

# REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 35 - número 69 - março 2026



IMPRESA DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA

COIMBRA UNIVERSITY PRESS



**Edição:**

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

**ISSN:**

0872-0851

**DOI:**

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

**Periodicidade:**

Semestral (março/outubro)

**Tiragem:**

1000 ex.

**Depósito Legal:**

51135/92

**Propriedade/Contactos:**

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

**Com o patrocínio:**

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

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

**Sede da Redação:**

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

**Execução Gráfica e Impressão:**

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

**Preço (IVA incluído):**

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

# REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 35 • N.º 69 • março de 2026

ISSN: 0872-0851

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69)

<i>Nota Editorial</i> .....	5
<i>Artigos</i>	
André Abranches – <i>Pensar o Timeu de Platão: da interligação alma-corpo</i> <i>Thinking Plato's Timaeus: on the soul-body interconnection</i> .....	11
Giovanni Arrigoni – <i>Maine de Biran, lecteur de Pascal</i> <i>Maine de Biran, reader of Pascal</i> .....	39
Isidoro García-Díaz e Fernando Sadio-Ramos – <i>Learning to Listen: A Philosophical Gesture in Music Education</i> <i>Aprender a escutar: um gesto filosófico na educação musical</i> .....	59
Pedro Sainhas – <i>O Vivente e o Metabolismo em Hans Jonas e o Hilomorfismo Aristotélico-Tomista de Edward Feser: Aproximações e Diferenças</i> <i>The Living and Metabolism in Hans Jonas and Edward Feser's Aristotelian-Thomistic Hylomorphism: Approximations and Differences</i> .....	77
<i>Estudo</i>	
João Paulo Costa – <i>Le corps comme œuvre d'art: le caractère haptique de la perception cinématographique chez Merleau-Ponty</i> <i>The body as a work of art : the haptic character of cinematographic perception in Merleau Ponty</i> .....	109
<i>Dossier temático</i>	
Marcela Uchôa e Bernardo Ferro – <i>Pensar em tempos sombrios</i> <i>Thinking in Dark Times</i> .....	163

Marcela Uchôa e Bernardo Ferro – <i>Entrevista ao Professor Viriato Soromenho-Marques</i> <i>Thinking in Dark Times Interview with Viriato Soromenho-Marques....</i>	167
António Sousa Ribeiro – <i>Um retrato de Brecht</i> <i>A Portrait of Brecht .....</i>	173
Adriano Correia – <i>O Pescador de Pérolas: da importância de Walter Benjamin para Hannah Arendt</i> <i>The Pearl Fisher: on the Importance of Walter Benjamin to Hannah Arendt .....</i>	189
José Luiz de Oliveira e Maria Clara de Oliveira Gomes – <i>Os Ecos de um mundo às escuras: tempos sombrios em Hannah Arendt e o estado de exceção em Giorgio Agamben</i> <i>The Echoes of a darkened world: dark times in Hannah Arendt and the state of exception in Giorgio Agamben.....</i>	209
 <i>Documento</i>	
Mário Santiago de Carvalho – <i>Inquérito preliminar ao serviço do estudo da receção pela teologia reformada da produção filosófica coimbrã do último quartel do século XVI: o caso do ‘Léxico Filosófico’ de Goclénio (1613) .....</i>	229
 <i>Recensões</i>	
Giovanni Zanotti – <i>Memory, Trauma and Narratives of the Self: An Interdisciplinary Approach .....</i>	267
Mário Santiago de Carvalho – <i>‘O Poder-é’ seguido de ‘Compêndio’ e ‘O Cume da Teoria’ .....</i>	271
Marisa das Neves Henriques – <i>A Politics of Melancholia from Plato to Arendt.....</i>	277
Miguel Mota – <i>The Chinese Notebook. Five lectures on Conimbricense Philosophy at Sun Yat-Sem University .....</i>	280
Tiago Gonçalves – <i>Acerca del iusnaturalismo y el Estado del Barroco.....</i>	284

## NOTA EDITORIAL

### *O ano dos 35 anos*

O presente número inaugura o trigésimo quinto volume da *Revista Filosófica de Coimbra*. Tal significa que a nossa Revista comemorará, ao longo do presente ano de 2026, trinta e cinco anos de publicação ininterrupta. Com o próximo número de outono, que como sempre estará disponível em outubro próximo, atingiremos os setenta tomos, que sempre saíram do prelo nas datas previstas (março e outubro). Tais números contam, sem exceção, uma história de trabalho digno e empenhado, de esforços diligentes e constantes dedicados a todas as áreas, tradições e temáticas que compõem o mosaico rico dos estudos filosóficos.

Orgulha-nos que nas páginas da *Revista Filosófica de Coimbra* se tenham reunido, ao longo dos anos, trabalhos de alguns dos maiores vultos do pensamento filosófico contemporâneo, de alguns dos mais eminentes estudiosos e de alguns dos mais promissores jovens investigadores. Estamos, de facto, orgulhosos dessa história. Não apenas por ser o horizonte de um passado que influi sobre o presente e nos inspira, mas também porque, em tempos de penúria de pensamento, de apressadas modas ideológicas, de duvidosos slogans, de menosprezo da verdade e de uma bizarra atração pela rapidez, se reforça inequivocamente a importância da reflexão paciente e complexa, das subtilidades argumentativas e das leituras pacientes, da interrogação crítica e da afirmação fundamentada – que a *Revista Filosofia de Coimbra* sempre acolheu e divulgou. O futuro da nossa Revista irá, seguramente, continuar a escrever-se nesse espaço de meditação densa e profunda sobre os problemas que tocam a raiz do existir humano.

Comemorar mais um aniversário da *Revista Filosófica de Coimbra* implica recordar e celebrar os seus fundadores, os vários membros que prestigiaram com o seu saber e empenho o Conselho Editorial, os conselheiros científicos que nos honraram com a sua craveira intelectual e que em muito contribuíram para a internacionalização da nossa Revista, os nossos autores ilustres que fizeram a *Revista Filosófica de Coimbra* e a continuarão a fazer e os nossos leitores que são também a razão de ser da nossa Revista. Tal comemoração envolve ainda, e antes de tudo o mais, reiterar o

reconhecimento sincero e a gratidão incondicional que é devida ao patrono da *Revista Filosófica de Coimbra*: a Fundação Eng.º António de Almeida.

Instituição de referência na promoção das artes e da cultura, da ciência e das humanidades, a Fundação Eng.º António de Almeida continua a apoiar sem reservas, numa decisão de inigualável generosidade, a nossa Revista. Distribui-a por muitas centenas de bibliotecas, por incontáveis investigadores, por escolas e instituições de ensino superior; divulga-a constantemente e apoia-a com a elegante discricção característica dos grandes gestos. Sabemo-nos devedores de uma dívida insolúvel e estamos profundamente gratos.

### *Um novo número*

Não querendo estender em demasia esta *nota editorial*, permitam-me ainda assim que me refira ao número que agora se publica. Como sempre, porque é esse o “perfil” editorial da Revista Filosófica de Coimbra, publicam-se neste número vários trabalhos de interesse que mapeiam vários temas, diversos problemas e distintos períodos da história da filosofia. Na secção de *Artigos* encontram-se os seguintes trabalhos: da autoria de André Abranches, publica-se *Pensar o Timeu de Platão: da interligação alma-corpo*; de Giovanni Arrigoni, jovem investigador italiano, acolhemos nas nossas páginas *Maine de Biran, lecteur de Pascal*; de Isidoro García-Díaz e Fernando Sadio Ramos, apresentamos *Learning to Listen: A Philosophical Gesture in Music Education*”; e de Pedro Sainhas recebemos um texto intitulado *O Vivente e o Metabolismo em Hans Jonas e o Hilomorfismo Aristotélico-Tomista de Edward Feser: Aproximações e Diferenças*.

A secção de *Estudos* é dinamizada no presente número por um trabalho de João Paulo Costa, especialista da obra de Maurice Merleau-Ponty. Nesta ocasião, publica-se nas nossas páginas uma reflexão intitulada *Le corps comme oeuvre d'art: le caractère haptique de la perception cinématographique chez Merleau-Ponty*. Igualmente nos apraz registar a publicação de um novo *Dossier Temático*, desta volta dedicado ao pensamento de Hannah Arendt. Coordenado cientificamente por Marcela Uchôa e Bernardo Ferro, o referido *Dossier*, para além de uma entrevista a Viriato Soromenho-Marques, vulto cimeiro do pensamento português contemporâneo, integra trabalhos da autoria de António Sousa Ribeiro (*Um retrato de Brecht*), Adriano Correia (*O Pescador de Pérolas: da importância de Walter Benjamin para Hannah Arendt*) e José Luiz de Oliveira e Maria Clara de Oliveira Gomes (*Os Ecos de um mundo às escuras: tempos sombrios em Hannah Arendt e o estado de excepção em Giorgio Agamben*).

Dois derradeiros apartados podem ser ainda explorados no número da Revista que agora se publica. Destacamos, desde logo, o estudo publicado em *Documento*, da autoria de Mário Santiago de Carvalho, reputado pensador contemporâneo e nome cimeiro dos estudos de filosofia medieval (e que foi inesquecível Diretor

da nossa Revista). O texto intitula-se *Inquérito preliminar ao serviço do estudo da recepção pela teologia reformada da produção filosófica coimbrã do último quartel do século XVI: o caso do 'Léxico Filosófico' de Goclénio (1613)*. E não deixamos de saudar a vitalidade da secção de *Recensões* que, uma vez mais, se revigora e que neste número integra cinco apresentações de grande importância.

Começamos do melhor modo um ano festivo, em que se celebrará o trigésimo quinto aniversário da *Revista Filosófica de Coimbra*.

*Luís António Umbelino*

Diretor

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_0](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_0)



## ARTIGOS



## PENSAR O *TIMEU* DE PLATÃO: DA INTERLIGAÇÃO ALMA-CORPO

THINKING PLATO'S *TIMAEUS*: ON THE SOUL-BODY INTERCONNECTION

ANDRÉ ABRANCHES<sup>1</sup>

**Abstract:** Plato's *Timaeus*, a pinnacle of ancient cosmology, is often relegated to an “archaeological curiosity” witnessing the ruptures of modern physics. However, modern science, by positing its method as the sole path to truth, expanded it to the human sciences – an approach Plato would vehemently criticize. For the philosopher, each class of beings demands an appropriate science; studying the human through the physical method would reduce man to the “infra-human”. The *Timaeus* investigates the cosmos through the divine (“supra-human”), based on the premise that man, to think the whole, must hypothesize about totality to deduce his “place” in the cosmos. Plato suggests that the starting point is found in the pre-scientific notions that ground human science: an art (*techne*) that culminates in the knowledge of ends. The elusive nature of these ends reflects that of the Good, while the knowledge of means touches upon the complexity of the Good's organization within the sensible world. This teaching points toward a reconciliation: like music, the *Timaeus* recreates cosmic harmony in its permanent and mutable, homogeneous and heterogeneous traits, suggesting that the beauty of man's art can elevate him. This article reflects on such art to reach the author's own terms, addressing Socrates' presence and the subtle relationship between human and natural sciences. It is a question that requires articulating what is in motion – the visible world – with what remains in eternal rest – the ideas.

**Keywords:** Plato, *Timaeus*, Cosmos, Soul-Body, Music.

---

<sup>1</sup> Universidade Nova de Lisboa; Email: [abranche.a@gmail.com](mailto:abranche.a@gmail.com); ORCID: 0000-0002-6730-0249

**Resumo:** O *Timeu* de Platão, obra cimeira da cosmologia antiga, é frequentemente remetido a uma “curiosidade arqueológica” que atesta as ruturas da física moderna. Contudo, a ciência moderna, ao postular o seu método como via única para a verdade, expandiu-o às ciências humanas – abordagem que Platão criticaria. Para o filósofo, cada classe de seres exige uma ciência adequada; estudar o humano pelo método físico reduziria o homem ao “infra-humano”. O *Timeu* investiga o cosmos pelo divino (“supra-humano”), partindo da premissa de que o homem, para pensar o todo, deve levantar hipóteses sobre a totalidade para deduzir o seu “lugar” no cosmos. Platão sugere que o ponto de partida são as noções pré-científicas que alicerçam a ciência humana: uma arte (*techne*) que culmina no conhecimento dos fins. O carácter elusivo destes reflete o do Bem, enquanto o conhecimento dos meios toca na complexidade da organização do Bem no mundo sensível. Este ensinamento aponta uma conciliação: tal como a música, o *Timeu* recria a harmonia cósmica nos seus traços permanentes e mutáveis, homogêneos e heterogêneos, sugerindo que a beleza da arte do homem pode elevá-lo. Este artigo reflete sobre essa arte para chegar aos termos do autor, abordando a presença de Sócrates e a subtil relação entre as ciências humana e natural. É uma questão que exige articular o que está em movimento – o mundo visível – com o que permanece em eterno repouso – as ideias.

**Palavras-chave:** Platão, *Timeu*, Cosmos, Alma-Corpo, Música.

**Résumé:** Le *Timée* de Platon, œuvre séminale de la cosmologie antique, se voit souvent réduit au rang de simple «curiosité archéologique», témoignant des ruptures instaurées par la physique moderne. Or, la science moderne, en érigeant sa méthode en voie unique vers la vérité, l’a indûment étendue aux sciences humaines – une posture que Platon désavouerait avec force. Pour le philosophe, chaque classe d’êtres exige une science qui lui soit propre ; appréhender l’humain par le seul prisme physique reviendrait à le réduire à l’«infra-humain». Le *Timée* appréhende le cosmos par le divin («supra-humain»), postulant que l’homme, pour concevoir le tout, doit s’élever vers des hypothèses sur la totalité afin d’y déduire sa propre place. Platon suggère que le point de départ réside dans les notions présocratiques qui étayaient la science humaine: un art (*techne*) qui culmine dans la connaissance des fins. Le caractère élusif de ces dernières fait écho à celui du Bien, tandis que la connaissance des moyens touche à l’infinie complexité du déploiement du Bien dans le monde sensible. Cet enseignement suggère une voie de conciliation: à l’instar de la musique, le *Timée* recrée l’harmonie cosmique à travers ses traits permanents et changeants, homogènes et hétérogènes, suggérant que la beauté de l’art de l’homme peut l’élever. Cet article se propose de réfléchir sur cet art en rejoignant les termes mêmes de l’auteur, explorant la présence de Socrate et le lien subtil entre sciences humaine et naturelle. Il s’agit d’articuler ce qui est en mouvement – le monde visible – avec ce qui demeure en un repos éternel – les idées.

**Mots-clé:** Platon, *Timée*, Cosmos, Âme-corps, Musique.

Embora cada diálogo de Platão aborde um tema específico, todos se parecem ligar numa investigação coerente. Geralmente, entende-se que esta investigação se debruça sobre a compreensão das coisas humanas, vista como a “espinha dorsal” de toda a obra. A filosofia, enquanto arte que visa substituir a opinião por conhecimento, seria a arte dessa “ciência humana”. Contudo, uma análise mais atenta dos diálogos revela que o verdadeiro foco é, na realidade, a investigação da alma (*psuche*): a genuína compreensão das questões humanas dependerá do seu conhecimento. Por isso, os diálogos platônicos exploram aspetos essenciais da alma, através de definições e formas ou ideias (*eidos*), refletindo a sua heterogeneidade. Como este autoconhecimento ensinará a viver, a ciência humana é, no fundo, prática ou política.

