet ou du sujet. Cette zone neutre est la "réalité phénoménale"». Merleau-Ponty parlera plus tard dans *Le visible et l'invisible* d'une «foi animale» pour parler de cette vie irrégulée (affect primordiale ou *fait affectif primitif* d'un espace et d'un temps primitifs, d'une «aperception pré-personnelle» que le concept d'atmosphère affective exprime en quelque sorte, comme présence sentie d'une «quasi-chose» ou d'une «ultra-chose») comme réhabilitation ontologique du sensible, de la foi perceptive originaire, d'un *cogito sensible* sur lequel se fonde toute pensée réflexive.

⁸³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 288 («Les actes "représentatifs" et les autres – Conscience et existence», 287-288).

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 333 (nous soulignons).

Si effectivement percevoir, c'est *faire confiance* à la structure stable du monde, « croire à un monde »⁸⁵, au déjà donné ou déjà là (*l'il y a*), et si cette croyance originaire est déjà une *dimension* affective essentielle et une *différenciation* de l'être charnel, alors c'est cette ouverture affective au monde qui rend possible la vérité perceptive, la prégnance d'un sens passé dans le présent, la fissure même d'une pensée lacunaire qui ouvre le présent sur l'avenir en entraînant son propre passé, comme les filets de pêche entraînent les objets qu'ils ramassent du fond de la mer jusqu'à la surface. Si Renaud Barbaras a bien vu l'impasse d'une *phénoménologie de l'affectivité* dans la philosophie de notre philosophe, subsumée dans le primat de la perception englobante, nous pensons néanmoins qu'une autre lecture est possible, plus radicale encore que sa proposition de l'archi-affect, de ce qui est au-delà de la perception, qui consiste précisément à penser l'affectivité anonyme⁸⁶ ou sauvage comme le cœur de la pensée de Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas de tomber dans une philosophie irrationnelle ou naturaliste, car l'affectivité, ainsi pensée, s'inscrit dans notre corporéité comme ouverture originaire au monde et comme mouvement embrasé de la foi perceptive ou du monde de la *doxa*, dans la mesure où il contient en lui-même les institutions symboliques, culturelles et sociales du sens humain, sédimentées dans le temps.⁸⁷

⁸⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 350.

⁸⁶ Pour une phénoménologie de l'anonymat de l'affect ou affectivité anonyme à partir de Henri Maldiney, Emmanuel Lévinas et Jean-Louis Chrétien, cf. Jérôme de Grammont, *Au commencement. Parole, Regard, Affect* (Paris: Cerf, 2013), 299 (chapitre V: «L'anonymat de l'affect», 295-230): «Une autre manière de traduire, autant qu'il est possible cet événement intraduisible, consiste à prendre acte d'un possible anonymat de l'affect: affect de quelque chose, nécessairement, comme tout vécu de conscience, mais tenu de laisser en suspens ce quelque chose dont elle est conscience, tourné... vers quoi de juste ? Rien qui, initialement, puisse être dit ou décrit - et pourtant cela a bien lieu comme l'atteste suffisamment le poids de l'expérience affective». En effet, le paradoxe insoluble de l'affect anonyme qui se dérobe à la conscience constitutive d'une subjectivité transcendante consiste dans le dynamisme de son retrait et en même temps dans sa présence insistante qui expose et projette le soi à soi-même, aux autres et au monde. La dimension affective de la charnalité anonyme (chair affective de l'étonnement), toujours latente et latérale, côtoyant l'être et les choses, recèle en elle la possibilité d'une nouvelle compréhension de la subjectivité ou du Soi comme structure non objective et asubjective de l'être même du sujet. Ce n'est pas le sujet qui projette ou constitue d'abord l'affect, qui lui donne signification, l'intellectualise ou le symbolise, mais c'est l'affect anonyme, dans le cas l'étonnement, en tant qu'affect fondamentale, qui nous fait aller ou *é-mouvoir vers* et *avec* quelque chose (événement, objet, tableaux, visage, geste...), qui dispose et place l'être dans une certaine situation affective de pensée, de décision ou d'action. Tout se passe comme si un pressentir précédait le sentir lui-même, comme si un effroi ou un hanter corporel précédait l'émotion même de cet effroi indéterminé qui si singularise dans le sujet et le dévoile dans l'acte même de le recevoir.

⁸⁷ Marc Richir parle de deux registres architecturaux de la vie affective, à la fois

L'affectivité ou la dimension affective de l'être, notre *être-au-monde affectif*, est ainsi compris comme un élément constitutif de toute pensée et de notre rapport originaire au monde et aux autres. Elle nous donne l'Être dans les êtres ou dans l'étant (le souvenir affectif, par exemple, de quelqu'un qui a

intime et publique, irréprésentable et mimétique à travers une expressivité non spéculaire, c'est-à-dire entre une affectivité primordiale ou sauvage et une affectivité symbolique ou instituée. La profondeur ou l'archaïsme de l'enracinement de l'affectivité dans l'Être vertical est tel que ses différents modes de manifestation (émotions, sensations, affections, affects, sentiments, passions, désirs...), par des gestes ou des paroles, par des mouvements du corps ou des créations de l'esprit, passent inaperçus en nous au point d'être considérés comme allant de soi, comme s'ils ne devaient rien au passé de notre espèce, et n'étaient que des créations actuelles de l'individu. En effet, affirme Richir: «De la sorte, l'affectivité, même en ce que elle a plus archaïque, est bien aussi, mais sans s'y réduire, susceptible d'institution symbolique, et elle est, en réalité, symboliquement instituée dans *toute* société: c'est cela même qui rend si difficile, du point de vue phénoménologique, la distinction, à même le concret de l'expérience, entre l'affectivité "primordiale" ou "sauvage" et de l'affectivité toujours déjà codée symboliquement, par surcroît a une tel degré de profondeur et d'archaïsme que le plus souvent, nous ne le soupçonnons même pas.», Marc Richir, «Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in Marc Richir, *Conferências de Filosofia II* (Porto: Campo das Letras, 2000), 67, 57-59. Pour un commentaire approfondi de ce texte important de Richir, voir Luís António Umbelino, «Affectivité, mélancolie, aliénation». Force est de constater que notre hypothèse de travail rejoint la lecture que Richir fait de la philosophie de Merleau-Ponty, sur ce point de l'affectivité anonyme, archaïque, immémoriale, primordiale ou sauvage, parce qu'elle s'inscrit dans son ontologie du sensible, de l'être vertical, de l'être brut ou sauvage. Ainsi, plutôt que d'aller au-delà de la perception, dans un repli quasi gnostique sur un archi-affect originaire, il s'agit de chercher en profondeur, dans une sorte de *cosmologie affective du visible*, l'être affectif du phénomène, afin de trouver une archéologie du désir dans la sensibilité même de notre corporéité charnelle. Bref, si, d'une part, il y a des affects originaires qui nous viennent de nulle part et sont présents partout, comme des quasi-choses ou quasi-objets, comme des atmosphères, des résonances ou des ambiances émotionnelles, qui exproprient et décentrent le sujet ou la conscience, qui n'est pas leur origine, d'autre part, il y a des affects qui sont symboliquement institués, suggérés et présents dans notre environnement culturel ou monde de vie, et qui nous viennent dans l'expression, le langage, l'histoire, les rites, les œuvres d'art, la littérature... L'affectivité est donc l'impulsion, la force, le fond qui nous conduit au plus profond de notre être et qui, en même temps, nous projette obliquement ou latéralement dans le monde où se forment les institutions symboliques à signification proprement humaine. C'est un mouvement dynamique qui englobe toutes les dimensions de l'être dans un processus inéluctable d'incarnation et d'incorporation, d'intimité et d'*ek-stase*, d'immanence et de transcendance, ou comme le dit souvent Merleau-Ponty, une entrée en soi qui est toujours un hors de soi. Pour l'articulation entre l'inconscient historique, psychanalytique et ontophénoménologique, cf. Hervé Mazurel, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021).

fréquenté un lycée pendant une certaine période de sa vie), l'être du bâtiment ou du lieu, son aura ou son ambiance, d'une manière plus immédiate et plus vraie qu'une description ou une explication logique. Il l'est dans la mesure où il s'impose comme une affectivité vivante et immémoriale qui nous donne en permanence le sens de l'existence. Ainsi s'ouvre une nouvelle perspective conceptuelle du sentir qui ne se réduit plus au ressenti de sensations empiriques, à une sensibilité d'objet extérieur, car c'est la dimension affective de l'être, l'irréflexion de la réflexion, qui nous donne la dimension proprement sensible ou affective du sentir lui-même. Et ce, pour la simple raison que la dimension affective, selon Merleau-Ponty est constitutive au même titre que les autres structures de la conscience, par rapport au corps, à la chair, au langage et à la raison. Lorsque je perçois le monde perçu à travers l'espace enveloppant de la chose perçue, «je perçois devant moi une route ou une maison, et je les perçois *affectées d'une certaine dimension*: la route est un chemin ou une route nationale, la maison est une cabane ou une ferme». ⁸⁸ C'est-à-dire, que je les vois ou les touche (les sens) *selon* ou *à travers* tel ou tel autre affect, comme s'il émanait aussi une atmosphère ou une signification affective propre qui s'imprègne dans ma vision tonalisé de la chose, de l'objet ou du corps perçu. C'est comme si quelque chose rayonnait à distance et nous rapprochait, que nous sentions, ressentions et percevions corporellement comme une présence affective significative, même si nous ne pouvons pas tout à fait discerner son essence, ce qu'elle est, mais qui se montre ou donne à voir à nous.

Mais d'où vient cette atmosphère ou cette sensation d'avoir *déjà* vu, senti, respiré, odoré ou regardé dans le présent, comme un retour dans un lieu familier ? Comment les choses s'animent-elles dans notre corps ? N'est-ce pas précisément le fait ou le fond primitif de l'affect corporelle inconsciente ⁸⁹, la

⁸⁸ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Lagrasse: Verdier, 2014), 37.

⁸⁹ Le philosophe portugais José Gil, fortement influencé par la phénoménologie française vise, dans la première phase de sa production philosophique, à réfléchir sur «l'inconscient du corps» comme champ possible d'une «méta-phénoménologie», cf. José Gil, *Metamorfoses do corpo* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997), 9 (vers. fr.: *Métamorphoses du corps*, Paris: Éditions de la Différence, 1985). Pour une compréhension plus approfondie du concept de «méta-phénoménologie», à partir de sa recension critique de «l'esthétique phénoménologique» merleau-pontyenne, cf. José Gil, *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia* (Lisboa: Relógio d'Água, 2005), 23-85 («La vision du visible»; «Constellations de l'absence»; «Regard et vision»). S'il est vrai que José Gil souligne les limites de la conception de l'invisible de Merleau-Ponty, qui resterait encore, selon lui, excessivement tributaire du modèle perceptif du visible, il est également vrai que le philosophe portugais ne tient pas suffisamment compte des réflexions de notre Auteur sur la psychanalyse, en particulier sa conception singulière de l'inconscient freudien en

mémoire affective du corps, qui nous donne la présence d'une absence, et la possibilité de son appréhension, voire de sa réinvention ? Il ne s'agit certes pas pour Merleau-Ponty de concevoir un Esprit universel hégélien derrière chaque geste, chaque parole ou chaque pensée, un Absolu total et systématique, mais plutôt une institution symbolique affective qui se fait *en* nous et *entre* nous, comme le corps réel est plié par le corps habituel sur lequel repose toute notre activité, comme un arc intentionnel affectif ou schéma corporel qui structure et soutient toutes nos réalisations, du plus élémentaire au plus complexe de nos actes. C'est justement cet enchevêtrement de la chair dans le corps sensible que la dernière ontologie de notre philosophe se propose précisément de réfléchir.

L'adhésion affective au monde et à l'Être précède tout acte perceptif car, au départ, nous avons un champ perceptif sur un fond ou fragment de monde et non une appréhension synthétique totalisante de données multiples. Ni l'objet ni le sujet ne sont thématiques ici. Il ne s'agit pas d'une mosaïque de qualités dispersées, ni d'une attitude critique analytique qui sépare les faits et les essences par un acte de réflexion synthétique ou analytique, mais d'un champ issu d'une configuration totale qui façonne la cohésion de notre être. Disons que cette cohésion dans l'adhésion à l'Être n'est ni uniforme ni homogène; elle se produit à travers des *gradations* et des *différenciations*, de manière à constituer l'Être comme un «être vertical, dimensionnel».⁹⁰ La chair n'est pas un monisme ou un principe explicatif auquel tout se réduirait, mais elle est le point charnière à partir duquel s'ouvrent de nouvelles dimensions et différenciations à l'intérieur de l'Être lui-même. Comme le note Roberto Esposito, à propos de la notion de chair chez Merleau-Ponty: « Parce qu'aucune philosophie n'a su remonter à cette couche indifférenciée, et précisément pour cette raison exposée à la différence, dans laquelle la notion même de corps, tout au contraire d'être fermée sur elle-même, s'extravertit dans une hétérogénéité irréductible ».⁹¹ Il y a différence parce que ce qui existe à l'origine est une couche indifférenciée qui s'ouvre à l'intérieur du monde lui-même à ce qui n'est pas indifférencié. Cette ouverture n'est possible que si l'on conçoit le corps, la chose et le monde comme un être à deux feuillets, toujours constituées par son autre côté. C'est cette couche impersonnelle ou inobjective (asubjective et indéterminée) de la perception et du *cogito* carté-

rapport avec le sentir originaire des faisceaux ou «lignes de force» qui investissent l'être (ontologie du sensible en tant que «forme universelle de l'être brut»), les formes, les couleurs, les sons, les perceptions et les pensées, comme nous essaierons de le montrer plus loin. Quoi qu'il en soit, s'il existe bien une «méta-phénoménologie», on pourrait dire qu'elle est déjà à l'œuvre ou en genèse dans la philosophie du sensible de Merleau-Ponty.

⁹⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 276.

⁹¹ Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia*, 227.

sien d'où vient le sujet lui-même (le personnel, le subjectif)⁹² que la philosophie merleau-pontyenne recherche comme «réhabilitation ontologique du sensible» et comme habilitation de la chair et du corps affectif *en tant que* désir d'être ou de devenir l'expression d'un *logos* encore muet. L'émergence de la pensée, sa provenance sensible, est innervée par une couche préconsciente et pré-individuelle en résonance continue avec la réalité du monde, comme s'il s'agissait des échos d'un entrelacement originaire entre le corps et le monde, dans lequel s'inscrit l'attitude transcendantale⁹³, non pas pour dépass-

⁹² Cf. Enrica Lisciani Petrini, «Fuori dalla persona. L'impersonnel chez Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze », *Daimon. Revista Internacional de Filosofia* 55 (2012), 73-88. L'auteur critique les figures phénoménologiques de la subjectivité qui, selon elle, se seraient passées de la corporéité pour atteindre l'esprit transcendantal (la personne spirituelle), comme ce serait le cas avec le personalisme de Maritain et Mounier, Husserl et Edith Stein, et le fait à partir de Bergson, Merleau-Ponty et Deleuze qui, paradoxalement, à travers l'impersonnalité, en viennent à penser la personne à un niveau plus profond que les défenseurs du soi-disant personalisme. D'un point de vue artistique, des ouvrages telles que *La métamorphose* (1916) de Franz Kafka, les *Trois études pour une crucifixion* (1944 et 1962) de Francis Bacon et la *Sequenza III* (1966) de Luciano Berio, composée uniquement de voix, seraient des expressions de cette *im-personnalité*, cherchant à découvrir en profondeur et à révéler dans leur propre dramaturgie une autre subjectivité ou une autre manière d'être sujet. Si André Malraux semble réduire la modernité artistique à la célébration de l'individu ou de son génie, Merleau-Ponty, en défense l'art moderne, y voit la possibilité de découvrir une autre manière de penser la subjectivité et une autre ontologie. Cité par Merleau-Ponty, dans ses *Notes de cours au Collège de France*, Malraux, dans son «Musée imaginaire», extrait des *Voix du silence* (Gallimard, Paris, 1951), parle de ce «saignement des choses», qui déstabilise le spectateur, par une opération de «déformation cohérente» (Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 218) ou d'expression créatrice (le *style* comme expression primordiale d'une perception profonde, inachevée et inchoative, avant même qu'elle ne devienne art, peinture ou texte, comme parole de l'être sensible ou cri inarticulé, ligne de «contact avec l'Être polymorphe» (Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 171), que le hasard ou la sinuosité des lignes, des couleurs, des textures et des formes expriment et dont ils imposent leur évidence involontaire. Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1996. («Le doute de Cézanne», 13-33); Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France* («L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui: I. La pensée fondamentale en art. Cours de 1960-1961», 167-220).

⁹³ «Husserl dit encore quelquefois: le *Lebenswelt* n'est pas toute la phénoménologie – Il est accessible dans l'attitude naturelle; l'historien connaît le *Lebenswelt*. Il reste à passer à la philosophie transcendantale», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 379 («Annexes au Cours de 1958-1959», 379-389). Ou encore: «Il y a une phénoménologie du premier degré (corps et corporéité, *Einfühlung*), puis du second degré: réduction à l'immanence de l'esprit», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 70 («La philosophie aujourd'hui: II. La philosophie en face de cette non-philosophie. Cours 1958-1959», 33-157). Selon la lecture que Merleau-Ponty fait de Husserl, bien que le *Lebenswelt* husserlien soit constitué comme un moment de passage de l'esprit, et que le père de la phénoménologie ait

ser dans un second temps cette couche de «l'être sauvage et brut» ou de «la pensée sauvage»⁹⁴, mais pour nourrir ses propres possibilités d'exercice d'une pensée charnelle conscientielle capable de réactiver les sédimentations historiques qui la constituent.

En ce sens, nous pensons que c'est dans l'articulation entre la phénoménologie de la perception, du premier Merleau-Ponty, et l'ontologie du sensible cristallisée dans la philosophie de la chair, du dernier Merleau-Ponty, qu'une onto-phénoménologie de l'affectivité comme structure désirante primitive nous apparaît dans l'être de la «vie lacunaire»⁹⁵ ou énigmatique

entrevu l'être brut, mais sans y demeurer, l'instance universelle de la conscience constitutive naît d'une vie antérieure, avant la scission sujet-objet, affect-cognition, essence et existence. C'est la dialectique de l'attitude naturelle et transcendante qui révèle l'impensé chez Husserl, et son ombre, d'une attitude naturelle dépassée et en même temps conservée. La *Welthesis* est une *Urdoxa*, *Urglaube*. Un contact avec l'Être avant la *théorie*. La philosophie est cette *théorie* qui découvre le pré-théorique, le pré-objectif, le bref, le monde sensible, les couches les plus profondes de l'être, l'inhérence du monde, du corps et des autres. C'est dans cette zone profonde de l'être brut que naît l'entrelacement du moi empirique et du moi transcendantal, c'est-à-dire la possibilité de penser l'intersubjectivité dans le monde. Merleau-Ponty affirme encore dans ses *Notes de Cours*: «Réfléchir, c'est dévoiler un *Boden*, un *selbstverständliches*. Étonnement devant la non-philosophie», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 69 («La philosophie aujourd'hui: II. La philosophie en face de cette non-philosophie»). La philosophie, donc, comme réflexion qui s'étonne de l'être des profondeurs. Il y a réflexion philosophique parce qu'il y a étonnement devant la découverte de ce *Boden* antérieur, pré-réflexif, et dans la mesure où je m'étonne ou bien où l'être s'étonne, il y a philosophie réflexive incarnée, c'est-à-dire le *philosopher* proprement dit, au contact de l'être qui est à la fois *Verborgenheit* et *ἀλήθεια*.

⁹⁴ Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 2021). Comme on le sait, l'idée d'«être brut» ou d'«être sauvage» de Merleau-Ponty s'inspire du «principe barbare» de la philosophie schellingienne, que notre philosophe travaille notamment dans ses cours sur *La nature*. Cf. Schelling, *Les âges du monde* (Paris: Vrin, 2012), 226-228. Ce n'est pas un hasard si Claude Lévi-Strauss dédie son livre *La Pensée* «à la mémoire de Maurice Merleau-Ponty», ce qui rend également plausible la source ethnographique ou anthropologique de ces expressions. Ce qu'il est intéressant de révéler chez les trois penseurs, c'est cette force primitive qui résiste à toute explication, «la force archaïque et sacrée de l'être» (Schelling, *Les âges du monde*, 228) qui constitue le temps et l'espace primitifs, l'être affectif du corps (chair) topologique-symbolique.

⁹⁵ Cf. Renaud Barbaras, *La vie lacunaire* (Paris: Vrin, 2011). Barbaras reprend sans doute le concept merleau-pontyen de lacune ou d'être lacunaire, c'est-à-dire d'un être habité par une négativité ontologique qui lui est propre. «La vie se caractérise bien par une lacune fondamentale [...], en nous [et] en elle-même», Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, 7-8. C'est dans cette béance, cette fente, cette distance ou ce *hiatus* que se manifeste aussi la possibilité de l'Eros et le désir de l'homme lacunaire, comme si la distance ou l'exil du monde était la condition non seulement de la manifestation de l'être des phénomènes, mais aussi de leur accueil en nous.

qu'est la chair du corps. Ainsi, pour l'auteur du *Visible et l'invisible*: «Toute l'architecture des notions de la psycho-logie (perception, idée, – affection, plaisir, désir, amour, Eros) tout cela tout ce bric-à-brac s'éclaire soudain [...] mais comme des *différenciations* d'une seule et massive *adhésion à l'Être qui est la chair* (éventuellement comme des «dentelles») [...], il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension – Cela en vertu de la “différence ontologique” –». ⁹⁶ De telle sorte qu'il n'y aurait plus lieu de distinguer entre perception, affectivité, représentation, cognition et imagination, puisque toutes ces dimensions (dentelles ou plis) de l'Être sont présentes dans la chair en tant que différenciations d'un seul Être global. Cette dimensionnalité charnelle de l'Être (être dimensionnel) remplacerait en quelque sorte la vision traditionnelle qui comprend la réalité selon des hiérarchies, des couches ou des plans centrés sur la distinction entre l'individu et l'essence, c'est-à-dire toujours fondée sur la séparation entre l'Être et les êtres ou entités («différence ontologique» heideggérienne), que la recherche absolue ou la question radicale de l'*être en tant qu'être* établit, à laquelle notre penseur oppose une approche plus oblique ou plus indirecte.

§ 6. Le «fond affectif» de la vie anonyme du corps

Ainsi, notre hypothèse de travail, en soulignant ce qui a déjà été dit sur ou par rapport à la philosophie de Merleau-Ponty, dans ses différents angles et domaines, en philosophie et au-delà d'elle, tentera de mettre en évidence, d'une certaine manière, ce qui n'a pas encore été pensé ou ce qui est impensé chez Merleau-Ponty, à savoir cette dimension affective et cette différenciation au sein de l'Être qui nous ouvre originellement au monde et à la relation intercorporelle primordiale, à partir de la dimension esthésiologique du corps. Tout en nous acquiert une signification intersubjective corporelle, avant même que la réflexion puisse la situer comme telle, dans la mesure où l'être total s'exprime dans le corps. Le moi et l'autre, le corps et l'esprit vivent dans un monde unique auquel nous participons en tant que sujets anonymes de la perception. Paradoxalement, comme l'a noté Esposito, citée plus haut, «dans l'objet culturel, nous dit Merleau-Ponty, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat». ⁹⁷ C'est donc cette dimension ambiguë ou anonyme qui nous *différencie et en même temps nous rapproche*, qui nous singularise et *en même temps* nous universalise, qui nous fait entrer

⁹⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 318 («Corps et chair – Éros – Philosophie du freudisme», 317-318).

⁹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 405.

en relation avec l'altérité et *en même temps* nous en soustrait, qui clarifie la raison et *en même temps* l'obscurcit.

Bien qu'en toute prudence et en sachant le caractère *provisoire* de notre hypothèse, notre recherche consiste à affirmer que la chair merleau-pontyenne est essentiellement affective (affect originaire). Elle se manifeste comme un «fond affectif» ou un élément dimensionnel articulant sur lequel toutes les choses ou objets se détachent, se manifestent ou se donnent à voir sous forme d'esquisses, c'est-à-dire qu'ils sont animés ou vibrent « par l'amour et le désir » pour nous, en tant que dimensions de l'être sensible total, et non plus en tant que purs objets extrinsèques, mais précisément en tant que chair, comme *trace* expressive ou indice affectif d'une existence parlante.⁹⁸ En partant d'une ontologie de l'affectivité incarnée ou de l'affect charnelle originelle, cristallisée dans l'étonnement comme début d'une «philosophie interrogative» et dans la «pensée fondamentale» de l'art, de la littérature et de l'attitude religieuse comme configurations du sensible, d'une tonalité affective non esthétique, pré-objective et préconsciente, qui fait du *corps étonné* un *corps affectif*⁹⁹, qui imprègne et tisse notre appartenance au monde, nous arrivons à la découverte de la dimension anonyme de l'affectivité (*affect*) comme dimension fondamentale et constitutive de l'Être lui-même. Cet anonymat (Sentir généralisé ou universelle, l'inconscient, l'être brut ou sauvage, la «foi animale»¹⁰⁰) est en quelque sorte une tentative de penser la subjectivité en

⁹⁸ Cf. Romain Couderc, «Au travers de la phénoménologie: l'expression et les traces du sens chez Merleau-Ponty», in *Philosophie* 57 (2023/2), 42-66.

⁹⁹ La thèse de Lapierre corrobore en quelque sorte notre hypothèse définissant l'étonnement comme la tonalité affective fondamentale chez Merleau-Ponty, contrairement à Sartre qui fait de l'ennui, de l'angoisse ou de la solitude les dispositions affectives essentielles du sujet. «Ainsi, les pages introductives du *Visible et l'Invisible* laissent filtrer une affectivité où domine l'étonnement émerveillé depuis l'Être», Christopher Lapierre, *La conscience captive*, 248-249.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 17: «Notion de foi à préciser. Ce n'est pas la foi dans le sens de décision mais dans le sens de ce qui est avant toute position, foi animale». Il ne s'agit pas certainement d'une foi dogmatique ou apodictique, mais d'une foi au sens de confiance originaire, de croyance et d'abandon, et donc de don de soi à quelque chose ou à quelqu'un, au monde en l'occurrence. On pourrait dire qu'au commencement de tout est la confiance (*fides*), la relation fiduciaire, le *logos* sensible fondamental (*λέγειν*) qui relie et met tout en relation, qui nous fait communiquer ou parler et entrer en dialogue, le «lien» entre les êtres animés et non animés, vivants et non vivants, humanité et animalité, passé, présent et futur, dans un κοινός κόσμος. «Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité », Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 27 [«Réflexion et interrogation: La foi perceptive et son obscurité», 17-30]. Confiance de moi en l'autre, de l'autre en moi, de l'un à l'autre, dans ce lien invisible qui tient le monde dans un tissu conjonctif. La confiance n'est pas seulement la force élémentaire qui nous lie les uns aux autres, mais le cœur de notre relation au monde

en général. La confiance, ou plutôt «la fiance est une forme de confiance sans conscience, antérieure à tout rapport cognitif ou intentionnel aux contextes d'action; elle exprime le caractère fondamentalement fiduciaire de notre rapport originel au monde, qui n'est pas [...] un rapport d'abord cognitif ou de représentation», Mark Hunyadi, *Au début est la confiance* (Lormont: Le Bord de l'eau, 2020), 41 (nous soulignons). C'est cette confiance diffuse comme confiance primitive qui nous lie les uns aux autres et assure une certaine permanence et stabilité des choses et des relations entre les humains et entre les humains et l'ensemble des existants. La confiance (*confidere*) ou le confier (*confidere*) impliquent paradoxalement une croire ou une croyance, une certaine évidence manifeste ou une foi (*fides*) pleine et ferme en ce qui ne se voit pas ou n'est pas de l'ordre de la démonstration. Cette confiance perceptivo-affective se présente comme au «premier jour» du monde ou comme la relation affective mère-enfant spontanée et immédiate, en ce sens qu'elle est ressentie comme une vérité originelle qui fait sens pour le sujet, sans avoir besoin d'être expliquée pour être comprise ou saisie. Il se présente toujours comme déjà existant devant nous et pourtant nouveau à notre regard. C'est donc la foi au sens de l'ambiguïté ou de la perception ambiguë, précisément «la foi perceptive et son obscurité» (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 17) qui résiste et demeure dans tous les actes de l'expérience et de la connaissance humaines. Cette dimension de l'opacité de la foi perceptive n'est pas accidentelle ou circonstancielle, comme s'il s'agissait d'une propédeutique à toute une expression claire et distincte que la pensée logique *a posteriori* résoudrait. Elle est constitutive de notre être, dans la manière dont nous percevons, appréhendons et pensons la réalité. Nous pensons que c'est cette infrastructure du monde naturel présente dans le monde culturel, dans la réflexion transcendantale ou dans le *Moi* solipsiste, que Merleau-Ponty cherche à refléter dans l'ensemble de son projet philosophique. Il s'agit en particulier de donner expression ou corps au sens muet de cette expérience originelle de l'être, à travers laquelle se révèlent aussi ses légitimes incertitudes philosophiques. En effet, si nous voyons le monde (le corps, l'autre, le tableau pictural...) dans son devenir originaire et originel, si nous voyons les choses elles-mêmes, si le monde est ce que nous voyons, il est aussi plus que ce que nous voyons, car dans sa proximité absolue, il y a également une distance et une différenciation irrémédiables entre moi et le monde, entre moi et les autres, entre les autres et le monde. Pour cela, il faut en quelque sorte exhumer le monde perçu de toutes les couches du savoir et de la vie sociale pour retrouver une *expérience naïve* qui nous réapprend à voir le monde qui nous entoure selon une foi ou une confiance perceptive originaire (l'*affectus* qui crée ou noue des liens). Selon nous, c'est précisément cette foi ou cette croyance en tant qu'affect ou affectivité originaires qui nous déplace anonymement dans notre corps sensible et nous conduit au monde de l'expression qui précède la perception elle-même et qui est au cœur d'une onto-phénoménologie de l'affectivité chez Merleau-Ponty. Même si notre philosophe ne le formule pas ainsi, étant donné sa tendance à comprendre l'affectif en rapport avec le cognitif ou la représentation, car, selon lui, cela poserait des problèmes pour le mouvement radical de découverte de l'irréfléchi ou du pré-réfléchi, c'est en tout cas notre hypothèse de travail dans l'interprétation de sa pensée. En effet, Merleau-Ponty écrit: «Comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une *expérience émotionnelle et presque charnelle*, où les «idées», – celles d'autrui et les nôtres –, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont *moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine*», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 28 («Réflexion et interrogation: La foi perceptive et son obscurité», 17-30) (nous soulignons).

dehors de l'opposition classique sujet-objet, non plus à partir d'une intentionnalité constitutive ou représentative, non plus comme un acte objectivant, mais plus précisément comme *intentionnalité affective* primordiale. Cet anonymat se manifeste, par exemple, dans l'atmosphère d'un lieu, d'un paysage, d'une vieille maison où nous avons *vécu*, dans le rythme des lignes invisibles d'un tableau de Rothko, sous forme de «halos de signification»¹⁰¹ de relations charnelles vivantes ou sous forme d'une «essence affective»¹⁰² charnelle émanant de la chose elle-même ou du monde qui nous entoure. Ce caractère de la manifestation des phénomènes affectifs de l'être et du monde sont essentiellement non-intentionnels ou non-objectivants, ils ne dépendent pas objectivement du principe de corrélation ou d'une conscience constituante face à un objet constitué, mais comme quelque chose qui se rend présent dans son absence visuelle, qui nous affecte et investit, modifie et transforme notre manière d'être, de penser et de faire, voire notre présence visible dans le tissu intercorporel de la réalité. Il existe donc un style affectif du corps lui-même, de mon corps et des autres corps, en tant qu'expression primordiale de soi, qui fait de l'affectivité ou de l'affect notre manière fondamentale d'habiter et d'être-au-monde.