No vasto *corpus* platónico, há um diálogo que se destaca por investigar a ciência natural: o *Timeu*. Entendida como a compreensão das coisas do mundo visível, esta ciência é, por essência, teórica, pois não se debruça sobre a forma como se deve viver. Não é surpreendente que o seu tema principal seja a origem e organização de tudo o que tem corpo (*soma*), ou seja, do cosmos. O corpo humano, por ser visível, encaixa-se naturalmente neste âmbito. O que surpreenderá é a inclusão da alma, algo que supostamente não é um corpo. No *Timeu*, a alma e o corpo são investigados pela ciência natural no contexto da psicogonia e da cosmologia. Este método pressupõe que, ao examinar a composição de ambos – pelo paradigma que os geraria –, se revela a forma como se articulam. Uma vez que o investigador é um ser de corpo e alma, o estudo do corpo no *Timeu* depende e aponta para o estudo da alma. Porque esta é legitimamente um objeto da ciência natural no que respeita à sua relação com aquele, e *vice-versa*, a biologia não surge como um saber autónomo.

Bem visto, se todo o ser humano que investiga a natureza tem corpo, a ciência natural – mesmo que teórica – também se torna uma forma de autoconhecimento. A compreensão completa da alma pressupõe, portanto, tanto a ciência política (que a capacita a governar o corpo), como a ciência teórica (que estuda a sua composição na inter-relação com o corpo). Uma vez que só a alma acede ao paradigma ou Ser (*ousia*), a sua compreensão implica igualmente o conhecimento da sua própria posição intermédia entre este e o Vir a Ser (*gignomena*). A ciência natural, na verdade, revela como a alma interliga duas esferas aparentemente inconciliáveis: a dos seres (*onta*), que são imutáveis e inteligíveis pela razão (*logos*), e a dos corpos, que são mutáveis e percebidos pelos sentidos (*aisthesis*), na base da opinião (*doxa*). Se esta ciência for de facto uma forma de autoconhecimento, a sua separação da ciência política é meramente provisória. O *Timeu* ofusca este carácter provisório ao subordinar a ciência natural a uma teologia que faz uso da ciência política. Este procedimento, contudo, não prova a coincidência das duas ciências, mas levanta questões sobre o estatuto do ensinamento cosmológico

da obra. Se for considerado sabedoria (*sophia*), ou seja, um ensinamento final, será justo identificá-lo *tout court* com o pensamento do autor – e de facto o *Timeu* não apresenta qualquer contraditório, o que é invulgar. Mas sendo visto como uma modalidade específica da investigação da ciência natural, a resposta torna-se bem mais complexa, pois reconhecer um presumível “convite” implícito para uma leitura mais literal da obra é, afinal, muito diferente de entender a verdadeira razão por detrás desse convite.<sup>2</sup>

### I. O contexto do *Timeu*

A hospitalidade é um princípio fundamental do convívio. Um dia, Sócrates recebe quatro convidados e oferece-lhes um discurso aclamado sobre política. Em retribuição, os hóspedes convidam Sócrates a visitá-los. O *Timeu* começa com Sócrates a descobrir que, para o receber, estão apenas três dos quatro convidados da véspera (*Timeu*, §17a).<sup>3</sup> Esta ausência criará uma dúvida implícita no leitor: será Sócrates recebido com discursos de igual valor? Partindo do princípio de que o seu discurso na véspera foi filosófico, a dúvida é, portanto, se será “brindado” com filosofia na sua visita.<sup>4</sup>

Um dos anfitriões presentes, Timeu, assegura ao convidado que os três terão êxito a compensar a participação do orador em falta. Com essa garantia, Sócrates resume o discurso que fez anteriormente sobre “*a estrutura que as cidades devem ter e que homens a devem compor para que seja a melhor possível*” (§17c). O objetivo é relembrar aos anfitriões a tarefa que lhes deu: discursar sobre a cidade perfeita em movimento (*kinesis*). Como (cidades em) movimento implicará guerra, a tarefa exige um discurso sobre uma cidade perfeita a competir com as rivais, o que, por sua vez, evidenciará as

<sup>2</sup> A respeito da disputa entre a leitura literal e alegórica do *Timeu*, compare-se, por exemplo, Aristóteles, *Sobre o Céu*, 280a30 e Plutarco, *Da Geração da Alma*, 1003a e ss com a referência em John M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996), 7 a Espeusipo e Xenócrates, bem como com a própria referência de Plutarco a Crantor e aos seus seguidores.

<sup>3</sup> As referências aos parágrafos do *Timeu* reportam-se à edição de Henri Estienne (1578). As traduções apresentadas são da responsabilidade do autor, tendo sido confrontadas com as versões de J. M. Cooper (1997), D. T. Runia (2008) e R. D. M. Archer-Hind (1888). Para o leitor de língua portuguesa, remete-se para a tradução integral de Rudolfo Lopes (Platão, *Timeu-Crítias*, Coimbra: CECH, 2011), sem prejuízo da consulta da versão de Maria José Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

<sup>4</sup> Cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. I, trad. Harold Tarrant (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 15, 23 e ss. A leitura mais frequente tende a desconsiderar o elemento literário na interpretação do *Timeu*, vide: John Magee, trad. Calcidius, *On Plato's Timaeus* (London: Harvard University Press, 2016), 125-133.

virtudes da sua organização política interna (§19b). Sócrates ironiza que apenas homens treinados em filosofia, política e poesia (*poiesis*) seriam capazes de “cantar louvores apropriados” à cidade perfeita em movimento (§19d). Aqui, sugere que a arte filosófica é suficiente para descrever a “alma” ou o regime político (*politeia*) da cidade perfeita, mas insuficiente para a descrever em ação. A esse respeito, a afirmação de Sócrates insinua que desconhece se uma cidade dessas alguma vez veio a ser. Pois, dir-se-á, se a opinião, sendo variante, refletir o movimento do mundo da percepção, a melhor das cidades em repouso (*stasis*) não pode ser uma matéria de convicção (*eikos*), mas se os objetos da razão, sendo invariantes, refletirem a verdade (*aletheia*), a cidade perfeita em movimento não pode ser apenas um objeto da razão. Hermócrates incentiva Crítias, um dos anfitriões, a contar uma história há muito esquecida: o confronto ancestral entre a primeira cidade ateniense e a Atlântida (§20d). Segundo Crítias, a história sobreviveu num relato parcial de Sólon, o legislador grego, que a ouvira de um sacerdote egípcio durante uma visita ao Egito.<sup>5</sup> Crítias explica que o Egito, que manteve uma relação de amizade com Atenas, em muito devido à partilha de uma mesma divindade (Atena nesta, Neite naquela), foi a única nação a preservar a memória da história, pois sobreviveu a grandes cataclismos, incluindo o grande dilúvio, que ocorreu há cerca de 11.600 anos (§25d).<sup>6</sup> De acordo com esse relato, a primeira cidade ateniense era excelente na arte da guerra – tendo derrotado a poderosa Atlântida e impedido a sua expansão política e militar sobre a Europa e a Ásia –, mas também nas “leis para cada área”, valendo-lhe a distinção de “melhor entre todas [as cidades] abaixo do céu” (§23c).

É importante notar que a impressão de que o discurso que Sócrates fez na véspera foi filosófico surge da semelhança com a forma como descreve a cidade perfeita em repouso noutro contexto.<sup>7</sup> Nessa ocasião, a filosofia é apresentada como a mais elevada arte política. Como suficiente para compreender a alma humana e a verdadeira justiça porque, analogamente, é suficiente para compreender a “alma” da cidade perfeita. No entanto, é apontada como insuficiente para fundar a melhor das cidades na prática – o que requer

---

<sup>5</sup> Compare-se *Timeu*, 22b com Francis Bacon, *Novum Organum*, LX e LXXXIV nas suas referências aos “ídolos”. Ao apelidar a sua sociedade perfeita assente na observação, experimentação e utilidade prática de *Nova Atlântida*, Bacon subverte a passagem 121b-c do *Crítias*. Esta subversão é essencial à rutura operada pela ciência moderna.

<sup>6</sup> O número também soma os anos decorridos até à presente data.

<sup>7</sup> Cf. *República*, 369b-373c, 414b-415d, 377a-412b, 416d-421c, 457c-461e, 433a-434c. Francis Cornford está correto em afirmar que o discurso feito na véspera por Sócrates não pode ser simplesmente aquele feito na *República*, veja-se *Plato's Cosmology* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937), 11. Acresce que os anfitriões e personagens também não são os mesmos.

a sua coalescência com a política, ou melhor, o exercício efetivo da arte real por um filósofo.<sup>8</sup> Sendo insuficiente para esse efeito – em parte porque o filósofo não deseja governar, mas contemplar –, a filosofia revela que os silogismos retóricos ou sofisticos são úteis à arte política e ao estadista que promove “justiça” em cidades atuais ou imperfeitas,<sup>9</sup> ou seja, desvela que o justo não é simplesmente idêntico ao moral e/ou legal. Por conseguinte, ao apresentar a primeira cidade ateniense como excelente, idêntica à cidade fundada em palavras por Sócrates, o *Timeu* reforça tacitamente a “coroação” política da filosofia e a causa da “justiça” em cidades imperfeitas ou atuais. Ao afirmar que a esquecida cidade ateniense teve uma fundação divina, essa “coroação” torna-se mitológica. Acentua a ideia platônica de que a fundação da cidade perfeita em atos humanos é quase impossível.

No meio das celebrações do festival da deusa Atena, Sócrates consente que o relato de Crítias, por ser seguramente “*verdadeiro*” e “*muito adequado*”, seja contado (§26e). Inesperadamente, contudo, Crítias propõe que Timeu discursse primeiro, não sobre a cidade perfeita, mas sobre a “*origem do cosmos*” (§27a), terminando com a explicação da “*natureza dos seres humanos*”.<sup>10</sup> Argumenta que, após essa explicação, falará para provar que os homens “*de educação superior*” de Sócrates são idênticos aos primeiros atenienses de Sólon. Esta proposta, ratificada por Sócrates, assume que o conhecimento da natureza humana depende do conhecimento do cosmos e, em particular, da cosmologia. O conhecimento do homem deve, portanto, preceder a descrição de homens exemplares, pois estes são, em essência, conformes a essa natureza – afirmação que parece insinuar uma ponte entre as ciências humana e natural.<sup>11</sup> Este momento marca o início do longo e quase ininterrupto monólogo de Timeu (§27b).

## II. A presença de Sócrates

O estudo do *Timeu* começa com uma nota de estranheza. Um leitor familiarizado com a obra de Platão sabe quem é o seu porta-voz principal, mas, neste diálogo, Sócrates quase não intervém. Embora com pouca participação em certos diálogos, como no *Sofista*, no *Político*, ou nula noutros, como nas *Leis*, no *Timeu* Sócrates assume o papel de ouvinte silencioso de um vasto

<sup>8</sup> *República*, 473d.

<sup>9</sup> Considere-se o propósito do Mito de Er em *República*, 614a-621d.

<sup>10</sup> A pergunta é, portanto, porque é que um diálogo sobre a natureza do cosmos começa com uma discussão sobre a política – cf. Peter Kalkavage, *Plato's Timaeus* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016), 138.

<sup>11</sup> Vide, por exemplo, *Timeu*, 26c-d, 42a-b e *Critias*, 109d.

monólogo sobre as coisas naturais mais divinas, em oposição à *Apologia*, onde discursa sobre as coisas humanas mais divinas. A estranheza aumenta quando se verifica que o tema deste diálogo é a origem do cosmos ou, em termos mais genéricos, a ciência natural, sendo que, quando era jovem, Sócrates estava “*notavelmente interessado*” no seu estudo.<sup>12</sup> Um interesse que abandonou após a sua famosa “viragem”. Quando descobre “saber que nada sabe”, tornando as coisas humanas, em particular as morais e políticas no foco da sua investigação (pressupondo embora o estudo englobante da essência de todas as coisas).<sup>13</sup> Se a ação de cada diálogo platônico é propositada e dirigida pela necessidade logográfica, este silêncio deve ser interpretado. Este dado aponta para a razão de ser da sua exclusão da ciência natural na idade adulta e, mais profundamente, para o sentido da própria representação de Sócrates por Platão.

No entanto, Sócrates não está simplesmente em silêncio. No início do diálogo, relembra a tarefa que havia proposto: discursar sobre a cidade perfeita em movimento. Para preparar os seus interlocutores para esta missão hercúlea, resume o seu próprio discurso anterior sobre a cidade perfeita em repouso. É Crítias quem aceita o desafio, mas com uma condição: *Timeu* deve discursar primeiro sobre a origem do cosmos e do homem. A sequência do diálogo sugere que a investigação de Crítias, que se debruça sobre algo em movimento, exige uma preparação que o objeto de estudo de Sócrates – que permanece fixo – não exige. Essa preparação é o longo monólogo de *Timeu*, que procura explicar a origem e o movimento das coisas. O discurso de Crítias, que surge subsequentemente no *Timeu* e fica inacabado no *Critias*, pressupõe, portanto, a combinação do Ser com o Vir a Ser. Não é por acaso que Crítias afirma que a cidade que irá descrever é, “por milagre”, idêntica à de Sócrates. Esta declaração sugere que a matriz fornecida por Sócrates parece estar para o discurso de Crítias, como a base (omissa)<sup>14</sup> do paradigma de *Timeu* para a sua própria explicação cosmológica. Ora, a matriz da cidade perfeita é fornecida por Sócrates na *República*.

É geralmente admitido pelos *falāsifa* que a leitura do *Timeu* e do *Critias* é inseparável da *República*. Al-Farabi, por exemplo, assevera que, depois de fundar a cidade perfeita em palavras, Platão fornece, tanto a explicação dos “*seres naturais e divinos*” – para que nela nada fique por conhecer. Como a diferenciação das ciências que estabelece, nessa cidade, enquanto parte da

<sup>12</sup> *Fédon*, 96a.

<sup>13</sup> Veja-se *Apologia*, 21b-e; *Fedro*, 230d; Xenofonte, *Memorabilia*, I 1.15–16.