La puissance inhérente au toucher du monde sensible nous projette hors de nous-mêmes, ouvrant des fissures dans l'univers privé de la conscience du sujet par lesquelles d'autres pensées font irruption et se font présentes ou invitées non sollicitées. Mais cette passivité de l'affectivité anonyme est déjà activité car elle active en nous ou anime les potentialités corporelles libidinales et les résonances perceptives, oniriques ou imaginaires qui étaient jusqu'alors dormantes ou à l'état sauvage. La vie anonyme du corps sensible ou esthésiologique devient une vie publique officielle ou exprimée. Le silence du corps parle en s'exprimant. En fait, on pourrait prudemment dire que l'affect originaire issue de l'étonnement seraient plus non-intentionnelles qu'intentionnelles, puisque, comme le temps, elles seraient des «intentionnalités non-objectivantes» (intentionnalité opérante ou latente, expressive), des «quasi-choses» (Tonino Griffero) ou des «ultra-choses» (Henri Wallon), et en ce sens, une présence anonyme, oblique ou latérale de l'être sensible dans le monde, dans le corps, dans le langage, dans la raison ou dans l'histoire. Mais comment articuler les «ultra-choses»¹⁰³ avec les «horizons

¹⁰¹ Merleau-Ponty, *Signes*, 382 («L'homme et l'adversité», 365-396).

¹⁰² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332.

¹⁰³ C'est un concept opératoire du psychologue Henri Wallon que Merleau-Ponty reprendra dans ses cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfance* à la Sorbonne. Les «ultra-choses», si on les articule avec l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty, nous révèlent la dimension indéterminée et adverse de l'ouverture perceptive elle-même, c'est-à-dire que le monde perceptif n'est pas si radicalement étranger à l'angoisse, au

pré-personnels» ? Quel est le rapport entre la «vie personnelle» (manifeste) et la «vie anonyme» (latente) ou pré-personnelle ? Comment instituer une médiation ? Ces questions apparaissent déjà clairement dans *PhP*, même si ce n'est que plus tard que Merleau-Ponty tentera de les articuler à partir de l'idée de chair (réversibilité, chiasme, chevauchement ou imbrication). Il y a un sens latent qui se répand dans le paysage ou dans les choses mêmes qui sont évidentes dans la ville de Paris, par exemple, qui sont des découpages de son être total, et que nous trouvons dans son évidence singulière sans qu'il soit nécessaire de définir cette latence ou cette perception signifiante ambiguë.

En effet, et en un sens, nous ne percevons pas les objets, mais nous ressentons l'atmosphère dans laquelle les objets se présentent. Nous les voyons à *travers* et *selon* la sensation atmosphérique qui en émane et qui est spatialisée, tout comme nous ne voyons pas les yeux de nos proches ou d'un ami intime. Nous voyons plutôt l'expression de son regard, car les yeux sont le regard qui voit.¹⁰⁴ La notion d'ultra-choses est étroitement liée au corps et à

manque ou à la séparation d'avec soi-même ou avec autrui. Les «ultra-choses» sont un véritable tourbillon de réalité dans l'être charnel. Ce sont des dimensions de la réalité qui ne deviennent pas des objets, mais qui nous mobilisent en raison de leur caractère inaccessible et absolu. Elles se rendent présentes tout en restant invisibles. Cf. Guy-Félix Duportail, *Existence et psychanalyse* (Paris: Hermann, 2016), 13-14; cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II*, 119-140 («À la rencontre des ultra-choses»).

¹⁰⁴ «On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux [...]. Les hommes ont oublié cette vérité», Antoine de Saint-Exupéry, *O Princepezinho* (Lisboa: Dom Quixote, 2015), 71-72. Cet axiome de la littérature mondiale pourrait parfaitement exprimer l'ontologie sensible ou de la vision de Merleau-Ponty, car l'acte de voir implique plus que la somme des parties ou la décomposition analytique du champ de vision ou un travail de synthèse intellectuelle. Voir, c'est toujours voir plus que ce que l'on voit au premier coup d'œil, et c'est l'*invu* (invisible) du voir (visible) ou ce qui est dans le champ de vision qui suscite le mouvement du désir, le désir de voir toujours plus, ce qui reste à voir dans ce qui a déjà été vu, qui est aussi un désir de compréhension permanente de ce qui se donne et se présente à nos yeux. Tout est dans la manière de regarder, dans le *style* de voir qui est déjà expression de soi aux autres. Saisir l'essentiel, cet invisible des yeux dioptriques qui réduit l'acte de voir (et d'autres fonctions humaines) à la localisation cérébrale et au flux des synapses énergétiques sous l'effet des impressions des objets extérieurs. D'une certaine manière, pour Merleau-Ponty, voir n'est pas penser, ou plutôt, ce n'est pas penser à voir, mais voir *tout court*, les choses elles-mêmes, même si leur fond, leur profondeur ou leur totalité nous échappent toujours. C'est voir le fonds des choses et l'être des choses dans leurs intervalles ou interstices. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a une phénoménologie interstitielle et indicielle de l'ontologie sensible merleau-pontyenne. De même, André Malraux écrit dans son essai *Les Voix du Silence*: «N'oublions pas que nous ne regardons jamais un œil pour lui-même; chacun de nous ignore la couleur de l'iris de presque tous ses amis. *L'œil est regard*: il n'est œil que pour

l'affectivité. Ce qui unit les humains, par nature différents les uns des autres, ce n'est pas tant la détermination ou ce que l'on sait déjà. Plus profondément, on pourrait dire que ce sont les «ultra-choses», l'abîme d'indétermination (la mort, l'angoisse, Dieu...) qui hante la réalité, les choses, le monde, les relations, l'espace et le temps. On ne sait pas du tout sur quoi compter, il y a un «abîme béant»¹⁰⁵ d'ultra-choses, d'indétermination, qui est inhérent à la réalité elle-même, une imprévisibilité béante fondamentale, qui est aussi le lieu de l'étonnement, du *désir de désirer*. Il y a quelque chose d'indéterminé, d'intouchable ou d'incomplètement déterminé qui hante l'étonnement des enfants et des adultes. Cette indétermination se situe toujours dans un *entre-deux*, une sorte de *hiatus* existentiel de l'être des profondeurs. La présence d'une absence, étant ce qui manque, la lacune de l'absence, en quelque sorte infranchissable, est l'espace d'ouverture pour l'habitation interstitielle du désir.

Ainsi, Merleau-Ponty, dans une importante note de travail de février 1960, à propos de la «réforme de la conscience» et les «structures de l'affectivité, affirmait»:

Cette réforme de la «conscience» fait aussitôt que les intentionnalités non objectivantes ne sont plus dans l'alternative d'être *subordonnées* ou *dominantes*, que les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres, pour cette raison simple qu'elles sont déjà celles de la connaissance étant celles du *langage*. Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les «sensations représentatives», des *affections*, puisque la sensation représentative elle aussi (prise «verticalement» à son insertion dans notre vie) est affection, étant présence au monde par le corps et au corps par le monde, étant *chair*, et le langage aussi. La Raison est elle aussi *dans* cet horizon – promiscuité avec l'Être et le monde.¹⁰⁶

l'opticien et le peintre», André Malraux, *Les Voix du Silence* (Paris: Gallimard, 1951), 277 (nous soulignons). Tout comme la voix intérieure d'un Beethoven sourd lui fait entendre une autre forme d'écoute que celle des sens externes, ou une autre vision qui s'illumine chez l'aveugle de naissance. C'est cet *autre regard*, cette *autre voix*, cette *autre écoute* qui reste gravée dans notre mémoire, parce qu'il y a un *pathos* ou un *affectus* qui nous rend sensibles au *regard* et pas seulement à l'œil, au *timbre* de la voix et non pas seulement au son, à la *caresse* et pas seulement au toucher (même si le regard est dans l'œil ; le timbre dans la sonorité ; la caresse dans le toucher).

¹⁰⁵ Charles Baudelaire, *As Flores do Mal* (Lisboa: Relógio d'Água, 2020), 215 (Poème XCVI: «Le jeu », 212-215).

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 288 («Les actes «représentatifs» et les autres – Conscience et existence», 287-288).

À notre avis, l'hypothèse que nous avons l'intention d'élaborer est centrée sur cette note un peu pointue et énigmatique, et pour cette raison même, elle est d'une importance capitale pour une autre compréhension de la philosophie de Merleau-Ponty. La *fungierende Intentionalität* (vivante, fonctionnelle ou opérationnelle, latente...) ne sera pas l'affectivité en tant que telle, c'est-à-dire la réalisation du corps sensible (objectif/phénoménal) à partir d'une endo-affectivité originelle (l'être en tant qu'*être* éminemment affectif, dans sa nature et ses structures, ontologie affective ou être affectant-affectif) qui s'ouvre à son autre et nous conduit *par* et *dans* le corps charnel (intentionnalité corporelle-affective) à un contact intime avec «le même quelque chose»? Elle est originelle non pas parce qu'elle réside dans une sorte de réservoir ou de dépôt des origines, mais parce qu'elle est présente en permanence comme structure ontologique de notre être, et c'est pourquoi l'affectivité est originelle, non pas seulement en vertu d'une action extérieure des objets sur les sens, mais comme dimension atmosphérique de la vie qui dispose, fait et investit l'Être. En effet, affirme Merleau-Ponty:

Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère: elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, l'*on* de la vie corporelle et l'*on* de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose.¹⁰⁷

C'est ce «fond affectif» («abîme béant») d'indétermination anonyme (le *on* de la vie corporelle et humaine) dans lequel le sujet incarné se trouve et se donne qui constitue l'Être lui-même ou sur lequel il se donne et apparaît (l'être affectif du phénomène). L'affectivité serait donc le support fondamental de l'être-au-monde, même et surtout si elle se manifeste de manière indéterminée, comme atmosphère et comme implication spatio-temporelle. Par conséquent, cela nous amène à comprendre et à proposer l'affectivité comme une structure d'investissement et d'implication du sens *dans* le non-sens. Elle se manifeste comme une capacité ou puissance de signification et d'expression, un genre d'«intentionnalité sans acte» et anonyme, mais toujours opératoire et agissant. L'étonnement *en tant que tel*, par exemple, fait du corps affectif un corps étonné, capable d'*être ému* ou de *s'émouvoir* par le vécu de la situation ou de l'événement (*chair émue*), au double sens du terme *commotion* (*affectus* ou affection et *mouvement* à la fois), *s'émouvoir*

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 115.

et *mouvoir*: L'affect de l'étonnement ébranle la chair, car elle est avant tout étonnement devant le monde, et dans cet ébranlement charnel du corps dans le monde, elle le fait *se mouvoir* (penser, sentir, agir, désirer...) comme ce qui donne du sens au non-sens, la vérité de l'événement à la «chair de la contingence».¹⁰⁸ De cette façon, l'affect donne ainsi au corps de chair un certain poids «anthropologique» (et éthique) sans pour autant «anthropomorphiser» la notion de chair (car, dans une certaine mesure, elle reste toujours le négatif du positif, comme dans la photographie artistique, une vision indirecte ou lacunaire de la chose elle-même, l'invisible du visible. C'est le négatif du positif qui est pertinent, comme «l'envers» de la manifestation, ce qui n'est ni clair ni transparent, ce qui porte en soi une lacune, une négativité, une ombre ontologique qui est un autre mode de présence de la chose elle-même.

Ce n'est pas arbitrairement que Merleau-Ponty utilise souvent l'expression «paysage» ou «atmosphère» affectifs. En ce sens, n'est-ce pas précisément la chair, en tant que «manière de regarder» ou de voir, qui est l'affectivité elle-même, dans la mesure où elle se révèle comme une manière de s'exprimer, une manière d'être-au-monde ? Selon notre hypothèse, elle se constitue comme une dimension originaire de l'affect, c'est-à-dire de la manière dont le monde affecte et mobilise notre perception, et en ce sens toute perception est d'abord une «perception érotique» qui nous fait comprendre (regarder) le monde érotiquement (*être-pour* et *être-avec* à dans l'imbrication de notre corps et du monde). Merleau-Ponty réfléchit à la question de l'affectivité à partir des couleurs ou des saveurs des choses sensibles. Chacune des qualités de l'être sensible, qu'elles soient sonores, tactiles ou visuelles, possède une «signification affective», un «halo», un rayonnement de sens, ou une «atmosphère d'humanité»¹⁰⁹, qui nimbe et arrondit les objets du monde perçu et révèle la marque de l'action humaine dans le monde. Par exemple, chaque couleur d'une tapisserie «dégage une sorte d'atmosphère morale, qui la rend triste ou gaie, déprimante ou tonique»¹¹⁰, ou une «signification émotionnelle»¹¹¹ qui la met en correspondance avec les autres sens. Cette présence affective de choses sensibles, d'objets ou du visage d'autrui, parfois invisible (atmosphérique, environnementale) ou anonyme (sans nom et répandue dans l'atmosphère d'un paysage), est ce qui produit la reconnaissance ou la perception de soi. Comme le dit Merleau-Ponty, «jamais nous ne nous sentons exister qu'après avoir déjà pris contact avec les autres, et

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 61.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 405.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *Causeries*, 42 («Exploration du monde perçu: les choses sensibles», 40-47).

¹¹¹ Merleau-Ponty, *Causeries*, 41 («Exploration du monde perçu: les choses sensibles»).

notre réflexion est toujours un retour à nous-même, qui doit d'ailleurs beaucoup à notre fréquentation d'autrui ». ¹¹² Une présence que le corps d'autrui nous donne dans ses différents gesticulations ou comportements et qui nous « apparaît investi d'emblée d'une signification émotionnelle ». ¹¹³ C'est précisément cet investissement affectif ou émotionnel qui imprègne tout regard, toute perception, voire tout sens et toute sensation, qui acquiert une dimension onto-phénoménologique en tant que structure de sens non objectivante, dans la mesure où il se manifeste avant tout de manière anonyme, voire indéterminée, que nous tenterons d'investiguer en tant que contribution de Merleau-Ponty dans une perspective tout autre que psychologique ou morale sur l'affectivité humaine incarnée.

En partant d'un fait empirique de la description psychologique, Merleau-Ponty utilise l'exemple d'un nourrisson de quelques mois pour étayer son affirmation philosophique de l'intercorporéité comme fait originel ou premier de notre expérience du monde. Nous ne vivons pas d'abord dans la conscience de nous-mêmes ou dans la conscience des choses, mais dans l'expérience fiduciaire des autres et de l'espace atmosphérique (milieu affectif). Ainsi, avant même de reconnaître les signes physiques de certaines émotions en examinant son propre corps, le bébé distingue habilement la bienveillance, la colère et la peur sur le visage d'un autre. Avant même d'être vécues en tant que sujet individuel, ces émotions ou tonalités affectives acquièrent pour lui une certaine signification dans l'expérience vécue du visage d'autrui. C'est ce contact affectif anonyme primordial, avant que le langage ne lui donne un nom et un sens, donc préreflexif, pré-linguistique et préobjectif, presque sauvage et à l'état pur, avant même que nous ne les reconnaissons comme nôtres, qui nous initie au monde de la vie, au *Lebenswelt*, à la participation à la vie du monde. C'est comme si le contact avec la peau d'une autre personne nous donnait la vérité de la situation vécue, la vérité de l'événement, comme cela se produit dans la communion érotique des corps ou dans la caresse sans paroles des amants. Ce savoir pratique et silencieux du corps se fait d'abord dans la concrétude du geste qui l'exprime et non dans l'idée ou sa conceptualisation.

Or, à notre avis, c'est cet *apparaître affectif* des choses (autre, monde, être) et non seulement son *apparaître perceptif* que la réflexion de Merleau-Ponty cherche à nous montrer en même temps qu'à nous y mener de *reprise en reprise et par surprise*, c'est-à-dire *par le biais de l'étonnement* philosophique radical. Non seulement la perception est déjà une forme d'expression, mais elle est aussi affective ou érotique, non seulement dans le sens de prouver un certain état d'âme ou d'esprit, mais dans un sens plus originel ou

¹¹² Merleau-Ponty, *Causeries*, 64 («L'homme vu du dehors», 59-68).

¹¹³ Merleau-Ponty, *Causeries*, 64 («L'homme vu du dehors»).

ontologique, en tant que mode primordial d'*être-au-monde*, d'appartenance ou d'inhérence au monde, qui se déroule dans l'anonymat de la chair, comme sentir originaire ou primitif. Bref, précisément en tant qu'inconscient affectif, la perception serait donc mue par un désir originel plus ancien que l'humanité elle-même, lui ôtant ainsi le caractère de primauté absolue que notre phénoménologue semble lui attribuer, la transformant en perception affective. C'est là que s'inscrit ainsi la «mémoire involontaire» (Proust) du corps comme mémoire latente et prégnant ou «texture affective» qui nous fait adhérer et supporter le monde, le temps, l'espace, le mouvement, l'autre.

En ce sens, on peut dire que Merleau-Ponty, en établissant une *philosophie du lien*, du *nexus*, du *vinculum* ou du *mélange* en tant qu'unification ontologique de toutes les choses dans leur différence irréductible, non seulement renouvelle l'approche classique de l'affectivité, mais aussi, en relisant sa propre philosophie à travers le prisme de l'affectivité – le corps étonné comme «corps affectif» —¹¹⁴, dans le sens d'une ontologie phénoménologique, il entreprend une autre interprétation et compréhension de son projet philosophique et existentiel. Ainsi, nous pouvons remarquer une évolution claire de sa pensée depuis sa critique de l'ouvrage de Scheler «Christianisme et ressentiment» jusqu'à ses derniers travaux. Cette évolution se situe au niveau d'une pensée qui cherche à dépasser les limites de la phénoménologie à l'intérieur de la phénoménologie elle-même, c'est-à-dire la recherche d'une intentionnalité plus originaire ou plus primitive que l'intentionnalité des actes de la conscience constitutive. Cela implique, de notre point de vue, une relecture de l'intentionnalité de la vie affective à la lumière de son ontologie ultime, c'est-à-dire une mise en évidence onto-phénoménologique de l'affectivité, au-delà de l'intentionnalité affective ou de l'accent axiologique de Scheler.¹¹⁵

C'est en ce sens que nous défendons, chez Merleau-Ponty, l'hypothèse herméneutique que la chair (*cogito sensible*) est essentiellement affective, anonyme, impersonnelle, mais aussi visibilité et présence, même si elle se donne sous forme d'absence, de mouvement serpentin ou oblique ; donc, comme une atmosphère ou un sol affectif, sur lequel nous sommes et nous nous réalisons intercorporellement. C'est dans ce contexte de passage à «autre chose» que l'on peut situer une possible phénoménologie de l'affectivité

¹¹⁴ L'expression «corps affectif» est une formulation de notre part fondée sur la pensée de Merleau-Ponty, car, même si le philosophe français n'utilise pas cette expression telle quelle, on peut en trouver des indices chez lui. Par exemple: «On disait encore que le corps est un objet affectif, tandis que les choses extérieures me sont seulement représentées», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 122.

¹¹⁵ Voir l'importante note de travail dans Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 317-318 («Corps et chair - Eros - Philosophie du Freudisme»).

chez Merleau-Ponty, c'est-à-dire par rapport à la chair elle-même, comme corporéité sensible primordiale, le corps sensible (la chair) comme corps affectif, nuancé dans un *corps étonné*. Ainsi, l'étonnement matinal du monde, comme surprise de l'indétermination fondamentale du monde, de nous-mêmes et des autres, serait la tonalité affective fondamentale chez notre Auteur. L'étonnement est la forme originelle de la pensée ou du questionnement fondamental à partir duquel l'«interrogation philosophique» du monde nous ouvre à l'Être lui-même et l'Être se manifeste foncièrement comme étonnement (*être étonné*). L'étonnement¹¹⁶, au double sens du terme, c'est-à-dire de la passivité à l'activité, entre émerveillement et étonnement, étrangeté et familiarité, investit et mobilise affectivement le corps. Sa puissance creuse un trou dans notre être, l'ouvrant à la profondeur du monde et configurant affectivement les variations ou les tonalités de l'«Être protéiforme» (le «je peux», le mouvement qui vient de l'affect et qui est donc mouvant dans la mesure où il nous meut *à* et *vers*... une autre chose que moi-même ou la conscience de soi). Elle nous touche ou affecte parce qu'elle nous émeut et nous secoue, nous mettant toujours en situation ou dans le jeu des existences. L'affectivité, ainsi comprise, n'est pas seulement l'expression d'un être propre ou d'une manière d'être-au-monde, d'un certain état d'esprit ou d'une certaine humeur, elle opère essentiellement une «transsubstantiation»¹¹⁷ ou une «métamorphose»¹¹⁸ de l'être charnel et du monde lui-même en vision¹¹⁹,

¹¹⁶ «Toute sensation comporte un germe de rêve ou de *dépersonnalisation* comme nous l'éprouvons par cette sorte de *stupeur* où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 260 (nous soulignons). Ainsi, ma perception exprime une situation donnée, car si je vois du bleu c'est parce que je suis sensible aux couleurs, je ne vois donc pas du bleu de la même manière que je dis que je comprends un livre ou que je décide de me consacrer à la médecine. Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité, dans un certain champ et horizon, et est essentiellement anonyme. Dès que je perçois quelque chose qui attire mon regard, je ne vois pas seulement son aspect physique ou sa forme visible, mais je perçois aussi sa dimension lacunaire et imperceptible. Je saisis ce qui est possible là, au-delà de ce que l'on peut voir dans son être apparent, qui est la zone de désir de ce qui manque en même temps qu'il me manque. Je désire ce qui n'est *pas encore dans ce qui est déjà, l'invisible dans le visible, l'ultra-chose dans la chose, la quasi-présence dans la présence*.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 16.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 28, 34, 62, 80.

¹¹⁹ Cf. la description du tableau «Le Cri» par Edvard Munch lui-même, qui nous ouvre au monde de la vie, à l'«Être de l'être» ou à l'«Être dans l'être» (ontologie indirecte, latérale ou oblique). C'est l'événement naturel qui ouvre l'artiste à l'expression d'un sentiment, c'est l'étonnement que cet événement provoque en lui, la façon dont il l'affecte et le percute, qui suscite chez le peintre la vision qui devient geste, et que la *mémoire du corps sensible* garde comme un événement digne d'être exprimé et vécu dans l'acte même de peindre l'événement. Non seulement l'événement suscite l'affect, mais

tout comme le peintre opère une *torsion créative* et la *transformation* de la réalité des objets lorsqu'il se met à peindre (les pommes irréalistes ou disproportionnées de Cézanne sont une autre manière de voir les pommes). Comme le dit Malraux: «S'il advient que l'artiste fixe un instant privilégié, il ne le fixe pas parce qu'il le reproduit mais parce qu'il le métamorphose». ¹²⁰ En effet, non seulement le peintre offre son corps au monde, mais il transforme aussi le monde en peinture, nous montrant une autre manière possible de l'habiter.

§ 7. L'«entre-deux» du corps sensible

À partir de cet horizon exposé, nous pensons qu'il est possible de travailler sur une phénoménologie de la «trace interstitielle» qui implique la dimension sensible et affective de la corporéité (*corps étonné*), au sens d'une mémoire affective du corps spatial et des indications corporelles d'un passage significatif et expressif dans le monde, même si c'est sous la forme d'une subjectivité indéterminée. ¹²¹ Merleau-Ponty parle de la dimension de l'«entre-deux» ¹²², de l'être-entre-deux du «corps interposé» ¹²³ (corps inobjectif de l'être étonné en tant que manifestation du *corps affectif*), que l'on pourrait aussi appeler corps interstitiel ou corps intermédiaire, entre le corps objectif et le corps phénoménal, le corps physique et organique et le corps

l'affect imprègne aussi l'événement lui-même. La jonction du corps et du monde se fait dans l'étonnement de cette réalité qui l'investit, l'entoure et crée l'atmosphère propice à son expression, même si l'expression qui lui donnera corps ne coïncide pas du tout avec la chose perçue. C'est cet *écart*, cette latéralité ou obliquité des lignes sinueuses qui permet de comprendre cela même, l'impossible coïncidence entre le phénomène et l'expression de l'événement, entre l'être et l'apparaître de la chose, sans que cela présuppose pour autant qu'il y ait un *νόμειον* derrière l'apparaître de la chose. L'apparaître lui-même est enveloppé d'indétermination et d'opacité, auquel on ne peut accéder que par cette indétermination même, comme si un sujet lacunaire ne pouvait accéder qu'à une œuvre elle aussi lacunaire.

¹²⁰ André Malraux, *Les Voix du Silence*, 277.

¹²¹ «Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement. Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir *comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence* comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 406 (nous soulignons).

¹²² Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 268; Merleau-Ponty, *Signes*, 270, 301, 308; Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 60.

¹²³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 176.

vécu ou animé, ainsi que de l'idée de la trace ou du vestige sensible.¹²⁴ C'est cette dimension qui reste encore l'impensé de sa pensée, peut-être à mettre en relation avec le nouveau «paradigme indiciel» ou de la micro-histoire¹²⁵, en contraste avec le paradigme galiléen de la pensée objectiviste et savante, et avec les « espaces anthropologiques»¹²⁶, à savoir la pensée «magique» ou «mythique» (accès privilégié au sauvage) comme manière originale de penser notre corporéité et notre humanité. Ou encore le «Ça-a-été»¹²⁷, le *déjà vu* ou la reconnaissance visuelle, sonore ou haptique d'«un Sentant en général devant un Sensible en général»¹²⁸, d'un sentir anonyme ou d'une vision anonyme (ce n'est pas moi qui vois, ni quelqu'un d'autre qui voit, mais une visibilité anonyme qui nous habite, à travers une chair qui rayonne partout et toujours, ici et maintenant, qui est dimensionnelle et universelle), d'une réalité, d'une chose ou d'un événement passé. C'est la «raison poétique» (Maria

¹²⁴ Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, 280 («Le philosophe et son ombre»).

¹²⁵ Cf. Carlo Ginzburg, *Morelli, Freud e Sherlock Holmes – Indícios e Método Científico* (Lisboa: Deriva, 2015). En ce qui concerne l'idée originale de Ginzburg sur la connaissance indicielle, qui se rapproche de la proposition phénoménologique de la «trace parlante d'une existence» (Merleau-Ponty) et sa tentative de penser la subjectivité moderne d'un autre point de vue, cf. Denis Thouard (dir.), *Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg* (Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2007), en résonance pluridisciplinaire avec le célèbre article de Carlo Ginzburg, «Signes, Traces, Pistes – Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le Débat* 6 (1980/6), 3-44.

¹²⁶ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 340, 346. Les espaces anthropologiques sont les différentes formes ou modes d'existence dans lesquels l'espace est concrètement vécu et expérimenté. Cette idée des «espaces anthropologiques» (espace de la nuit, du rêve, mythique, schizophrénique) apparaît pour la première fois dans la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, au chapitre III, consacré à l'*Espace*. Cette question est intrinsèquement liée à celle de l'affectivité et à celle de l'imagination, en particulier sur la dimension affective de l'espace. C'est espace est vécu comme un espace affectif et émotionnel, articulant ainsi l'espace naturel et l'espace anthropologique, pouvant donner lieu à la dimension spatiale de l'affectivité (espace joyeux ou triste, heureux ou sombre...).

¹²⁷ Roland Barthes, *Chambre claire. Note sur la photographie* (Paris: Gallimard/Seuil, 1980), 120, § 32. En effet, Roland Barthes déclare dans le même ouvrage: «La photographie ne remémore pas le passé (rien de proustien dans une photo). L'effet qu'elle produit sur moi n'est pas de restituer ce qui est aboli (par le temps, par la distance), mais d'attester que cela que je vois, a bien été. Or, c'est là un effet proprement scandaleux. Toujours la Photographie m'étonne, d'un étonnement qui dure et se renouvelle inépuisablement. Peut-être cet étonnement, cet entêtement, plonge-t-il dans la substance religieuse dont je suis pétri; rien à faire: la photographie a quelque chose à voir avec la résurrection: ne peut-on pas dire d'elle ce que disaient les Byzantins de l'image du Christ dont le Suaire de Turin est imprégné, à savoir qu'elle n'a pas été faite de main d'homme, *acheiropoietos*?» Roland Barthes, *Chambre claire. Note sur la photographie*, 129, §34.

¹²⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 184.

Zambrano), la chair onirique et sensible de l'Être qui perdure dans le temps comme «corps éternel» ou «éternité existentielle»¹²⁹ d'une déflagration irrépressible de l'Être qui réunit avec cohésion toutes les dimensions du temps et de l'espace¹³⁰. Dans ce sens, elle nous fait être et désirer être ce qui en présence d'une absence nous manque, l'ennuyeuse et vivante soit ontologique de la chair d'avoir «désir des désirs».¹³¹ Sans cette dimension indéterminée, négative ou lacunaire, de la distance dans la proximité, de la présence d'une absence, de ce *creux* de l'espace, de la chair qui est l'ennui créateur, le *désir de désirer* ou d'avoir des désirs, l'ardent désir d'être, de vivre, de penser ou d'agir est éclipsé par l'hyperactivité de l'activité constitutive du sujet, que la pensée objective et survolant véhicule comme la forme absolue d'une raison universelle désincarnée du sol du sensible.¹³²

D'une manière générale, la catégorie de l'«entre-deux» signifie l'espace de possibilité pour l'émergence d'un sens autre que celui contenu dans les pôles en relation, un «troisième genre d'être»¹³³, une «troisième voie»¹³⁴, entre le sujet pur et l'objet, le corps objectif et le corps phénomé-

¹²⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 313 («Activité et passivité – Téléologie», 312-313).

¹³⁰ Cf. l'excellent film sur l'inconscient phénoménologique en tant que «sentir originnaire», *Memoria*, d'Apichatpong Weerasethakul, 2021, qui est, en quelque sorte, une métaphore de notre hypothèse, c'est-à-dire le bruit d'un affect primitif, immémorial, anonyme et lacunaire qui se propage et affecte l'être lui-même, son rapport au monde et aux autres, et le projette dans une dimension où les frontières du réel et de l'onirique, du visible et de l'invisible se trouvent ébranlées.

¹³¹ Léon Tolstoï, *Anna Karénine*, part. V^a, ch. VIII (Lisboa: Relógio d'Água, 2012), 438-439: «Pendant ce temps, Vronsky, malgré la réalisation complète de ce qu'il avait désiré pendant si longtemps, n'était pas tout à fait heureux. Il sentit bientôt que la réalisation de son souhait ne lui avait apporté qu'un grain de sable par rapport à la montagne de bonheur qu'il avait espérée. Cette prise de conscience lui montra l'éternelle erreur que commettent les gens lorsqu'ils imaginent le bonheur comme la réalisation de leurs désirs. [...] Il sentit bientôt monter dans son âme *un désir de désirs, l'ennui* [...] Il décida de peindre, et commença à s'y consacrer, en y mettant la réserve des désirs qui demandaient à être satisfaits. [...] Comme il ne le savait pas et qu'il s'inspirait non pas directement de la vie, mais indirectement de la vie, *il l'incarnait déjà dans l'art*» (nous soulignons).

¹³² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 158: «[...] ce positivisme absolu voudrait dire que celui qui questionne a tellement éloigné de soi l'Être et le monde qu'il n'en est plus». L'ombre du questionnement n'est pas une attitude secondaire à remplir par un positivisme des essences, la donation d'un sens absolu, mais une manière de viser l'Être, comme «la sève qui verdra les feuilles, l'arbre va la chercher dans les profondeurs de la terre», André Malraux, *Les Voix du Silence*, 278.

¹³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 407.

¹³⁴ C'est aussi la position d'un lecteur et interprète avisé de Merleau-Ponty tel que Xavier Tilliette qui affirme: «Il creuse ainsi une troisième voie entre la doxa originelle ou

nal, l'en-soi et le pour-soi, la conscience et l'inconscient, la perception et l'imperception, le visible et l'invisible. Cet «entre-deux» de l'Être, l'*entre-êtré*, l'espace d'ouverture et d'articulation entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, *entre* l'organisme et nous-mêmes (la vie de la conscience)¹³⁵, qui apparaît surtout dans l'ontologie du dernier Merleau-Ponty¹³⁶, est évident dans la notion de «chair» comme inconscient sensible, l'infrastructure sauvage de l'être qui jette tous les choses dans l'existence. Cet élément dimensionnel charnel de l'être sensible émerge de l'expérience du corps et du monde, présent dans l'«entre-deux» de l'expérience de la vie, apparent dans l'entrelacement ambigu et original des choses, avec un sens muet mais opérant, dynamique et actif comme support et genèse de l'être commun de l'humanité. Comme le souligne à juste titre Isabel Matos Dias: «L'ambiguïté désigne la coexistence entre les deux pôles opposés et la relation est alors un “troisième terme”, ce qui revient à dire qu'on va des termes vers la relation».¹³⁷ Le dynamisme originaire et le mouvement spécifique de ce troisième terme (le rapport) sera la figure de la réversibilité comme mouvement ontogénétique qui traverse tous les niveaux de réalités et les dimensions de l'existence humaine, cherchant à la fois leur articulation et leur différenciation. C'est le positionnement intermédiaire ou interstitiel entre les deux pôles de l'«entre-deux» qui rend possible le devenir de quelque chose ou le nouvel événement de la réalité. «Ce que j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni lointain, dans le passé, comme un souvenir objectif, ni actuel, comme un souvenir

le phénomène du monde et le règne des universaux et du transcendantal: une ontologie du sensible... Il ne pouvait lui échapper que l'on n'accède à l'irréfléchi et au primordial que par le détour du réfléchi», Xavier Tilliette, «L'esthétique de Merleau-Ponty», in *Rivista di estetica* 14 (1969), 110-111. La recherche philosophique constante de notre philosophe s'articule ainsi autour d'une réflexion originale, réflexion sensible et réflexivité du sensible, celle d'un cogito sensible ou d'idées charnelles vibrantes, qui fait le lien entre l'Être et l'Existence, non pas dans une généralité primitive ou un monde indifférencié pré-humain, mais une réflexion immergée dans la culture et l'histoire, lieu de toutes les sédimentations et acquisitions, et par laquelle s'instituent et se fondent (*Stiftung*), réellement et symboliquement, les relations interhumaines.

¹³⁵ «Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'*inconscient* de Freud [...]. Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*», Merleau-Ponty, *Signes*, 374 («L'homme et l'adversité»).

¹³⁶ «Définir un Être d'entre-deux, un interêtre», Merleau-Ponty, *La Nature. Notes, cours du Collège de France (1956-1960)*, (Paris: Points, 2021), 385.

¹³⁷ Isabel Matos Dias, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», 272.

supposé, mais vraiment l'«entre-deux», comme le champ de mon devenir pendant cette période»¹³⁸, affirme Merleau-Ponty.

Outre une véritable philosophie de l'*entre-deux*, on peut dire qu'il y a ici une épistémologie philosophique dans la pensée de Merleau-Ponty, qui se révèle en quelque sorte comme sa méthode pour penser le rapport, l'articulation et la nature des choses, indépendamment de leur contenu ou de leur thématization. Il ne s'agit pas de dialectique, de l'assomption des deux pôles dans une synthèse unifiante, d'antithèse et de synthèse, mais de quelque chose de nouveau qui prend en charge la permanence ou les résidus des deux pôles (donc, ni visible ni invisible, mais *in-visible*; ni touchant-touché, mais *in-touchable*, ni présence ni absence, mais *présence d'une absence*, ni activité ni passivité, mais *passivité d'une activité*, ni dedans ni dehors, mais *dedans du dehors* et *dehors du dedans*). Or, c'est cette pensée de l'*être-entre* et de l'*entre-être*, l'espace charnel qui s'ouvre à *ce qui manque et me manque*¹³⁹, qui fait de l'être lacunaire, oblique ou latéral être un corps de désir, et en même temps, une «entrexpression charnelle»¹⁴⁰ de la chair du corps dans la chair du monde. Cette épistémologie de l'«entre-deux», de l'être ou du corps interposé (sentant-sensible, visible-invisible, touché-touchant) correspond en quelque sorte à une philosophie de l'ambiguïté ou du paradoxe, ou plutôt de l'entrelacement ou du chiasme, dont la relation entre les deux pôles s'opère ou s'articule dans la naissance ou le devenir d'un «troisième terme»

¹³⁸ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 60.

¹³⁹ Le désir étant cet écart *entre-les-deux*, Merleau-Ponty met en évidence le chiasme entre les regards qui s'attachent l'un à l'autre, entre moi et l'autre, en citant un texte de Paul Valéry qui, à notre avis, met bien en évidence la dimension lacunaire du désir. La lacune qui n'est pas un défaut à combler, mais qui appartient à la structure nucléaire de l'Être, tout comme le Néant de l'Être, est ce qui permet de désirer quelque chose ou quelqu'un, c'est-à-dire désirer ce qui manque en moi et en l'autre: «Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c'est toi que je vois. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres...», Paul Valéry, *Tel Quel*, tome I (Paris: Gallimard, 1941), 42; cf. Merleau-Ponty, *Signes*, 378 («L'homme et l'adversité»). S'il ne s'agit pas ici de relever l'influence terminologique évidente de Paul Valéry sur la philosophie de Merleau-Ponty, il faut souligner que l'article «L'homme et l'adversité», de 1951, est, à notre avis, un texte clé pour comprendre le glissement ontologique qui commence à se dessiner dans ses textes. On y trouve la notion de «chair», de «corps animé», d'«échange», de «chiasme», une perspective plus profonde sur les textes freudiens, l'inconscient comme perception ambiguë, l'érotisme littéraire, le rapport entre la corporéité, l'intersubjectivité, la conscience, le langage et l'histoire, bref, la dimension contingente, contradictoire et dramatique de l'existence.

¹⁴⁰ Patrick Leconte, «L'entrexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible», in *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4 (2009), 1-30.

ou dimension nouveaux. Une épistémologie de l'«entre-deux»¹⁴¹ qui est aussi une onto-phénoménologie de la structure désirante du corps, de la manière ou du style de l'apparence même de l'être des choses, qui nous ouvre aussi à de nouvelles formes de spatialité et de temporalité. Non plus frontales ou élaborées par une synthèse intellectuelle projective *a priori* comme condition de possibilité du sujet, mais de la présence corporelle sensible dans une atmosphère spatiale ou temporelle donnée. L'ouverture d'un champ spatial ou d'un horizon entre les choses et les êtres, qui n'est pas un espace vide ou le *néant* du Néant, mais une dimension profonde et verticale qui permet la circulation et la transitivité des corps entre eux (*creux*), qui ouvre à une autre manière d'être dans la situation incarnée, d'y être tonalisé e disposé, à une transcendance silencieuse, lumineuse et rayonnante de l'immanence qui a toujours été obscurcie par le poids de son destin contingent.

§ 8. La texture onirique du réel

On pourrait dire qu'il y a un certain «animisme»¹⁴² (animation des

¹⁴¹ Cf. Noelle Batt, «“L'Entre-deux”, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science», in *SubStance* 23 (1994/2), 38-48.

¹⁴² Le terme animisme doit être compris dans un sens ontologique et dans le contexte de l'animation corporelle en relation avec le monde sensible, et de la genèse du corps humain (sujet) entre «Nature et Logos », ainsi que de la recherche d'une autre manière de comprendre la subjectivité humaine, au-delà de la conscience transcendante et au-delà du réalisme ou du positivisme empirique. Voir à ce sujet Judith Wambacq, «L'animisme de Merleau-Ponty et Guattari. Une critique de La machine sensible de Stefan Kristensen», in *Chiasmi International* 21 (2019): «Merleau-Ponty, Literature, and Literary Language», 371-377; cf. également Stefan Kristensen, «Les randonnées philosophiques de David Abram et l'argument pour une fondation philosophique de l'animisme», in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 49 (2021), 141-155, notamment la section «Ontologie de la chair et animisme», 151-153. La chair serait la manière dont le monde est constitué d'une matière active qui requiert notre capacité à sentir. En fait, cette question correspond à la préoccupation typiquement merleau-pontyenne, qui traverse toute son œuvre, et qui consiste à savoir comment les choses s'animent pour nous et dans notre corps. C'est comme si la chair du monde impalpable se révélait à nous dans notre corps anonyme et sensible, en dehors des explications dualistes classiques entre sujet et objet, conscience et corps, esprit et monde. Pour ce faire, notre philosophe prend pour exemple le geste pictural de l'artiste, son interrogation et sa transformation ou transsubstantiation du monde en peinture, qui est, selon lui, une autre manière de philosopher ou une philosophie à faire. Cf. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 30, 60: «Mais l'interrogation de la peinture vise en tout cas cette *genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps*. [...]. Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre, non quand pas il exprime des opinions sur le monde, mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, dira Cézanne, il “pense en

choses, des objets, de corps voire du monde même), un onirisme sensible ou une animation charnelle dans la philosophie de Merleau-Ponty, dans le sens que le philosophe cherche à établir une nouvelle compréhension entre le réel et l'imaginaire, l'affectivité et la sensibilité originaires. Sa philosophie cherche bien la «texture imaginaire du réel»¹⁴³, l'être onirique-poétique d'essences charnelles vibrantes de la chair du monde dans le corps charnel que nous sommes dans le Sensible. C'est une pensée qui affirme l'*essence dans l'existence* présente dans chaque geste corporel. Merleau-Ponty trouve dans l'anthropologie sociale, en particulier chez Mauss et Claude Lévi-Strauss, un point d'ancrage et un horizon de pensée commun, pour tenter de comprendre comment les choses s'animent ou viennent à l'existence pour nous et nous pour elles dans le monde. Il s'agit de comprendre les formes ancestrales ou matricielles du visible et de l'invisible¹⁴⁴, du sensible

peinture"» (nous soulignons). Cf. aussi Jennifer McWeeny, «The Panpsychism Question in Merleau-Ponty's Ontology», in Emmanuel Alloa – Frank Chouraqui – Rajiv Kaushik (dirs.), *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 2019), 121-144. Emanuel de Saint Aubert évoque également cette chair animée qui nous fait entrer en relation avec l'objet, la chose ou l'être perçu: «Merleau-Ponty ne s'arrête pas à cette description phénoménologique, à dominante gestaltiste ou structurale, de la perception. Il la complète par une coloration plus animiste, qui entend assumer plus avant les aspects *relationnels* de la vie perceptive. L'être perçu est perçu comme une chair, traversée et animée des tensions relationnelles déjà évoquées», Emmanuel de Saint Aubert, «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 132.

¹⁴³ Pour une interprétation et un commentaire de cette expression, voir Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II*, 87-112 («La texture imaginaire du réel»).

¹⁴⁴ Cf. Philippe Descola, *Les Formes du visible* (Paris: Seuil, 2021). L'anthropologue français, disciple et successeur de Lévi-Strauss au Collège de France, présente quatre archipels ou régions ontologiques (animisme, naturalisme, totémisme ou analogisme), cherchant à donner corps aux formes du visible ou à une anthropologie de la figuration fondée sur un cadre comparatif de visions contrastées de la condition humaine primitive, sans omettre de mentionner l'apport de Merleau-Ponty dans la formulation de son hypothèse théorique. Comme l'affirme Merleau-Ponty, «[...] chaque fois que le sociologue revient aux sources vives de son savoir, à ce qui, en lui, opère comme moyen de comprendre les formations culturelles les plus éloignées de lui, il fait spontanément de la philosophie... La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir», Merleau-Ponty, *Signes*, 179 («Le philosophe et la sociologie»). À la différence de Husserl, le retour au *Lebenswelt*, au langage, à l'histoire et aux formes vivantes n'est pas pour notre philosophe une *démarche* préparatoire ou une propédeutique procédurale à la tâche proprement philosophique de la constitution universelle par la conscience, mais le lieu propre d'une philosophie de la chair et du désir, et donc le lieu de la constitution ou de l'institution d'une ontologie de la vie, que les cours *La nature* et *Le visible et l'invisible* s'efforceront de mettre en évidence. C'est précisément ce monde de la vie qui met en question le «mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation autoritaire d'une autonomie absolue de l'esprit. La philo-

et de l'intelligible, et comment elles se rendent présentes dans nos corps actuels ou peuplent l'inconscient phénoménologique, remettant ainsi en cause les prétentions d'une raison transcendante pure incontaminée par le sol de l'expérience mythique originelle.¹⁴⁵ Comme le dit Renaud Barbaras: «Dire que “je” est son corps, c'est reconnaître qu'il ne cesse d'être “on”, qu'une brume d'anonymat continue d'envelopper les actes les plus thématiques».¹⁴⁶ N'est-ce pas précisément ce “on” muet et indéterminé du monde sensible qui nous enveloppe et nous investit depuis toujours, comme *Stimmung* du lieu, dont nous ne sommes pas l'origine ? Cette indétermination n'affecte-t-elle pas notre être, qui vit d'une historicité symbolique primordiale, qui nous séduit, fascine et exerce sur nous un pouvoir d'animation qui n'est pas de tout du causal ? N'est-ce pas cela, comme par un pouvoir d'étonnement, l'expression d'un *corps de l'esprit* et de *l'esprit du corps*, d'une force d'expression inédite de soi et des autres ? En tant que puissance *infra-structurelle* de la pensée et agencement affectif de la corporéité singulière (être soi-même) et de l'intercorporéité universelle (le «nous» de notre humanité commune) ? En tant que puissance *infra-structurelle* de la pensée et action affective de la corporéité et de l'intercorporéité, n'est-ce pas précisément ce monde environnant ou entouré d'un halo atmosphérique qui, silencieusement et continuellement, nous dispose affectivement et alimente nos formes et expressions corporelles de penser, de parler, de sentir et de vivre, avant même que nous n'y pensions ou n'y réfléchissions ? Qu'est-ce que ce halo, dans une perspective merleau-pontyenne, sinon la Nature, la chair, l'*Eros*¹⁴⁷ qui investit un corps et plus qu'un corps dans une texture et une tessiture commune, dimensionnelles, différentielles et graduelles, d'un «Sentant en général», emblème de l'Être sensible ?

Sans aucun doute que tout le parcours philosophique de Merleau-Ponty se matérialise dans la recherche ou la découverte d'un être primordial, qui

sophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument *délié* la jouissance de soi-même et de ses idées », Merleau-Ponty, *Signes*, 160 («Le philosophe et la sociologie», 159-183).

¹⁴⁵ Voir le dernier ouvrage de l'ethnologue-anthropologue Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination* (Paris: PUF, 2022). Il serait très intéressant d'analyser les rapports de Merleau-Ponty avec l'anthropologie sociale, l'ethnologie, la sociologie ou la psychologie animale, à partir de la symbolisation du corps et de la conscience affective mythique, que le philosophe a lui-même affrontée de manière particulière dans ses études «Le philosophe et la sociologie» et «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», dans son essai *Signes*.

¹⁴⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998), 137.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 317 («Corps et chair - Éros – Philosophie du Freudisme»).

n'est pas encore l'être-sujet ou l'être-objet, car qu'il s'agisse de l'événement individuel de notre naissance ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire entre l'homme et l'être n'est pas un fait consommé ou réalisé, ni celui d'un être pour lui-même ou en lui-même, car ce rapport se poursuit en tout homme qui perçoit. Aussi chargée de significations ou de sédimentations historiques que soit cette perception, elle contient toujours quelque chose de primordial, au moins dans sa manière de présenter la chose et son évidence ambiguë, dans la mesure où elle est toujours réalisée à partir d'un lieu ou d'un point de vue. Elle conserve toujours un style ou une manière d'être et de percevoir qui est plus ancienne que la réflexion elle-même ou que son sens actuel. Ainsi: «La Nature [...] “est au premier jour”. Elle se donne toujours comme déjà là avant nous, et cependant comme neuve sous notre regard. Cette implication de *l'immémorial dans le présent*, cet appel en lui au présent le plus neuf désoriente la pensée réflexive».¹⁴⁸ Tout consiste donc à penser cet immémorial, non pas à partir d'une solution incorporelle ou immatérialiste, mais au sein de l'être naturel.

Selon notre interprétation de Merleau-Ponty, la chair est ce corps sensible ou affectif (*corps étonné*), cette dimension originelle anonyme, d'impersonnalité ou d'indétermination ontologique, qui est présente, comme présence d'une absence, ou comme quasi-présence du perçu, toujours sur le point de se révéler, dont la brume enveloppe les actes réflexifs et thématiques de la conscience elle-même. C'est cette dimension imminente d'un sentir originaire ou primordial, d'un inconscient phénoménologique sensible, d'un «universel latéral»¹⁴⁹ présent dans l'expérience historique sensible des humains, distinct d'un universel de survol¹⁵⁰ d'une méthode strictement

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 94 («Le concept de Nature», 91-121) (nous soulignons).

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, *Signes*, 193 («De Mauss à Claude Lévi-Strauss»).

¹⁵⁰ Merleau-Ponty cherche à établir une philosophie enracinée dans le sol originaire de notre expérience, du *Ur-Ich* en tant que *Ich-Kann* plutôt que *Ich-Denke*, du «jaillissement immotivé du monde», dont la rencontre avec le monde brut exige à la fois de s'en détacher et de s'y familiariser, comme si le retour à la conscience incarnée était un retour radical à la vie sensible irréfléchie qui est notre situation initiale, permanente et ultime, bref au «il y a» ontologique. Cette recherche du sens originaire de l'être comme réflexion fondatrice (sur-réflexion) s'éloigne ou s'oppose à l'attitude du sujet de surplomb commune au *cogito* cartésien, à la subjectivité transcendante kantienne ou au Sujet absolu hégélien, bref aux philosophies de la conscience que la modernité a vu proliférer. Cette attitude de survol qui résulte d'une diplopie ou d'un strabisme ontologique conçoit un «sujet tardif, qui coupe le cordon ombilical qui le lie à l'expérience perceptive, à l'existence ou à la coexistence avec le monde», Maria José Cantista, «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Maurice Merleau-Ponty», in Maria José Cantista (dir.), *Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica* (Porto: Campo das Letras, 2006), 328.

objective, tel qu'interprété par notre philosophe, qui introduit peut-être une nouvelle compréhension de l'affectivité (des affections et des affects) et la dérobe à une compréhension foncièrement psychologisante, en lui donnant toute son épaisseur ontologique dans le mouvement de sa philosophie, d'une onto-phénoménologie du corps et de l'être charnel, de l'entrelacement différencié originaire et de l'étrangeté face au monde qui nous étonne et pose la question d'une pensée fondamentale (philosophie, art, littérature...).

§ 9. Ce qui nous émeut, touche et étonne

La question qui nous anime révèle notre intérêt particulier pour la philosophie française, à savoir le mouvement phénoménologique contemporain. En effet, avec l'avènement de la philosophie phénoménologique, la corporéité et l'affectivité elles-mêmes ont acquis un traitement philosophique pertinent, notamment avec les positions fondatrices de Husserl (intentionnalité affective) et de Heidegger (*Stimmung/Befindlichkeit*, disposition ou tonalité affective fondamentale), dont les influences se sont immédiatement fait sentir chez des phénoménologues tels que Max Scheler, Emmanuel Lévinas, Henri Maldiney, Michel Henry, et certainement, aussi en Merleau-Ponty.

Ainsi, tant la corporéité que l'affectivité sont des dimensions fondamentales de notre existence qui «nous apprennent le jaillissement immotivé du monde».¹⁵¹ C'est dans cette ligne que nous essaierons de décrire et de réfléchir sur ce que Merleau-Ponty appelle la «réhabilitation ontologique du Sensible», afin d'envisager dans sa pensée une ontologie du corps sensible, qui se résout dans sa «notion ultime» de «chair», et qui lui permet de commencer à élaborer une nouvelle *ontologie* ou «cosmologie du visible».¹⁵² Savoir ce que signifie cette «notion ultime» de chair («ni matière, ni esprit, ni substance»), concept jamais pensé ou formulé en philosophie, comme l'affirme Merleau-Ponty, c'est ce qui nous pousse à penser l'affectivité (le corps affectif) comme l'impensé de Merleau-Ponty. La description phénoménologique du statut de la corporéité et de sa corrélation avec l'affectivité, comme notre manière primordiale et originelle d'être-au-monde, d'être en relation avec l'altérité, avant le processus même de la connaissance, sera donc l'horizon de notre investigation. Si notre corps est l'espace expressif qui transforme les intentions en réalisations durables dans le temps, il appa-

¹⁵¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 14 («Avant-propos»).

¹⁵² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 313 («Activité: Passivité – Téléologie», 212-213). Pour une étude ontologique approfondie de cette cosmologie de la visibilité, cf. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, 241-265 («Vers une cosmologie du visible»).

raît aussi comme le véhicule d'accès de notre être-au-monde vécu¹⁵³ et la «patrie originaire» (*Urheimat*) fondamentale de notre pouvoir symbolique et réel de signification expressive. C'est ici que s'enracine l'acte propre à l'humanité de donner du sens (*Sinngebung*), si l'on peut dire, son inscription et son appartenance originaires au monde (*être-au-monde*).

Notre objectif sera de dresser une description et une analyse phénoménologiques du corps sensible ou affectif chez Merleau-Ponty. À partir de ce questionnement théorique, nous réfléchirons à ses implications esthétiques, que ce soit au sens large de *aisthesis* (*αἴσθησις*, sensibilité, sentir), du corps et de son pouvoir de sentir, d'être affecté et d'affecter, ou dans une perspective plus restreinte de montrer comment l'œuvre d'art et la création artistique accueillent et élargissent significativement cette relation de promiscuité ou chiasmatique entre l'être qui perçoit et le monde qui est perçu. Cette perspective dialogique et féconde entre l'expérience philosophique de la corporéité sensible et la création artistique sera présentée dans les derniers chapitres de notre recherche, non pas comme une illustration du concept, mais comme le lieu très original où le sensible se donne ou se configure comme une forme universelle de l'être. L'art n'est ni une représentation ni une imitation, mais l'expression ontologique de ce sol brut qu'est l'immémoriale affectivité sauvage ou le «fond affectif» primordial sur lequel se présente le monde (et les espaces de vie humaine). Si l'on reprend le concept d'affect à sa racine étymologique d'*affectus*, dans le sens de «se mettre à faire», *faire être* dans une certaine disposition ou atmosphère affective, c'est en effet *produire* un *fait affectif* ou un événement humain nouveaux, alors on peut affirmer aussi que la création artistique produit des affects, des *faits d'affects* qui vont bien au-delà du présent de leur donation ou de leur phénoménalisation, se cristallisant et se sédimentant tout au long du temps, au-delà même de ceux qui les reçoivent ou les assument.

Ainsi, pour Merleau-Ponty, «il n'y a non pas un domaine séparé de la philosophie [...], mais il y a un type d'être auquel seul le philosophe a accès [...], qui est ce que j'appellerais l'être brut. L'être brut, on pourrait exprimer la même chose, moins heureusement à mon avis, en disant le vécu, le perçu, le sensible [...], ce monde pré-scientifique, ce monde brut, qui est celui du

¹⁵³ «Le corps est le véhicule de l'être-au-monde, et avoir un corps, c'est pour un vivant, se joindre dans un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement [...]. Mon corps est le pivot du monde [...] j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 111 (nous soulignons). Plus tard, dans ses derniers écrits, cette fonction du corps propre, ou corps phénoménal, soutenue et étayée par la structure du schéma corporel, condition du passage du corps actuel au corps virtuel, sera reprise par la notion de chair comme élément de l'Être.

philosophe»¹⁵⁴, différent de celui de l'ontologie de l'objet, d'un être artificiellement construit par la science, sans lien avec les racines impalpables de son jaillissement immotivé où tout se mêle et s'entremêle. En effet, il s'agit essentiellement d'interroger la place de l'affectivité «comme un mode original de conscience»¹⁵⁵, au même titre que la perception qui convoque «tout mon être» dans un «rapport total et affectif»¹⁵⁶, donc charnel, avec les choses et avec les autres, dont les qualités sensibles de ce qui est perçu sont des configurations ou des modalités de contact affectif avec le monde. Il existe une intentionnalité affective ou émotionnelle¹⁵⁷ plus originale que

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier. Et autres dialogues (1946-1959)* (Paris: Verdier, 2016), 166.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 192.

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne [1949-1952]* (Lagrasse: Verdier, 2001), 521: «La couleur est en soi porteuse d'un *halo affectif* (Goldstein). Ce qu'exprime le jaune: une certaine *manière de faire vibrer notre vision*. Chaque couleur peut nous indiquer un mode de relation au monde, en discordance ou non avec le monde: nous détestons ou aimons la couleur». On peut donc dire qu'il y a une dimension (halo) affective inhérente au sensible, et que c'est pour cela qu'il nous fait sentir, nous fait voir quelque chose dans et à partir de la couleur, qui précède la perception elle-même. Chaque qualité sensible est donc avant tout une manière d'être, une manière de nous affecter qui est inhérente à la chose elle-même et qui désarrange ou déplace la tendance projective de la conscience constitutive.

¹⁵⁷ «À première vue, l'entreprise de Scheler et de Heidegger est l'essai d'introduire dans la philosophie une analyse qui ne porterait plus seulement sur la connaissance, mais sur la "logique du cœur" dont parle Pascal, que Scheler définit comme intentionnalité émotionnelle, et originale par rapport à l'intentionnalité de la connaissance [...]. Sur les rapports de l'homme avec son monde, tels qu'ils se dévoilent dans une expérience affective et pratique, on peut consulter Heidegger *Sein und Zeit*», Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 421. Ainsi, l'être-au-monde du *Dasein*, l'être-là ou l'être-ici (*Dasein*) de l'Être dans le monde, non pas au sens local, mais son être disposé affectivement (*Befindlichkeit*), son sentir, se donne dans une expérience affective fondamentale. Sans coïncider complètement avec Heidegger, Merleau-Ponty s'est progressivement rapproché de la pensée heideggérienne, comme dans un mouvement inverse, c'est-à-dire dans une recherche progressive du statut ontologique de la phénoménologie du corps, sans pour autant renier ou simplement traduire les acquisitions philosophiques faites précédemment. Si Merleau-Ponty, dans ses premiers travaux, part de l'indication du *Lebenswelt* husserlien, en le concrétisant dans l'idée de la conscience incarnée ou de l'esprit incarné, la dernière phase de sa pensée est marquée par un rapprochement avec Heidegger, notamment en ce qui concerne la question du langage. A son tour, Heidegger redécouvre, si l'on peut dire, la corporéité animée (le *Leib*) du *Dasein*, notamment dans ses derniers séminaires philosophiques en dialogue avec la psychiatrie ou l'œuvre d'art. S'il y a un mouvement de Merleau-Ponty vers Heidegger, il y a aussi un mouvement heideggérien vers Merleau-Ponty. Nous dirions qu'il manque à Merleau-Ponty une pensée de la disposition affective ou de l'affectivité fondamentale, et à Heidegger une phénoménologie de la perception

l'intentionnalité de la connaissance ou des actes mentaux, et qui est, dans notre compréhension de la pensée de notre philosophe, une intentionnalité corporelle de nature expressive (*corps affectif*).