<sup>14</sup> Considerem-se as investigações desenvolvidas no *Filebo*, viz., 23c–27c (as quatro classes de seres) e no *Parmênides*, viz., 137c–142a (1.<sup>a</sup> Hipótese) e 142b–155e (2.<sup>a</sup> Hipótese).

investigação de “*todas as coisas*”.<sup>15</sup> Em boa verdade, para Platão e para o seu mestre, todos os seres são coisas, mas nem todas as coisas são seres.<sup>16</sup> Só a arte que estuda os seres, a filosofia, fornece a ciência de todos os seres, ao passo que só a arte política fornece a ciência do modo de vida desejável, pois modos de vida são coisas, mas não seres. A «*viragem socrática*» consiste na descoberta de que o que é apreendido pela opinião – o quê (*quid*) das coisas, aquilo que começa por ser a sua “superfície”, ideia ou forma –, aponta para a suas respetivas essências. Ou seja, Sócrates descobre que todas as coisas (*pragmata*) dependem de seres.<sup>17</sup> Ao fornecer a ciência da essência de todas as coisas, a filosofia – que já investiga modos de vida (*tropos zoes*) –, passa igualmente a fornecer a ciência do modo de vida desejável. À filosofia, assim entendida, Sócrates apelida de “*verdadeira arte política*”.<sup>18</sup> Mas por não limitar a investigação filosófica às coisas morais e políticas, Platão insinua que o modo pelo qual a vida filosófica completa mais plenamente o seu autoexame (*eaut'exetasi*) – e, como tal, o exame do melhor modo de vida –, contém a própria busca da ciência da essência de todas as coisas. Ao retratar o espírito filosófico em ação (*skepsis*), os elementos literários do diálogo platónico constituem uma aproximação ao diálogo socrático oral. Uma vez que não se limitam a nenhuma parte do todo, procuram investigar a relação de coisas com seres na homogeneidade e heterogeneidade do todo. Ainda assim, porque não será possível investigar uma parte do todo sem a abstração de pelo menos outra parte do todo, ou seja, sem focar, Platão preserva a ideia socrática de que só a filosofia, por contraposição à sabedoria, está disponível.<sup>19</sup>

Consequentemente, o retrato da vida de quem busca a sabedoria é fundamentalmente distinto do de quem já a possui. A arte poética pode ser útil em ambos os casos, mas o retrato de um filósofo (*philosophos*) – aquele que busca – é tanto mais autêntico quanto mais fielmente mimetizar (*mimeomai*) essa busca incessante. Em contrapartida, o retrato de um sábio (*sophos*) – aquele que possui a sabedoria – deve evidenciar como a filosofia (*philosophia*) concluiu a sua jornada. A confusão entre estes dois estados, ou seja, a indistinção entre filosofia e piedade (*eusebeia*) – entendida como a aceitação não examinada de que a busca terminou – esvazia o próprio sentido da vida filosófica.<sup>20</sup> Por esta razão, Platão retrata Sócrates de forma consistente: como um

<sup>15</sup> Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 2001), ix, 15-20.

<sup>16</sup> *República*, 514a-520a.

<sup>17</sup> Cf. *Fédon*, 75a e *República*, 510b-d.

<sup>18</sup> *Górgias*, 521d-e.

<sup>19</sup> Vide *Laques*, 190c-d e compare-se com *Apologia*, 20-23.

<sup>20</sup> A título de exemplo, considere-se a forma como o *Eutifrão* termina (15d-e). Ou as implicações de Céfalo abandonar a discussão com Sócrates na *República*.

indivíduo em constante busca pelo prazer e pela felicidade (*eudaimonia*) que acompanham a investigação.<sup>21</sup> Sócrates investiga incessantemente se a perfeição (*teleiotes*) do ser humano existe e pode ser alcançada, e conduz essa busca na companhia de pessoas com diferentes opiniões e modos de vida.<sup>22</sup> Para tal, emprega a dialética (*dialektike*), vista como uma arte e faculdade, para demonstrar que outras ciências, como a retórica ou a poética, não são capazes de fornecer o conhecimento almejado. Conclui, assim, que apenas a filosofia pode oferecer o conhecimento de todos os seres, identificando esta arte teórica com a sabedoria desejada.<sup>23</sup> O sucesso desta busca depende da forma como a dialética é utilizada, tornando os seus frutos individuais e intransmissíveis.<sup>24</sup> Por conseguinte, na sua busca, Sócrates surge a auxiliar os seus interlocutores, mais uns do que outros, a descobrir as contradições nas suas próprias opiniões.<sup>25</sup>

Na medida em que a busca parece depender de um certo modo de vida, Sócrates é levado a examinar as artes práticas normalmente aceites na cidade. Isto é, as que combinam conhecimento e ação para produzir coisas úteis (por vezes necessárias) e vantajosas (mas não necessárias). Nota que as artes práticas não conseguem fornecer o que é verdadeiramente útil e vantajoso (ou nobre), o modo de vida desejado; e que os seus peritos – tais como o poeta, sofista, entre outros – não estão genuinamente interessados na sua obtenção.<sup>26</sup> A exceção é a política (*politika*), a única arte que orienta as ações humanas para conduzir a alma à felicidade.<sup>27</sup> Por isso, Sócrates identifica o político, o estadista ou o rei como o modelo de vida desejado. Conclui que o filósofo e o político, embora com propósitos distintos, se tornam idênticos através do exercício da dialética e da perícia em guiar a alma para a felicidade.<sup>28</sup> Essa coincidência leva-o a concluir que todos os seres têm a

<sup>21</sup> P.e., *Apologia*, 38a.

<sup>22</sup> Principalmente, junto de amigos. Cf. Xenofonte, *Memorabilia*, I, 6.14; IV, 1.2-2.1; Platão, *Banquete*, 201d e ss.; *República*, 450d10-e1.

<sup>23</sup> *República*, 532a-534e; *Fedro*, 265d-e; *Sofista*, 253d-e.

<sup>24</sup> *Ménon*, 81c-d e 82b-e; *Protágoras*, 319a-d.

<sup>25</sup> Na *República*, compare-se a forma da conversa entre Sócrates e Trasímaco, por um lado, e Sócrates, Glauco e Adimanto, por outro. Considere-se ainda a pedagogia que Sócrates aplica ao próprio Ménon, i.e., a alguém que procura a virtude, mas apenas para poder “governar pessoas” – cf. *Ménon*, 73d.

<sup>26</sup> Vide, por exemplo, *Apologia*, 22a-b e *Íon*, 532c-e.

<sup>27</sup> Considere-se a presença de Sócrates no *Político*, sem contestar as afirmações do Estrangeiro de Eleia, mestre no uso do método da divisão, p.e., 267c-276d; 279a e ss.; 305e-311c, o que insinua que estas teses poderão não ser do Sócrates histórico, dado que a divisão não seria o seu método primário, mas encontram-se no seu prolongamento natural. Compare-se ainda com *Protágoras*.

<sup>28</sup> Veja-se *República*, 473c-d e 506d-507a; *VII Epístola*, 326a-b, por exemplo.

sua própria perfeição. No caso do homem, depende do autoconhecimento (*sophrosune*)<sup>29</sup>, o que exige que a pessoa se entregue completamente à atividade filosófica.<sup>30</sup> Isso significa preferir a morte a viver com opiniões não examinadas, pois estas impedem a filosofia.<sup>31</sup>

Porque os frutos da filosofia são inseparáveis da alma que os busca, Sócrates adapta o seu método de ensino ao temperamento do interlocutor, preferindo o diálogo oral ao escrito.<sup>32</sup> O diálogo oral faz germinar melhor as sementes da filosofia, enquanto o escrito, ao fixar o conhecimento, tende a ser inflexível e a comunicar o mesmo a todos. A sua instrução e o seu método são irónicos (*ironikos*), pois a tomada de consciência das contradições pode ser um processo difícil.<sup>33</sup> Além disso, a ironia, que consiste em esconder parte do saber, é útil porque as opiniões geralmente aceites na cidade são, por natureza, contraditórias.

Se Sócrates é o porta-voz de Platão, a sua ironia reflete-se no próprio carácter dos diálogos platónicos. Não é por acaso que Platão nunca retrata uma conversa entre iguais ao mais alto nível.<sup>34</sup> O que Sócrates pensa ao nível mais elevado só pode ser inferido, uma vez que Platão também nunca fala em nome próprio. Esta inferência exige uma interpretação multidimensional dos diálogos, que leva em linha de conta a sua componente “logográfica”. Ao suscitar um exercício inesgotável de interpretação, os diálogos de Platão falam de forma diferente a cada pessoa, mantendo viva a chama (*eros*) da busca de Sócrates.<sup>35</sup> Ao colocar o seu modo de vida no centro – já que por detrás da busca pela “*essência de todas as coisas*” está, na verdade, a busca pelo “*melhor modo de vida*” –, o diálogo platónico afirmar-se-á como a forma escrita menos defeituosa. A presença quase silenciosa de Sócrates no *Timeu* parece então insinuar duas coisas. Por um lado, que a questão do melhor modo de vida é inseparável da investigação do mundo visível, embora assuma um papel subordinado. Por outro, que esta investigação heurística poderá ser filosófica, mas por não depender da dialética não é estritamente maiêutica.

Seja como for, a figura de Sócrates que conhecemos por Platão – mais do que um retrato – é então uma reformulação.<sup>36</sup> O Sócrates histórico foi

<sup>29</sup> *Cármides*, 164d; *Fedro*, 246a-247c.

<sup>30</sup> *Banquete*, 201d-212c.

<sup>31</sup> Veja-se *Crito*, 54c-2.

<sup>32</sup> Para ligar esta preferência ao próprio Platão, vide *VII Epistola*, 341c-d.

<sup>33</sup> P.e., *Eutifrão*, 3c-5c.

<sup>34</sup> *Fédon*, 59b, a título de exemplo.

<sup>35</sup> Vide ainda Mary L. Gill, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 151.

<sup>36</sup> A identificação entre a figura histórica e a representação literária de Sócrates encontra em Vasco de Magalhães-Vilhena, *O Problema de Sócrates* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984) uma fundamentação rigorosa. Segundo esta perspetiva, a

condenado em Atenas por “*corromper a juventude*” e “*criar novos deuses*”, o que mostra a tensão intrínseca entre a cidade e a filosofia. Afinal, a filosofia, essa “arte das artes”, não existe no vácuo, mas depende da cidade para funcionar. No entanto, a filosofia também revela uma verdade incômoda: a cidade perfeita é quase impossível de alcançar.<sup>37</sup> Isso leva a uma questão central: o filósofo precisa de lidar com cidades imperfeitas; cidades que, por natureza, se opõem ao questionamento radical. Nessas sociedades, o pensamento é moldado por leis e crenças estabelecidas, e um confronto direto com essas ideias é ineficaz e até perigoso.<sup>38</sup> Platão percebe que, para assegurar a liberdade de questionamento, a estratégia não pode ser o ataque frontal ou “diurno”. Em vez disso, é preciso cultivar uma transformação gradual ou “noturna”. Essa transformação pressupõe uma confrontação sutil, onde a vida da sabedoria humana (aquela que busca a verdade) é habilmente contraposta à sabedoria convencional ou “mais-que-humana” (aquela que se baseia em convenções e costumes). Para isso, Platão dirige os seus ensinamentos a diferentes públicos: o ensinamento teórico é para os homens inteligentes, aqueles que são aptos a dominá-lo; o político ou prático, por outro lado, é para os “homens de bem”.<sup>39</sup> Aqueles que vivem uma vida de virtude baseada na honra e no dever, sem questionar profundamente as razões. A vida moral – que busca o justo e o nobre por um propósito estritamente moral – é, para Platão, um passo pré-filosófico indispensável.<sup>40</sup> É o alicerce para a verdadeira virtude, aquela que busca, através da autocrítica, o conhecimento genuíno do que é verdadeiramente justo e nobre. Portanto, a transformação noturna de Platão é uma tática engenhosa. Combina a abordagem socrática (voltada para a elite), com a de Trasímaco (mais focada em jovens e massas).<sup>41</sup> Para ter êxito, é preciso mostrar, de dia, uma deferência e respeito pela lei e pelos costumes da cidade.

---

escrita platônica não opera uma rutura, mas a realização intelectual da própria existência socrática (que, tanto quanto se sabe, nunca escreveu nenhuma obra). Esta premissa é fundamental para o argumento aqui exposto, na medida em que a obra de Platão preserva a ironia e abordagem socrática.

<sup>37</sup> Compare-se *República*, 499c-d com 592a-b.

<sup>38</sup> Cf. *Apologia*, 30e-31a e *República*, 331c-d.

<sup>39</sup> Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 89. Considere-se ainda a relação entre a arte do verdadeiro estadista e a arte de falar de diferentes maneiras para diferentes pessoas em Platão, *Leis*, 721c-723d.

<sup>40</sup> Equacione-se *República*, 518d-519a; *Górgias*, 454e e 464c-d.

<sup>41</sup> Al-Farabi, *Philosophy*, x. Considere-se também Leo Strauss, “Farabi’s Plato”, *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, 383.

### III. Do monólogo de Timeu

[*Do estatuto da explicação de Timeu*] O longo monólogo de Timeu começa com uma sugestão de Sócrates: “*Porque não fazes uma invocação [costumeira] aos deuses?*” (§27b). Aceitando, Timeu “apela” à aprovação divina do discurso que vai fazer – o que denota modéstia –, e a Sócrates para que “*aprenda [a sua instrução] o mais facilmente possível*” – o que denota uma ponta de imodéstia. A dualidade da sua “oração” reproduz, *mutatis mutandis*, a tensão entre as duas esferas fundamentais da sua explicação cosmológica: o Ser (imutável) e o Vir a Ser (mutável). Com efeito, para ele as explicações (*logoi*) devem assumir o “*carácter*” dos “*assuntos*” (§29b). Quando se fala sobre o Ser, que é eterno, aquelas devem ser certas e fixas; quando versam sobre o Vir a Ser, em constante mudança, na melhor das hipóteses são um “*conto provável*” (*eikos logos*). Nesse sentido, a explicação cosmológica move-se necessariamente entre a certeza e a incerteza, a razão e a opinião, no domínio da probabilidade: o terreno fértil da opinião correta e do mito (*muthos*). Embora o cosmos tenha um corpo em constante mudança, não é totalmente incerto, pois exhibe alguma fixidez. Isso não significa, no entanto, que o conhecimento do imutável esteja disponível. Timeu discute a “esfera” do Vir a Ser em si mesma – algo concomitante à discussão da origem do cosmos –, mas nunca a do Ser senão na relação do cosmos com o seu paradigma. Ou seja, não revela um interesse na investigação ontológica *per se*, mas sim na conciliação “prática” do imutável com a mutabilidade do cosmos. Uma necessidade evidenciada pelo seu próprio pressuposto cosmológico. Assim, se o Ser é sempre e não vem a ser e o Vir a Ser nunca verdadeiramente é, a admissão da origem do cosmos (§57e) exige conciliação. Antes disso, porém, exige a explicação da sua própria causa. Ora, Timeu admite que o cosmos tem uma origem e que a sua agência se encontra num Demiurgo, algo que está para lá do Vir a Ser. Para justificar aquela admissão, sustenta que, como qualquer corpo, o cosmos não pode ser a sua própria causa. Para justificar esta (a agência do Demiurgo), afirma que o cosmos é o “*mais belo*”, pois reproduz tanto quanto possível o carácter do imutável ou paradigma pelo qual seria moldado (§29a). Timeu utiliza a teologia para aprofundar o conhecimento do próprio cosmos. Faz uma “simulação”, como se ocupasse o lugar de um Demiurgo, para tentar deduzir a natureza do cosmos desse “cume intelectual”. A admissão de que o seu discurso é um conto provável é, de certa forma, uma aceitação da arbitrariedade do ponto de partida. Timeu dá a entender que o homem não possui o conhecimento perfeito da origem (*arche*), da “descida” do Bem às formas, da sua organização e articulação efetivas, nem da geração e organização do mundo físico, pelo que precisa de recorrer a entendimentos prévios para a explicação cosmológica.<sup>42</sup> Entendimentos

<sup>42</sup> Leo Strauss, *On Tyranny* (Chicago: The University of Chicago Press, 2023), 279.

que, embora incompletos, podem ser testados e refinados, como um músico que se diverte a compor (§59d).<sup>43</sup> Ora, o ponto de partida para a conciliação é o desenho da alma do cosmos, um ensinamento que ocupa uma posição central na sua cosmologia. A esta parte do monólogo, Sócrates (na única interrupção que faz) responde com entusiasmo, comparando-o a um “*prelúdio maravilhoso*” (§29d), o que evoca a imagem de um músico perito na harpa a tocar a “composição” da origem provável de um cosmos harmonizado. Essa musicalidade é crucial, pois, ao depender da perícia musical, *Timeu* dilui o elemento “cômico” ou arbitrário do seu processo físico-dedutivo.