Dans l'approche de la philosophie de Merleau-Ponty, il est habituel de partir du primat de la perception comme mode originel de la conscience incarnée dans le monde, reléguant au second plan d'autres aspects tout aussi pertinents. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, la question de l'affectivité n'a guère été abordée dans la recension critique de sa pensée, ou très rarement, et c'est là que l'on pourrait trouver un autre point de départ ou un autre primat philosophique inédit. Dans la critique à la pensée objective que dresse Merleau-Ponty, l'affectivité ne se réduit pas à l'analyse ou à l'interprétation des états affectifs. La question de l'affectivité relève de la sphère ontologique-phénoménologique, si l'on peut dire, en tant que mode d'être originaire dans le monde du sujet percevant incarné. En un certain sens, et c'est ce que nous tenterons de montrer et d'explicitier tout au long de ce dissertation, elle précède la perception elle-même ou en est le sol originaire, en tant que «mode originel de la conscience», tout en étant au même temps ce qui la rend possible. Donc, au-delà de l'intentionnalité corporelle, l'affectivité se constitue originellement comme intentionnalité et don de soi à l'autre de soi-même, perception du monde en soi, *instituant* ainsi de nouvelles figurations du sens dans le visible et à partir du sensible.

En ce sens, on essaierait de lire ici la position philosophique de Merleau-Ponty à partir du prisme de l'affectivité, en mettant en évidence dans sa position une grammaire de la perception érotique, de l'être sauvage, de la corporéité, de la sensibilité et du langage comme dimensions ou éléments expressifs de l'être sensible, ouvrant ainsi un nouvel horizon philosophique germinal. Nous essaierons ainsi de nuancer la «réhabilitation ontologique de l'expérience sensible» qui passe par notre existence intercorporelle et *intermondaine*. En tant que manière originaire d'intersubjectivité, de l'autre en moi et de moi dans l'autre et des autres entre eux, cette récupération s'oriente vers une ontologie du désir incarné (de l'être-au-monde) et incorporé (du monde dans l'être). Or, ce que nous allons tenter d'interroger, c'est précisément la manière dont s'opère ce passage, en essayant de faire l'hypothèse d'un inconscient affectif ou d'un corps immémorial essentiellement affectif dans la modalité de l'*étonnement*, qui serait

corporelle qui soit à la hauteur de la question de l'Être, précisément du *sens de l'être du corps* et du *sentir du corps*. Cf. Pavlos Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger* (Dordrecht: Kluwer, 1996). Pour la relation critique de la philosophie de Merleau-Ponty avec Husserl et Heidegger, cf. Emmanuel de Saint Aubert, «Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibrages», in *Revue Germanique Internationale* 13 (2011): *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, 59-73.

le principe d'une philosophie interrogative ou d'une pensée fondamentale chez Merleau-Ponty.

En effet, selon Jenny Slatman, «pour Merleau-Ponty, l'étonnement devant le monde indique le début de la philosophie avant qu'elle ne soit théorisée. À ce niveau, la philosophie est questionnement. En s'étonnant, elle interroge le monde et s'interroge elle-même comme une interrogation qui naît dans le monde». ¹⁵⁸ Il s'agit donc de voir dans quelle mesure cela peut se faire dans l'horizon d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité corporelle, comme révélation et ouverture originelle à la «profondeur de l'être», à l'étonnement devant le mystère de la raison et du monde. Ainsi, l'étonnement comme tonalité affective originaire (et originelle) et fondamentale se révèle être la question philosophique par excellence, avant même l'idéalisation de la réflexion, ou plutôt, c'est dans cet étonnement primordial du monde que s'inscrit le transcendantal philosophique lui-même. Cela implique que la philosophie n'est pas conçue comme une réflexion sur le monde de la vie, mais qu'elle se fait à partir du monde et en relation avec le monde sensible.

L'étonnement devient ainsi la disposition fondamentale de la pensée et l'expérience originaire de l'Être qui s'interroge dans les êtres, parce que le monde lui-même nous interroge, nous sollicite et nous dispose d'une certaine manière. *On s'étonne* toujours de quelque chose ou de quelqu'un, d'une situation, d'un projet, d'une idée ou d'une œuvre qui interroge notre propre subjectivité transcendantale. Ce déplacement est l'affirmation ontologique du questionnement philosophique comme étonnement primordial de notre manière d'être-au-monde, et en même temps un déplacement par rapport à l'intentionnalité moderne, qui attribuait des rôles bien définis au sujet et à l'objet, privilégiant l'*ego cogito* ou la conscience transcendantale comme formes intentionnelles primordiales de questionnement de l'Être. Dire que l'Être nous interroge revient à s'étonner *de* ou *par* quelque chose, car cette activité (interroger l'Être) de passivité (*s'étonner de*) nous ramène à la question originelle qui surgit dans l'étonnement.

En effet, dit Merleau-Ponty: «Le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, recherche d'un cheminement en cercle, Être ce qui n'est jamais tout à fait ? Mais cette déception est celle du faux imaginaire, qui réclame une positivité qui comble exactement son vide. C'est le regret de n'être pas tout». ¹⁵⁹ Cette plainte est plus celle d'une certaine philosophie réflexive fascinée par l'idée classique d'adéquation intellectuelle à la chose (*adaequatio intellectus et rei*) que celle de la scien-

¹⁵⁸ Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty* (Leuven: Peeters/Vrin), 2003, 30.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 92.

ce contemporaine, qui «apprend à reconnaître une zone du “fondamental” peuplée d’êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n’est pas question de traiter exhaustivement [...]».¹⁶⁰ Les concepts de champ, de structure et de *Gestalt* ouvrent un vide dans la définition classique de la vérité comme adéquation. L’«origine de la vérité» n’est ni monolithique ni donnée selon des principes invariants de la possibilité de l’expérience, mais protéiforme, donnée dans le champ ouvert de l’expérience du monde où la chose est donnée, le sens d’une vérité *se faisant*.

Ce qui paraît étonnant, c’est que ce ne soit plus la philosophie qui s’étonne du monde naissant, que ce n’est plus le philosophe qui fasse l’expérience originaire de la fascination et de l’étonnement, alors qu’à l’origine c’est l’étonnement, la surprise, l’attirance des choses du monde qui, chez Merleau-Ponty, révèlent à la pensée philosophique son état de crise profonde¹⁶¹, toujours à reconstruire sur les ruines de l’Être. Si «c’est par le monde d’abord que je suis vu ou pensé»¹⁶², cela signifie que la vision, la peinture et même la pensée ne sont plus le privilège exclusif d’un sujet qui voit, peint ou pense. Le modèle d’intentionnalité que la modernité nous a légué est en fait inversé: nous sommes vus, affectés et pensés par le monde (*être-corps-dans-le-monde* et *monde-dans-l’être-du-corps*). Cette intentionnalité est donc réversible, non plus exclusivement du sujet vers l’objet, mais un sujet qui est objet et un objet qui est sujet en même temps. En réalité, moi et un autre, le corps

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, 91.

¹⁶¹ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 156 («La philosophie aujourd’hui», 33-157): «Ces symptômes de plus en plus “conscients”: crise des notions d’objet et de sujet en vertu de leur propre développement même – ou bien allant à le nihilisme, ou bien vers à *nouvelle philosophie fondée sur un être autre que l’être-sujet et l’être-objet* [...] Examinons brièvement Husserl et Heidegger – ce que la crise signifie, selon eux, pour l’avenir de la philosophie» (nous soulignons). C’est cette nouvelle philosophie qui interroge l’étonnement ou se laisse étonner par l’Être lui-même, par le monde et par les choses, comme le peintre découvre chaque matin les figures des choses dans son œuvre, toujours la même question, le même appel, qui n’a jamais de réponse complète ni d’achèvement. En ce sens, seule une «ontologie indirecte», une interrogation latérale ou oblique des choses, peut nous donner cet «autre être» que celui de la tradition philosophique de la modernité. Comme l’a écrit Claude Lefort dans sa longue «Préface» à des *Notes de cours* (1959-1961), Merleau-Ponty a ouvert la philosophie «à une ontologie d’un nouveau genre – “indirecte”, selon sa formule – en liant dans une même interrogation les problèmes de la philosophie, de la psychologie, de la psychanalyse, des sciences de la nature, de l’art et de la littérature, et de la politique [...], ferme dans la critique [...] d’une ontologie directe, dont le risque serait de conduire la philosophie au silence, alors que c’est *au contact du monde de la vie et à travers l’art et les aventures de la science* qu’elle peut rechercher l’*“expression indirecte” de l’Être*», Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 7, 9 (nous soulignons).

¹⁶² Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 322.

et le monde, nous appartenons à la même chair universelle du sensible, nous partageons les choses du monde et nous sommes pris dans le même magma sensible, dont elles sont faites et dont nous faisons partie, ce magma ou étoffe qui soutient et donne cohésion à notre foi perceptive, à notre présence personnelle et intersubjective dans le monde.

Ce tournant d'un sujet qui interroge et de l'Être qui est interrogé à l'Être qui interroge, à une subjectivité déplacée ou dépossédée de sa fonction première constitutive, qui se laisse interroger ou s'étonne de quelque chose, est un déplacement ontologique d'une immense ampleur pour penser l'être du sujet et la subjectivité autrement que la «subjectivité invulnérable» du *Kosmothéoros*, «en deçà de l'être et du temps»¹⁶³, à partir d'une disposition affective fondamentale qui est celle de l'étonnement. Si le questionnement philosophique n'est plus le questionnement intentionnel d'un sujet qui regarde son objet de haut ou le constitue dans le secret de son bureau, mais un «état de stupeur continue», «une marche en rond», d'un «Être qui n'est jamais tout à fait», d'où une sorte de tourbillon de sens et de significations sur le chemin sinueux de la clairière, alors il s'agit de trouver notre propre questionnement dans les plis du monde. *Ce qui étonne m'étonne* dans la mesure où l'Être m'interroge sans cesse face au secret du monde et des choses. Reconnaître le monde comme source transcendante d'émerveillement est donc incompatible avec une phénoménologie de la pure subjectivité. En effet, pour notre philosophe, «la vraie attitude philosophique n'est pas l'hypothèse de la *Nichtigkeit* du monde, mais étonnement devant le monde [...]».¹⁶⁴ Cela signifie alors que l'étonnement se révèle comme la véritable réduction phénoménologique merleau-pontyenne.¹⁶⁵ Plutôt que de suspendre l'attitude naturelle

¹⁶³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 10 («Avant-propos»).

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 78.

¹⁶⁵ Dans un article capital sur la question de l'étonnement, Martin Gagnon affirme que «si on doit tirer toutes les conséquences de la réduction entendue comme “étonnement devant le monde”, il apparaît que ce à quoi reconduit la réduction est moins la subjectivité transcendante conçue sur le modèle du spectateur étranger, que le monde lui-même en tant que spectacle d'étranger [...]», Martin Gagnon, «Étonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty», in *Revue Philosophique de Louvain* 93 (1995/3), 378. Ainsi, l'étonnement devient la disposition fondamentale de la pensée et l'expérience originaire de l'Être qui nous interroge dans les êtres ou dans les étants, le monde lui-même nous interroge, nous sollicite et nous dispose d'une certaine manière. Plutôt que de *s'étonner avec* ou *de*, nous sommes *étonnés par* ou *au travers* de quelque chose ou quelqu'un, d'une situation, d'un projet, d'une idée ou d'une œuvre qui interroge notre propre subjectivité transcendante. Ce tournant est l'affirmation ontologique du questionnement philosophique comme étonnement originel et originaire de notre manière d'être-au-monde. Dire que l'Être nous interroge revient à s'étonner de ou par quelque chose, car cette activité (interroger l'Être) de passivité (*se laisser étonner par...*) nous ramène à la question originelle qui surgit au

ou la vie pratique empirique, cette réduction implique le monde lui-même dans la mesure où nous ne pouvons pas faire une abstraction idéaliste de notre être-au-monde, c'est-à-dire du pré-réflexif qui plie le réflexif, au corps sensible primordial qui déflagre continuellement dans l'intelligence même.

Ainsi, encore selon Slatman, «l'étonnement prend pour thème le "lien ombilical" qui nous relie au monde et à l'Être»¹⁶⁶, qui nous ouvre à l'horizon de l'être vertical, de l'être brut, à la genèse sensible des couches les plus profondes du monde de la vie dans laquelle s'inscrit et naît toute l'attitude transcendante. Or, «si la philosophie est vie et conscience, dit Merleau-Ponty, il faut que l'étonnement soit non seulement une introduction à la connaissance, mais *le signe de son plus haut point* [...]. Une philosophie ne fait valoir la rationalité dans tout son prix que si elle la fait apparaître au milieu de l'irrationnel, par une sorte de *miracle*, au sens où l'on parle de "miracle grec"». ¹⁶⁷ C'est cette affirmation ontologique affective de l'étonnement comme lieu et disposition affective fondamentale de l'ouverture au questionnement sur soi et sur le monde qui en fait un véritable savoir. L'étonnement devant ce qui étonne, l'ouverture de soi à ce qui n'est pas soi ou à partir de soi, à la présence d'un autre soi qui affecte ma pensée, l'informe et l'habite, n'est pas une attitude propédeutique aveugle qui n'aurait pas encore atteint la maturité réflexive, comme si elle était considérée comme une première attitude essentielle, mais une attitude à compléter *a posteriori* par la pensée réflexive ou critique. S'étonner, s'émerveiller, se laisser toucher ou surprendre par ce qui nous est donné, par une certaine atmosphère ou expérience sensible du monde qui nous précède et sur lequel nous sommes et vivons, est une affirmation de la pensée fondamentale de la philosophie elle-même.

C'est la recherche ou la découverte de la rationalité au milieu de l'irrationnel, du réfléchi dans le non-réfléchi, de la perception dans l'imperception, comme recherche d'une *sur-réflexion*, *réflexion de la réflexion*, *phénoménologie de la phénoménologie*, c'est-à-dire de l'être des profondeurs, de l'être vertical, n'ayant pas encore subi les assauts de la pensée réflexive-positive, qui sera une constante dans la recherche philosophique

sein de l'étonnement. Ce passage d'un sujet qui interroge et de l'Être qui est interrogé à l'Être qui interroge et au sujet comme celui qui se laisse interroger ou qui s'étonne de quelque chose est un changement ontologique de grande portée pour penser la subjectivité autrement que comme *Kosmothéôros*, à partir d'une disposition affective fondamentale qui est celle de l'étonnement. *Ce qui étonne m'étonne* dans la mesure où l'Être m'interroge continuellement. Reconnaître le monde comme source transcendante d'étonnement devient donc incompatible avec une phénoménologie de la pure subjectivité.

¹⁶⁶ Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation*, 243.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 35 («Titres et Travaux. Projet d'Enseignement», 9-35) (nous soulignons).

de notre philosophe. Et tout cela pour trouver le *logos* sensible qui se trouve en toute chose. C'est le moment de se demander si la vraie réduction n'est pas une réduction phénoménologique ou eidétique à l'étonnement, comme premier commencement de toute pensée, de toute réflexion, précisément comme point culminant de la philosophie, comme l'était le «miracle grec», cette rencontre avec l'évidence *naïve* (le merveilleux) des choses, le contact charnel primordial avec le monde de la perception, devant nous, au-delà du vrai ou du faux vérifié par l'*empirisme* logiciste. Selon Emmanuel de Saint Aubert, c'est l'étonnement (l'affect primordial ou *fait affectif* primitif anonyme, pourrait-on dire) devant la surprise de l'être qui anime la perception, l'intelligence, le mystère de la chair et de l'être chez Merleau-Ponty. Ainsi, «toute question est posée par “celui qui en est” et interroge cette inhérence même [...], cet étonnement intérieur au mystère, racine vitale des aventures de la connaissance, qui creuse un écart entre la *chair* et l'*être*, tout en mettant à l'épreuve leur lien [...], cet étonnement devant la surprise de l'être, qui nous précède et nous porte, est le principe d'animation même de notre intelligence incarnée».¹⁶⁸

Ainsi, contre les philosophies ou doctrines objectivistes qui traitent la perception (le sentir, le sensible, l'affectivité, le corps, le désir, l'amour...) comme le simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps (empirisme de la sensation), ou contre celles qui défendent l'autonomie absolue de la conscience (idéisme), Merleau-Ponty affirme que «l'esprit qui perçoit [sent, aime, désire, pense...] est un esprit incarné, et c'est l'enracinement de l'esprit dans son corps et dans son monde que nous avons cherché d'abord à rétablir».¹⁶⁹ Donc, ni pure intériorité, ni pure extériorité donc, mais un «troisième genre d'être», l'«entre-deux» qui renvoie au fond et à la figure, à l'être comme tiers inclus qui médiatise toute la relation, qui rend compte de l'inscription corporelle de l'esprit, de la relation énigmatique que nous entretenons avec notre corps qui nous révèle lui-même «un mode d'existence ambigu»¹⁷⁰, et de là, avec les choses perçues ou sensibles d'un monde qui reste toujours une œuvre inachevée. Le monde perçu n'est pas un pur objet de pensée sans fissures ni lacunes, dont la loi de construction serait donnée *a priori*, comme les constructions d'objets géométriques ou les entités métaphysiques construites. Les choses perçues sont des ensembles ouverts et inépuisables, en naissance et développement continus, imprégnés d'un certain style universel qui nous permet de les reconnaître, non pas totalement, mais à partir de perspectives différentes ou toujours profilées, c'est-à-dire données (monde sensible) et saisies (corps sensible lui-même) de ma-

¹⁶⁸ Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair II*, 319-320.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 37 («Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», 36-48).

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 240.

nière latérale. Ou comme l'écrit le poète Jaccottet: «[...] je sens qu'une autre approche, plus oblique, serait nécessaire. Sans pour autant être sûr d'arriver à quelque chose». ¹⁷¹

Bref, et c'est notre hypothèse de base dans notre approche de la philosophie de Merleau-Ponty, dans chaque *logos* (*cogito*) il y a un *pathos* primordial (affect) qui entraîne le mouvement et le rythme du *cogito* réflexif, de la perception et des autres actes de l'expression humaine. Le *pathos* de l'étonnement (*τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν*) qui nourrit et anime le corps du *logos*, son expression dans les paroles et les gestes vivants du corps de chair qui est la demeure de l'Être. L'affect de l'étonnement ou le sentiment d'étonnement marque l'origine (*ἀρχή*) de la philosophie ¹⁷², la sortie de sa crise, une réhabilitation de la pensée, par le biais d'un recommencement ou reprise du commencement du «miracle grec», sans que cela signifie, du moins chez Merleau-Ponty, un désir de l'attitude théorique transcendante, comme chez Husserl. Pour le philosophe français, cette passion de l'étonnement n'est pas strictement un acte intellectuel de conscience, même si l'étonnement implique l'acte de voir quelque chose, comme d'avoir l'intention ou de viser quelque chose (*conscience de*). L'étonnement fait voir et donne à voir sans faire de l'acte de voir (*noèses*) un contenu ou objet intentionnel de pensée (*noème*), non seulement de manière provisoire ou propédeutique, mais comme structure ontologique permanente du sens de l'Être dans le monde. Elle guide et accompagne le voir et le concevoir, les cognitions et les représentations, de l'intérieur (endo-affectivité), elle investit l'Être de toute sa puissance, en le mettant en action et en situation (être en situation affective), en nous faisant nous sentir être, exister et vivre, parce que nous sommes d'abord un corps sensible-sentant inscrit dans l'histoire du monde sensible. Le sentir, l'affectivité, comme marque de la relation entre la chair du monde et la chair du corps, est la dimension corporelle du vécu dans laquelle nous sommes renvoyés à ce qui transcende les réalisations du sens, en deçà et au-delà, l'infrastructure anonyme et indéterminée, la négativité au cœur du monde, qui émeut, affecte et

¹⁷¹ Philippe Jaccottet, *Através de um pomar* (Lisboa: Vagamundo, 2010), 19-20 (tit. orig.: *À travers un verger; suivi de Les Cormorans et de Beauregard*).

¹⁷² «Il est tout à fait d'un philosophe, c'est sentiment [*πάθος*]: s'étonner. Il n'existe pas d'autre origine de la philosophie [...]», Platon, «Théétète», 155 d, in *Œuvres complètes* (Paris: Les Belles Lettres, 1970); cf. aussi Aristote, *La Métaphysique*, Livre A, 2, 982b, Vol. 1 (Paris: Vrin, 1991), 17: «C'est, en effet, l'étonnement [*θαῦμα*] qui poussa comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques [...]. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux)». Sur la question de l'étonnement et la philosophie, cf. John Salis, «Le lieu de l'étonnement», in *Noésis* 6 (2003): *Les idéaux de la philosophie*, 99-134.

étonne l'Être. La chair comme élément primordial serait une dimension de l'affectivité, où l'être se sent en relation avec le monde, et le désir nourrit l'expérience vécue du sujet dans sa singularité historique.

§ 10. Dans les miroirs de l'Être

C'est pourquoi, dans la mesure du possible, on essaiera de mettre en rapport ou de renvoyer la pensée de Merleau-Ponty à d'autres domaines scientifiques ou sources d'inspiration qui ont influencé le sujet en question. Le dialogue profitable que notre philosophe a toujours entretenu avec l'art, la littérature, le cinéma, la psychanalyse, les sciences cognitives ou la psychologie comportementale, lui a permis d'assumer et d'élargir de manière critique son propre champ philosophique et conceptuel. Plus encore, cela l'a amené à regarder de l'autre côté de la feuille, dans l'autre champ ou horizon de l'incarnation du sens, tous les miroirs du sensible, les autres régions de l'Être (non-philosophie)¹⁷³, le contact de l'Être dans les êtres, à rechercher la nouvelle ontologie indirecte de la pensée fondamentale d'*Ineinander*. Il s'agit donc de montrer comment on peut décliner et mettre en rapport le concept de la chair (*chair*) et celui de désir (perception érotique), dans l'ouverture de sa pensée à la psychanalyse et à l'expérience de la genèse artistique du sens (esthétique phénoménologique) ; montrer que l'affectivité est en quelque sorte l'«impensé» ou l'«impensable» à penser de Merleau-Ponty. En effet, en soulignant le statut de l'affectivité au sein de la corporéité, nous affirmons et assumons aussi les limites de sa propre pensée, toujours centrée sur la *vision perceptive* et n'allant pas jusqu'aux conséquences ultimes de ce qu'il avait *déjà entrevu* dans l'ontologie des 'structures ou des essences affectives' de ses derniers écrits (dimensionnalité affective de l'être charnel). Soit en raison du caractère prématurément inachevé de sa pensée, soit parce qu'il a transféré les propriétés de la conscience transcendante au corps perceptif, surtout dans son *PhP*, empêchant sa base théorique d'aller au-delà de ce qu'il avait lui-même dénoncé comme les apories de la philosophie réflexive de la conscience transcendante. Ses derniers écrits cherchent à dépasser ontologiquement ces apories de l'horizon objectiviste, représentatif et rationaliste, en se situant «résolu-

¹⁷³ «Il faudrait tenter l'expression directe, i.e. faire voir l'Être à travers les *Winke* de la vie, de la science, etc. [...]. C'est là, ce que nous nous proposons, et le sens philosophique du cours sur la nature», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 148 («La philosophie aujourd'hui», 34-157).

ment en-deçà du rapport représentatif entre une conscience et un objet»¹⁷⁴, précisément par le biais de l'affectivité en tant qu'acte intrinsèquement non-thétique ou non-objectivante.

On peut dire qu'il s'agit de montrer comment, à partir de la base théorique du corps sensible et du rapport du corps à l'affectivité, il est possible de prolonger la réflexion philosophique de Merleau-Ponty dans l'expérience artistique contemporaine. Il s'agit ainsi de rencontrer sa propre pratique et sa conception de la philosophie comme science de la pré-science, comme expression de ce qui est avant l'expression, mais qui la rend conceptuellement possible. Il s'agit de développer une relecture phénoménologique de l'œuvre d'art en tant que telle, à *partir de la chose elle-même*, et de la manière dont le geste artistique global fait penser le philosophe. Ce sera l'objet des derniers chapitres de notre thèse, où nous tenterons de montrer concrètement la vocation philosophique de l'art, si l'on veut, à exprimer ou expliciter le «Logos du monde esthétique»¹⁷⁵ et le *corps sensible du logos*, en tant qu'acte philosophique de l'humain appartenant au monde sensible. De la *perception affective* offerte par et dans le corps pourrait peut-être naître une *compréhension affective* de l'être des phénomènes et une nouvelle conscience de la rationalité affective ou sensible. L'*Excursus* de notre recherche ne se veut pas du tout une illustration conceptuelle du premier volume de la thèse, mais plutôt une expression vivante des métamorphoses possibles du corps sensible bioluminescent en tant qu'être incarné dans le monde. Ce deuxième volume est, en substance, la configuration de la tentative d'ontologie indirecte qui fait passer la réflexion philosophique par les régions ou les miroirs du non-philosophique, qui «*fait voir l'Être à travers le Winke*» de l'exercice de la vie, de l'œuvre d'art, de la littérature, de l'expression croyante du monde, de l'incarnation philosophique et théologique, ou des artefacts de la connaissance scientifique contemporaine.

La position philosophique fondamentale de Merleau-Ponty vise à sauver l'expérience perceptive originaire, pré-objective et ante-prédicative,

¹⁷⁴ Renaud Barbaras, *La métaphysique du sentiment*, 205 («Le sentiment: Merleau-Ponty»).

¹⁷⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 492. Merleau-Ponty cite ici directement Husserl, au sens large d'une esthétique transcendantale, d'un «art caché dans les profondeurs de l'âme humaine». Le philosophe reprendra souvent cette expression dans d'autres ouvrages, mais avec des *nuances* ontologiques par rapport à la conception husserlienne d'esthétique, notamment autour de l'idée du «Λόγος du monde perçu» (Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, 108 ss) articulé au *logos* du monde de l'expression, entre le *logos* brut ou sauvage (*logos endiathetos*) et le *logos* culturel ou historique (*logos prophorikos*). «C'est-à-dire que je dois encore, à travers les objectivations de la linguistique, de la logique retrouver le logos de *Lebenswelt*», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 218 («Origine de la vérité», 218-221).

en tant que critique radicale de la scission ou dissociation par la «pensée objective»¹⁷⁶, forgée dans le «sujet de surplomb», que l'empirisme (réalisme pur) et l'intellectualisme (idéalisme transcendantal) contiennent en eux-mêmes. C'est pourquoi, afin de poursuivre notre recherche, nous nous interrogeons sur le statut philosophique du corps dans la pensée de Merleau-Ponty, en tenant compte de ses différentes déclinaisons, telles que sa philosophie radicale de l'expérience du corps propre, et plus tard, son ontologie inachevée du visible cristallisée dans sa philosophie de la chair sensible. La possibilité d'ouvrir une troisième voie de pensée du corps, qui dépasse la polarisation traditionnelle entre le corps biologique-anatomique (*Körper*) et le corps vécu ou phénoménal (*Leib*), objectif-sujetif, nous amènera à nous demander si l'affectivité, en tant que forme fondamentale de la sensibilité, n'est pas le pivot de cet «entre-deux»¹⁷⁷ dont parle Merleau-Ponty dans plusieurs endroits et à plusieurs reprises, et finalement de toute philosophie phénoménologique ou existentielle. Selon notre lecture herméneutique de la pensée de notre Auteur, le mode d'apparition antérieur et originaire à la conscience constitutive a lieu dans la perception érotique/affective, si l'on veut, dans la médiation du corps sensible-affectif (sentant-sensible; affectée-affectant), dans lequel le désir est le mouvement, le rythme moteur et expressif de l'Être. Cet espace intercorporel interstitiel entre le corps et le monde, l'humain et les choses, est ce que l'œuvre d'art *en tant que telle* célèbre comme une «énigme de la visibilité»¹⁷⁸, à travers laquelle notre corps qui voit et *est vu*, sent et *est senti*, touche et *est touché*, ce qui est visible et sensible en soi.

Ainsi, contrairement à une ontologie directe, comme le notait Claude Lefort, «dont le risque serait de conduire le philosophe au silence, c'est alors au contact du monde de la vie et à travers l'art et les aventures de la science qu'il peut rechercher l'«expression indirecte de l'Être»¹⁷⁹, l'ouverture à un nouveau type d'ontologie: indirecte, latérale ou oblique. Si tel est bien le cas, alors nous ne pourrions manquer de mobiliser le «non-philosophique» concret (littérature, poésie, art, cinéma, religion...), en tant que «pensée fondamentale qui n'est pas toujours explicitement 'philosophie'»¹⁸⁰, pour interroger cette nouvelle ontologie qui reprend et répète différemment les grandes questions de la tradition philosophique. Ce qui est précisément unique, et en ce sens inhabituel, dans la démarche philosophique en général, c'est que, pour Merleau-Ponty, le non-philosophique, en particulier l'art, n'est pas une

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 86.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, *Signes*, 270, 300, 308.

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 26.

¹⁷⁹ Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 9.

¹⁸⁰ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 163 («L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961», 161-268).

illustration des idées philosophiques ou une théorie, mais une «pensée en acte», une «philosophie en acte», qui nourrit la philosophie, qui est capable de dévoiler l'Être brut, le sentir primitif de l'être charnel. Sans confondre les deux secteurs de l'existence ou de l'expérience humaine, leurs pratiques et leurs disciplines, ce n'est pas un hasard si notre philosophe compare la philosophie du corps à l'œuvre d'art, l'analyse philosophique à l'œuvre de l'artiste, qui vit d'articulations, de plis et de dépliements, d'une certaine négativité et d'un inachèvement ontologique.¹⁸¹ Plus profondément, l'expérience de l'*aisthēsis* (αἴσθησις) et de la *poiēsis* (ποίησις) transforme la forme même de la philosophie, sa nature et son écriture, pour retrouver la zone de foi perceptive originaire (*Urglaube*), de crédulité et d'être sensible où l'Être émerge et frémit comme la réalité la plus authentique de nous-mêmes. Ainsi, dit Merleau-Ponty: «La philosophie trouvera aide dans la poésie, l'art, etc., dans un rapport beaucoup plus étroit avec elles, elle renaîtra et réinterprétera ainsi son propre passé de métaphysique – qui n'est pas passé».¹⁸²

En fait, le geste artistique, abondamment exploré dans l'œuvre de notre philosophe, devient ontologiquement l'une des différentes modalités de l'ouverture affective du corps (et de lui-même) à l'altérité concrète et charnelle du monde de la vie. Merleau-Ponty écrit que «notre corps est comparable à une œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes»¹⁸³, faisant de l'œuvre artistique le prolongement postural et moteur du corps comme totalité ouverte, d'un corps affectivement orienté vers le monde, vers la relation avec autrui, car l'homme n'est rien d'autre qu'un «nœud de relations, seules les relations comptent pour l'homme», comme l'écrit Merleau-Ponty en citant le livre *Pilote de guerre* d'Antoine de Saint-Exupéry, à la fin de sa *Phénoménologie de la perception*. L'art de penser de Merleau-Ponty est intérieurement marqué et animé par l'*aisthēsis* (la sensibilité), c'est-à-dire par sa conception de la corporéité comme œuvre d'art, par la manière dont notre corps habite l'espace et s'y déplace dans une relation d'affect réciproque. Mais la question préalable est de savoir ce qui fonde la sensibilité, si l'on veut qu'elle trouve son origine dans le mouvement, dans l'«explosion stabilisée» de l'Être, celle qui me permet d'admirer l'état naissant du monde ou une certaine couleur dans un tableau d'une manière qui ne soit pas purement réflexive et frontale. S'il n'y a pas exactement coïncidence entre affectivité

¹⁸¹ «Philosophie ou non-philosophie ? D'un cours à l'autre, Merleau-Ponty nous persuade de l'impossibilité de les séparer et de les confondre», Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 30. Sur cette question en particulier, cf. Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation*, 225-276 («La philosophie figurée »).

¹⁸² Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 39.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 188.

et sensibilité, affectif et sensible, n'y a-t-il pas quelque chose d'invisible, comme le désir charnel ou le sens incarné, en tant que réalité ontologique, qui préside à l'ouverture de l'être à lui-même, au monde, aux choses ou aux autres?

Selon Merleau-Ponty, le monde s'ouvre immédiatement à nous, grâce à une puissance préréflexive inscrite dans le corps sensible, comme un «milieu préhumain, en deçà du temps et de la vie, qui est celui de l'art et de la littérature».¹⁸⁴ Il y a un «monde primordial» auquel nous venons involontairement, mais qui s'actualise toujours par notre présence corporelle au monde et au monde en nous, comme étant ce qui est *déjà là* (*l'il y a*)¹⁸⁵, avant la réflexion de la conscience constituant du sujet transcendantal, comme le dit Merleau-Ponty, et dans lequel nous naissons, et que c'est ce monde avec lequel nous entrons en relation affectivement et intelligiblement qui doit être exprimé (raconté, pensé, sculpté ou peint). Mais d'où vient ce «je peux» corporel primordial et dans quelles conditions se produit-il ? Ce *sentir que* ou ce *se sentir sensible* ne viendrait-il pas des possibilités affectives qui sont ontologiquement présentes dans notre être sensible, précisément comme une apparition phénoménale avant le sensible et la perception elle-même ? Ce mouvement ultime de la pensée de Merleau-Ponty, manifeste dans ses derniers écrits, n'est-il pas une relecture possible de ses premiers écrits, ou si l'on veut de l'ensemble de sa pensée ? Dans quelle mesure l'*œuvre d'art en tant que telle* n'est-elle pas le paradigme souterrain qui suscite et ouvre un véritable questionnement philosophique ? Merleau-Ponty lui-même fixe l'horizon de cette incursion philosophique lorsqu'il affirme: «Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais, comme l'art la réalisation d'une vérité»¹⁸⁶, d'un «sens se faisant» (*Sinnbildung*)¹⁸⁷, qui jaillit de l'expérience d'un contact avec le monde sen-

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, *Parcours [1935-1951]*, 122.

¹⁸⁵ Cf. Claude Romano, *Il y a* (Paris: PUF, 2003), notamment le chapitre V: «Le miroir de Narcisse: Sur la phénoménologie de la chair», 177-224. «Ainsi, affirme Romano, décrire l'il y a de l'événement, c'est aussi et toujours décrire ma propre finitude et la finitude du monde dans lequel il apparaît» (18).

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 21 («Avant-propos»).

¹⁸⁷ Pour une genèse de cette expression dans la pensée de Merleau-Ponty et de Marc Richir, cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale* (Paris: Ousia, 2011). Si Husserl donne effectivement la primauté à la conscience perceptive et objective, Richir cherchera une refondation de la phénoménologie transcendantale centrée sur notre relation affective incarnée avec le monde. Tout phénomène est en effet investi d'une affectivité qui le distend, le spatialise et le temporalise. Le sens, à la suite de Merleau-Ponty, n'est pas seulement signification, mais passage ou mouvement sensible, dimension sensible de la pensée elle-même.

sible, attendant d'être exprimé rythmiquement de différentes manières et à différents moments. En effet, si le «il y a» du monde, le «il y a» préalable de quelqu'un d'autre, existe bel et bien, il n'est ni statique ni monolithique, sa présence archéologique demande à être exprimée et recrée pour que nous puissions en faire l'expérience et parvenir à saisir un sens d'appartenance au monde.

Considérant qu'il ne suffit pas de parler du corps biologique ni de réduire le corps au seul vécu, à travers le concept de sensibilité et d'affectivité, et sa réflexivité ou réversibilité (sentir-senti, sentant-sensible), actif-passif, comme horizon possible de sens, nous chercherons à trouver l'«entre-deux», la promiscuité entre le corps objectif-organique (*Körper*) et le corps phénoménal-vécu (*Leib*), et son expression signifiante dans le monde de la vie (*Lebenswelt*). Toute notre pensée provient, en tenant compte des différents degrés de sublimation, niveaux et dimensions, de l'inscription corporelle ou incorporation de l'Être dans le monde (projection-introjection). Cette insertion dans le sensible par notre incarnation, comme point de passage du corps anatomique au corps phénoménal et de là au corps affectif ou transfiguratif (le «corps glorieux»), est ce que la philosophie, selon Merleau-Ponty, doit expliciter, en l'exprimant par ses propres moyens. C'est dans le rapport entre le corps et le monde sensible, le monde de la perception et le monde de l'expression, que s'établira le «troisième genre d'être»¹⁸⁸, qui se forme entre le sujet pur et l'objet, dans lequel le sujet perd sa pureté et sa transparence, ou un «troisième terme, entre le "sujet" et l'"objet"»¹⁸⁹, que la figure-fond introduit entre le sujet et l'objet.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 407.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 247 («(Bergson) *Transcendance* – oublié – temps», 244-247). Merleau-Ponty parle également de la nécessité de dépasser la dialectique de l'expression naturelle et de l'expression culturelle, de savoir si l'esprit est déjà présent dans la nature ou si la nature est immanente à notre esprit, afin de «chercher une troisième philosophie au-delà de ce dilemme», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 21 («Le monde sensible et le monde de l'expression», 11-21). On peut sans doute affirmer que la recherche de Merleau-Ponty vise à découvrir une autre philosophie entre les deux pôles de la corrélation sujet-objet, conscience et nature, corps et monde, perception et expression, visible et invisible, et que les derniers écrits l'entrevoient plus clairement, non seulement du point de vue du contenu, mais essentiellement de la forme et de l'écriture, plus précisément de l'utilisation abondante du discours métaphorique en tant qu'expression de la pensée philosophique. En tout cas, il n'est pas du tout évident que Merleau-Ponty ait pu élaborer jusqu'aux bout cette «troisième philosophie», à savoir celle de «l'être primordial qui n'est pas encore l'être-sujet ni l'être-objet», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 95 («Le concept de Nature»). Et cela non seulement à cause d'une question accidentelle de fin prématurée de la vie d'une pensée en pleine vigueur, mais à cause d'une attitude permanente d'indécision, ou plutôt, d'une compréhension de la philosophie comme un discours inachevé et lacunaire. Or, dans notre conception, le rapport originnaire entre l'homme et

L'accent mis sur la description phénoménologique de l'acte perceptif aboutit à la prise de conscience de la nécessité d'une «réhabilitation ontologique du Sensible» de la chair, refondation de l'expérience sensible qui a lieu précisément dans cette zone d'ombre de notre être, comme une réhabilitation de la perception originaire (intentionnalité latente ou opérante, foi perceptive ou croyance originaire), quelque peu oubliée par la conscience absolue de la

l'être, qui n'est pas d'abord celui du pour-soi au en-soi, se produit précisément dans une sorte d'implication ou d'appel de l'immémorial dans le présent, sous un fond affectif primordial, déjà surchargé de significations historiques, qui se prolonge en tout homme qui perçoit, dans sa propre manière de présenter la chose et son évidence ambiguë, un appel qui désoriente la pensée réflexive. Un fond immémorial ou affectif qui s'actualise en nous, dans une incarnation continue, qui se rend présent en nous, dans notre corps sensible, dans nos gestes expressifs de parole ou de silence, dans notre façon de regarder, de toucher, de s'émouvoir, de penser, de désirer ou d'aimer. Au fond, c'est cet immémorial affectif qui crée une sorte d'intersubjectivité ou d'intercorporéité silencieuse dans l'entrecroisement des corps, mon corps et celui d'un autre, celui d'un autre et mon corps, dans une relation d'*Ineinander* primordiale et sensible entre la nature et l'histoire, *en-deçà* et *au-delà* de la pensée réflexive ou de sa formulation conceptuelle philosophique ou même éthique. Or, ce terrain affectif sur lequel se détachent tout repos et tout mouvement, tout sujet et tout objet, le terrain où nous faisons la première expérience de l'être, c'est le monde sensible et naturel. C'est pourquoi, selon nous, la question de l'affectivité chez Merleau-Ponty est profondément ancrée dans l'ontologie de l'être brut ou sauvage, c'est-à-dire dans le corps sensible, plutôt que dans un état mental ou psychique. C'est cette inscription dans le fond affectif ou immémorial qui fait que nous nous sentons affectés par une expérience du monde, de la chose perçue ou par un autre. En même temps, notre présence corporelle affecte l'habitation du monde lui-même, dans une relation d'imbrication, de propagation, d'implication ou de *recouvrement* réciproque du passif sur l'actif et de l'actif sur le passif, ou plutôt comme réalisation «de la passivité de notre activité», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 270. Cette parenté qui rapproche mon propre corps (*Leib*) de l'être de la terre, des autres, des animaux, que je comprends comme des variantes de ma propre incorporéité, et des corps terrestres eux-mêmes, dans la mesure où je les fais entrer dans les sociétés de vivants, est en quelque sorte niée par la constitution copernicienne du monde. Ainsi, «le type d'être que nous dévoile notre expérience du sol et du corps n'est pas une curiosité de la perception extérieure, il a une signification philosophique», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 170. Notre mise en œuvre dans ce sol originaire, avant même d'être pensée et verbalisée, implique une *Urhistoire* personnelle et sociale qui relie toutes les sociétés réelles ou possibles dans la mesure où elles habitent et nous habitons tous le même espace terrestre, une sorte d'immémorial toujours présent et actuel. Seule une philosophie du sensible en tant qu'ouverture *au* et *du* monde ambiant ou environnant (*Offenheit der Umwelt*) peut nous donner le sens d'être en opposition au paradigme scientifique dominant d'un infini représenté par les sciences classiques de la Nature. Selon Merleau-Ponty, cette domination des sciences de l'infini de la représentation oublie notre situation de départ, affirmant un être observant absolu qui omet ses racines terrestres, pour considérer le monde comme un pur objet de pensée infinie face auquel il n'y a que des objets remplaçables.

représentation intellectuelle (le caractère totalisant, objectif et universel de la philosophie de la conscience) et la volonté de constitution (la conscience). Pour Merleau-Ponty, non seulement la perception précède la connaissance, mais le sentir précède le savoir, le voir précède le concevoir. Cette antériorité n'est pas chronologique, mais essentiellement ontologique, comme une origine qui demeure à jamais. Elle ne peut que susciter une nouvelle manière d'accéder au monde, au langage, à la corporéité et à l'intersubjectivité en tant qu'expérience relationnelle intercorporelle. S'il est vrai que nous appartenons au monde et que nous sommes du monde, ce qui semble être une évidence sensible, la question nodale est de comprendre la portée de cette appartenance et comment nous sommes dans le monde, comment nous en faisons partie et comment nous sommes reliés à tout ce qui n'est pas nous (les autres, la nature, le cosmos, Dieu, l'œuvre d'art...).

Cependant, nous nous demandons si la recherche considérée du point de convergence de la question philosophique avec le geste artistique n'est pas l'expression de l'expérience originaire, inarticulée et silencieuse, du sens pré-objectif ou non thématized, le point de départ d'une autre ontologie de la «pensée fondamentale» que la philosophie de l'objet.¹⁹⁰ Si phénoménologiquement le sentir constitue l'intentionnalité primordiale, exprimant «le *logos* du monde sensible» et le corps sensible du *logos*, en tant qu'acte philosophique de l'appartenance humaine au monde, alors on ne sent pas par «l'œil de l'esprit», un *penser sentir de sentir* (possession), mais comme un sentir corporel originaire, un sentir impensé (*dépossession/ek-stase*)¹⁹¹, parfois anony-

¹⁹⁰ Cf. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*; Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 166: «Ordre à suivre: prendre contact avec nos interrogations sur [des] échantillons de pensée fondamentale (art, littérature); confronter ces interrogations à la pensée [cartésienne] (Descartes et successeurs) – voir si elles y apparaissent, ou y sont masquées, ou n'y sont pas du tout et pourquoi; de là, revenir au présent, chercher [la] formulation de notre ontologie, de la philosophie d'aujourd'hui» (« L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961 », 160-268). Le mouvement transitif est clair: art, Descartes, Merleau-Ponty (philosophie moderne). Il s'agit d'enquêter sur la pensée fondamentale de l'art pour y trouver ce qui n'a pas encore été pensé en philosophie, comme point de départ d'une autre philosophie de la chair du sensible.

¹⁹¹ «C'est le sentir même en tant qu'il n'est pas pensé de sentir (possession) mais dépossession, ek-stase, participation ou identification, incorporation ou éjection. [...]: on n'a pas besoin de savoir ce que c'est qu'on voit puisqu'on le voit. Être à... fascination ou déduction du sensible. *Voir, c'est penser sans penser* », N, 467 (nous soulignons). Le poète Fernando Pessoa dit quelque chose de très semblable: «Le sentir est une pensée extravagante», Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins*, 37. Il en est ainsi dans la mesure où le sentir élargit la pensée. Penser, pour le poète, c'est sentir les choses sans les penser, car si nous pensions avant de sentir, nous ne les sentirions pas vraiment, puisqu'alors ce serait seulement un penser de sentir (intellectualisation du sentir).

me ou indéterminé (affectivité indéterminée), mais qui fait de nous ou de l'être un *corps-dans-le-monde*. Parallèlement à une réflexion théorique, nous cherchons à montrer, désormais, comment, à partir de l'œuvre d'art ou de la création artistique, et à partir de notre contact expérientiel avec certaines de ses représentations contemporaines, il devient possible de donner corps à la pensée de Merleau-Ponty, et comment l'œuvre d'art elle-même peut aussi nourrir des analyses phénoménologiques et donner lieu à de nouvelles conceptualisations philosophiques.

§ 11. Près du cœur sauvage de la vie

Il s'agit donc de découvrir «l'être sauvage», «l'être brut», abyssal, vertical, un Être d'infrastructure et de latence, un «Être sans restriction»¹⁹², polymorphe¹⁹³, l'Être du «il y a»¹⁹⁴ qui devient «vision en acte», l'Être muet qui «en vient à manifester son propre sens»¹⁹⁵, le fond primitif d'un «monde immémorial»¹⁹⁶ du visible qui nous enflamme et remue du dedans, qui envahit anonymement et secrètement notre corps. Une présence qui demande une réponse à son éveil, une résonance, tout comme la main du peintre n'est que l'instrument d'une volonté lointaine, et qui est le sentir silencieux même des choses et de notre corps de chair. En d'autres termes, et en référence constante à Husserl: «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens».¹⁹⁷ Ainsi, au lieu de réduire le sentir à une idée ou de «penser le sentir», le sentir est reconnu comme une condition de la pensée conceptuelle elle-même et comme un élément charnière entre la chair du corps et la chair du monde. Le sentir affective est pensé et découvert en termes de «coexistence», de «communion» et d'«imbrication» avec le monde, autrui et les choses sensibles. Selon Merleau-Ponty, «le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer».¹⁹⁸ Plus que la connaissance des qualités sensibles, le sensible est puissance de «co-naissance» (Paul Claudel), il «co-naît» avec

¹⁹² Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 46.

¹⁹³ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 48.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 54.

¹⁹⁵ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 87.

¹⁹⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, 220 («Partout et nulle part. II: L'Orient et la philosophie», 215-227).

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 15 («Avant-propos»).

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 79.

les choses perçues, selon une structure de réversibilité ou de chiasme, d'être dans le monde et de monde dans l'être. Non seulement le sensible s'offre à notre corps, mais notre corps s'offre aussi au perçu, en partie ou en totalité, à la manière d'une vibration affective, d'une résonance, d'un timbre ou d'un remplissage spatial que telle couleur ou tel son provoquent en nous, affectant ou atténuant notre être charnel total. Mais que signifie cette affectation ou résonance timbrée et que produit-elle réellement ? La genèse du sentir est-elle «l'origine de la vérité» *tout court* ? La réponse à cette question dépassera la simple description phénoménologique de la perception visuelle dans les premières œuvres de notre philosophe, impliquant une évolution vers une ontologie de la réflexion sensible. Comme l'affirme Raphaël Gély dans son livre *La genèse du sentir*: «Exprimer le sentir, c'est trouver les mots qui permettront à l'expérience du sentir de se produire comme au premier jour, c'est tenter d'assister à l'instauration de cette expérience. Il ne s'agit plus ici de dire ce que l'on voit, mais de dire pour voir, de chercher la formule d'une expression créatrice de l'expérience que nous tentons de dévoiler».¹⁹⁹

S'il est vrai que Husserl et Heidegger introduisent et reconsidèrent l'affectivité comme une question proprement philosophique, bien au-delà de la conception empiriste de l'affectivité comme état d'âme ou état psychologique, la perspective de Merleau-Ponty cherche à prolonger cette voie en lui donnant une épaisseur plus corporelle. Cette confluence phénoménologique nous intéresse dans la mesure où le mouvement de balancier de Merleau-Ponty va de Husserl à Heidegger, de la perception à l'expression, du corps à la chair, de la phénoménologie à l'ontologie. Cependant, notre Auteur n'abandonne aucun de ces territoires de pensée, ni ne les sépare, mais il tente de les relier autrement, selon un style philosophique qui lui est propre. En effet, alors que Husserl a introduit la question de l'affectivité comme une question philosophico-phénoménologique de la subjectivité²⁰⁰,

¹⁹⁹ Raphaël Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty* (Bruxelles: Ousia, 2000), 17-18.

²⁰⁰ Cf. Edmund Husserl, «Les types d'intentionnalité affective», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 213-230; cf. aussi Ulrich Melle, «L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl», in *Alter* 29 (2021): *Phénoménologie et marxisme*, 325-359. Cet article confirme l'intérêt récent pour la redécouverte de la question de l'affectivité dans la phénoménologie husserlienne, en particulier l'idée d'une structure affective de la conscience. À cet égard, l'article, cf. Çağlar Koç, *La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl*, Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Pradelle, Sorbonne, soutenue le 18 juin 2020, consultée 31 juin 2023, in: <https://www.theses.fr/2020UPSLE006.pdf>. Cela signifie que nous trouvons déjà chez Husserl des indications précieuses pour penser l'affectivité ou les phénomènes de la vie affective comme une dimension phénoménologique fondamentale, et pas seulement du point de vue de la conscience perceptive, ce qui semble avoir été la voie choisie par les phénoménologies post-husserliennes, y compris celle de Merleau-Ponty.

Heidegger²⁰¹ en fait l'élément fondamental du *Dasein*, décrivant et interprétant l'existence comme une tonalité ou disposition affective (*Stimmung*), par exemple dans « Être et temps ». Avant toute connaissance ou volonté, l'existence se révèle à nous comme une affectivité (*Befindlichkeit* ou *Gestimmtheit*). Par conséquent, nous passons d'une tonalité/atmosphère affective (précompréhension), en tant que mode fondamental de notre facticité, à une compréhension affective de l'*être-au-monde* (*In-der-Welt-Sein*). Avec la *Befindlichkeit*, Heidegger évoque le mode préréflexif de notre situation originelle, celle d'être jeté dans le monde, même si la référence à la corporéité (*Leiblichkeit*) chez le philosophe allemand n'est qu'*apparemment* résiduelle.

Brièvement, on peut dire que l'on voit ici que la question de l'affectivité est philosophiquement pertinente, même si son entrée en *tant que telle* dans la philosophie est généralement tardive. Le but principal de cette notre recherche n'est pas de trouver chez Merleau-Ponty une étude phénoménologique de l'émotion, de la vie affective ou des états affectifs. Il s'agit plutôt de comprendre dans quelle mesure l'affectivité, dans sa dimension ontologico-phénoménologique, est un mode existentiel fondamental de la réalité humaine, de notre être incarné dans le monde et dans les situations spatio-temporelles vécues (le lieu/la durée). Il s'agit de voir comment, et dans quelle mesure, l'affectivité apparaît et se déroule comme le *fil conducteur du corps de chair* (*Leibkörper*), comme la dimension de l'être qui donne chair au corps et au langage, plus précisément comme un acte de transcendance propre à l'existence corporelle. En ce sens, nous nous demanderons dans quelle mesure et comment s'effectue le passage de la perception affective (érotique) à une compréhension de l'intersubjectivité comme intercorporéité (*affectivité* ou *affectus* parmi d'autres subjectivités et comme dimension infra-structurelle de l'être jeté dans le monde, de l'être et du monde), de la relation ouverte avec autrui, dans l'évolution de la pensée merleau-pontyenne.

Si une phénoménologie transcendantale de l'affectivité est possible, ce sera dans le cadre d'une ontologie phénoménologique, au sens où il s'agit de comprendre comment se manifeste cette manière fondamentale d'exister qu'est la vie affective ou l'affectivité humaine, et comment elle révèle une vitalité ontologique et ouvre l'être contingent au monde de la vie. Ainsi, la question fondamentale qui nous anime est de savoir si l'affectivité n'est pas

²⁰¹ Cf. Éliane Escoubas, *Questions heideggériennes: Stimmung, logos, traduction, poésie* (Paris: Hermann, 2010), 35-66 («Analytique de la Stimmung»). Cet important chapitre sur l'affectivité est une reprise et un approfondissement de l'article «Heidegger: topologies de la Stimmung», in Éliane Escoubas – László Tengelyi (dirs.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie – Affekt und Affektivität in der modernen Philosophie und der Phänomenologie* (Paris: L'Harmattan, 2008), 267-292.

cet être brut/sauvage, pré-linguistique et pré-réflexif, qui est la condition de toute manifestation, cet invisible du visible, qui se loge comme un pli en lui-même, que le *désir charnel* ou libidinal (pulsionnel) du dernier Merleau-Ponty cherche à mettre en évidence. Comme le note Merleau-Ponty lui-même, les termes «perception», «actes de conscience», «états de conscience», «matière», «forme», «image», «sujet», «sens» seraient encore des concepts redevables à la pensée réflexive ou à la philosophie de la conscience, empêchant la philosophie de commencer sans rien présupposer et d'avancer de nouveaux concepts et de nouvelles métaphores vivantes de la pensée.

Pour penser autrement la question du corps et de l'esprit et de leur articulation, il faut donc un tout nouveau langage capable d'exprimer la pensée fondamentale de la découverte et de la recherche de l'être vertical (l'être sauvage ou brut). Selon Merleau-Ponty, il s'agit de «remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimension*, articulation, niveau, charnières, pivot ou configuration».²⁰² Ce nouveau langage est fondamental pour trouver une autre manière de penser la subjectivité humaine incarnée, une *autre manière d'être corps*, que le concept de chair cherche à typifier, l'Être dimensionnel, l'être du sol (*Boden*) horizon de notre appartenance, la manière d'être ressentie comme notre sol primordial, qui n'est pas exactement devant nous, mais qui nous soutient, et auquel nous adhérons affectivement dans la foi perceptive ou la croyance originaire. En effet, écrit Merleau-Ponty, dans une note de travail: «Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito. — P. ex. je vais décrire au niveau du corps humain un pré-savoir, un pré-sens, un savoir silencieux»²⁰³, afin de dépasser un certain dualisme que la *Phénoménologie de la perception* entretenait encore, comme le philosophe l'avoue lui-même dans une des notes de travail du *Visible et l'invisible*.²⁰⁴ Renoncer à la distinction conscience-objet, sujet-monde implique de placer les questions sur un plan ontologique. Ainsi, «dire que je dois

²⁰² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 273 («Monde», 272-273), Cf. aussi VI, 219: «En principe, c'est ensuite seulement que je serais en mesure de définir une ontologie et de définir la philosophie. L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendante, celles de sujet, objet, sens [...]» («Origine de la vérité», 218-219).

²⁰³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 230 («Généalogie de la logique. Histoire de l'être. Histoire du sens», 228-231).

²⁰⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 250 («Dualisme philosophie», 250-251): «Les problèmes posés dans *Ph.P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" – On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait d'ordre «objectif» (telle lésion cérébrale) peut entraîner tel trouble de la relation avec le monde [...]».

montrer que ce qui pourrait être considéré comme “psychologie” (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie». ²⁰⁵

La reconnaissance que le corps humain n’est pas un simple fait empirique, mais qu’il a une signification ontologique, est en quelque sorte le tournant de sa dernière philosophie, lui permettant ainsi de «libérer les implications ontologiques de l’expérience du corps propre». ²⁰⁶ Elle implique aussi une redéfinition de l’expression philosophique elle-même, ce qui, dans l’écriture et le langage de Merleau-Ponty, signifie un recours à l’image, à la métaphore et au non-philosophique pour dire l’impensé philosophique, l’Être des profondeurs, l’Être brut ou sauvage, ce qui n’a pas encore de statut philosophique. Autrement dit, «comme expression de ce qui est avant l’expression et *qui la soutient par derrière* [...]. Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la Nature, de la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l’être “sauvage”». ²⁰⁷ Même si Merleau-Ponty n’élabore pas directement un traité sur l’affectivité *en tant que telle*, notre intention sera d’esquisser aussi une possible phénoménologie de l’affectivité à partir de sa position philosophique de base. En d’autres termes, la dimension existentielle qui sous-tend son ontologie phénoménologique, le primat de la perception corporelle et la critique radicale de la conscience constitutive, la prise en compte des dimensions expressives et désidératives de la chair, ne laissent-ils pas ouverte une approche inhabituelle et inattendue de la question de l’affectivité ? L’idée du corps, de la perception, du mouvement, du désir et de l’incarnation, entre autres, laissent entrevoir cette possibilité inédite. Autrement dit, non pas un retour direct à l’affectivité, mais à partir d’une ontologie indirecte déclinée ou cristallisée dans la passivité, la foi perceptive, le désir, le sens sensible qui déstabilise et déplace nos conceptions habituelles de compréhension de la connaissance et de la vie affective. Une perspective qui pose la question de l’affectivité comme point d’ouverture originel de notre être-au-monde, d’un monde qui s’ouvre dans l’*affectus* fondamental ou dans la disposition affective de l’étonnement, en deçà et au-delà des dualismes de la tradition philosophico-anthropologique. Aujourd’hui, ces questions sont reprises scientifiquement, quoique d’une manière différente, par les *problèmes difficiles* (*hard problem*) des sciences cognitives (esprit-cerveau, corps-esprit, cognition, affect ou représentation...), qui étaient déjà posées par Platon, Aristote et Descartes, et bien d’autres.

Si l’affect est ce qui nous est donné à ressentir, ce que nous ressentons et ressentons corporellement (double sens du corps sensible), et que dans

²⁰⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 228 («Généalogie de la logique. Histoire de l’être. Histoire du sens»).

²⁰⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l’expérience*, 124.