[*Da organização deste cosmos*] *Timeu* lança a sua “obra” (§29e) através da Ordem (*taxis*) – a forma pela qual o Vir a Ser reflete a perfeição do Ser. Esta ideia assenta em dois pressupostos: que a ordem, como o belo, surge através de uma ligação ao Ser e que o bom (*agathos*) é inseparável do repouso que caracteriza o Ser. Por isso, um “*movimento ordenado*” é superior a um “*movimento desordenado*”, pois o primeiro exhibe fixidez e inteligibilidade, ao passo que o segundo não. Este raciocínio leva *Timeu* a uma conclusão: o que tem a inteligência para ordenar o movimento é superior ao que não a tem. O Demiurgo, o organizador do cosmos, é essa inteligência superior que só “*faz o que é melhor*”. É aqui que *Timeu* revela a sua dependência da ciência humana. Para investigar como uma entidade “*supremamente boa*” molda o universo, a ciência natural estabelece um paralelo entre o Demiurgo e o perito. Esta analogia é a ponte fundamental que permite ascender ao Demiurgo – uma vez que o homem, como parte do todo, se abre naturalmente para o todo<sup>44</sup> (§41e) – e depois descer de volta ao mundo físico. A relação é clara: conceber o Demiurgo como senhor do cosmos é análogo a conceber o homem como senhor do seu próprio corpo. Desta forma, a cosmologia de *Timeu* suplementa a dialética, que estuda a essência das coisas humanas, com a analogia, que estabelece relações semelhantes entre coisas ou grupos de coisas diferentes, humanas e não-humanas. Contudo, se a dialética, que estuda as coisas humanas, não é hipotética, e a ciência natural, que se baseia na analogia, é, então o exercício cosmológico revela ainda a dificuldade (quicá impossibilidade) de combinar de forma unívoca a ciência humana e a natural para traduzir a perfeição do Ser. Incidentalmente, *Timeu* começa a sua discussão com o corpo do cosmos, a parte com o movimento mais

<sup>43</sup> Vide ainda Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. de P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), 160.

<sup>44</sup> A palavra-chave não é tanto “*duplicar*” como refere Catherine Zuckert em *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 15, muito embora o mundo da *dianoia* seja dual para Platão, mas antes «ordenar» (*diataxis*), o que pressupõe reminiscência (*anamnesis*) – considere-se *Timeu*, 41d-e.

desordenado, aquilo que está no “fim da linha” da organização, o que reflete, admite, o domínio aleatório e perceptível a que pertencemos (§34c). Sendo imediato para o homem, o Vir a Ser é o domínio do qual “naturalmente” se parte para a reflexão sobre o cosmos. Timeu preserva o carácter perceptível e aleatório deste domínio, ao dizer que é constituído por elementos (*stoiceion*) com qualidades próprias. Apesar disto, o corpo do cosmos não pode ser meramente aleatório, uma vez que parte do seu movimento é ordenado. Se o movimento ordenado pressupõe inteligibilidade, então a própria percepção (i.e., algo que só pode ocorrer no cosmos) é, de certa forma, já ordenada e não meramente aleatória. É por isso que Timeu afirma que a alma tem de ser “anterior” ao corpo. Pois, tal como a alma do homem ordena o corpo humano, a alma do cosmos (que é superior à do homem) ordena o corpo do cosmos, mas fá-lo-á de forma ininterrupta.

[*Do corpo do cosmos*] Os constituintes do cosmos são indefiníveis e, no estado primordial, movem-se de forma irracional e caótica, como “véstígios” ou “aparências” que se desvanecem tão rapidamente quanto surgem (§50a). Essa fluidez e desordem tornam impossível definir o que o corpo é apenas com base nos seus elementos. Esta dificuldade leva Timeu a postular que o “indefinível” que vem a ser difere tanto daquilo que o molda como do “re-cetáculo” no qual se manifesta. O espaço (*chora*) é, por isso, um substrato eterno e indestrutível (§52a), um “vazio” que recebe elementos que assumem formas transitórias, permitindo a transmissão do “vir a ser [de um elemento] para outro num ciclo” (§49c). Como tal, providencia uma condição para o “estado fixo” no Vir a Ser e, enquanto “terceiro género” que não é inteiramente ser, nem vir a ser, só pode ser apreendido por uma espécie de “raciocínio bastardo” (§52b).<sup>45</sup> Ora, aquelas três distinções são cruciais, pois

<sup>45</sup> O aspeto “vazio” do espaço leva Aristóteles a afirmar que, para Platão, “a matéria e o espaço são o mesmo” (*Física*, 209b12; cf. *Timeu*, 52b-c e *República*, 476c). Todavia, importa resistir a esta identificação para compreender Platão nos seus próprios termos, como propõe Luc Brisson, dado que o recetáculo explica por que razão as coisas sensíveis, embora reflitam o inteligível, preservam uma alteridade irredutível – vide “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics” in: *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill e P. Pellegrin (Oxford: Blackwell, 2006), 218-219. Jacques Derrida interpreta a *khora* como o limite onde o *logos* se confronta com a sua própria impossibilidade, sugerindo tratar-se de uma invenção para salvar a coesão do edifício platónico: vide “Khora”, in: *On the Name* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p.e., 99-100. Em defesa de Platão, contudo, dir-se-á que Derrida identifica bem a tensão, mas talvez não a sua finalidade. Desde logo, o limite do *logos*, por assim dizer, é aflorado noutros diálogos. No *Parménides*, por exemplo, levantam-se duas hipóteses: se o Um “é”, participa no Ser e, por esse facto, gera a multiplicidade e entra no domínio da relação e do espaço; se “é” estritamente Um, então não pode estar em lado nenhum, nem em si mesmo nem noutro, estando para lá da “espacialidade” e da própria inteligibilidade (sobre o carácter paradoxal do sensível e do todo, veja-se ainda *Fédon* 70d-71a; *República*, 514a-517a; *Sofista*, 258b-258e). Por outro lado,

pressupõem que a compreensão (*dianoia*), e em particular a matemática<sup>46</sup>, ao determinarem verdades eternas (como o facto de três pontos formarem um triângulo), refletem a ordem imutável que organiza o Vir a Ser nesse “vazio” enquanto cosmos. A esse respeito, uma das primeiras deduções de *Timeu* sobre a forma do cosmos é a de que este é necessariamente “um” (§31a). A mera possibilidade de múltiplos universos pressuporia sempre uma totalidade que os englobasse. Ora, sendo uno e sem elementos externos, o cosmos “*não envelhece ou adoce*”, sendo eternamente igual a si mesmo. Esta constatação leva à dedução subsequente de que a sua forma deve ser esférica, a única que é perfeitamente igual a si mesma (com todas as extremidades equidistantes do centro) e que pode conter todas as outras formas geométricas, pelo que não faz sentido dizer que tem um norte e um sul (§63a). Mas faz sentido dizer que tem partes, pelo que, ao contrário de algo indivisível, estas diferem em número – o que pressupõe ideias de número (*arithmoi eidetikoi*), como de par (*artioi*) e ímpar (*perittooi*) –, ou em classes – o que pressupõe diferentes géneros e, conseqüentemente, comunidades de ideias (*koinonia ton eiden*). O desafio, então, passa a ser entender como um todo que é “igual a si mesmo”, mas feito de elementos, pode estar em variação ordenada. *Timeu* resolve este problema, de uma forma mais concreta, afirmando, por um lado, a relação particular de cada elemento com a matemática (§53c)<sup>47</sup>, e por outro, que o cosmos deve conter pelo menos dois elementos para permitir variação (§31b). A menção do fogo e da terra como constituintes originais sugere que um cosmos composto por um único elemento não teria variação. A necessidade de um elemento intermédio (o ar) e de um segundo elemento

---

*Timeu* (personagem que importa distinguir do autor) introduz o recetáculo no contexto da “*causa errante*” (*planomene aitia*), imediatamente após o elogio da filosofia e da música, lembrando-se posteriormente que os elementos antecedem os céus. A filosofia é, assim, compelida a considerar a condição primordial do movimento que subsiste no cosmos, operando um recuo até à sua base material. Recorde-se que a harmonia é apresentada como “*um dom das Musas [...] para servir de aliada na luta por ordenar qualquer órbita da nossa alma que se tenha tornado desarmonizada*” (§47d). Essa ordenação pressupõe espaço, pois qualquer movimento de retificação da alma exige um “*recetáculo*” onde a transição do desarmonico para o harmónico possa efetivamente ocorrer, havendo sempre um resto (ou coma pitagórica); trata-se desse “*sonhar acordado*” entre lógica e divinação, ou trabalho político-musical da alma e corpo.

<sup>46</sup> Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (New York: Dover Publications, 1992), 70 e 98.

<sup>47</sup> Com o triângulo a ser a forma a partir da qual se constroem as demais formas. Gadamer observa corretamente que a questão clássica da participação (*methexis*), esmiuçada no *Parménides*, no *Sofista*, entre outros diálogos, é desenvolvida muito de uma forma particular neste ponto: *Dialogue*, 173. Veja-se ainda F. W. J. Schelling, “*Timaeus*”, *Epoché* 12 (2008), 209, 213-214 e ss. no que concerne à relação do “individual” com as ideias.

(a água) indica que a variação ocorre em sólidos tridimensionais e não em linhas ou planos. Esta lógica leva a uma preferência pelas relações geométricas que estabelecem proporcionalidade, e permitem que diferentes elementos mantenham “*a mesma relação*” entre si, possibilitando a variação e a diversidade que caracterizam o Vir a Ser. A relação aritmética é omitida, pois não expressa essa harmonia entre as partes. A conclusão não declarada é a de que a percepção no cosmos reflete já a amplitude noética – do todo imutável – na medida em que o seu corpo, na sua variação e diferença, é uno e tridimensional. Assim, a sua forma é o mais semelhante possível ao imutável, o que torna compreensível a afirmação de que “*a semelhança é incalculavelmente mais excelente que a dissemelhança*” (§33b). O cosmos, em suma, está em variação interna, mas gira sobre si “no mesmo lugar” com autossuficiência – o único movimento possível para um todo que não tem um exterior.

[*Da conciliação feita pela alma*] Posto isto, o cosmos não pode ser concebido como um corpo isolado, pois não estabelece uma ligação direta com o domínio do Ser imutável, nem *vice-versa*. Essa disjunção decorre da natureza intrínseca de cada domínio: o “*ser que é divisível e vem a ser no domínio corporal*” não contém a unidade, ao passo que o “*Ser indivisível e sempre imutável*” não possui a multiplicidade (§35). A matemática e a compreensão são, por si só, apenas preparativos para a interligação do corpo com a alma. Uma vez que o cosmos manifesta simultaneamente a unidade, a multiplicidade e outras oposições fundamentais, a alma deve ser compreendida como uma “*forma intermédia de Ser*”. Uma mistura (*anameixis*) derivada dos dois domínios fundamentais, que atua como o elo que concilia o sensível com o noético. O cosmos não é pura heterogeneidade do sensível ou homogeneidade noética; é, antes, uma heterogeneidade noética, onde cada coisa possui uma “*Forma inteligível*” (§51c). Nesse sentido, não contém as duas “esferas” fundamentais em si mesmas, mas harmoniza-as através de um vínculo (*desmos*) que possibilita a conciliação de elementos mutuamente exclusivos. Para tal, são necessários mais dois “*componentes*”: uma mistura das formas indivisível e divisível do Outro (*thateron*) e uma mistura das formas indivisível e divisível do Mesmo (*tauton*).<sup>48</sup> Estas misturas são secundárias, pois o Ser indivisível não possui o Outro e, inversamente, o ser divisível não possui o Mesmo. Essa dinâmica sugere que a descensão do Ser indivisível para as formas pressupõe a alteridade – pelo que o *Timeu* apresenta *in occulto* a hipótese de que o cosmos não é gerado –, enquanto a ascensão do corpo às formas pressupõe a mesmidade (do Ser indivisível). É crucial notar que, no seu estado puro, o Outro indivisível anula o movimento (tornando as formas eternas), e o Mesmo divisível anula o repouso (caracterizando o Vir a Ser como pura mutabilidade). A alma, por ser um composto ubíquo destas três

<sup>48</sup> Compare-se com *Sofista*, 254d-259b.

misturas, escapa à percepção (§51) e atua como a condição de inteligibilidade no cosmos. É como um tecido “*invisível*” (§46d) que ordena o mundo físico. A sua estrutura, detalhada na alegoria da “malha” composta por “*sete porções*” fundamentais, remete à arte da música. Tal como na música, as divisões da alma permitem que o mutável e o imutável se encontrem. Permitem que o modo vibratório do domínio aleatório e causal adquira uma certa “*estabilidade*” (§49e), e que coisas aparentemente díspares, como notas musicais diferentes, possam ter relações análogas e consonantes. A alma do cosmos, portanto, traduz o imutável enquanto harmonia no Vir a Ser.

[*Da criação da alma deste cosmos*] No complexo processo de divisão da alma (§35), *Timeu* começa por associar o 1 ou Mônada (*monas*) e seis números, a saber, 2, 3, 4, 8, 9 e 27, a cada uma das sete porções da alma. Como são precisos 2 pontos para formar uma linha reta, 3 uma linha curva, 4 um plano retilíneo, 8 um sólido retilíneo, 9 as superfícies curvilíneas e 27 um sólido curvilíneo, então, com esta tétrada (*tetrakis*) particular, *Timeu* parece representar, em potência, o mundo matemático-físico – por sinal, os demais números somados perfazem 27. No passo seguinte, separa as sete porções em duas séries com três intervalos cada: uma dupla, com 1, 2, 4, e 8; e outra tripla, com 1, 3, 9 e 27.<sup>49</sup> Os números pares são divisíveis em duas partes iguais, ao contrário dos números ímpares. Logo, esta divisão parece refletir a diferença essencial entre o Outro e o Mesmo, respetivamente. Ou seja, entre o Ilimitado (*apeiron*) ou díade – que permite o múltiplo e o movimento pela progressão ou regressão infinita – e o Limite (*peras*) ou tríade – que permite a identidade, a síntese e a harmonia. Segue-se a inserção de dois termos médios em cada um dos intervalos: um harmónico (i.e., que excede o primeiro extremo pela mesma fração dos extremos pela qual foi excedido pelo segundo:  $2ab / (a+b)$ ); e outro aritmético (i.e., que excede o primeiro extremo por um número igual àquele pelo qual é excedido pelo segundo:  $(a+b) / 2$ ). O primeiro preserva o Outro no Mesmo, pois, por si só, cria novas ligações com comprimentos desiguais, mas proporcionais, em cada intervalo. O segundo o inverso, pois, por si só, cria novas ligações com comprimentos iguais em cada intervalo. Essa operação forma, por isso, tanto a sequência 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8 na série dupla como a 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27 na série tripla. Assim como a sequência de rácios entre o número maior e o menor de cada ligação: 1, 4/3, 9/8, 4/3, 2, 4/3, 9/8, 4/3, 4, 4/3, 9/8, 4/3, 8 naquela série e 1, 3/2, 4/3, 3/2, 9, 3/2, 4/3, 3/2, 27 nesta. Muito embora *Timeu* não o explicita, estes rácios têm significados musicais, nomeadamente: 4/3 representa a Quarta Perfeita (IV), 9/8 a Segunda Maior (II Ma), 3/2 a Quinta Perfeita (V) e 2/1 a Oitava (VIII). Por conseguinte, da comparação