²⁰⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 219 («Origine de la vérité»).

ce ressentiement intercorporel s'éveillent l'intelligence, l'esprit, la mémoire, l'imagination, la croyance, l'action, comme ce qui nous pousse à la perception et à l'expression gestuelle ou corporelle, alors cette condition incarnée conditionne et potentialise notre propre être-au-monde. C'est la révélation de la *transcendance dans l'immanence*, du sens produit dans le processus même de prise de conscience au contact du monde, avec la résistance de la matière comme condition d'émergence du nouveau. De même que l'artiste (peintre ou sculpteur) résiste à la matière, la façonne et la transforme après une lutte intense avec elle, entre succès et échecs, en lui donnant une nouvelle forme et de nouvelles significations, de même l'être vient à la conscience dans sa résistance à la matérialité de la finitude (*signe*), dans sa pleine négativité contingente, comme possibilité et condition de sa transformation en quelque chose de nouveau (*signifié signifiant*). Cette violence affective, qui est aussi une loi de notre existence dans le monde et que la philosophie même de Merleau-Ponty n'écarte ni ne neutralise, se présente d'une manière subtile dans les multiples situations pathologiques, dans les métaphores des termes fondamentaux (chiasme, *Ineinander*, imbrication superposée) qu'il utilise et dans le témoignage vivant de la tragédie des batailles idéologiques du siècle qu'il a traversé.

Pour cette raison même, notre travail, d'inspiration onto-phénoménologique et existentielle, ne visera pas d'abord à réfléchir sur le phénomène constitutif de chaque émotion ou des affections, d'un point de vue descriptif ou quantitatif, ni ne posera son intonation réflexive sur les manifestations corporelles des états affectifs. Une telle approche des phénomènes de la vie affective relèverait plutôt de la psychologie comportementale ou des sciences neurocognitives, très en vogue aujourd'hui. Sans toutefois manquer de prendre en compte ces données empiriques pour notre propre étude, nous chercherons, à la suite de Merleau-Ponty, avant tout, à entrevoir la condition corporelle de l'humain d'une autre manière, bien au-delà de sa réduction somatique-biologique dans les sciences de la nature, la sauvant ainsi de la réduction à la positivité objectale qu'une certaine psychologie empirique analytique-descriptive veut homologuer comme universellement valable, en faisant abstraction de la singularité et de la situation incarnée de notre corps charnel qui vit, sent, croît, désire, aime et pense. Comme l'affirme Merleau-Ponty lui-même: «Si donc nous voulons mettre en évidence la *genèse de l'être pour nous*, il faut considérer pour finir le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous, c'est-à-dire notre *milieu affectif*. Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par-là comment les objets et des êtres peuvent exister en général ».²⁰⁸

²⁰⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191 (nous soulignons).

§ 12. Du corps esthésiologique au corps du désir

Le corps est d'abord sujet, condition essentielle de toute expérience affective, sans cesser d'être objet, c'est-à-dire corps affecté-affectant par d'autres êtres sensibles, parmi les choses du monde qui lui résistent. Chez Merleau-Ponty, il y a le passage du corps esthésiologique (corps vivant/phénoménal) au corps charnel ou libidinal/érotique – si l'on veut – le passage du sensible au senti, du senti au sentant, du signe au signifié, non pas comme une démarcation ou un écart spatio-temporel irréversible, mais comme la permanence de l'un dans l'autre. Mais dans quelle mesure et comment s'effectuera ce passage ? La question du statut ontologique de l'existence affective et celle du statut de la corporéité étant étroitement liées, on pourrait parler d'un corps sensible ou affectif, au sens de sa réversibilité, qui génère des expressions et des significations inédites. En ce sens, nous nous concentrerons sur la relation ontologique entre la corporéité et l'affectivité dans le corps sensible (anthropologie phénoménologique) et son devenir phénoménologique (ontologie phénoménologique). Ainsi, «il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir, de nous le rendre aussi sensible que le sensible, de reconquérir la conscience de la rationalité [...]».²⁰⁹ Peut-il y avoir une connaissance qui ne naisse pas d'un affect, d'une foi perceptive ou d'une confiance dans le monde (*raison affective*) ? Peut-il y avoir une raison pure sans raison, sans le sensible, sans être *raison sensible*, conscience donnée ou issue du monde sensible qui constitue la connaissance elle-même comme connaissance sensible et non comme simple connaissance abstraite-théorique, sans contact avec l'expérience intime de la réalité ?

Cependant, bien que la position philosophique de Merleau-Ponty soit incontestablement originale et d'une grande vigueur philosophique, elle reste inachevée et lacunaire à plusieurs égards, notamment en raison des circonstances de la mort prématurée de l'auteur. Nous mettrons donc en évidence certaines apories ou impasses de sa pensée, en la confrontant à d'autres positions phénoménologiques qui, à la fois, l'interrogent, la prolongent ou lui résistent sur le plan conceptuel. Nous pensons que l'«impensé à penser» chez Merleau-Ponty réside dans la question de l'affectivité (affecté-affectant), spécifiquement dans sa dimension ontologico-phénoménologique et *aesthétique*. Avec d'autres lignes de recherche (psychanalyse, psychiatrie ou neurobiologie cognitive), c'est en effet l'un des axes d'études féconds de la philosophie de Merleau-Ponty aujourd'hui, notamment à partir de ses manuscrits inédits, qui sont peu à peu publiés. L'affectivité comme phénomène sensible (l'affect du sensible) qui ouvre au désir, à la perception érotique ou à l'« être sauvage», rapproche sans doute la phénoménologie de Merleau-

²⁰⁹ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, 57.

-Ponty de la psychanalyse freudienne, à laquelle il a été constamment confronté, bien qu'à des stades et à des intensités différentes. Ainsi, selon ses propres termes, il s'agit de «montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité en rapport avec *la chose même* par mon corps *chair*, de même le corps érotique est en rapport avec les autres schémas corporels par indivision. [...] Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporéité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses».²¹⁰ Il s'agit précisément de penser l'intercorporéité du corps sensible comme l'ouverture originaire d'un sentir inconscient primordial («perception archaïque dans l'extase») aux choses, au monde et aux autres, et non à travers une position représentationnelle de la conscience transcendante, dont l'ouverture se produit à travers cette affectivité originelle que constitue le corps érotique. Le corps qui sent, qui a des sens, est aussi un corps qui désire, et de cette façon, une extension de l'esthésiologie dans un corps libidinal, le désir comme principe animateur du schéma corporel, ou plutôt, toute la structure esthésiologique est déjà une structure libidinale, une relation d'être et non de connaissance.²¹¹ Ainsi, le corps esthésiologique est un corps libidinal qui à la fois se transcende (sortir de soi vers son autre) et s'incorpore (entrer dans le monde en soi), tout comme la perception décrit déjà ce que fait le désir, qui est un comportement fondamental de la chair, une manière d'être, une force affective de «incorporation désirante comme régime de fond de l'être-au-monde déployé par la chair».²¹²

Nous pensons que l'idée du corps sensible met en scène la relation intime entre le visible et l'invisible, l'immanence et la transcendance, leur inclusion respective l'une dans l'autre et leur inhérence ou adhésion l'une à l'autre. C'est le mystère de la visibilité de l'être en général qui est *mis en scène*, les

²¹⁰ Texte inédit de Merleau-Ponty (N-Corps [99]v), cité dans Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair I*, 281.

²¹¹ «[...] remarquons que le corps, comme schéma corporel, le corps esthésiologique, la chair nous ont déjà donné l'*Einfühlung* du corps avec l'être perçu et avec les autres corps. C'est-à-dire que le corps comme pouvoir d'*Einfühlung* est déjà désir, projection de la libido – introjection [...]. Parallèlement à l'étude du corps esthésiologique, il faut étudier le corps *libido*, [...] et montrer qu'il y a un enracinement *naturel* du pour autrui», Merleau-Ponty, *La Nature*, 356 («Le concept de Nature 1959-1960: Nature et Logos: le corps humain», 341-458). Notons que l'*Einfühlung* ne nous est pas donnée par un mouvement analogue de l'esprit (Edith Stein) ou par l'activité d'un ego transcendantal qui «mettrait» ou constituerait l'*alter ego*, puisque ce dernier pourrait aussi se constituer comme son *alter ego* (conflit de consciences), mais par un mouvement sensible, esthésiologique, du corps comme puissance empathique à son niveau le plus élémentaire ou originaire dans son rapport au monde perçu, à l'être brut, au sensible.

²¹² Saint Aubert, *Être et chair I*, 20.

manières d'être un corps, le paradoxe d'être à la fois un corps objectif et un corps phénoménal, la double «déhiscence» du sensible dans le sentant et du sentant dans le sensible. Mais si le registre est encore esthésiologique, il faut se demander si ce qui préside à la sensibilité n'est pas précisément quelque chose de plus profond, une sorte d'ontologie affective ou de désir, comme celui qui donne lieu à la perception et à son expression polyphonique et dissonante. L'expression «corps sensible» réunit la corporéité et l'affectivité dans un rapport chiasmatique qui empêche de les réduire soit à un pur objectivisme (visibilité positive), soit à un pur spiritualisme (pure invisibilité). Anthropologiquement, le sujet humain est un être qui naît dans un corps sensible, qui habite le monde corporellement et affectivement, c'est-à-dire comme un corps *affectif* (mémoire du corps, matrice symbolique d'une racine primitive qui explose tout le temps dans le présent et s'impose comme source de sens). L'affectivité n'est pas le lieu de la transparence agréable et absolue du sensible au suprasensible, comme l'était le sentiment pour les romantiques, mais le lieu de la tension entre le visible et l'invisible, de la transcendance de l'excès comme un abîme, comme une énigme irrésolue, que les différentes traditions philosophiques, mythiques ou religieuses abordent.

Reprenant les propos d'une voix autorisée s'agissant de la pensée de Merleau-Ponty, comme le philosophe Renaud Barbaras, nous nous demandons avec lui si «la conception merleau-pontyenne de la phénoménalité, qui se situe au-delà de l'immanence et de la transcendance, ne nous laisserait pas une nouvelle approche de l'affectivité».²¹³ En d'autres termes, la phénoménalité originaire ne procède-t-elle pas d'une affectivité primordiale et anonyme, ce qui ferait de l'affectivité l'essence de la phénoménalité, c'est-à-dire la singularité intercorporelle de l'*être du phénomène* ? Cela ne modifierait pas substantiellement le primat de la perception visuelle, car, pour notre philosophe, au fond de l'être, tout sentir est une perception de soi, dans la mesure où il s'agit d'une perception érotico-affective, c'est-à-dire de quelque chose qui se reflète dans la chair même du corps, une sorte de réflexion charnelle qui donne au sujet son sentiment d'existence autrement que sur le mode de la conscience transcendantale ou de la corrélation noétique-noématique. Il s'agit, en effet, de rechercher encore quelque chose de plus originaire que le croisement du sujet et de l'objet, de la conscience et de la nature, de l'esprit et du monde. Tout sentir est un *se* sentir ou un *ressentir* originaire qui me donne à *pressentir* quelque chose et fait éprouver le sol charnel du monde. Dans la sensibilité affective, le corps devient monde (il se mondanise) et le monde devient chair (il devient charnel) dans un rapport de réversibilité, un mouvement synchronique agrafé du devenir corps incarné (fait primordial et originaire de l'être-au-monde) au corps incarné (habitude et désir). Philippe

²¹³ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, 139.

Fontaine a bien compris le point nodal de l'articulation philosophique entre la corporéité et l'affectivité. En effet,

Merleau-Ponty reconnaît l'importance de l'affectif dans la structuration du comportement, mais, dans le même mouvement, refuse d'y voir une détermination autonome, et dénonce le caractère artificiel des "alternatives de la psychologie" [...]. Un paradoxe subsiste pourtant ici: car si l'affectivité ne peut être considérée sur un mode autonome [...], elle semble tout naturellement orienter la réflexion vers une dimension "affective" apparemment inséparable de l'expérience originaire, antéprédicative, précédant la bifurcation du sujet et de l'objet. Le corps se trouve désigné par Merleau-Ponty comme impensé de la pensée, objet d'une dénégation décidée de la part de la tradition métaphysique de la réflexion et de la pensée objective. Ce serait donc le rapport du corps à l'affectivité qu'il s'agirait de penser, pour, dans un second temps, en déterminer le rapport dans le champ du politique et de l'histoire.²¹⁴

Dans cette perspective, à l'instar du souci de Merleau-Ponty pour l'inscription de son «ontologie de la chair»²¹⁵ dans le *Lebenswelt* husserlien, l'affectivité signifie l'inscription des hommes dans l'histoire ou la culture d'un temps donné, inscription immanente dans la mesure où elle exprime le sentiment que nous avons de la justice et de l'injustice, que nous partageons concrètement dans une action qui ne peut être une fuite, mais une implication de notre être-là dans l'historicité et la chair du monde. Cela implique que

²¹⁴ Philippe Fontaine, «La Chair du politique chez Merleau-Ponty», in Jean-Pierre Cléro (dir.), *L'Affectivité et la signification* (Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2000), 67-68.

²¹⁵ En fait, l'expression «ontologie de la chair» en tant que telle n'est jamais utilisée par Merleau-Ponty. Il l'a imposée à la littérature critique comme interprétation de son ontologie du visible, qui est une ontologie de l'être charnel, de la chair du sensible, ou plutôt de l'Être sensible. C'est pourquoi, à partir de maintenant, l'expression apparaîtra toujours entre guillemets. Merleau-Ponty utilise l'expression «philosophie de la chair» dans une note de travail de novembre 1960. Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 315 («Nature»): «Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie». Encore à propos de l'expression «ontologie de la chair», Saint Aubert précise que, «en particulier, on ne saurait pas parler rigoureusement d'une "ontologie de la chair" chez Merleau-Ponty – qui n'emploie d'ailleurs jamais cette formulation – en entendant par-là que sa dernière pensée serait la *retranscription*, en l'ontologie, d'une psychologie et d'une phénoménologie. Son ontologie n'est pas la réécriture tardive d'une philosophie dans une autre, après un déplacement majeur où siégerait l'ombre de Heidegger, et d'où serait évacué l'essentiel de la pensée de Merleau-Ponty, à savoir la "réhabilitation ontologique du sensible" ("réhabilitation", et non traduction ou retranscription), la chair du monde où se joue l'unité de l'homme», Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, 148.

la question de l'affectivité déborde sur une ontologie concrète, précisément celle d'une existence enracinée dans le monde de la vie. D'où la question: n'est-ce pas précisément le lien à établir entre le corps et l'affectivité qui est impensé, ou si l'on veut, le rapport entre perception et affectivité, avec les résonances affectives ressenties de manière intercorporelle qui nous donnent un accès primordial au monde, à la vie et à autrui ?

Si l'on tient compte de l'étymologie de l'affectivité comme *affectus*, c'est-à-dire d'être affecté comme être ému et s'émouvoir, se laisser affecter *par*, on s'aperçoit qu'elle contient en elle-même une dimension d'adhésion et d'ouverture, un mouvement de transcendance dans l'immanence, une distance dans la proximité, la présence d'une absence, l'activité d'une passivité. Si *affectus* vient de *afficere*, *aptitude à être touché* ou *capacité d'affecter*, alors il faudra expliciter la relation entre l'affectivité et la touchabilité et la sensation (sentant-sensible). Ainsi, plus que la perception visuelle, n'est-ce pas la vision haptique en tant que «conscience incarnée» et «animation corporelle» qui est capable de «nous faire voir comment le monde nous touche»²¹⁶ ? Ce potentiel est inhérent à la démarche artistique, et à l'œuvre d'art elle-même, celui de *rendre visible l'invisible*, selon la définition de Paul Klee, et non d'imiter ou de représenter le visible. En effet, pour Merleau-Ponty, l'art moderne devient la métaphore de sa critique de l'objectivisme (réalisme) et de la représentation (idéisme) et le paradigme de son propre style philosophique (de la philosophie de l'art à la philosophie comme art), comme point de passage de l'esthésiologie au *sens expressif du sentir*. Comme l'écrit le philosophe français, «dans l'œuvre d'art ou dans la théorie comme dans la chose sensible, le sens est inséparable du signe. L'expression, donc, n'est jamais achevée. La plus haute raison voisine avec la déraison».²¹⁷ C'est la «bonne ambiguïté» de cette énigme paradoxale qui nous interroge encore aujourd'hui et ouvre la pensée à des modalités expressives nouvelles et diverses au sein de la tradition philosophique.

De cette façon, au fond, toute la recherche philosophique de Merleau-Ponty «pivote fondamentalement autour de la complexité cachée de la perception, de ce qui nous est révélé par les sens et par l'usage de la vie, par le *monde apparemment familier que nous devons sans cesse redécouvrir* à l'aide de la culture, de l'art et de la pensée philosophique [...], le sensible – tel qu'il nous apparaît dans la vie quotidienne – est “la forme universelle de l'Être brut” dans sa pleine concrétion, qui, en plus d'être enveloppée de mystère, contient aussi l'intelligible».²¹⁸ C'est précisément ce sensible

²¹⁶ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 25.

²¹⁷ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 8.

²¹⁸ Artur Morão, «Nota do editor português», in Merleau-Ponty, *Palestras* (Lisboa: Edições 70, 2003), 17 (nous soulignons).

intelligible, ou ce corps sensible qui cristallise et sédimente notre être-au-monde, comme inhérence et participation au mystère de l'existence, comme forme universelle de l'«Être sauvage», que nous tenterons d'interroger dans la pensée de Merleau-Ponty, en étroite corrélation avec ce qui fait la fécondité de la philosophie elle-même, à savoir la non-philosophie (culture, art, littérature, science, croyance...), telle que Merleau-Ponty l'a lui-même pratiquée tout au long de son écriture philosophique.²¹⁹ Pour comprendre cette affectation mutuelle, ce *choc en retour*, entre la philosophie proprement dite et ce qui n'est pas philosophique, Merleau-Ponty nous explique clairement la nécessité de cette fréquentation mutuelle pour comprendre le mystère de l'être, pour redécouvrir un monde qui nous est familier ou proche et en même temps lointain, étrange, voire adverse:

Ceux qui vont par la *passion* et le *désir* jusque à cet être savent tout ce qu'il y a à savoir. La philosophie ne les comprend pas mieux qu'ils ne sont compris, *c'est dans leur expérience qu'elle apprend l'être*. Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un "point de vue supérieur" d'où l'on embrasse toutes les perspectives locales, elle *cherche le contact de l'être brut* et s'instruit aussi bien auprès de ceux qui ne l'ont jamais quitté. Simplement tandis que *la littérature, l'art, l'exercice de la vie*, se faisant avec les choses mêmes, le sensible même, les êtres mêmes peuvent, sauf à leurs limites extrêmes, avoir et donner l'illusion de demeurer dans l'habituel et dans le constitué, la philosophie, qui peint sans couleurs, en noir et blanc comme les tailles-douces, *ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde* – que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme dans un *demi-silence*.²²⁰

Ce passage exprime clairement, de la part de Merleau-Ponty lui-même, le travail de réflexion que nous nous proposons d'explicitier ici. Avec toute la modestie possible, parce que nous savons que rien n'est achevé, nous dirons que cette dissertation n'est que le début d'une *reprise*, que des brumes planent encore sur notre exposé et notre cheminement de pensée, qui ne peuvent être dissipées ou du moins atténuées que par l'écoute des autres. Car nous savons que ce « mélange » entre le philosophique et le non-philosophique n'est pas toujours bien compris par une certaine rigidité de la pensée des idées claires et distinctes, bien que ce soit précisément cela ce que Merleau-Ponty a cherché à l'élaborer avec son style poétique-métaphorique remarquable, et parce que nous croyons que c'est l'une des voies possibles pour accéder à la vérité du mystère de l'être, du monde et de la réalité, et de nous-mêmes, bref, pour comprendre et habiter le monde *autrement*.

²¹⁹ Sur ce sujet, voir le très opportun dossier: «Non-philosophie et philosophie», in *Chiasmi International* 3 (2001).

²²⁰ Merleau-Ponty, *Signes*, 40.

Nous ne pouvions donc que reprendre toujours cette relation intrinsèque entre le conceptuel et ses marges, le *logos* et son *pathos*, l'intelligibilité du sensible et la sensibilité de l'intelligible, l'affect de la pensée et du langage, et la proposer comme une thèse ou une blessure exposée à l'interrogation de l'étonnement philosophique fondamental. Il s'agit de donner un langage, une expression ou un statut philosophique au «demi-silence» du monde sensible dont parle le philosophe et, en même temps, comme un *choc en retour*, d'envelopper le concept et le discours rationnel d'une tonalité affective qui donne un peu plus de couleur au savoir «noir et blanc» du discours scientifique. C'est dans cet entre-deux du sens qui se fait dans le corps sensible-sentant, que l'on retrouvera l'étonnement matinal des choses, du sensible, des êtres, en tant que mouvement d'une explosion stabilisée de l'affectus originaire, d'où jaillit la rencontre immotivée avec l'Être et le monde de la vie. Ainsi, indépendamment du succès ou de l'aboutissement de l'hypothèse de travail présentée ici, nous affirmons seulement que cette dissertation est une tentative d'éclairer philosophiquement et de *donner corps* à ce «demi-silence» du monde sensible. C'est ce qui nous a motivé à nous lancer dans le chemin de pensée d'une œuvre et d'une vie et que nous proposons ici de manière inaugurale, ouverte sur l'avenir avec tout son *inachèvement* pour être *repris* un jour.

Bibliographie

I. Ouvrages de Merleau-Ponty

- *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse: Verdier, 2000.
- *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 2012.
- *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Lagrasse: Verdier, 2001.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes, cours au Collège de France (1953)*, Genève: MétisPresses, 2001.
- *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960.
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes, cours à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, Paris: Vrin, 2002.
- *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968.
- *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris: Gallimard, 1996.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin, 2003.
- *Entretiens avec Georges Charbonnier. Et autres dialogues (1946-1959)*, Paris: Verdier, 2016.

- *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 2006.
- *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris: Gallimard, 2013.
- *Parcours (1935-1951)*, Lagrasse: Verdier, 1997.
- *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard, 1996.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier, 2014.
- *La Nature. Notes, cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris: Points, 2021.
- *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 2001.
- *Causeries*, Paris: Points, 2023.
- *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946-1947)*, Milano: Mimésis, 2022.
- *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Milano: Mimésis, 2022.
- *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France (1953-1954)*, Genève: MētisPresses, 2020.
- *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Notes, cours au Collège de France (1953)*, Genève: MētisPresses, 2013.
- Merleau-Ponty, *Lettres d'Amitié (1920-1959)*, Paris: Gallimard, 2022.
- *La structure du comportement (1942)*, Paris: Quadrige/PUF, 1990.

II. Autres études

- Agamben, Giorgio. *A Potência do Pensamento. Ensaios e Conferências*, Lisboa: Relógio d'Água, 2013.
- Alexander Schnell. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Paris: Ousia, 2011.
- Alloa, Emmanuel. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris: Kimé, 2008.
- Arendt, Hannah – Heidegger, Martin, *Cartas 1925-1975*, Lisboa: Guerra & Paz, 2017.
- Aristote, *La Métaphysique*, Vol. 1, Paris: Vrin, 1991.
- Barbaras, Renaud, *L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Jérôme Millon, 1993.
- _____. *La vie lacunaire*, Paris: Vrin, 2011.
- _____. *Métaphysique du sentiment*, Paris: Cerf, 2016.
- _____. «Affectivité et mouvement: le sens du sentir chez E. Straus», in *Alter* 7: *Émotion et affectivité*, (1997):15-29.
- _____. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2001.
- _____. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2019.
- _____. *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1998.
- _____. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998.
- Barnaby, D. Dunn – Dalgleish, Tim – Lawrence, Andrew D. , «The somatic marker hypothesis: a critical evaluation», in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006/2), 239-271.

- Barthes, Roland, *Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris: Gallimard/Seuil, 1980.
- Batt, Noelle, «“L’Entre-deux”, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science», in *SubStance* 23 (1994/2), 38-48.
- Baudelaire, Charles, *As Flores do Mal*, Lisboa: Relógio d’Água, 2020.
- Beaufret, Jean, *De l’existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l’existence et autres textes*, Paris: Vrin, 1986.
- Bimbenet, Étienne, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d’une pensée*, Paris: Vrin, 2011.
- Cantista, Maria José, «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Maurice Merleau-Ponty», in Cantista, Maria José (dir.), *Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, Porto: Campo das Letras, 2006, 325-336.
- Cataldi, Suzanne L., «Affect and sensibility», in Rosalynne Diprose – Jack Reynolds (dirs.), *Merleau-Ponty: Key concepts*, Stocksfield: Acumen, 2008, 163-173.
- Costa Freitas (da), Manuel, «Afectividade», in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/S. Paulo: Verbo, 1997.
- Couderc, Romain, «Au travers de la phénoménologie: l’expression et les traces du sens chez Merleau-Ponty», in *Philosophie* 57 (2023/2), 42-66.
- Dalissier, Michel, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage*, Genève: MétisPresses, 2017.
- Damásio, António – Tranel, Daniel – Damásio, Hanna, «Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing», in Levin, H. S. – Eisenberg, H. M. – Benton, A. L. (dirs.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction*, New York: Oxford University Press, 1991.
- _____. *O Erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.
- Dastur, Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne: Encre marine, 2001.
- Descola, Philippe, *Les Formes du visible*, Paris: Seuil, 2021.
- Dias, Isabel Matos, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», in Barbaras, Renaud (dir.), *Notes de Cours sur l’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1998.
- Dupond, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2008.
- Duportail, Guy-Félix, *Existence et psychanalyse*, Paris: Hermann, 2016.
- Edmund Husserl, «Les types d’intentionnalité affective», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 213-230.
- Escoubas, Éliane (dir.), *Phénoménologie et esthétique*, Paris: Encre marine, 1998.
- _____. «Heidegger: topologies de la Stimmung», in Escoubas, Éliane – Tengelyi, László (dirs.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie – Affekt und Affektivität in der modernen Philosophie und der Phänomenologie*, Paris: L’Harmattan, 2008, 267-292.
- _____. *Questions heideggériennes: Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris: Hermann, 2010.

- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica e filosofia*, Lisboa: Edições 70, 2004.
- Fink, Eugen, *De la phénoménologie*, Paris: Minuit, 1974.
- Fontaine, Philippe, «La Chair du politique chez Merleau-Ponty», in Jean-Pierre Cléro (dir.), *L'Affectivité et la signification*, Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2000.
- Franck, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit, 1981.
- Gagnon, Martin, «Étonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty», in *Revue Philosophique de Louvain* 93 (1995/3), 370-391.
- Gély, Raphaël, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles: Peter Lang, 2012.
- Gil, José, *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*, Lisboa: Relógio d'Água, 2005.
- _____. *Metamorfoses do corpo*, Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- Ginzburg, Carlo, Morelli, *Freud e Sherlock Holmes - Índícios e Método Científico*, Lisboa: Deriva, 2015.
- _____. «Signes, Traces, Pistes - Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le Débat* 6 (1980/6), 3-44.
- González, David Andrés Arge, «De l'affectivité sauvage aux passions artificielles: Maine de Biran et la critique phénoménologique de l'idéologie», in *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* 2 (202), 139-155.
- Grammont (de), Jérôme, *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, Paris: Cerf, 2013.
- _____. «L'“autre commencement” de Jan Patočka», in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 59 (2022): Patočka. *La vie du monde*, 71-86.
- Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris: PUF, 1999.
- Halda, Bernard, «Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté», in *Archives de Lettres Modernes* 72 (1966/9).
- Heidegger, Martin – Fink, Eugen, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- _____. *Essere e Tempo*, Milano: Longanesi, 2010.
- _____. *Introduzione alla Metafisica*, Milano: Ugo Mursia, 1968.
- _____. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe 1959-1969*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, Paris: Gallimard, 1973).
- _____. *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitudine, solitudine, il melangolo*, Genova, 1992.
- Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1993.
- Housset, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris: Seuil, 2000.
- Husserl, Edmund, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris: PUF, 1989.
- _____. *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* [1901], Vol. II-1^e (Recherches III, IV et V), Paris: PUF, 1961.

- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris: Gallimard, 1976.
- Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états. La tournant théologique dans tous ses états, suivis de La phénoménologie éclatée*, Paris: Gallimard, 2009.
- Koç, Çağlar, *La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl*, Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Pradelle, Sorbonne, soutenue le 18 juin 2020, consultée 31 juin 2023, in: <https://www.theses.fr/2020UPSLE006.pdf>.
- Kontos, Pavlos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Kristensen, Stefan, «Les randonnées philosophiques de David Abram et l'argument pour une fondation philosophique de l'animisme», in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 49 (2021), 141-155.
- Lefort, Claude, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, Paris: Belin, 2003, 7-30.
- Lapierre, Christopher, *La conscience captive. Recherches sur l'imaginaire et l'affectivité*, Paris: Zeta Books, 2021.
- Leconte, Patrick, «L'entreexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4 (2009), 1-30.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 2021.
- Lispector, Clarice, *Perto do coração selvagem*, Lisboa: Relógio d'Água, 2000.
- Maldiney, Henri, «La Prise», in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, 135-157.
- Malraux, André, *Les Voix du Silence*, Paris: Gallimard, 1951.
- Mazis, Glen A., «Merleau-Ponty: L'habiter et les émotions», in *Alter* 7 (1997): *Émotion et affectivité*, 285-309.
- Mazurel, Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*, Paris: La Découverte, 2021.
- McWeeny, Jennifer, «The Panpsychism Question in Merleau-Ponty's Ontology», in Alloa, Emmanuel – Chouraqui, Frank – Kaushik, Rajiv (dirs.), *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2019, 121-144.
- Melle, Ulrich, «L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl», in *Alter* 29 (2021): *Phénoménologie et marxisme*, 325-359.
- Mochet, Claire-Line, «Émotion et perception. De Merleau-Ponty à Glen Mazis», in *Alter* 7 (1997): *Émotion et affectivité*, 169-184.
- Morão, Artur, «Nota do editor português», in Merleau-Ponty, *Palestras*, Lisboa: Edições 70, 2003, 17.
- Pessoa, Fernando, *Aforismos e Afins*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.
- Petrini, Enrica Lisciani, «Fuori dalla persona. L'impersonnel chez Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze», in *Daimon. Revista Internacional de Filosofia* 55 (2012): 73-88.
- Philippe Jaccottet, *Através de um pomar*, Lisboa: Vagamundo, 2010.
- Platon, «Théétète», in *Œuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres, 1970.