<sup>49</sup> As duas séries formam um triângulo, com o 1 à cabeça: cf. Calcídio, *On Plato's Timaeus*, 183.

dos dois tipos de seqüências resulta a escala musical com os rácios  $1/1$ ,  $4/3$ ,  $9/8$ ,  $4/3$  e  $2/1$  para cada um dos três intervalos da série dupla; e  $1/1$ ,  $3/2$ ,  $2/1$  e  $3/1$  da série tripla. O mesmo é dizer, cada VIII contém uma IV e uma V; uma V contém uma IV e uma II Ma. Logo, pode ser dito que o primeiro par de seqüências representa o comprimento das notas e, por isso, os tons musicais. Ao passo que o segundo representa a relação harmónica que as notas estabelecem entre si. Timeu esclarece que as ligações  $4/3$  devem ser “preenchidas” com ligações de  $9/8$ , “*restando sempre*” uma porção de  $256/243$  – fração que representa a Segunda Menor (II Me). Isto permite deduzir que a IV contém duas II Ma e uma II Me. Logo, uma IV é composta por duas II Ma e uma II Me; uma V é composta por três II Ma e uma II Me; e uma VIII por cinco II Ma e duas II Me. Esse preenchimento produz assim a seqüência de ligações  $1$ ,  $9/8$ ,  $81/64$ ,  $4/3$ ,  $3/2$ ,  $27/16$ ,  $243/128$ ,  $2$ ,  $9/4$ ,  $81/32$ ,  $8/3$ ,  $3$ ,  $27/8$ ,  $243/64$ ,  $4$ ,  $9/2$ ,  $81/16$ ,  $16/3$ ,  $6$ ,  $27/4$ ,  $243/32$ ,  $8$  na série dupla, com rácios de ligação em cada oitava de II Ma, II Ma, II Me, II Ma, II Ma, II Ma e II Me. O que permite construir uma escala musical com oito notas em cada intervalo de oitava, nomeadamente, I, II Ma, II Ma, IV, V, II Ma, II Ma, VIII, (2) I, (2) II Ma, (2) II Me, (2) IV, (2) V, (2) II Ma, (2) II Me, (2) VIII, (3) I, (3) II Ma, (3) II Me, (3) IV, (3) V, (3) II Ma, (3) II Me, (3) VIII. Como a série tripla, ao contrário daquela, não permite a construção de nenhuma escala musical perfeitamente consistente, a sua finalidade é elusiva. A esse respeito, deve ser observado que o cruzamento da seqüência da série dupla  $1$ ,  $4/3$ ,  $3/2$ ,  $2$ ,  $8/3$ ,  $3$ ,  $4$ ,  $16/3$ ,  $6$ ,  $8$  com a da série tripla  $1$ ,  $3/2$ ,  $2$ ,  $3$ ,  $9/2$ ,  $6$ ,  $9$ ,  $27/2$ ,  $18$ ,  $27$  produz  $1$ ,  $4/3$ ,  $3/2$ ,  $2$ ,  $8/3$ ,  $3$ ,  $4$ ,  $9/2$ ,  $16/3$ ,  $6$ ,  $8$ ,  $9$ ,  $27/2$ ,  $18$ ,  $27$ . Portanto, ao voltar-se a fazer o dito preenchimento alcança-se a seqüência  $1$ ,  $9/8$ ,  $81/64$ ,  $4/3$ ,  $3/2$ ,  $27/16$ ,  $243/128$ ,  $2$ ,  $9/4$ ,  $81/32$ ,  $8/3$ ,  $3$ ,  $27/8$ ,  $243/64$ ,  $4$ ,  $9/2$ ,  $81/16$ ,  $16/3$ ,  $17/3$ ,  $6$ ,  $27/4$ ,  $243/32$ ,  $8$ ,  $9$ ,  $81/8$ ,  $32/3$ ,  $12$ ,  $27/2$ ,  $243/16$ ,  $16$ ,  $18$ ,  $81/4$ ,  $64/3$ ,  $24$ ,  $27$ .<sup>50</sup>

[*Da coisa viva*] No *Timeu*, a “malha” da alma não é apenas uma metáfora; é o princípio que explica o seu movimento ordenado (§36c) e a ordem dinâmica de todo o cosmos, desde os corpos celestes (§38c) até às suas componentes mais elementares. A alma, na sua essência, preserva a dualidade do Outro, que representa o movimento primordial, e do Mesmo, que garante a sua imutabilidade. É esta interdependência que fundamenta o movimento do cosmos: o seu movimento invariante reflete a totalidade da alma na sua forma esférica, enquanto o movimento variável reflete as suas sete porções fundamentais. Esta lógica de movimento cíclico constitui a base da natureza cognoscente da alma (§37a). Quando entra em contacto com as realidades

<sup>50</sup> Para uma análise detalhada da teoria musical no *Timeu*, vide Ernest G. McClain, *Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself* (Maine: Nicolas-Hays, 1984), 57 e ss. Para uma análise da construção da escala musical, considere-se, por exemplo, Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, 105 e ss.

do Ser ou do Vir a Ser, a alma “*agita-se*” no seu todo, permitindo-lhe discernir e diferenciar o “*quê*”, o “*como*” e o “*quando*” das coisas. Esse processo distingue-se em dois níveis: quando a alma lida com sensações, produz “*opiniões e convicções fixas e corretas*”; quando se volta para um “*objeto da razão*”, gera “*intelecto e conhecimento científico*”. Sendo una, a alma desenvolve-se através de um discurso diádico, ocorrendo internamente nos seus dois círculos, num processo de (auto)conhecimento ininterrupto. Ora, é a ordenação da alma do cosmos que permite que o ser humano se conheça a si mesmo através da ciência e da arte, que imitam essa mesma ordem. Para *Timeu*, a alma cósmica fundamenta o belo, análogo a uma escala musical ou à série harmónica (§80b), o que implica que a sua inteligibilidade reside na sua harmonia. Consequentemente, as coisas são tanto mais belas quanto verdadeiras. A alma atua como o veículo que, pelo belo, liga as formas inteligíveis ao mundo físico, explicando como o Vir a Ser, que existia num estado de caos primordial antes do cosmos (§30a), passa a ser ordenado.<sup>51</sup> O cosmos, em si, é portanto uma “*imagem móvel da eternidade*” (§37d), uma “*Coisa Viva*” (§30c), pois percebe e pensa<sup>52</sup>, que imita o que “*permanece na unidade*” através do tempo (*chronos*), enquanto “*número*” (§37c) e logística. Como tal, o cosmos não é um mero produto do “*Intelecto*”, mas também da “*Necessidade*” (§48a), esse aspeto “*inconquistável*” do Vir a Ser. A natureza cíclica do tempo, necessária para que a sua variação permaneça na unidade, explica o movimento dos corpos celestes, que são “*coisas vivas divinas*” (§40b) com movimento uniforme, e contrasta com a natureza humana, sujeita a “*distúrbios*”. O monólogo de *Timeu*, que parte das coisas mais divinas e termina nas menos divinas, como a “*loucura*” humana (§92c), sugere que a sua “*obra*” é tanto mais completa quanto melhor imita todas as formas do paradigma, do mais eterno ao menos eterno, do mais cíclico ao menos cíclico.<sup>53</sup> A alma humana, neste contexto, é uma imitação menos “*pura*” da alma do cosmos, composta por misturas de “*um segundo e terceiro grau de pureza*”.

<sup>51</sup> *Timeu* apresenta o Demiurgo como um ordenador e não tanto como um criador. Importa sublinhar que este ensinamento contrasta fortemente com o ensinamento das emanações ontológicas dos neoplatónicos e teológicas e simbólicas dos cabalistas judeus em, por exemplo, Plotino, *Enéadas*, V, 2 e *Sefer HaZohar*, II, 42b, respetivamente. Platão e estas tradições também estabelecem uma relação diferente com o “Um”, por assim dizer. Por outro lado, *Timeu* dá a entender que o que está em repouso não passa a estar em movimento, mas que o movimento é ordenado pelo Demiurgo porque, sendo bom, está desprovido de “*inveja*”, cf. *Timeu*, 30a.

<sup>52</sup> Gadamer, *Dialogue*, 168.

<sup>53</sup> Contudo, estabelece inúmeras conexões implícitas entres as suas muitas partes e segmentos, pelo que a leitura do diálogo não deve ser exclusivamente linear. Considere-se Nelson M. Neto, “A Poética da Mimesis no *Timeu*-Críticas de Platão”, *Archai* 30 (2020).

[*Da criação da alma homem*] Antes de abordar a origem da alma humana, Timeu estabelece uma distinção fundamental (§40d) entre os “*deuses visíveis e gerados*” (astros e corpos celestes) e os “*seres espirituais*” (os deuses narrados pelos poetas). Curiosamente, declara que está “*para lá da nossa empresa explicar como é que [estes últimos] surgiram*”, e que se deve aceitar “*com fé*” as asserções dos poetas, que se consideram seus descendentes, pois são “*seguramente bem-informados acerca dos seus próprios antepassados*”. Este ato de aceitação explícita do “*costume*” leva a uma complexa reorganização (psicológica) das categorias do monólogo. A distinção entre o perceptível e o inteligível é substituída por uma nova dualidade: o perceptível e o espiritual. Implicitamente, essa aceitação também leva a uma distinção entre coisas invisíveis que são inteligíveis (os objetos da razão) e coisas invisíveis que são não-inteligíveis (os objetos da convicção, §29c). O *Timeu* revela, assim, uma tensão fundamental entre a Filosofia e a Piedade. Enquanto a observação dos astros – os “*mais brilhantes e belos à vista*” (§40a) – abre o “*caminho*” para a filosofia (natural e humana), a ignorância sobre estas questões, ou o não “*raciocinar*” sobre elas (§40d), leva a “*terrores e presságios*”. Ver com os próprios olhos, através da razão, contrasta com o simples “*ouvir dizer*” da tradição. Esta dicotomia é acentuada quando Timeu descreve o Demiurgo a criar a alma humana, a sua “*semente*” divina, mas incumbindo os deuses dos poetas de moldar o corpo do homem e a sua ligação à alma. Esta engenhosidade sugere que o homem pode tanto imitar o Demiurgo nas suas virtudes (quando a razão governa a sua parte mortal) como imitar os deuses dos poetas nos seus vícios (quando a parte imortal não a governa devidamente). Esta mistura espelha a “*natureza dual*” (§42a), “*imortal*” e “*mortal*” do homem (§41c).<sup>54</sup> Há, portanto, uma verdade no questionamento, pois o valor da filosofia não pode ser “*superado*” (§47b). É a “*dádiva*” que permite ao homem realinhar a sua alma com as revoluções dos astros. Mas também há uma verdade na piedade, pois o homem é a “*coisa viva mais temente de deus*” e, por natureza, relutante em questionar. Em última análise, os mitos parecem estar ao serviço da filosofia ou da piedade, dependendo de quem os interpreta e de quem os transmite. À primeira vista, o *Timeu* pode parecer uma obra piedosa, que aceita a tradição e até apresenta a filosofia como uma dádiva dos “*deuses*”. No entanto, nas suas profundezas, a obra é heterodoxa,

---

<sup>54</sup> Gadamer aponta para a ideia de que a escrita de Platão mistura razão com mito no *Timeu*, mas não examina a relação desta escolha com o próprio ensinamento sobre a natureza do homem que, na verdade, reflete de modo imperfeito a mistura cósmica entre intelecto e necessidade. Este procedimento leva-o a desqualificar a terceira parte do diálogo como “*uma mistura impenetrável bem noturna de invenção perspicaz e engenhosa adaptação de teorias tradicionais*”: cf. *Dialogue*, 189.

promovendo o questionamento do costume mesmo quando o aceita.<sup>55</sup>

[*Da interligação alma-corpo*] A utilização de mitos por Timeu não é aleatória; revela um propósito filosófico: o seu mito cosmológico visa absorver e reformular os mitos dos poetas. Timeu concorda tacitamente com os poetas quanto à importância do mito para o governo do corpo pela alma, reconhecendo que a razão por si só é insuficiente para essa tarefa.<sup>56</sup> Nesse sentido, o mito surge como um instrumento parcialmente racional, capaz de comunicar eficazmente com a natureza não-racional do ser humano. Esta persuasão tem um paralelo cósmico: tal como o Intelecto “*prevaleceu sobre a Necessidade ao persuadi-la*”, a razão deve persuadir o corpo a agir em direção ao Bem (§48a). A crença verdadeira, ou opinião correta, é um produto dessa persuasão, e difere da compreensão, que é “*inamovível pela persuasão*” e só acessível aos deuses e a poucas pessoas (§51e). Ao “apelar” para a crença, Timeu dialoga com a natureza mortal do homem, que, ao contrário do cosmos e do tempo, é uma unidade frágil de “*abundantes ribetes*”, emprestados e sujeitos à passagem do tempo (§43a). A natureza mortal do homem implica uma vulnerabilidade a “*distúrbios violentos*” que quebram os seus frágeis laços. Essa exposição constante faz com que a sua “*primeira capacidade inata*” seja a percepção sensorial, seguida de emoções e sensações. Tais capacidades fisiológicas correspondem diretamente às partes irascível e concupiscente da alma humana, que são dominadas por prazeres, dores, medo e raiva (§69d). A parte concupiscente, descrita como “*selvagem*”, não compreende a razão, sendo “*incitada por imagens e fantasmas dia e noite*” (§71a), com o apoio da parte irascível, mais viril e apta a escutar a razão, que pode “conter” os apetites (§70a).<sup>57</sup> Esta análise aponta para a longa “teo-teleologia” que preside à escolha do desenho do corpo ou biologia do homem (§44d), como do fígado, para apoiar o governo da razão sobre o desejo.<sup>58</sup> Seja como for, o resultado é

<sup>55</sup> Cornford está correto em afirmar que a atitude de Platão está mais próxima do “agnóstico”, no sentido moderno do termo, do que do ateu, mas não tira a consequência filosófico-literária desta escolha: *Plato's Cosmology*, 139.

<sup>56</sup> Considere-se a importância da poesia, música, na educação dos guardiões, em particular, para o bom direcionamento da parte irascível da alma aquando do governo do desejo pela razão: *República*, 376e-403c.

<sup>57</sup> É fundamental observar que as três partes da alma do homem refletem a cadeia ontológica entre Ser e Vir a Ser, em que o desejo humano, na sua natureza, reflete o carácter não-uniforme do caos primordial, e a razão, por seu turno, o imutável, com a parte irascível a funcionar como intermédio. Nesse sentido, não só o homem é parte do cosmos, como é, em si mesmo, um microcosmos, de tal modo que compreender o cosmos é também compreender o homem.

<sup>58</sup> Sobre a relação do fígado com a música e imagem, no *Timeu*, considere-se M. R. Wright, *Reason and Necessity* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2000), 93 e ss. Contudo, o governo da alma sobre o corpo não se cumpre apenas através da persuasão, mas

que as órbitas da alma, “*confinadas dentro de um rio caudaloso*”, são violentamente agitadas, levando o homem a agir de forma “*desordenada, aleatória e irracional*” (§43b). Essa desordem explica a falta de inteligência inata no homem (§44a), que pode gerar tanto doenças do corpo quanto as “*doenças da alma*” (§86a). Apesar de convergir com os poetas na forma, Timeu diverge no conteúdo. A filosofia revela que o homem é tanto mais humano quanto mais se aproxima da sua função divina, e “*bestial*” quando falha em cumpri-la.<sup>59</sup> Assim, o mito de Timeu ganha uma direção distinta: o Demiurgo determina que o homem que levar uma vida justa, governada pela razão, “*regressa à sua estrela companheira*” após a morte. Em contraste, aquele que levar uma vida injusta continuará a renascer, acabando por se tornar um “*animal selvagem*” que espelha o seu “*carácter perverso*” (§42b). O Timeu apela à natureza moral e “*temente de deus*” do homem, que é incentivada por recompensas e punições. Contudo, parte do seu propósito moral parece ser subordinar essa natureza mortal à alma imortal, elevando o homem a um estado superior de existência através da razão e da virtude.

[*Do equilíbrio ou virtude*] Apesar de ser uma força que “*une*” o homem à mulher, o amor é curiosamente omitido na lista inicial de emoções da alma mortal de Timeu. Esta aparente contradição aponta para a sua natureza única: o Amor (*Eros*), embora tenha uma correspondência na parte mortal da alma, transcende-a, funcionando como um elo entre o mortal e o divino. Timeu sugere que se o homem se dedica “*seriamente ao amor pela aprendizagem e verdadeira sabedoria*”, exercitando a sua parte divina, os seus pensamentos podem tornar-se “*imortais e divinos*” (§90b). Essa ascensão é possível pelo cuidado constante com o “*espírito orientador*” (*daimon*) que reside em cada um, levando a uma vida de suprema felicidade. Em contrapartida, se o homem se deixa absorver pelos apetites e ambições terrenas, os seus pensamentos são condenados a permanecer “*meramente mortais*”. O Amor surge, então, como uma força catalisadora que eleva as funções mais básicas do corpo a um plano superior, ligando-o à natureza inteligível do cosmos. Timeu sublinha que o equilíbrio entre corpo e alma é essencial. Quando o corpo domina a alma, esta pode tornar-se “*estúpida*”, levando à “*pior das doenças*” (§88b). Por outro lado, o descuido do corpo também conduz à doença. A “*auto-preservação*” e a saúde integral dependem, portanto, de um equilíbrio delicado. Este equilíbrio é alcançado através da prática de ginástica e “*nutri-*

---

exige uma dimensão de coerção natural. Esta necessidade é visível na própria anatomia: a criação de fronteiras físicas (como o istmo do pescoço ou o diafragma, em 69d) serve para confinar os impulsos que não respondem ao *logos*. O governo despótico será contra a natureza apenas quando a persuasão puder ser aplicada.

<sup>59</sup> Veja-se Marsilio Ficino, *All Things Natural*, trad. Arthur Farndell (London: Shephard-Walwyn, 2010), 89-91.

ção adequada” para o corpo (§44c), e da aprendizagem das artes e da “*sabedoria*” para a alma (§88c). A “cura” da alma também depende do cuidado com o corpo, que “*imita a estrutura do universo*”, reforçando a ideia de que o governo da alma sobre o corpo é o caminho para o equilíbrio. No provérbio citado por Timeu, “*só um homem de mente sã se pode conhecer e conduzir os seus próprios assuntos*”. Assim, o seu monólogo revela um círculo virtuoso: o bom exercício da alma beneficia o corpo, e a saúde do corpo permite que a alma prospere. Esta harmonia só é possível quando se entende e aplica a “*proporção*”, um reflexo do bom carácter do que é Belo, tanto na alma como no corpo (§87c). Nessa busca constante da harmonia, destacam-se dois dos cinco sentidos. A visão, da qual depende a filosofia, e a audição, que permite o discurso e composições musicalmente audíveis (§47c). Aquilo que, se for guiado, não pelo “*prazer irracional*”, mas pela “*compreensão*” e pelo “*ritmo*”, permite exprimir a “*harmonia*” cujos movimentos são análogos às “*órbitas nas nossas almas*”, tornando-as concordantes consigo mesmas.

## Epílogo

O *Timeu* é o estudo do corpo que visa revelar mais sobre a natureza da alma e, assim, do todo. A sua ciência natural completa a ciência política da *República*. Nesta obra, Sócrates confessa que a ciência da alma que apresenta não é completa. Por estar “contaminada” por uma ligação não examinada ao corpo, não alcança a sua “verdadeira natureza” e, por consequência, não revela plenamente a verdadeira justiça.<sup>60</sup> Isto significa que, embora a abstração do corpo e de *eros* seja o método necessário para demonstrar o valor intrínseco da justiça, ela implica inevitavelmente uma abstração da natureza completa da alma. A *República* é o estudo da alma que revela de modo não-hipotético os limites da cidade, a natureza das coisas políticas<sup>61</sup>, ou que a cidade não se pode tornar perfeita sem o sacrifício de uma parte fundamental da natureza do homem – o que, paradoxalmente, a torna praticamente impossível de fundar e imperfeita.<sup>62</sup> A abstração em causa significa que o rei-filósofo não governa com um conhecimento pleno do todo nem, muito menos do Bem, embora os busque. Em vez disso, conforme a analogia de Sócrates entre a cidade e a alma humana, governa com a ciência das virtudes humanas que espelham a justiça na cidade. Mas se o Bem, de facto, sustenta todas as formas, e se o “ser” é definível como “ser uma certa coisa” ou “uma

<sup>60</sup> Vide *República*, 611b-612a.

<sup>61</sup> Cícero, *República*, II, 52.

<sup>62</sup> Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 137-138.

parte”, então o todo e o Bem não podem ser limitados à forma das partes. O todo e o Bem transcendem o ser, conforme sugerido na analogia do Sol; e o Bem, a ideia menos acessível, sustenta e articula as partes do todo no todo, incluindo o mundo sensível. A abstração do corpo é, portanto, uma abstração do plano corporal. Logo, se o conhecimento pleno da alma é inseparável da ciência da essência de todas as coisas ou ciência do todo, a sua obtenção requererá “*tomar um caminho mais longo*” e estudá-la na sua relação com o corpo no plano da percepção sensorial.<sup>63</sup> O governo, seja do rei-filósofo sobre os não-filósofos, seja da parte racional do homem sobre as suas partes irascível e concupiscente, é feito em movimento e não em repouso. Este movimento, indissociável do mundo sensível, torna essencial o “*caminho mais longo*”: a análise da ordem e desordem sob o prisma da interligação alma-corpo. Sem acaso, no sumário do *Timeu*, a alusão de Sócrates aos guardiões guerreiros da cidade justa, descrita na *República*, parece incompleta. A omissão da classe dos guardiões governantes sugere uma profunda implicação: em movimento e, portanto, em conflito com outras cidades, ela fica despojada de uma parte fundamental da sua excelência, tal como o indivíduo que, tendo de cuidar do seu corpo, é forçado a desviar parte da sua atenção para as necessidades mais urgentes. A cidade só alcança a perfeição quando a justiça prevalece. Porque a sabedoria pertence aos governantes, a omissão socrática insinua a primazia da coragem em tempos de guerra, ou pelo menos a sua crescente preponderância. Nesse sentido, a cidade justa em repouso é necessariamente superior à cidade justa em movimento. Nesse caminho mais longo, a ciência natural do *Timeu* estabelece que a ordem subjacente à proporção, permitindo a harmonia, constitui a base cósmica da moderação e demais virtudes, revelando uma ligação entre as ciências humana e natural. Porque a verdadeira moderação não desconsidera o corpo, a busca de sabedoria ou da ciência da essência de todas as coisas pressupõe a saúde da alma sem sacrificar a saúde do corpo e *vice-versa*.

Contudo, a ciência do *Timeu* também depende, e é inseparável, da ciência da *República*. O alinhamento das duas obras quanto à divisão tripartida da alma e das suas virtudes sugere que a ciência natural do “trans-político” se apoia sempre na ciência humana do “político”. O *Timeu* visa fornecer a matriz fundadora da natureza humana – da sua constituição física e da alma –, inclusive nos seus fins. Por isso, está inexoravelmente dependente da descoberta de que o homem tem fins e, portanto, da ciência dos fins (*telos*), que é o objeto central da investigação da *República*. O homem parece ser esse animal que, como outros animais, tem o fim da procriação, mas também é de tal modo constituído que parece ter o fim de descobrir os seus fins naturais, o que requer a compreensão dessa constituição na

<sup>63</sup> Platão, *República*, 504b.

relação com o cosmos. Ora, ao fundar o conjunto dos fins humanos pelo mito demiúrgico que contém os “incontestados” mitos dos poetas, o *Timeu* insinua que a natureza humana é pelo menos parcialmente elusiva. Este aspeto refletir-se-á na própria forma como o homem se pode conhecer a si e os mundos visível e das formas. Deste modo, a cosmologia do *Timeu* não é dada como certa, mas provável, pois o conhecimento perfeito do cosmos parece pressupor o conhecimento perfeito do homem enquanto parte do todo que se abre para o todo. Nesse sentido, esta obra preserva a descoberta da *República* quando estabelece que, embora seja apenas provável, o conhecimento da organização do cosmos e da vida no cosmos parece apontar para a excelência humana. Tal significa que a busca do conhecimento do mundo visível informa a do “mundo” das formas, e *vice-versa*. Conhecer o homem nos seus fins e realizá-los é conhecer “o cosmos e o todo”. Conhecer o cosmos é nele encontrar o reflexo a que se chama homem. Um círculo virtuoso. Uma busca sisifiana.

## Referências

### Fontes

Platão. *Complete Works*. Ed. de John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Collected Dialogues*. Ed. de Edith Hamilton e Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1949.

\_\_\_\_\_. *Timaeus and Critias*, trad. de Desmond Lee, ed. de David T. Runia e Thomas Johansen. London: Penguin Classics, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Timaeus of Plato*, ed. e trad. de R. D. Archer-Hind. London: Macmillan, 1888 (reimpr. 1988).

\_\_\_\_\_. *Timeu-Critias*. Trad. de Rudolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

\_\_\_\_\_. *Timeu*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

### Estudos

Al-Farabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Trad. de Muhsin Mahdi. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Arieti, James. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

Aristóteles. *Complete Works* (The Revised Oxford Translation). Ed. de Jonathan Barnes. 2 Vols. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Bacon, Francis. *Novum Organum*. Ed. de Joseph Devey, M. A. New York: P. F. Collier & Son, 1901.

Brisson, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.

\_\_\_\_\_. “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics”. In: *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. de Mary Louise Gill e Pierre Pellegrin, Oxford: Blackwell, 2006, 212-231.

- Brandwood, Leonard. “Stylometry and Chronology”. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Calcídio. *On Plato's Timaeus*. Trad. John Magee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- Cherniss, Harold. “The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues”, *The American Journal of Philology* 78, 3 (1957), 225-266.
- Cícero. *On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. de James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937.
- Derrida, Jacques. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Dillon, John. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Ficino, Marsilio. *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*. Trad. de Arthur Fardell. London: Shephard-Walwyn, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. de P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Gill, Mary Louise. *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Howland, Jacob. “Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology”, *Phoenix* 45, 3 (Autumn 1991). (acedido em agosto de 2025) <https://www.jstor.org/stable/1088791>
- Ives, Charles. *Socrates Request and the Educational Narrative of the Timaeus*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Kalkavage, Peter. *Plato's Timaeus*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications, 1992.
- Lampert, Laurence e Planeaux, Christopher. “Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why”, *The Review of Metaphysics* 52, 1 (September 1998), 87-132. (acedido em setembro 2025) <https://www.jstor.org/stable/20131098>
- Magalhães-Vilhena, Vasco de. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- Matt, Daniel. *The Zohar*. 12 Vols. Stanford: Stanford University Press, 2004–2017.
- McClain, Ernest. *Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*. York Beach: Nicolas-Hays, 1984.
- Meyer, Marvin. *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*. New York: HarperOne, 2007.
- Mohr, Richard D. e Sattler, Barbara M. (eds.). *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Las Vegas / Zurich / Athens: Parmenides Publishing, 2010.
- Nails, Debra. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Neto, Nelson, “A Poética da Mimesis no Timeu-Critias de Platão”, *Archai* 30 (2020). (acedido em agosto de 2025) <https://www.scielo.br/j/archai/a/m73pRjhDCJKwDqRvPhtxgTf/?format=pdf&lang=pt>

- Owen, G. E. L. «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues». *The Classical Quarterly* 3, n.º 1/2 (1953): 79-95. (acedido em setembro de 2025) <https://www.jstor.org/stable/637166>
- Plotino. *The Enneads*. Trad. de Stephen MacKenna. London: Penguin Classics, 1991.
- Plutarco. *Moralia*. Trad. de Frank Cole Babbitt (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Proclo. *Commentary on Plato's Timaeus*. 6 Vols. Tarrant, Harold et al. (eds. et trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007-2017.
- Rutherford, Richard. *The Art of Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Sallis, John. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Schelling, Friedrich. "Timaeus", *Epoché* 12 (2008). (acedido em agosto de 2025). [https://www.pdcnet.org/epoche/content/epoche\\_2008\\_0012\\_0002\\_0205\\_0248](https://www.pdcnet.org/epoche/content/epoche_2008_0012_0002_0205_0248)
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. "Farabi's Plato", in: *Louis Ginzberg: Jubilee Volume (1945)*.
- \_\_\_\_\_. *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *On Tyranny: Revised and Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Taylor, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928 (reimpr. 1967).
- Vlastos, Gregory. "Creation in the *Timaeus*: Is It a Fiction?". In: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen. London e New York: Routledge e Kegan Paul, 1965, 401-419.
- Vlastos, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Wright, M. R. (ed.). *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000.
- Xenofonte. *Memorabilia*. Trad. de E. C. Marchant e O. J. Todd (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- Zeyl, Donald. "Plato's *Timaeus*". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (acedido em agosto de 2025). <https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>
- Zuckert, Catherine. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.



## MAINE DE BIRAN, READER OF PASCAL

MAINE DE BIRAN LECTEUR DE PASCAL

GIOVANI ARRIGONI<sup>1</sup>

**Abstract:** It is not surprising to find, at the centre of Maine de Biran's anthropological reflection, a constant and critical engagement with Pascal's account of the human condition. In this paper, I aim to demonstrate how Biran's dialogue with Pascal's work, which evolved throughout the various stages of his life, constitutes a decisive moment in the development of his theory of human nature. By deliberately setting aside the theological dimension, I argue that this confrontation enables Biran to revise and progressively refine his conception of human duality. In particular, the analysis of boredom exemplifies this process of critical reworking, in which human duality is seen at work.

**Keywords:** Maine de Biran, Pascal, Anthropology, Boredom, Mixed nature.

**Résumé:** Il n'est pas surprenant de trouver, au cœur de la réflexion anthropologique de Maine de Biran, un dialogue constant et critique avec la pensée de Pascal sur la condition humaine. Dans cet article, je voudrais montrer comment ce dialogue, développé au cours des différentes étapes de la vie de Biran, constitue un moment décisif dans l'élaboration de sa théorie de l'homme. En mettant délibérément entre parenthèses la dimension théologique, je soutiens que cette confrontation permet à Biran de réviser et d'affiner progressivement sa conception de la dualité humaine. En particulier, l'analyse du thème de l'ennui montre de manière exemplaire

**Resumo:** Não é surpreendente encontrar, no centro da reflexão antropológica de Maine de Biran, um diálogo constante e crítico com o pensamento de Pascal sobre a condição humana. Neste artigo, pretendo mostrar como esse diálogo, desenvolvido ao longo das diferentes fases da vida de Biran, constitui um momento decisivo na elaboração de sua teoria do homem. Ao deixar deliberadamente de lado a dimensão teológica, sustento que esse confronto permite a Biran rever e aperfeiçoar progressivamente sua concepção da dualidade humana. Em particular, a análise do tema do tédio mostra, de modo exemplar, esse processo de reelaboração crítica, no qual

---

<sup>1</sup> Università degli Studi di Milano; Email: [Giovanni.arrigoni@studenti.unimi.it](mailto:Giovanni.arrigoni@studenti.unimi.it); ORCID: 0009-0003-8335-3011.

ce processus de réélaboration critique, dans lequel la dualité de l'être humain se donne à voir à l'œuvre.