- Ralón, Graciela, «Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty», in *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* 48 (2022): «El giro afectivo de la fenomenología», 37-47.
- Raphaël Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles: Ousia, 2000.
- Richir, Marc, «Affectivité sauvage, affectivité humaine: animalité et tyrannie», in *Epochè* 6 (1996): *L'animal politique*, 75-115.
- _____. *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris: Hatier, 1993.
- _____. «Stimmung, Verstimung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in Richir, Marc, *Conferências de Filosofia II*, Porto: Campo das Letras, 2000, 57-59.
- Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2004.
- Robert, Franck, «Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger: Parménide ou la découverte de l'ontologie», in *Alter* 18 (2020): *L'Attention*, 277-295.
- _____. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- Robinet, André, *Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1970.
- Rodrigo, Pierre, «À la frontière du désir: La dimension de la libido chez Merleau-Ponty», in *Les Cahiers de Chiasmi International* 1 (2003): *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, 89-97.
- Romano, Claude, *Il y a*, Paris: PUF, 2003.
- Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2010.
- Saint Aubert (de), Emmanuel, *Être et chair I. Du corps au désir. L'habilitation ontologique de la chair*, Paris: Vrin, 2013.
- _____. *Être et Chair II. L'épreuve perceptive de l'être: Avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2021.
- _____. «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 123-141.
- _____. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005.
- _____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006.
- _____. «Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibres», in *Revue Germanique Internationale* 13 (2011): *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, 59-73.
- Saint-Exupéry (de), Antoine, *O Principezinho*, Lisboa: Dom Quixote, 2015.
- Salis, John, «Le lieu de l'étonnement», in *Noésis* 6 (2003): *Les idéaux de la philosophie*, 99-134.
- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature* (1948), Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris: Livre de Poche, 2000.
- Scheler, Max, *Essenza e Forme della simpatia*, Milano: FrancoAngeli, 2010.
- _____. *Il valore della vita emotiva*, Milano: Guerini Studio, 1999.
- Schelling, *Les âges du monde*, Paris: Vrin, 2012.
- Slatman, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven: Peeters/Vrin, 2003.
- Stépanoff, Charles, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris: PUF, 2022.

- Thouard, Denis (dir.), *Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2007.
- Tilliette, Xavier, «L'esthétique de Merleau-Ponty», in *Rivista di estetica* 14 (1969):110-111.
- Tolstoï, Léon, *Anna Karénine*, Lisboa: Relógio d'Água, 2012.
- Umbelino, Luís António, «Affectivité, mélancolie, aliénation: Marc Richir lecteur de Maine de Biran», in *Annales de Phénoménologie* (2014): 145-157.
- Valéry, Paul, *Tel Quel*, tome I, Paris: Gallimard, 1941.
- Wambacq, Judith, «L'animisme de Merleau-Ponty et Guattari. Une critique de La machine sensible de Stefan Kristensen», in *Chiasmi International* 21 (2019): «Merleau-Ponty, Literature, and Literary Language», 371-377.

RECENSÕES

Elvis Amsterdã, *Vida e Obra de Mário Ferreira dos Santos: Uma Introdução*. (Editora Danúbio, 2023). ISBN: 978-65-88248-31-7. 100 pp.

O livro *Vida e Obra de Mário Ferreira dos Santos: Uma Introdução* inicia-se com uma metáfora: “uma vacina contra a loucura”, um título ilustrativo após a pandemia da Covid-19. Esse é um trabalho de Elvis Amsterdã, professor de Lógica, Leitura e Filosofia, graduado em Filosofia pela UFMA e mestre pela UFSC. Em 2019, apresentou a dissertação intitulada “A dialética-ontológica de Mário Ferreira dos Santos”, na qual aborda a formação e a biografia de Mário Ferreira dos Santos, destacando sua educação jesuíta e sua atuação como advogado. Além disso, discute aspectos de sua filosofia, especialmente sua abordagem noológica, centrada na questão “o que é o homem?”, explorando as diferenças entre humanos, animais e máquinas, por vezes adiantando temas que serão desenvolvidos em seu livro. A obra também é resultado de um curso sobre MFS e uma introdução à sua obra para a Faculdade Dehoniana.

No primeiro contato com o texto, o autor descreve a sua experiência de “vacinação” contra a loucura ou contra a estupidez por meio do contato com os livros e o pensamento do biografado Mário Ferreira dos Santos (doravante MFS), filho de um português nascido no Porto, dono de uma companhia itinerante: Guarany-Brazil.

MFS, Gilberto Freyre, Manuel Bandeira e aulas de forró são algumas das “vitaminas” imunizantes contra os males linguísticos a que todos são sujeitos, defende o escritor. Elvis Amsterdã conta como MFS analisa dialeticamente várias sentenças como um escolástico o faria aos seus alunos da Coimbra do século XVII ou da Paris do século XIII, porventura realizando-o aos brasileiros do século XX. Contextualiza o tema a partir de sua interação com um senhor denominado K., um intelectual que desacredita de que MFS possa ser um autor profundo e fecundo, com domínio real dos assuntos, tendo ele tratado de tantos temas como Psicologia, Filosofia, Matemática, Sociologia, Estética, Lógica, Escolástica Portuguesa e Espanhola, Pitagorismo, Direito, entre outros. No entanto, percebemos que MFS não é apenas um autor profundo, mas também um pensador original. Ele cita como origem biográfica dessa busca pela certeza uma carta endereçada ao gaúcho Augusto Mayer, datada de 1953, abordando o desenvolvimento de seu método principal – a dialética concreta. Sua finalidade seria integrar conhecimentos, resolver a crise entre os saberes, como se verifica nas declarações de falsas guerras entre Filosofia, Religião e Ciência; falsas porque debaixo do pano desses conflitos haveria uma verdade comum, isto é, princípios compartilhados. Assim, a Filosofia Concreta pretende ser uma linguagem interdisciplinar, reunindo princípios válidos em várias disciplinas e ciências, um tipo de metafilosofia com o seu método próprio.

O livro também apresenta uma introdução às ideias iniciais de MFS, bem como à sua “Filosofia Concreta”, uma proposta sistemática, intertemporal e de interesse amplo, distinta do que estava sendo produzido na França sob o nome de *Philosophie Concrète*, pelas mãos de Gabriel Marcel, Philippe Fauré-Fremiet e Bernard Loitron. Uma proposta dramática, assistemática, partindo da filosofia de Henri Bergson e a debruçar-se sobre temas da filosofia da mente, da memória e da psicologia. Por outro lado, a Filosofia Concreta, proposta por MFS, busca reunir verdades alcança-

das por diversas correntes filosóficas ao longo da história e de diferentes culturas, integrando-as em um arranjo harmonioso e sistematicamente pitagórico. Sua filosofia é positiva¹, pitagórica e concreta. O concreto é o integrado, conforme apresentado em *Invasão Vertical dos Bárbaros*, ou seja, é o integrante no sentido de sua totalidade e não apenas em oposição ao abstratismo. Positivo é aquilo que afirma e resiste ao tempo, mas aquilo que não se fecha epistemologicamente, não se reduz a um ciclo cultural apenas. Os ciclos culturais são tendências intelectuais, políticas e temporais presentes em um determinado recorte cultural. Os ciclos culturais correspondem à estrutura da dinâmica de um *Zeitgeist*, o qual articula vários objetos e temas; ou às três orientações do tempo de um Giambattista Vico: tempos religiosos (idade dos deuses, os governos divinos); tempos dos obstinados (idade dos heróis); tempos civis (idade dos homens). Essa concepção de história cíclica parece ter sido inspirada em alguns elementos do eterno retorno de Nietzsche, autor apreciado por MFS e subtema de alguns de seus escritos como *O Homem Que Nasceu Póstumo*, e *Assim Deus Falou aos Homens*, cujos títulos recordam: a frase de Nietzsche “Eu nasci póstumo” em *Ecce Homo*, e *Assim Falava Zaratustra*. Talvez Vico o tenha influenciado também, mas atualmente é difícil dizer.

Pode-se dizer que positivo é aquilo que é ético e esteticamente válido dentro de um ciclo cultural, mas também aquilo que não é “negativo”. Positivo é afirmar alguma coisa e seguir adiante. “Alguma coisa há” é o ponto arquimédico da Filosofia Concreta de MFS. A partir daí, concebe que a tese positiva afirma pela força e em contradição ao não-afirmar. Assim, ela se distingue dos pensamentos negativistas, niilistas, relativistas próprios a um enfraquecimento da perspectiva epistemológica de um ciclo cultural, ou seja, MFS se opõe às filosofias do negativo em geral, bem como às tendências de descrença epistemológica (tipos de ceticismo e agnosticismo) e reducionismos (psicologismo, determinismo, finitismo matemático, reducionismo linguístico, fisicalismo, hedonismo etc.), considerados como ciclos culturais inferiores ou menores. Portanto, a filosofia positiva e concreta se opõe às filosofias que negam algo concreto, como a possibilidade do conhecimento, a possibilidade de alcançar algum tipo de verdade, a possibilidade da existência da dimensão transcendental, negar a possibilidade de o homem ser livre em algum grau, a existência de causas inatas, negar a existência de causas culturais e sociais etc. Isso também implica em não aceitar as filosofias de descrença em relação ao conhecimento de alguma verdade, a descrença em relação à existência da bondade e do bem, a descrença em relação ao valor dos métodos dialéticos, a descrença na capacidade racional humana etc. O mesmo se aplica ao reducionismo: reduzir tudo ao biológico, ou reduzir tudo ao psicológico, ou reduzir tudo ao que é material são perspectivas incompletas, polarizadas e não abrangentes, vistas como ingênuas, inconcretas ou fetichistas. MFS aponta que muitas escolas apresentam reflexões acertadas e importantes ao afirmar coisas, mas erram ao negar outras, crendo erroneamente que sua afirmação implica, necessariamente, na adesão de negar aquilo que está ausente em suas sentenças, teses e hipóteses.

¹ Paulo H. F. da Silva Ferreira Braga, “A invasão vertical do barbarismo de Mário Ferreira dos Santos”, *Revista Ítaca*, n.º. 40, 2024, pp. 241-275.

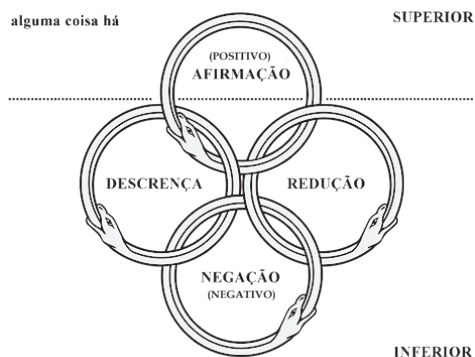


Figura 1. As Quatro engrenagens dos ciclos culturais e intelectuais. FONTE: Paulo Henrique Braga.

Afirmção é uma conclusão que firma algo de verdadeiro sobre o ser. A afirmação se estabelece na convergência entre o enunciado (especialmente proposições) e o ser em sua dimensão fática, revelando aspectos de seu fenômeno. A perseguição pelas posições pitagóricas e pela ordem cósmica corrobora a prescrição de uma sabedoria superior, sólida, já estabelecida por espíritos estelares na história humana. O afirmar é o afirmativo, o afirmativo é o positivo. Positivo é aquilo que afirma e resiste ao tempo, mas aquilo que não se fecha epistemologicamente, não se reduz a um ciclo cultural apenas.

Descrença é a posição que afirma a inacessibilidade de um determinado conhecimento ou fenômeno primordial do cosmos. Justifica-se na limitação do conhecimento humano diante da complexidade do mundo, focando-se nas incertezas, insuficiências e fragilidades da percepção do homem. Implica em uma suspensão do julgamento. É uma etapa no caminho em direção à verdadeira sabedoria. A descrença é uma instabilidade entre afirmação e negação. Parar de negar implica na resolução da descrença e resulta na afirmação, e o contrário também, parar de afirmar implica em negar, no contexto desse impasse. A incapacidade de suprimir um ou outro resulta na descrença. A descrença inicial nas opiniões superficiais e ilusórias é um passo necessário para alcançar o conhecimento genuíno, mas o congelamento nessa etapa resulta no que se pode chamar de filosofias ou perspectivas descencionistas (por exemplo, ceticismo, pirronismo, relativismo, agnosticismo etc.).

A *negação prática* pode ser entendida como uma postura estética que envolve a recusa em agir de acordo com determinados princípios ou valores considerados inadequados, dispensáveis, inconvenientes ou moralmente questionáveis. A negação prática reflete a liberdade humana de escolha e a responsabilidade moral pelas ações realizadas. A negação prática também pode ser compreendida como a recusa em aceitar certas práticas ou comportamentos intelectuais que vão contra os princípios que se estabeleceram, mas nem sempre constituindo-se em uma negação epistemológica.

A *negação epistemológica* pode ser interpretada como a negação de um elemento determinante ou fenômeno formal ou essencial de um objeto, o qual é negado diante das articulações, geralmente em contraposição a outro elemento que se firma

por meio de uma redução. Muitas vezes, a negação epistemológica envolve a rejeição de afirmações que não são passíveis de verificação empírica ou lógica, ou cujo autor não é capaz de verificar ou aceitar. Tem-se como exemplo a negação de verdades absolutas no relativismo, o qual se caracteriza por uma negação epistemológica, mas não por uma negação prática, pois o próprio relativismo é, na prática, afirmado como uma verdade absoluta.

A *redução* implica em uma universalização de um elemento, forma ou essência, tomando-os como únicos determinantes de fenômenos complexos ou sistemas em termos de suas partes constituintes mais simples ou fundamentais. A redução sustenta que qualquer fenômeno pode ser compreendido através da análise de seus componentes individuais ou mesmo de apenas um deles. É a posição de reduzir a complexidade da existência a princípios simples ou universais, ignorando a riqueza e a diversidade do cosmos. Pode ser dividida em dois tipos: redução consciente e redução dogmática. A primeira é a redução como método, que espera no futuro integrar as partes negadas na redução; a segunda é a redução como negação absoluta. A redução dogmática nega um determinado elemento afirmando outro elemento antagônico de forma inflexível (por exemplo, o materialismo nega a existência de qualquer elemento metafísico).

MFS deixou um legado impressionante em sua vida. Escreveu muitas dezenas de livros e traduziu obras do grego, latim, francês e alemão. Além disso, fundou duas editoras para publicar não apenas sua própria obra, mas também livros que considerava relevantes para a formação do povo, por exemplo: *Invasão Vertical dos Bárbaros*, e *Filosofia da Crise*, dois livros que tratam de temas culturais e sociais, em especial a invasão da cultura dos bárbaros corrompendo os valores civilizatórios e bem cultivados, frutos do esforço dos bons intelectuais. Essa invasão implica em degeneração e enfraquecimento dos valores de um povo, dentre outros aspectos abrangentes. Cita a título de comparação de tendências reducionistas: a predominância do aspecto *intensista* (qualitativo) no período medieval, em contraposição ao *extensista* (aspecto de extensão, quantitativo) predominante no período moderno, no qual se vê uma crise, uma antinomia e polos em que a sociedade tratou como forças que se repelem, e que na verdade devem ser integradas. Por exemplo, no período medieval, o qualitativo era predominante, tendo a estética, ética e a moral como centros culturais, sociais e intelectuais. Havia aí uma carência de dedicação aos aspectos quantitativos que são próprios, por exemplo, das ciências e das metodologias rigorosas. Por outro lado, o foco nos aspectos quantitativos, deixando de lado os qualitativos, levou aos totalitarismos do século XX, como fazer experiências médicas desumanas com um indivíduo semita, quantificando o tempo de vida que tem quando lhe é amputado um membro ou quantificando o tempo de vida que se tem ao lhe cortar uma artéria e deixar fluir o sangue. Práticas que foram controladas, falseáveis, replicáveis, generalizáveis, cognoscíveis, com resultados preditivos, com objetividade, verificabilidade e rigor metodológico, mas sem considerações *intensistas* (qualitativas), como axiológicas, éticas e morais;

Práticas de Oratória, e *Curso de Oratória e Retórica*, dois livros que atendem à nova demanda pela boa comunicação, decorrente da invenção da TV e das novas formas de fazer política. A primeira transmissão mundial ocorreu em novembro de

1936 pela BBC em Londres, aquecendo a reflexão sobre como se portar e falar diante das câmeras;

Curso de Integração Pessoal aborda temas como a formação ética do indivíduo, a mente, apresentação de arquétipos simbólico-medievais, exercícios de respiração e mentalização, regras sobre meditação, práticas para a integração do *eu* e outras estratégias para autoaperfeiçoamento;

Luta dos Contrários: Ensaio e Aforismos é um livro que trata de vários temas culturais. Por exemplo, o capitalismo é descrito como uma ideologia racionalista que busca objetivar e sistematizar o pensamento, valorizando o valor de troca sobre o valor de uso e priorizando o interesse do mercado. Com o advento do capitalismo, homens com menos educação ascendem a posições de poder, mas muitas vezes são incultos, tendo, no máximo, experiências culturais, mas não uma boa formação cultural. Mário continua e afirma que, com o advento do capitalismo, houve uma mudança na estrutura social que facilitou a ascensão de indivíduos de origens menos privilegiadas aos postos mais elevados da sociedade, o que pode ser bom em muitos aspectos. Isso ocorreu devido a uma série de fatores, como a mobilidade econômica proporcionada pelo mercado livre e a possibilidade de acumulação de riqueza por meio do empreendedorismo e do trabalho árduo. No entanto, uma vez que esses indivíduos alcançam posições de destaque, o filósofo nos diz que muitos deles se deparam com uma certa ociosidade improdutiva e uma mentalidade que tende a se voltar para prazeres superficiais e objetivos mundanos, aliada a uma apreciação rasa pelas manifestações culturais. Isso ocorre porque eles podem não ter sido expostos a uma educação e a experiências culturais que promovam a criatividade, a reflexão profunda e a apreciação das artes e humanidades. Assim, esses líderes emergentes, por vezes, desenvolvem uma desconfiança em relação à arte. Isso provoca um declínio da cultura criativa e intelectual em geral, pois não possuem mais os mecenas da Renascença e, sim, novos mecenas ignorantes voltados aos modismos supérfluos da época moderna. Sua falta de imersão na boa cultura o faz patrocinadores ignorantes de bobagens cuja profundidade intelectual é tão rasa quanto a sua própria ou até mais. MFS considera o capitalista um lógico; objetiva tanto quanto possível o seu raciocínio. Procura libertá-lo de todas as influências *pathéticas*, afetivas. Dirige-se apenas para o objeto;

Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais apresenta diversos verbetes de filosofia, psicologia, sociologia e ciências sociais importantes para o conhecimento;

Análise de Temas Sociais, obra que reflete sobre os principais tópicos da sociedade, como as concepções materialistas da história, humanismo, anarquismo, revolução cubana, catolicismo e lucro, liberalismo e democracia, fé e esperança, vontade de poder, conceito político de liberdade, entre outros. Além disso, demonstra teses como: “O fator econômico é predominante nos tipos e grupos que o colocam no alto de suas escalas de valores, e atua em cooperação com outros, além de sofrer a influência de fatores externos”.

Interessante notar que o sistema de venda de livros a crédito no Brasil, introduzido por MFS, possibilitou a comercialização de mais de um milhão de cópias, algo inédito no mercado editorial do país, especialmente considerando a natureza dos títulos envolvidos: tratados de lógica, metafísica, retórica, psicologia, entre

outros. Sua vasta obra chamava a atenção de todos, levando alguém a questionar: “É possível um brasileiro realizar tantas coisas?” Além disso, traduziu obras de Platão e Aristóteles do grego, Nietzsche do alemão, Pascal, Amiel e Balzac do francês, e trabalhou com Porfírio, Plotino, Hierocles, Duns Escoto, Goethe e Walt Whitman.

Sabe-se que MFS foi anarquista², tendo militado como anarquista cristão junto ao Centro de Cultura Social, um importante núcleo anarquista de São Paulo. Em outro momento de sua vida, foi nietzscheano, talvez mágico, liberal e assim por diante. No entanto, jamais se limitou a ser apenas um desses rótulos. Por isso, não se enquadra estritamente nesses termos.

Elvis Amesterdã se interroga: por que os grupos neotomistas podem rejeitar MFS? Porque ele não se enquadra simplesmente como neotomista, mas vai além, integrando elementos da crítica austríaca, marxista, neotomista, pitagórica, socrática, luso-escolástica, nietzschiana, aristotélica e outras. Por que ele não é considerado um representante dos anarquistas? Porque sua visão não se encaixava nos moldes do anarquismo convencional, indo além dessas categorias, por exemplo, não colocando a “liberdade” como princípio filosófico absoluto, mas como objetivo prescritivo a ser ponderado com prudência, bem como o seu reconhecimento como condição alcançada. Para MFS, o anarquismo não é uma doutrina, nem uma filosofia, mas uma atitude que parte da aceitação de que o homem é um animal que revela a máxima autonomia, superando qualquer outro. Concebe que o homem alcançou uma liberdade, mas seus temas de interesse são mais amplos do que apenas os dedicados ao anarquismo. Ele lembra que o anarquismo também é chamado de socialismo comunalista ou socialismo libertário, embora faça críticas ao socialismo stricto sensu, por exemplo, por seu reducionismo a apenas um aspecto da vida humana ou como forma alienada de se comunicar com as massas, produzindo burocracia e prometendo liberdade sem a materializar de fato. Assim, nota-se que não havia em MFS compromisso com os “-ismos”, de forma a proteger suas preferências ou posições, mas apontando o que entendia como bom neles, às vezes expondo suas posições de forma pedagógica, outras vezes criticando-as, tal como criticou todos os “-ismos” em *Invasão Vertical dos Bárbaros* e a tendência de prometer o mais pelo menos (fetichismo). Em outras palavras, o pensador não seguia rigidamente a cartilha da ideologia A ou B, sendo um verdadeiro filósofo no sentido antigo. MFS acreditava que não seria um verdadeiro filósofo se não pudesse abordar todas as áreas do conhecimento filosófico. Ele via o brasileiro em uma posição privilegiada na história da filosofia, pois tinha a capacidade de compreender o universal e vivenciar o próprio universo em sua carne. Seu sonho era ser o “pedagogo” do Brasil, preenchendo lacunas na formação do povo, dando aulas de filosofia para alguns alunos sobre temas como: Filosofia Pitagórica, Sócrates, as leis da Matemática, Psicologia e outros. Por isso, os livros de sua Enciclopédia de Ciências Filosóficas começavam com conhecimentos básicos e progrediam para conteúdos mais complexos, embora nem sempre tenha alcançado esse objetivo, pois algumas vezes retornou ao tom mais didático em textos mais tardios. Tendo editado os próprios livros, algumas vezes, apresentou capítulos mais didáticos

² Gustavo Ramus, “Anarquismo cristão e sua influência no Brasil”, *Revista Verve*, n.º 13, 2008, pp.169-183.

mesclados com outros capítulos mais filosóficos e aprofundados, aparentemente se esquecendo de traduzir as suas conclusões em linguagem simples para o leitor.

Em suma, o texto apresenta uma mistura de estilos e abordagens, refletindo sobre pontos basais da obra ferreira-santosiana. O autor faz uso de metáforas e imagens vívidas para transmitir ideias como a metáfora da “vacina contra a loucura” no início do texto. Há uma variedade temática abordada, que inclui desde a discussão sobre a concepção filosófica de Mário Ferreira dos Santos até reflexões sobre educação e filosofia no Brasil, bem como uma abordagem reflexiva sobre a obra e a vida de MFS, incluindo considerações sobre sua influência e legado. Ao final, apresenta um apêndice com a cronologia dos feitos do biografado, tais como suas conquistas acadêmicas e profissionais, viagens como a Lisboa, onde permaneceu um mês na Biblioteca Nacional de Lisboa e levantou material da escolástica de Portugal e Espanha, e outras publicações até o seu falecimento em 11 de abril de 1968. Também conta com alguns documentos, fotografias da editora, de aulas ministradas, de viagens à Europa e visitas a pontos turísticos com a família.

Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga

Universidade Municipal de São Caetano do Sul

pfernandesbraga@outlook.com

0000-0003-3616-5758

<https://lattes.cnpq.br/9205509580094684>

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_66_8

Ramis Barceló, Rafael. *La Segunda Escolástica: Una propuesta de síntesis histórica*, Madrid: Editorial Dykinson (Historia de las Universidades, 78), 2024, 443 pp. ISBN: 978-84-1070-165-6

Embora os seus campos de interesse académico e investigativo se estendam a domínios como a história do pensamento jurídico moderno, do direito natural, das ideias e instituições hispânicas, das Universidades (especialmente na Coroa de Aragão) a Ramon Llull e ao Lulismo, o autor da presente monografia, professor Rafael Ramis Barceló (doravante RR), não necessita de apresentações. Sobretudo para aqueles especialistas europeus que se interessam pela área dos estudos da habitualmente chamada “escolástica”, sendo, apesar de tudo, impossível não deixar de referir o mais recente catálogo que RR acaba de publicar sobre atos e graus em Alcalá. Professor de História do Direito na Universidade das Ilhas Baleares (2010), RR assumiu a docência de História do Direito e das Instituições nessa universidade, a partir de 2022. Tendo algumas das suas investigações passado pelos arquivos de Londres, de Roma, de Munique, de Freiburg, ou ainda do Instituto Max-Planck de História do Direito Europeu, em Frankfurt, a leitura de *La Segunda Escolástica* deixa-nos facilmente perceber que o nosso autor, doutorado em Direito (Universidade Pompeu Fabra de Barcelona), continua de alguma forma fiel à consolidação da sua formatura de base, com extensões à Filosofia, Literatura Comparada, Ciência Política, Sociologia e História.

De facto, apesar de se anunciar, e bem, como uma “proposta de síntese histórica” (a ser lida, por conseguinte do geral para o particular), a característica que confere originalidade a *La Segunda Escolástica* é a atenção concedida à história sociológica e institucional em detrimento da habitual tónica filosófica ou teológica que domina os livros deste jaez, alguns dos quais RR apresenta no início do seu estudo. Creio, por isso, que vale a pena citar o modo como o autor vê a especificidade do seu empreendimento: “... como historiador de las universidades, tiendo a ver la escolástica no tanto como um sistema de grandes autores, sino como un conjunto de escuelas. Me interesa analizar la escolástica en acción: cómo, cuándo, qué, por qué y por quién se enseñó. El análisis de las cátedras universitarias y de los cursos escolásticos colegiales y conventuales proporciona outra mirada, de corte más sociológico que filosófico-teológico.” (p. 16). O horizonte a que chega este tipo de metodologia dita “sociológica” varia, no entanto, entre a fixação do registo histórico e a análise fluida de uma “escolástica en acción” — uma magnífica expressão, não obstante encerrar algo de problemático. Designadamente porque RR não se exime a fixar definições, e cronologias, ao mesmo tempo que reconstrói um estudo diacrónico. Não me cabe aqui discutir toda a problematicidade que um tal horizonte de leitura e metodologia de duplo movimento de fixação e percurso arrasta consigo, apesar do que a respeito de um título meu direi adiante, deixarei, evidentemente, por discutir todas as posições críticas relativas à pregnância histórica da categoria “escolástica”, que perpassam desde Descartes, Bacon, F. Ueberweg, B. Geyer, de Rijk, K. Flasch até Marco Forlivesi, entre outros. Desejo, outrossim, congratular-me com as propostas de RR de evidente vinco e contorno histórico e que neste seu livro se apresentam com clara utilidade para se encetar uma investigação ou dissipar um vago conhecimento. Eis,

então, uma brevíssima apresentação. Após abordar os antecedentes da “segunda escolástica” (pp. 55-79) – aqui entendida como “escolástica católica da época moderna” (para a distinguir da “escolástica moderna” interconfessional – e antes de uma epilógal incursão sobre a passagem da segunda à terceira escolástica (pp. 315-347), a cadência de *La Segunda Escolástica* concretiza-se numa repartição da noção de “segunda escolástica” em períodos históricos, quais: dos inícios (1507/17-1607/17) a um segundo período (até 1665/70) e a um terceiro (que se encerra em 1670/73), períodos estes que, mercê da original perspectiva de trabalho de RR que já referi, comparecem sob o prisma de um muito sugestivo dinamismo e inesperada diversidade (o termo “inesperada” é escrito a pensar nos estudiosos menos atentos). Incontestavelmente, RR submete-se ao cuidado da periodização, e cada um dos três grandes períodos históricos em que se espraia a divisão da segunda escolástica é, por sua vez, subdividido em etapas. A vantagem didática é inegável e, podemos imaginá-lo, compagina-se com o que parece ser a preocupação, o exercício e experiência de RR enquanto docente. Exemplifico a pedagógica obsessão com o caso do primeiro período: uma primeira etapa (1512/17-1545) marcada por uma deslocação geográfica, o ensino da teologia positiva, o nascimento da teologia controversial, a crise do escotismo, o declínio do nominalismo e o entrincheiramento do tomismo; uma segunda (1545-63), pelo debate sobre a filosofia aristotélica, por Trento, pelo tomismo salmantino, pela constituição da Companhia de Jesus e pelo combate da escolástica frente a outras manifestações da teologia; e uma terceira etapa (1563-1617), por fim, identificada pelas “metamorfoses das vias medievais e da escola jesuíta”, o nascimento das novas disciplinas, a contenda sagrada Escritura e mística e as “polêmicas” do bayanismo e “de auxiliis” nomeadamente. Basta, ainda a título de exemplo, o caso da história do primeiro período da segunda escolástica avançado por RR, para nos apercebermos da aquisição, mas também dos problemas, que a metodologia “sociológica” promove e apresenta. Repito: a sua principal vantagem passa por patentear a variedade e riqueza que surpreende os leitores menos conhecedores. Resulta igualmente daqui o reclame de um imperativo epistémico, a saber, o de que, consequentemente, uma tal imagem variegada comece a fazer parte integrante das histórias da filosofia, da teologia ou do direito ocidentais, não obstante ou apesar das subtilidades com que as identidades “de escola” – e de que RR é tão cioso quanto minucioso – então eram reivindicadas. A “segunda escolástica” não é, portanto, um capítulo menor da história do pensamento ocidental, mas um difícil e exigente período que exige ou que obriga os e as estudiosas a um capital de inexcedível ciência, a recursos de demorada paciência, e ao desafio de um pensar humano que então foi levado à exaustão mais barroca, concitando, por isso, dos leitores dos nossos dias os limites do próprio pensar, da sua gramática e da sua disciplina. Isto é o mesmo que dizer que ninguém pode estar diante destes limites sem simultaneamente ter a coragem de os confrontar crítica e exigentemente. Numa palavra: de toda esta síntese histórica, tão ricamente debruada, resultará sempre o imperativo e a coragem de permanentemente nos interrogarmos se as chamadas “escolásticas” – recorde que um dia ousei a provocação de que se passasse a falar de “anescolástico” como vigilância perante o sincretismo das “escolas” e os seus habitantes (cf. *O Problema da Habitação*, Coimbra, 2002, p. 35) – “resultará sempre o imperativo”, dizia, de nos