**Mots-clés:** Maine de Biran, Pascal, Anthropologie, Ennui, Nature mixte.

a dualidade do ser humano se manifesta em ação.

**Palavras-Chave:** Maine de Biran, Pascal, Antropologia, Tédio, Ciência mista.

## Introduction

Dans le suggestif château de Grateloup, situé en Dordogne, Maine de Biran trouva refuge en 1792, à l'âge de vingt-cinq ans, après avoir été contraint d'abandonner Paris en raison de la Révolution. En ce lieu, baigné dans une atmosphère de calme et de recueillement, il s'immergea dans la méditation, entreprenant un important voyage intellectuel qui le conduisit des incertitudes du doute à la sérénité de la foi.

Aujourd'hui encore, le château abrite la splendide bibliothèque du philosophe. C'est parmi ces étagères que, au début du XX<sup>e</sup> siècle, De La Valette Monbrun découvrit et analysa deux exemplaires<sup>2</sup> annotés des *Pensées* de Pascal, enrichis de notes écrites par Maine de Biran lui-même, tantôt au crayon, tantôt à la plume. L'analyse minutieuse de ces notes incita De La Valette Monbrun à une réflexion approfondie sur les idées que l'œuvre du célèbre apologiste avait inspiré au penseur, aboutissant à une importante étude intitulée *Maine de Biran critique et disciple de Pascal*<sup>3</sup>. Cet ouvrage devint rapidement une référence pour ceux qui souhaitaient explorer les idées de Maine de Biran et l'influence que Pascal exerça sur lui<sup>4</sup>.

Tout d'abord, l'analyse des textes purement philosophiques de Biran met en évidence une première difficulté: le nom de Pascal est rarement mentionné et ses idées ne font jamais l'objet d'une exploration directe et systématique, «rien de comparable aux dialogues avec Descartes ou Leibniz ou Kant, à travers lesquels le biranisme s'éprouve et prend forme»<sup>5</sup>. Cette circonstance soulève une question cruciale: comment définir et comprendre la nature de cette relation? La publication du *Journal intime*, édité par Ernest Naville

<sup>2</sup> Il s'agit de *Éloges et Pensées de Pascal*, nouvelle édition, commentée, corrigée et augmentée par Mr. de \*\*\* (Paris, 1778); et *Pensées* (Paris: Renouard, 1812).

<sup>3</sup> A. de la Valette Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal* (Paris: Alcan, 1914).

<sup>4</sup> Pour d'autres études sur la relation entre Biran et Pascal, voir par exemple : Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophe* (Paris: Pion, 1918), 307-327; Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1947), 367-422.

<sup>5</sup> Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 369.

en 1857<sup>6</sup>, apporte une contribution fondamentale à la compréhension de la relation intellectuelle complexe entre Maine de Biran et Pascal. Cet ouvrage constitue un témoignage précieux qui permet de cerner plus clairement la dynamique de la pensée de Biran. Non conçu pour la publication, comme l'auteur l'avoue lui-même<sup>7</sup>, le *Journal* représente le laboratoire privilégié dans lequel le philosophe rassemble une série de notes intimes: réflexions personnelles, impressions quotidiennes, considérations philosophiques, état de santé et événements qui ont jalonné sa journée. Ce recueil de notes, bien que fragmentaire, offre un regard authentique et pénétrant sur la complexité de son monde intérieur, révélant la dimension la plus intime de son cheminement philosophique et spirituel.

---

<sup>6</sup> Anne Devarieux a bien mis en évidence la nature des éditions successives du *Journal* de Biran : «François Naville, jeune pasteur genevois, qui en publie un extrait dans la *Bibliothèque universelle de Genève* en mars 1845. Son fils Ernest, en séjour à Grateloup, en repartira avec trois agendas qu'il appelle comme son père «*journal intime*» : en 1857, la publication de *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* par Ernest Naville contient des inédits autobiographiques. Sainte-Beuve dira de ce *journal* qu'il est un «livre à mettre dans une bibliothèque intérieure à côté et à la suite des *Pensées* de Pascal, des lettres spirituelles de Fénelon, de *l'Homme de désir* par Saint-Martin, et de quelques autres élixirs de l'homme» (H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Paris: Seuil, 1970, 11). En 1917, Pierre Tisserand, en relation avec les Naville, a l'intention de publier ses œuvres et le «*Journal intime*» intégralement. Ensuite, l'abbé La Valette Monbrun, qui travaille sur l'œuvre de Biran, est autorisé par Naville à publier le «*Journal intime*» dont il a une copie. Mais il ne s'agit toujours pas d'une édition complète (H. Gouhier, «Introduction» au *Journal*, t. I, (Genève: Éditions de la Baconnière, 1954), XVI). Ce qu'on appelle *journal* est donc un tout disparate ; ce que Biran appelle *journal* (et jamais *journal* «intime») désigne quatre cahiers : «*Vieux journal*» selon E. Naville, «*Premier journal*» selon P. Tisserand, «*Vieux cahier*» selon H. Gouhier, dont F. Azouvi a donné l'édition chez Vrin, t. I (Paris: Vrin, 1998), 80. Le *Journal* a été publié par H. Gouhier en trois volumes aux Éditions de la Baconnière entre 1954 et 1957 (t. I : février 1814-31 décembre 1816; t. II: 1er janvier 1817-17 mai 1824 ; t. III : Agenda, Carnet et Notes). Les notes renvoient, sauf exceptions, aux *Œuvres de Biran* dans l'édition de F. Azouvi, parue chez Vrin., Anne Devarieux, «Maine de Biran philosophe et diariste», *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 52 | 2015.

<sup>7</sup> «S'il [le *Journal*] était destiné à voir le jour, j'aurais à craindre qu'il ne paraisse trop léger aux philosophes auxquels il n'est pas destiné et trop sérieux ou trop ennuyeux par le vide d'aventures aux personnes qui ne cherchent que l'amusement. Mais je l'écris principalement pour moi afin de me donner l'espèce d'occupation d'esprit qui est la seule à laquelle je puisse me livrer en ce moment, et encore pour trois ou quatre personnes amies ou à qui j'ai besoin de révéler ce que j'ai au fond de l'âme, tout ce qui s'y est passé, au dedans comme au dehors de moi, dans les dix dernières années, les plus agitées de ma vie, et dont j'ai besoin maintenant de me reposer avant d'entreprendre quelque chose de plus sérieux», Maine de Biran, *Journal*, t. I-II-II (Neuchâtel: La Baconnière, 1954-57), ici t. III, Carnet 1823, 196.

C'est précisément dans le *Journal* et ses écrits de jeunesse, qui peuvent être considérés comme un prélude, que le nom de Pascal revient fréquemment. L'influence profonde de la pensée pascalienne sur l'auteur transparaît clairement dans ces œuvres. Maine de Biran, comme nous l'avons déjà rappelé, était un lecteur assidu des *Pensées*, avec lesquelles il entretenait un dialogue critique tout au long de sa vie. Il les lut et les relut à différentes époques de sa vie, les annotant méticuleusement et critiquant sévèrement les notes de l'édition produite par Voltaire et le marquis de Condorcet.

Cette dernière – l'édition de 1778 – avec ses notes tendancieuses et sarcastiques, est rapidement devenue la voix dominante du siècle. Dans ce livre, des commentaires polémiques remplacent arbitrairement certaines pensées refoulées afin de saper l'autorité de Pascal dans le domaine religieux, dépeignant le «misanthrope sublime» comme un individu fragile et mentalement instable. Cependant, Biran, profondément indigné par l'interprétation pédante et déformée de Pascal proposée par ces auteurs, n'hésita pas à exprimer une vive dissidence, corrigeant et réfutant ces annotations avec une rigueur critique, directement dans son propre exemplaire<sup>8</sup>. Persiflant l'éditeur : «Encore un exemple frappant de l'extrême inattention avec laquelle Volt[aire] lisait Pascal»<sup>9</sup>, «Note fausse. Pascal n'est pas compris. Le vers de Volt[aire] ne traduit pas bien»<sup>10</sup>, «Volt[aire] était matérialiste. Il professe cette doctrine en mille endroits. Ce n'est pas ici le lieu de le réfuter à cet égard»<sup>11</sup>, et encore «C'est un grand tort et une grande source d'erreur, lorsqu'on commente un écrivain, que de ne jamais se placer dans son idée. Il est question ici des moyens de persuader. Pas[cal] dit que pour y réussir il faut plaire, faire plaisir. Ce plaisir que nous recevons alors nous porte à abandonner nos opinions, le plaisir est en quelque sorte le prix auquel nous mettons cet abandon, et la condition sans laquelle nous n'y consentirions pas, c'est une monnaie, etc. Mais Volt[aire] en prenant la phrase d'une manière absolue et sans égard à ce qui précède et ce qui suit trouve prétexte à une critique, et c'est une occasion qu'il ne laisserait pas volontiers échapper»<sup>12</sup>. Le jugement le plus incisif et le plus lapidaire ressort clairement de son *Journal*, où l'auteur n'hésite pas à exprimer ouvertement sa condamnation du travail accompli. Il s'en prend notamment à Voltaire, qui, avec son approche superficielle et déformée,

---

<sup>8</sup> Voir Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: dix-septième siècle*, coll. *Œuvres de Maine de Biran*, tome XI/1 (Paris: Vrin, 1990), 207-224.

<sup>9</sup> Biran, *Commentaires et marginalia*, 218.

<sup>10</sup> Biran, *Commentaires et marginalia*, 220.

<sup>11</sup> Biran, *Commentaires et marginalia*, 221.

<sup>12</sup> Biran, *Commentaires et marginalia*, 222.

a fait sur les *Pensées* de Pascal des notes extrêmement ridicules, auxquelles Condorcet en a ajouté encore de plus ridicules et de plus niaises. On dirait que ces notes ont été faites exprès pour dévoiler tout ce qu'il y a de petit, de misérable et de puéril dans notre philosophie moderne, et faire ressortir l'élévation et la grandeur d'une philosophie opposée à celle des sensations.<sup>13</sup>

Malgré ses rapports conflictuels avec Voltaire, on peut observer comment Maine de Biran, dans certains passages, attribue aux observations de l'encyclopédiste une importance bien plus grande que ce qui pourrait apparaître d'une lecture superficielle, allant même jusqu'à développer des perfectionnements significatifs<sup>14</sup>.

Après avoir vu les critiques que Biran adresse à Voltaire, nous devons maintenant tourner notre attention vers le dialogue qu'il a eu avec le texte original des *Pensées*, amorcé dès sa jeunesse. Cette interaction est documentée dans les *Écrits de jeunesse 1792-1798*<sup>15</sup>, publiés à titre posthume, qui contiennent des fragments et des réflexions sur divers auteurs et thèmes. Le nom de Pascal apparaît notamment dans l'essai *De l'homme*, ainsi que dans *Épictète et Montaigne*, témoignage précoce de l'intérêt de Biran pour le penseur janséniste.

Après une période de silence apparent sur le sujet, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe, Maine de Biran reprend la confrontation directe avec Pascal entre 1815 et 1823. Au cours des mêmes années, plongé dans l'intimité de sa chambre, Maine de Biran poursuivait ses réflexions sur Pascal dans le *Journal*, laissant des traces de pensées et de commentaires spontanés sur les pages des *Pensées* qui le frappaient et le fascinaient le plus. Ces écrits, non destinés à la publication, représentent pour nous une source d'une valeur inestimable: leur spontanéité et leur sincérité nous offrent un aperçu privilégié de l'opinion d'un critique profondément informé sur Pascal et nous permettent de pénétrer au cœur même de la pensée anthropologique de Biran. Dans ce dialogue silencieux mais vibrant, l'anthropologie biranienne se définit et s'enrichit, éclairée à la fois par des contrastes et par des consonances surprenantes avec l'œuvre de Pascal. En ce sens, le mot que Geneviève Barbillion dans son texte *Les lectures de Maine de Biran*<sup>16</sup> consacre à ce lien intellectuel de notre philosophe avec Pascal nous semble plus vrai que jamais. Il déclarait : «Aucun écrivain n'a plus constamment occupé sa pensée que Pascal»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 61.

<sup>14</sup> Voir Alessandra Aloisi, *La potenza della distrazione* (Bologna: Il Mulino: 2020), 32-36.

<sup>15</sup> Maine de Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, coll. *Œuvres de Maine de Biran* tome I (Paris: Vrin, 1998).

<sup>16</sup> Geneviève Barbillion, *Les lectures de Maine de Biran* (Grenoble: Allier, 1927).

<sup>17</sup> Barbillion, *Les lectures de Maine de Biran*, 48.

À ce stade, en nous concentrant sur l'étude comparative de Pascal et Biran par De La Valette Monbrun, nous devons reconnaître qu'elle offre non seulement une contribution fondamentale grâce à une transcription minutieuse – qui a servi de base aux publications ultérieures – mais explore également en profondeur les liens intellectuels entre ces deux auteurs éminents. Au cours d'un travail de trois ans, l'auteur a réussi à mettre en évidence les attitudes divergentes de Biran envers Pascal et à organiser la complexité de leurs réflexions en trois axes thématiques principaux : «trois chefs les principaux problèmes agités conjointement par l'auteur des *Pensées* et l'auteur du *Journal intime* : 1° le problème de la nature humaine ; 2° le problème de l'ordre social ; 3° le problème religieux»<sup>18</sup>. Contrairement à De La Valette Monbrun, qui a consacré une grande partie de ses efforts à éclairer la question religieuse, notre intérêt se concentre sur le premier problème qu'il a identifié. Concernant les deux premiers points de convergence, De La Valette Monbrun parvient aux conclusions suivantes :

Tout en rendant hommage au génie de l'auteur des *Pensées*, qui a montré – mieux nul autre avant lui – la force de la coutume, l'insuffisance pratique de la raison raisonnante et la puissance souveraine du cœur, le philosophe périgourdin a mis crûment en lumière l'exagération et le pessimisme d'un certain nombre de ses réflexions sur la nature humaine et l'organisation sociale. Il ne lui a pas échappé que le jansénisme, fleuve empoisonné aux sources duquel Pascal avait bu à longs traits, avait vicié, pour une certaine part, son étude de la nature humaine. Sans aucun doute, l'homme offre un étonnant mélange de grandeur et de bassesse ; mais est-ce une raison suffisante pour le considérer comme «un monstre incompréhensible» ?<sup>19</sup>

Ces réflexions constituent le fondement théorique et la motivation première de ce travail. Dans les pages qui suivent, en nous appuyant sur les analyses approfondies menées par De La Valette Monbrun sur la nature humaine chez Pascal et Biran, nous souhaitons répondre à cette enquête et la prolonger. En écartant délibérément l'influence religieuse fréquemment abordée par les exégètes biraniens, notre objectif est de démontrer comment le cadre de l'anthropologie biranienne s'affine et s'enrichit par comparaison avec l'œuvre pascalienne. En particulier, l'analyse de la critique biranienne du concept d'ennui chez Pascal permet de mieux mettre en lumière la conception de la nature humaine chez Maine de Biran.