interrogarmos se estamos perante um formalismo inócuo ou estéril cultor da vertigem das subtilezas (a que a *Encyclopédie* deu pejorativo eco bem cedo) ou antes perante a fulguração de um pensar minucioso da discreta singularidade, tão atento à diferença que enriquece, quanto impeditivo da generalização que uniformiza, como poderá ser característico, neste último, caso, atrevo-me a dizê-lo, um quarto período escolástico, qual o que atravessamos neste século XXI, em que “escola” e “atividade rigorosa de pensar” parecem diminuir em razão da aceleração do tempo. Mas retomemos o fio da meada, para, após ter louvado o mérito, a qualidade e a oportunidade de *La Segunda Escolástica* e da sua inovadora metodologia – e incompletamente o fiz –, me deter apenas em alguns problemas que julgo entrever, ou melhor, à volta dos quais gostaria de dialogar e, num amanhã, aprofundar. Em consonância com a produtividade do método que adotou e explorou de maneira informada e inteligente, RR convoca inevitável e compreensivelmente os recursos do “argumento sociológico” (p. 20) ou “retrato de família” (p. 23), como esteio do seu trabalho. Tal convocação faz mais do que sentido, naturalmente. Todavia, e mesmo tendo em consideração que o método de leitura (ou consulta) desta obra deve caminhar do geral para o particular e não o inverso, imaginemo-nos a querer fazer o percurso do particular para o geral. Nomeada e interessadamente, tentemos começar pelo tema e período que mais nos interessa, enquanto portugueses, e avaliemos o resultado. Um dos zénites da nossa história filosófica prende-se, seguramente, ao ambiente que deu ao prelo o denominado *Curso Jesuíta Conimbricense* (a seu respeito, vd. www.conimbricenses.org) e que, passando por Fonseca e Molina, e sem se esquecer a deriva e contributos eborenses, se poderia encerrar no Suárez que termina os seus dias ensinando teologia em Coimbra. Também como historiador deste período, estou consciente da fragilidade do agrupamento ou “ar de família” jesuíta que acabo de traçar, designadamente pela mescla de teologia e filosofia, de teologia moral e de teologia jurídica (penso nas propostas da dupla Lanza/Toste a respeito da situação epistemológica de Évora no seu *distingo* relativamente a Salamanca) e, por fim, pelo facto de qualquer “ar de família” depender sempre do estado dos estudos e da investigação (e dela padecer, para ser mais rigoroso). Ora, RR aborda aquele zénite no primeiro apartado (pp. 117-137) da apresentação da terceira etapa do primeiro período – recorde tratar-se dos anos 1563-1607/1617, os das “metamorfoses das vias medievais e a escola jesuíta” –, quer dizer, descendo mais ao pormenor, na quarta etapa (“La configuración de las tendencias en la Compañía de Jesus”, pp. 127sg.) das cinco divisões identitárias em que o apartado se desenha, a saber: o desvanecimento do averroísmo e do nominalismo (pp. 118sg.), o desenvolvimento do tomismo (pp. 119sg.), a recuperação do escotismo, o bonaventurismo e a escolasticização do lulismo (pp. 123sg) e o platonismo universitário (pp. 135sg.). Entrando um pouco vez mais no apartado que nos concerne, Fonseca e os conimbricenses, Luis de Molina e Francisco Suárez, sucedem-se num elenco que passa igualmente por Belarmino e o Colégio Romano, Gregório de Valencia e por Gabriel Vasquez. Um tal contexto é corretíssimo e nada hermeneuticamente infecundo é, também, o facto de tal constelação se enquadrar nas quatro restantes, já acima enumeradas por mim. Todavia, algumas sínteses filosóficas e teológicas padecem da metodologia e do próprio perfil desta obra de RR. Eis alguns exemplos que nos dizem respeito. Suárez (pp. 132sg.),

por exemplo, cuja obra (sobretudo a póstuma) atravessa, aliás, o segundo período (leiam-se, por isso, as pp. 156sg.), surge-nos apertado entre o tomismo e o molinismo; enquanto Molina (pp. 129sg.), “en quien se acumulaba el poso humanista de la Compañía” parece surgir de forma mais feliz porquanto “enfaticaba la libertad humana y, sobre todo, la total responsabilidad de la persona humana, cuyo dinamismo, libertad espiritual (a partir del espíritu ignaciano de ‘indiferencia’) y capacidad de elección se fundamentaban en la madurez reflexiva del hombre (...) ‘moderno’” (p. 130). Passando agora a Fonseca e aos chamados conimbricenses (pp. 127sg.), imprecisamente unidos, posto que ora se lê que “Fonseca (...) concibió la idea de um *Cursus Conimbricensis...*” (p. 127), ora que este último apareceu “en paralelo a la obra de de Fonseca” (p. 128), o retrato de ambos fixa-se como conclusão da “absorción escolástica de los ideales humanistas (por la fijación textual, la elegância en el comentario y la atención a la historia de la exégesis conceptual), en lo que constituía una excepcional herramienta de trabajo.” (p. 129) Não seria fácil, talvez nem possível, num tão alargado leque temporal e com tantos e tantos protagonistas, conseguir a melhor e a mais atualizada síntese a respeito dos contributos destas figuras para a terceira etapa do primeiro período da segunda escolástica. Sequer situá-las sob a melhor e mais atualizada investigação. Por exemplo, as minhas averiguações acerca das discussões em Coimbra sobre o mais adequado ângulo epistemológico para se iniciar um curso filosófico levam-me a suspeitar do paralelismo acima proposto (p. 128). Seja como for, em nome da verdade, e como recordei acima, o próprio RR tem consciência das eventuais assimetrias advenientes da perspetiva formal da sua indagação e metodologia, e assume-as explicitamente. Mas qualquer leitor ou leitora mais interessada num autor, numa escola ou numa determinada querela ou temática tem de estar de sobreaviso quanto à ameaça do desapontamento, sempre a espreitar, sobretudo se, em vez do ângulo mais proveitoso de leitura, do geral para o particular, optar por ler *La Segunda Escolástica* passando do particular para o geral. Desapontamento que pode advir tanto por causa das sínteses dos respetivos conteúdos quanto da omissão de autores – nomeadamente portugueses, para o nosso caso – como v.g. Álvaro Gomes ou Heitor Pinto, entre muitos outros mais; acolhidos na obra são, v.g., Henrique Henriques, António Cordeiro, Silvestre Aranha, Inácio Monteiro, José da Expectação, João Baptista, e João de São Tomás, sobre o qual aproveitamos esta ocasião para publicitar o recente lançamento da série web, agora dirigida por um ex-aluno nosso, “*Studia Poinsettiana*” (<https://www.uc.pt/fluc/ief/publica/poinsettiana/>). Depois, fica por tocar o problema de saber se, e em que medida, a expansão marítima dos dois povos ibéricos chegou ou marcou a segunda escolástica (veja-se a este respeito, v.g. o contributo de Cristóvão Marinheiro ao volume editado por M. Barbara e K. Enenkel em 2012 pela Brill). Ou a pergunta sobre se o que é dito a respeito da psicologia de Francisco de Toledo (p. 144) não podia ser afirmado também sobre a de Manuel de Góis (para este campo teórico, e designadamente por se ocupar em muito com a denominada “escolástica reformada”, costume indicar a leitura da obra que Salatowsky publicou já em 2006, *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jarhundert*). Numa obra com tamanha envergadura, ambição e objeto, seria uma enorme injustiça da minha parte demorar-me nas lacunas. Porque elas sempre existirão, leiam-se as sugestões ou perguntas

que acabo de apresentar, tão-só como um apontamento sobre o que não se pode ir beber em *La Segunda Escolastica*. Dito isto, que aliás em nada belisca o mérito da obra, enquanto instrumento de consulta e pela “proposta de síntese histórica” que oferece, mais no plano socioinstitucional do que filosófico-teológico, gostaria de terminar expressando da forma mais clara possível que com a sua publicação (também em acesso aberto, como soe dizer-se agora) este precioso e utilíssimo título de RR passa de imediato a ser uma obra de trabalho imprescindível para quem quiser conhecer melhor – ou começar a conhecer, posto que as qualidades didáticas da obra são mais do que evidentes, repito – os meandros, as marcas e os perfis variegados deste grande período da filosofia, da teologia, do direito e da moral, aqui narrados “en acción”. Numa palavra só: RR acaba de nos oferecer uma obra de maturidade, de nos brindar com um exemplo de investigação lenta e sólida (e sólida porque lenta e demorada), um urgente e exemplar contraponto a tanta, tão volátil e superficial literatura e ridícula pesquisa adrede à espuma, à vaidade e à denunciável e desumana escravatura sob a lei do “publish or perish”. Uma extraordinária e demorada bibliografia (pp. 367-435), na qual não pudemos vislumbrar os títulos de José Pereira sobre Suárez, ou de Ricardo Quinto e Rolf Schonberger, sobre a escolástica, fecha este inestimável e nunca por demais elogiável trabalho, assaz repleto de informações e minúcias jorrando em catadupa. Infelizmente, porém, *La Segunda Escolastica* saiu do prelo sem *index nominum*, uma omissão justificada editorialmente pelo autor (p. 24) ao secundarizar a publicação em papel em detrimento da edição na rede (PDF, internet e acesso livre). É uma pena, pois tamanha é a cópia de autores referidos, citados ou estudados, conforme acabei de referir. Mas é um sinal dos tempos.

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras
Unidade de I.&D. “Instituto de Estudos Filosóficos”
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
carvalhomario07@gmail.com

0000-0002-8257-9962

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_66_9

Diogo Pires Aurélio, *Soberania Popular. Estudos sobre a ideia de um poder absoluto intemporal* (V. N. de Famalicão: Húmus, 2024). ISBN: 978-989-9213-09-8. 162 pp.

Esta obra de Diogo Pires Aurélio demonstra um claro compromisso com o esclarecimento dos conteúdos semânticos que os conceitos de “soberania” e de “povo” concentram em si. O autor dedica-se a uma rigorosa clarificação e aprofundamento de dois conceitos que, apesar da sua relevância, são frequentemente mal-entendidos. Compreender a soberania e o povo do ponto de vista conceptual exige que os interpretemos como coisas que incluem em si contextos sociopolíticos, acabando por superar a simples categoria das palavras. Mais: compreender estes conceitos na sua amplitude semântica, exige também compreender outros conceitos como os de poder, direito, representação, cidadão, político, etc. Tendo tudo isto em mente, Pires Aurélio compila nesta obra alguns dos seus estudos já academicamente difundidos, os quais capacitam o leitor com ferramentas conceptuais essenciais para colocar questões associadas à unidade política no contexto da Modernidade e enfrentar os desafios de um cenário mediático cada vez mais marcado pela desinformação.

A questão da formação da unidade a partir da pluralidade é central para compreender o salto da pré-Modernidade – na qual a essência das coisas era entendida pela sua causa final – para a Modernidade – a partir da qual o foco está nas coisas como elas são, enfatizando o que o homem é em vez do que deveria ser. Pires Aurélio, questionando os passos da Modernidade, propõe abordar os conceitos de soberania e povo sob a ótica da Filosofia em vez da Ciência Política, explorando interpretações possíveis desses temas.

O livro divide-se em duas partes principais e um apêndice. A primeira parte foca-se na noção de soberania, explorando o autor, no primeiro capítulo, o paradoxo do “pensamento soberano”, que envolve uma vontade em ato, incondicionada e ilimitada, sem capacidade de autolimitação: “a vontade soberana ‘não pode não querer’, conforme escreveu Sièyes” (p. 33). Jean Bodin, o primeiro a definir a soberania no sentido moderno, serve de ponto de partida para a reflexão de Pires Aurélio. Bodin transferiu o poder político da vontade divina para a vontade humana, contrapondo o estado moderno ao império medieval. Pires Aurélio destaca que “[f]alar do estado soberano não é apenas falar de um novo tipo de organização” porque “[a] soberania do estado acarreta [...] a autonomização da política, subordinando-lhe quer o teológico, quer o jurídico” (pp. 25-26). Com isso, a soberania tornou-se o pilar essencial do estado, articulando justiça e poder de maneira diferente: a soberania passou a ocupar um lugar primordial; a soberania é o pilar essencial da ideia de estado. Consequentemente, a soberania funda o povo como pessoa jurídica, pelo que, como Pires Aurélio sublinha, citando Thomas Hobbes, “[a]ntes de se constituir o governo [*Commonwealth*] não existia povo” (p. 14). Depois de analisar a soberania com base em Bodin e Hobbes, Pires Aurélio discute a relação desta com a teologia através dos autores contemporâneos Carl Schmitt e Fernando Gil. Segue-se uma abordagem ao positivismo jurídico de Hans Kelsen, que rejeita a transcendência e fundamenta a soberania na impessoalidade do direito para garantir racionalidade. Por fim, Pires Aurélio explora a visão dos contratualistas, como Jean-Jacques

Rousseau e o Abade Sieyès, que defendem a soberania baseada na vontade coletiva: ilimitada e soberana.

No segundo capítulo, o autor regressa ao “pensamento soberanista” de Schmitt, indo além da sua relação com a *Teologia Política* (1922). Schmitt, influenciado por Sieyès, logo em *A Ditadura* (1921), defende que o estado que se quer soberano deve distinguir-se das demais unidades políticas de maneiras infinitamente aleatórias para que “o povo, [...] a força originária de qualquer estado”, tenha poder constituinte, ou seja, tenha a capacidade de criar e destruir formas políticas (p. 48). Surge então a questão: como dar conteúdo a essa vontade do povo, inerentemente debandada e indeterminada? A resposta, seguindo Sieyès, reside no conceito de representação. Pires Aurélio explora o debate entre os defensores da representação e as interpretações destes à visão rousseauiana de democracia, focando-se na transmutação do poder constituinte em poder constituído. Nesta senda, o autor destaca as reflexões de Schmitt em torno do político como uma relação antagónica, do “pensamento soberano” de Hobbes e da sociedade de massas.

No terceiro capítulo, a transmutação do poder é explorada nos termos de Gil: se à soberania subjaz uma estreita relação entre fundamento e vontade, qual será o lugar da verdade nesse processo? Pires Aurélio indaga o papel da verdade no pensamento soberano, incluindo perspectivas de autores já discutidos e de liberais como John Locke. Kelsen aparece neste momento por oferecer uma perspectiva problematizantemente contrária à tradição do “pensamento soberanista”: nega vários conceitos essenciais para a compreensão da soberania ao defender que “o estado é aquela ordem do comportamento humano a que nós chamamos ordenamento jurídico” (p. 72). Pires Aurélio conclui que, na realidade, “se não fossem os interditos da própria teoria”, Kelsen teria chamado a essa teoria “pelo seu nome: soberania.” (p. 79)

A segunda parte da obra, intitulada “Soberania Popular”, inicia-se com um primeiro capítulo sobre o conceito de cidadania. Destaca-se a evolução conceptual da Antiguidade à Modernidade, com ênfase no carácter inovador do trabalho de Bodin, ao integrar a cidadania na sua doutrina da soberania. A criação do Estado moderno, para além de marcar a saída do feudalismo – unificando as fontes do direito e redefinindo o espaço comum –, fortaleceu o papel do soberano. Contudo, o poder soberano, segundo Bodin, não é discricionário, arbitrário ou despótico. A soberania “está ancorada na finalidade intrínseca do estado, a qual se confunde com a preservação do que é comum e, por consequência, com a justiça” (pp. 93-94).

O segundo capítulo problematiza perspectivas sobre o poder absoluto e infinito da soberania nas mãos do povo, ou seja, a soberania popular. Pires Aurélio defende que, embora o povo se submeta às normas do legislativo, ele mantém o poder de avaliar e, no limite, destruir o legislativo: “[o] povo [...] está de alguma forma dentro e fora do perímetro do poder constituído” (p. 114). Como? Através da representação, pois, por si só, o povo não consegue exercer a soberania. São, por isso, enumeradas críticas às abordagens de Marx, Rousseau e Kelsen por terem mergulhado numa metafísica da presença que os faz recusar a representação, impedindo-os de pensar o poder constituinte, impedindo-os de pensar a soberania popular na sua complexidade. Pensar a soberania popular exige entender o povo no seu carácter paradoxal, carácter este que não pode ser esquecido para que o compreendamos na sua relação com a soberania,

também ela paradoxal: o povo não tem tempo presente. O autor recupera Lindahl para sublinhar que no povo confluem passado e futuro pois ele existe “num passado que nunca foi presente e num futuro que nunca se tornará presente” (p. 121).

Esta abordagem é rampa de lançamento para o terceiro e último capítulo da segunda parte. Pires Aurélio examina a particularidade do povo no contexto do atual *momento populista*. Ele adota a definição de populismo proposta por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, que o veem como uma dinâmica de construção discursivo-afetiva da identidade do povo. Consequentemente, o populismo desafia a ideia sustentada pelo liberalismo e pelo marxismo de que o povo é uma substância ontológica. Em vez disso, considera-se o povo como resultado contingente de um processo político agonístico, sem substância própria, onde, como em Hobbes, “o líder não representa, o líder é o povo” (p. 126). O povo, segundo Laclau, é “um significante vazio”, que reclama para si o poder constituinte e opõe-se ao poder constituído (p. 127). Há, portanto, uma má relação entre o populismo e democracia ocidental que Pires Aurélio procura destrinçar: o populismo vê a democracia representativa como uma “democracia de *jure* mas oligarquia de *facto*” (pp. 140-141), tornando-se necessário agir conflitualmente com a hegemonia do poder constituído. O populismo desvaloriza a apreciação das instituições e foca-se no ativismo sociopolítico para estreitar a relação entre representantes e representados. Inversamente, aponta Pires Aurélio, a democracia liberal, ou constitucional, procura estabelecer as regras do confronto político, propondo a instituição de condições mínimas para a ação do povo. O populismo será um processo performativo de construção de um “nós”, em oposição a inimigos conjunturais (ou adversários), assumindo uma postura anti-pluralista e com uma interpretação zarolha da democracia representativa. O populismo sobrepõe a “vontade popular” ao papel do direito no constitucionalismo, ignorando o facto da democracia constitucional ser representativa, já que o poder constituinte da democracia liberal também é representativo. Radicando a democracia representativa no poder constituinte, ela depende da representação e, consequentemente, ela é questionável, ela pode ser sempre posta à prova, pelo que, longe de neutralizar o confronto, ela procura estabelecer as regras para a ação do povo.

Neste contexto em que a democracia liberal aparece valorizada por Pires Aurélio, surgem-nos duas questões: 1. Será que o populismo de Chantal Mouffe, ao transformar o antagonismo schmittiano em agonismo – estabelecendo limites para o pluralismo –, não defende, na verdade, a democracia constitucional por prescrever as regras necessárias para reintroduzir o confronto político na democracia, eliminando o espaço neutro imposto pela pós-democracia e o momento pós-político, conforme defende a autora?; 2. Diante da banalização da censura, justificada por interpretações enviesadas do paradoxo popperiano da tolerância, onde a tolerância é usada para justificar a intolerância a pensamentos, palavras, canais televisivos e obras literárias, é possível considerar a democracia constitucional ou liberal como politicamente não neutralizadora, tanto na teoria quanto na prática?

A resposta poderá estar no mito, tema abordado no apêndice final da obra. Pires Aurélio, inspirado por Eduardo Lourenço, sugere que, embora os mitos não tenham nem início nem fim definidos, são essenciais para que um povo se constitua como tal. Por outras palavras, um sujeito plural que aspira a ser singular, tanto jurídica

quanto politicamente, necessita de um mito: não há povo sem mito: “A luta de uma nação pela independência, [...] tal como uma constituição, [...] fazem-se [...] sempre em nome de um povo que se dá por pré-existente e de objetivos que se dizem comuns.” (p. 156)

Pedro Pinheiro

Bolseiro da FCT

Centro de Ética, Política e Sociedade da Universidade do Minho

rpedro.pinheiro@gmail.com

0000-0002-2824-6964

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_66_10

OBRAS ENVIADAS À REDAÇÃO
BOOKS SENT TO THE EDITORIAL BOARD

Frederico Lourenço, Susana Marques (coords.) *Miscelânea de Estudos em Honra de Maria de Fátima Silva* (vol. I), (Coimbra: IUC, 2022).

Manuel Sérgio, *Para um Desporto do Futuro* (Porto: Afrontamento, 2017).

Manuel Sérgio, *Desporto é Dizer Transcendência* (Porto: Afrontamento, 2018).

Manuel Sérgio, *Filosofia do Futebol* (Lisboa: FPF, 2023).

Nuno José Lopes (org.) *Seis Passeios nos Bosques de Umberto Eco* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2023).

Duarte Fontes, *Reversibilidade da Imago Dei em Santo Agostinho* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2022).

ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXXIII

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Agamben, Giorgio – 21, 22, 23, 28, 31
Agostinho (St.) – 274, 258
Aguilar, Pedro de – 266
Almada, André de – 273
Ameal, João – 274
Amsterdã, Elvis – 481
António, Jorge Luiz – 341, 345
Aragão, António – 334
Aristóteles – 23, 207, 220, 226, 271, 282,
284, 285, 486
Azpilcueta Navarro, Martim de – 274,
279, 287

B

Barbeyrac, Jean – 293
Bataille, Georges – 22, 43, 45, 46, 48, 50,
52
Barbaras, R. – 145, 148, 385, 386, 389,
398, 400, 410, 411, 415, 416, 421,
440, 442, 452, 464, 468, 473, 474
Barbosa, Pedro – 276, 279
Baumgartner, W. – 91
Beauffret, Jean – 209
Benjamin, Walter – 28, 30, 32, 41
Benoist, Jocelyn – 92, 94, 97, 98, 102,
106, 109, 110
Blanchot, Maurice – 31
Bolzano, Bernard – 95
Braga, Teófilo – 273, 275,
Brentano, Franz – 91, 93, 94, 95, 97
Bréton, André – 62
Broch, Hermann – 57

C

Castro, Luís de – 276
Castro, Teresa – 17, 18
Cesariny, Mário – 340
Chagall, Marc – 403
Chalmers, David – 99
Claudel, Paul – 384, 460
Coliva, Annalisa – 359, 360, 368
Correia, Luís – 276
Cujou, Jean-Paul – 283, 287
Courtine, Jean-François – 285
Crary, Alice – 352, 354, 361, 362, 368
Cristo, Francisco de – 276
Cunha, Rodrigo da – 273

D

Dalissier, Michel – 391, 398, 474
Darwin, Charles – 30
Descartes, R. – 107, 409, 459, 464, 488
Derrida, Jacques – 203, 205, 207, 208,
209, 212, 215, 217, 218, 219, 225,
226, 384
Devillers, Laurence – 217
Diamond, Cora – 367, 369
Dias, Francisco – 265, 269, 276, 278, 279
Dias, Isabel M. – 400, 436, 474
Dostoievski, F. – 222
Dreyfus, Hubert – 94
Droit, Roger-Pol – 211

E

Egídio Romano – 38, 39, 40
Espinosa, Baruch – 23

F

Føllesdal, Dagfinn – 93
 Fonseca, Pedro da – 267, 288
 Foucault, Michel – 34, 384
 Frege, Gottlob – 100
 Freud, Sigmund – 214, 436

G

Gély, Raphaël – 385, 396, 397, 461
 Genette, G. – 344, 346
 Gouveia, F. Velasco de – 273, 274
 Gregório de Rimini – 284
 Griffiero, Tonino – 425
 Grotius, H. – 284, 288, 291-332

H

Hall, Harrison – 104, 111
 Hardt, Michael – 21, 37
 Hatherly, Ana – 334, 339, 344, 345, 346
 Helder, Herberto – 333
 Hegel, G.W. Friedrich – 58, 419, 441
 Heidegger, M. – 30, 105, 207, 208, 209, 225, 226, 231, 250, 262, 267, 375, 378, 379, 387, 388, 391, 393, 394, 395, 400, 401, 404, 405, 406, 414, 442, 444, 445, 461, 462, 469
 Hennessy, Rosemary – 356
 Henry, Michel – 442
 Heraclito – 59
 Hobbes, T. – 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 493, 494, 495
 Hölderlin, F. – 62
 Husserl, Edmund – 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 208, 250, 262, 378, 379, 38, 383, 388, 390, 391, 398, 400, 406, 420, 421, 442, 445, 451, 460, 461, 469

J

Jaccottet, Philippe – 451
 Jaeger, W. – 271
 Janés, Clara – 15
 Janicaud, Dominique – 406, 407, 410, 476

João, Cristóvão – 276

Jung, Carl – 250

Juvenal – 39

K

Kant, I. – 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 98, 99, 100, 271, 366, 367
 Kazantzakis, N. – 58
 Klawitter, Jörg – 91, 93
 Kojève, A. – 58
 Krishnamurti, Jiddu – 15

L

Ledesma, Martinho de – 276
 Lefort, Claude – 447, 454, 455, 476
 Levinas, E. – 106, 203, 205, 208, 210-226
 Lévi-Strauss, C. – 384, 393, 421, 439, 440
 Liedtke, Franz W. – 93
 Lotar, Eli – 49, 54, 61
 Luis Borges, Jorge – 32

M

MacPherson, Crawford – 34
 Mallarmé, S. – 341
 Maldiney, Henri – 390, 416, 442
 Malraux, A. – 420, 427, 433, 435, 476
 Masson, André – 51, 52, 59
 Marx, Karl – 17, 30, 35, 36, 55
 Mauss, M. – 393, 439, 440, 441
 Medina, Bartolomeu de – 277, 326
 Melo e Castro, E.M. de – 333-346
 Mendonça, Afonso Furtado de – 269, 272
 Merêa, Paulo – 274
 Merleau-Ponty, M. – 105, 148, 149, 229, 230, 249, 256, 258, 373-478
 Molina, Luís de – 267, 270, 274, 277, 278, 279, 280, 287, 288, 326, 490, 491
 Monte, Marcos do – 270
 Moura, Manuel do Vale de – 270
 Morais, Jaime – 276
 Musil, Robert – 48

N

- Nancy, Jean-Luc – 31, 224
 Negreiros, José de Almada – 340
 Negri, Antonio – 21, 22, 23, 37
 Nemo, Philippe – 218, 226
 Nietzsche, F. – 43, 45, 46, 50, 56, 59, 224, 251, 482, 486
 Noronha, Sebastião de Matos de – 273

O

- Ortega y Gasset, J. – 13
 Owen, David – 352, 353, 355, 356, 357, 365, 369

P

- Pascal, B. – 224, 398, 444, 474, 486
 Patočka, J. – 394, 475
 Peirce, Charles S. – 342, 343, 346
 Pereña, Luciano – 269, 270, 272, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 288, 289, 290
 Pessoa, Fernando – 375, 377, 378, 459
 Platão – 213, 285, 486
 Pound, Ezra – 341
 Pritchard, Duncan – 358, 359, 360, 361, 369
 Proust, M. – 256, 384, 414, 431
 Pseudo-Dionísio Areopagita – 38

R

- Ramis Barceló, Rafael – 280, 287, 488-492
 Révillon, Bertrand – 212
 Richir, Marc – 385, 402, 412, 417, 456, 473
 Robert Grosseteste – 271
 Rodrigues, Francisco – 265, 276, 278, 279, 288
 Rousseau, Jean-Jacques – 27, 274, 494

S

- Sá-Carneiro, Mário de – 340
 Saint Aubert, Emmanuel de – 382, 383, 384, 385, 390, 399, 405, 407, 414, 426, 439, 445, 450, 469
 Saint-Exupéry, A. – 426, 455
 Sánchez, Tomas – 270

- Santos, Mário Ferreira dos – 481-487
 São Domingos, A. de – 267
 Sartre, Jean-Paul – 105, 378, 387, 396, 423, 475, 477
 Scheler, Max – 387, 406, 431, 442, 444, 477
 Schmitt, Karl – 23, 34, 35, 36, 493, 494
 Searle, John – 89, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110
 Soares, Manuel – 276
 Soares, Mário – 265, 266, 272, 273, 274, 275, 286, 288, 289
 Soto, Domingos – 277, 280
 Stegmüller, F. – 278, 289
 Steiner, George – 216, 227
 Suárez, Francisco – 265-290, 291-332, 490, 492

T

- Tomás de Aquino (S.) – 38, 268, 271, 274, 279, 280, 281, 282, 317, 331
 Trotski, Leon – 30
 Tsing, Anna – 18

U

- Uexküll, Jakob von – 229-236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 262

V

- Van Gogh, V. – 403
 Vattel, Emeric de – 328, 331
 Vazquez, Gabriel – 307, 308, 331
 Vestager, Margrethe – 203, 204, 205, 206, 211, 217
 Vitoria, Francisco de – 317, 331-332
 Voltaire, M. de – 56

W

- Wallon, Henri – 384, 425
 Wittgenstein, L. – 92, 96, 347-370, 404

Z

- Zambrano, María – 9-17, 435
 Zerilli, Linda – 361

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Call for papers aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

A Revista Filosófica de Coimbra foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes†, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores.

As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt

ISSN 0872-0851

Fernanda Bernardo António de

Castro Caeiro

Mário Santiago de Carvalho

Jean-Paul Couou

Francisco da Costa Espada

Camila Lobo

João Paulo Costa