---

<sup>18</sup> Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, III.

<sup>19</sup> Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 293-294.

## 1. La condition humaine

S'il était possible de fixer dans une image le long cheminement philosophique de Maine de Biran, nous serions amenés à dire qu'il s'agit de porter l'attention sur la *mélodie* émanant de l'espace intérieur de la subjectivité, afin d'en découvrir les frontières et les limites par rapport à l'espace extérieur, reconnu comme toujours étranger, amusant et dangereux.

Biran se situe clairement dans cette veine de l'histoire de la philosophie qui examine les choses spécifiquement humaines – clairement distinguées des choses extérieures ou étrangères, une division déjà proposée, par exemple, par Socrate – sous l'angle du souci de l'âme<sup>20</sup>. La première étape qu'il reconnaît dans ce cheminement philosophique est le fait primitif du sens intime. Biran hérite de la philosophie cartésienne la grande question du fondement de la connaissance, posée sur un principe premier et indubitable. «C'est Descartes qui élève le premier la grande difficulté du passage de nos modifications intérieures à l'existence réelle des objets qui les occasionnent»<sup>21</sup>, affirme-t-il dans le *Mémoire* exprimant le besoin hérité de Descartes de trouver un lien entre le soi et le non-soi. Le *cogito* biranien est le fondement de l'existence des choses extérieures. Le non-soi est fondé sur le soi ; c'est l'«ordre des existants», définissable comme le fait primitif à partir duquel seul il sera possible de déduire, par conséquent, l'existence des choses extérieures.

Si Biran n'en vient à déterminer cette position théorique que vers 1805, il est important de souligner que, déjà dans sa jeunesse, l'auteur, avec un langage et une perspective certainement différente, abordait des problèmes de cette nature. Parmi les *Écrits de jeunesse*, datant probablement de 1794, figure le texte «*De l'homme*», dans lequel Biran, inspiré par des penseurs tels que Montaigne, Pascal et Épictète, interroge la nature humaine. À son avis, parmi toutes les questions qui stimulent l'esprit humain, aucune ne mérite plus d'attention que l'investigation de sa propre essence, considérée comme le thème suprême et, peut-être, le seul véritablement significatif. Des penseurs comme Biran, Pascal et Montaigne ont consacré leur existence à explorer l'énigme de la condition humaine : «L'honneur, comme le devoir de tout homme qui pense, est de scruter au moins une fois dans sa vie le problème de l'existence»<sup>22</sup>. Si, d'une part, nous avons décrit le long cheminement philosophique de Biran comme une quête visant à explorer les limites de la

---

<sup>20</sup> Voir Michel Dupuis, «À propos du sentiment biranien de l'existence», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, 159-176.

<sup>21</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, coll. Œuvres de Maine de Biran (Paris: Vrin 2000), 335.

<sup>22</sup> Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 127.

subjectivité par rapport à l'espace extérieur, d'autre part, il est essentiel de souligner que ce qui l'obsède réellement est la complexité de la nature humaine sous toutes ses facettes. Cinq ans avant sa mort, Biran déclara : «Si je fais un livre, il roulera sur ce que l'homme sait de lui-même ou en lui-même, et sur ce qu'il peut savoir de son être mixte, de sa destination ultérieure, par induction proprement dite des faits du sens intime»<sup>23</sup>. Bien que cet ouvrage n'ait jamais vu le jour, les réflexions de Biran sur ces thèmes ont été profondément influencées par le dialogue intellectuel qu'il a constamment entretenu avec la pensée de Pascal. Cette comparaison, issue de ses écrits les plus intimes, révèle une profonde investigation de la condition humaine.

Pour bien comprendre le dialogue de Maine de Biran avec la pensée de Pascal durant sa jeunesse, il convient d'abord d'analyser la conception de la nature humaine à travers la perspective pascalienne. En effet, partant de la connaissance de l'homme d'une manière tout à fait originale, Pascal s'efforce d'atteindre la compréhension de Dieu. Ce cheminement est résumé dans sa célèbre phrase: «L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin»<sup>24</sup>.

Comme le souligne Alessandra Aloisi, il serait réducteur d'interpréter la pensée de Pascal comme une simple exhortation au retour à soi ou à l'intériorité. L'auteure souligne que, dans plusieurs passages des *Pensées*, Pascal critique explicitement le moi, le définissant comme odieux, injuste et insupportable, car il «se fait centre de tout»<sup>25</sup> et constitue la source première de toute injustice et de tout désordre<sup>26</sup>. Or, c'est précisément par cette introspection critique que Pascal met en évidence l'inconstance de la nature humaine, esquissant un portrait de l'homme imprégné de profondes contradictions. L'être humain se présente ainsi comme une entité complexe et composite, un «monstre» composé d'éléments hétérogènes entrelacés en un tout inextricable. La réflexion de Pascal porte notamment sur la dualité de l'existence humaine, suspendue entre grandeur et misère<sup>27</sup>, thèmes qui ressortent avec

<sup>23</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 240.

<sup>24</sup> Blaise Pascal, *L'Œuvre*, édition établie et présentée par Pierre Lyraud et Laurance Plazenet (Paris: Bouquins/Mollat, 2023), 1298. Il est pertinent de souligner que Biran, sur le tard de sa vie, laisse une note manuscrite à ce passage dans son exemplaire des *Pensées* : «Si l'ordre de la pensée est de commencer par soi (commencement qui conduit nécessairement à Dieu), que dirons-nous de ceux qui proscrivent si témérairement et avec des termes de moquerie, toute étude de l'homme intérieur individuel ?» Biran, *Commentaires et marginalia: dix-septième siècle*, 216.

<sup>25</sup> Pascal, *L'Œuvre*, 1290.

<sup>26</sup> Aloisi, *La potenza della distrazione*, 26.

<sup>27</sup> Pascal, *L'Œuvre*, 1113: «Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Et il est encore dangereux de lui trop

force dans les nombreuses affirmations disséminées dans l'œuvre : «Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement ?»<sup>28</sup>.

Dans cette perspective, Pascal dépeint la condition humaine comme intrinsèquement ambiguë, marquée par une tension constante entre des contraires qui en définissent la complexité et la richesse. L'être humain, plongé et émerveillé par le mystère de sa propre nature, se révèle plein de contradictions: sa grandeur se reflète dans sa misère même. Ces contradictions mettent en lumière une nature imprégnée d'erreurs et de faiblesses qui, pourtant, ne diminuent pas l'homme, mais témoignent de sa noblesse, car ce sont les «misères de grand seigneur». Dans cette vision, l'homme se révèle comme un «Roi dépossédé», pleinement conscient du fait qu'«il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois»<sup>29</sup>. Cette conscience de sa propre décadence ne constitue pas un simple aveu d'infériorité, mais plutôt un élément qui, paradoxalement, l'élève et l'ennoblit, le reconnaissant comme un être conscient de sa propre perte. En ce sens, Pascal affirme:

S'il se vante, je l'abaisse  
S'il s'abaisse, je le vante  
Et le contredis toujours  
Jusques à ce qu'il comprenne  
Qu'il est un monstre incompréhensible<sup>30</sup>.

Il ne fait aucun doute que, dès les premières étapes de sa réflexion, Maine de Biran a rencontré et analysé les positions de Pascal. Rédigé dans sa jeunesse, le texte *De l'homme* constitue l'une de ses premières tentatives systématiques pour interroger la nature humaine et la connaissance de soi. C'est dans ce cadre que Biran examine attentivement les opinions de Pascal et de Montaigne, et que l'on constate une proximité significative avec les thèmes abordés précédemment par Pascal. Les deux auteurs étudiés visent à souligner la misère et la bassesse de la condition humaine en l'absence de référence à la dimension religieuse. Cependant, pour le philosophe bergerecois, il est essentiel de considérer, avant tout, que le péché principal de la condition ordinaire des hommes «c'est qu'ils s'ignorent les uns les autres et

---

faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre, mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre».

<sup>28</sup> Pascal, *L'Œuvre*, 1118.

<sup>29</sup> Pascal, *L'Œuvre*, 1112.

<sup>30</sup> Pascal, *L'Œuvre*, 1116.

qu'ils soient, à peu d'exceptions près, condamnés à s'ignorer eux-mêmes»<sup>31</sup>. Voici ce qu'il en dit:

L'homme ne connaît rien moins que lui-même : appliquant toujours ses sens aux objets extérieurs, rarement il descend dans son intérieur. La nature qui lui a donné tout ce qu'il faut pour connaître les matériaux de ses besoins et qui le force à examiner sans cesse autour de lui pour veiller à sa conservation, ne semble pas l'avoir fait pour réfléchir sur son être. Nous ne nous sentons en effet que par nos sensations et ces sensations, occasionnées par les objets extérieurs, nous forcent à donner notre attention à ce qui les produit, sans nous éclairer sur ce qui les reçoit. Notre œil voit les objets, mais il ne se voit pas lui-même. Bornés à saisir des rapports, nous ne connaissons les objets qui nous entourent que par les comparaisons que nous en faisons. Tout ce qui ne peut être comparé ne peut être conçu par nous ; nous n'avons donc aucun moyen pour connaître la nature des choses et à plus forte raison notre propre nature<sup>32</sup>.

Malgré les divergences entre les philosophes qui ont abordé ce sujet complexe, Maine de Biran reconnaît une certaine affinité entre deux auteurs si différents dans leur approche de la nature humaine. Montaigne, en effet, tend à déprécier l'homme, soulignant les avantages que les animaux possèdent sur lui, «rabaisse la raison de l'homme sous prétexte de le ramener à la soumission et à la foi ; mais il l'humilie sans le relever. Il faut selon lui que l'homme croie parce qu'il est incapable d'acquérir par lui-même de vraie connaissance»<sup>33</sup>. Pascal, au contraire, tout en reconnaissant notre petitesse, souligne que la conscience de celle-ci constitue déjà une forme de grandeur. De plus, si le premier considère l'homme comme inévitablement petit par nature puisqu'il ne le considère que comme un philosophe, «l'autre le voit abject par sa nature dégénérée, grand par son état primitif, misérable par le péché, glorieux par la grâce, parce qu'il le voit en chrétien ou en dévot»<sup>34</sup>.

Après avoir exposé un dialogue possible entre les morts, Maine de Biran semble pencher en faveur de l'idée de Pascal, qualifiant son argument de très solide. Ce sont les vérités du sens intime qui semblent corroborer cette thèse: l'inquiétude de l'âme, l'ennui fatal inconnu des animaux mais caractéristique de notre espèce, la folie, etc. ils semblent «annoncer quelque chose de particulier et prouverait (non pas peut-être aux philosophes froids, mais aux âmes sensibles qui aiment à se mirer en elles-mêmes) que nous ne sommes

<sup>31</sup> Monbrun, *Maine de Biran*, 131.

<sup>32</sup> Maine de Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 19.

<sup>33</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 24.

<sup>34</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 25.

pas peut-être à notre vraie place»<sup>35</sup>. Biran nous rappelle que la compréhension des contradictions inhérentes à notre nature ne peut se faire uniquement par la raison, puisque ces contradictions sont cachées par un “voile impénétrable”. Cependant, les âmes particulièrement sensibles qui aiment regarder à l’intérieur d’elles-mêmes, ils reconnaissent que c’est seulement à travers le sens intime qu’on répond; «elles ont des démonstrations à leur manière, plus convaincantes que celles qui procèdent par le calcul. Ces démonstrations ne peuvent être senties que par elles : sont-elles égarées par le sentiment ? Cela peut être, mais au moins elles sont de bonne foi, leur erreur ne peut leur être imputée... On ne peut pas en dire autant de bien des philosophes...»<sup>36</sup>.

Bien que Pascal et Biran semblent ici très proches, notre auteur est loin d’être prêt à adhérer pleinement aux idées de Pascal. Dans une note datée du 27 mai 1794, il lui reproche d’obscurcir la vie et de rendre le christianisme plus redoutable qu’aimable: «Pascal dans ses pensées morales élève mon âme, mais lorsqu’il parle de religion, il ne la rend pas aimable ; son tempérament mélancolique perce partout ; s’il jette quelquefois du sublime sur ses conceptions, il y répand trop souvent du sombre»<sup>37</sup>. Dans des pages ultérieures, datant approximativement de la même époque, une comparaison entre Pascal et Montaigne apparaît à nouveau: dans ce cas, la distinction entre les deux est établie par la référence à Épictète<sup>38</sup>. Biran accepte le problème tel que posé par Pascal<sup>39</sup>. Il faut choisir entre la faiblesse naturelle et invincible de l’homme selon Montaigne et la misère du chrétien qui postule sa grandeur: aujourd’hui comme hier, Biran est avec Pascal contre Montaigne<sup>40</sup>. Maine de Biran, reprenant les réflexions de Pascal, qui oppose la pensée de Montaigne à celle d’Épictète, souligne comment l’auteur des *Pensées* critique durement ce dernier, jugeant illusoire sa conception de la grandeur humaine : «l’homme ne peut rien par lui-même, il est faible et misérable, abandonné à ses propres forces»<sup>41</sup>. Il nous faut désormais choisir entre la grandeur et la nature accessibles de l’homme selon Épictète et le péché originel que seule la grâce peut effacer : Biran est ici avec Épictète contre Pascal.

Épictète et ceux de sa secte offrent eux-mêmes la réponse à l’opinion de

<sup>35</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 25.

<sup>36</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 26.

<sup>37</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 99.

<sup>38</sup> Biran, *Écrits de jeunesse*, 107-109.

<sup>39</sup> Maine de Biran, dans son *Œuvres de Pascal*, publiées à La Haye en 1779, disposait d’un texte très similaire à celui que nous connaissons aujourd’hui sous le titre de “*Entretien de M. Pascal et de M. de Saci sur Épictète et Montaigne*”. Nous pensons que la référence d’où naît la remarque de Biran est précisément celle-ci.

<sup>40</sup> Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 373.

<sup>41</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 108.

Pascal et aux doutes de Montaigne. L'ignorance et la misère de l'homme sont invincibles par elles-mêmes selon l'un, sans le secours de Dieu selon l'autre; cependant voilà des hommes qui, livrés aux seuls secours de leur raison, semblent s'élever au-dessus de l'humanité : ils méprisent la douleur et la mort, ils foulent aux pieds les passions, et ce qu'il y a de plus grand encore, ils placent tout leur bonheur dans le bien qu'ils font aux hommes, aussi doux, aussi bienfaisants pour leurs semblables qu'ils sont durs à eux-mêmes<sup>42</sup>.

La conclusion à laquelle Biran parvient, dépassant le jansénisme de Pascal, vise directement à critiquer son christianisme, celui qu'il avait lui-même soutenu peu auparavant :

La raison, la philosophie peuvent donc quelque chose ! Sait-on jusqu'où peut aller la force humaine conduite par une volonté ferme et constante ? L'homme est bas, misérable lorsqu'il ne cède qu'à l'impulsion des sens ; il s'élève en se mettant sous l'empire de la raison ; alors, loin d'être un objet digne de pitié, il mérite la vénération de ses semblables. La grandeur et la misère humaine, les contradictions des passions et de la raison peuvent s'expliquer autrement que par le péché originel<sup>43</sup>.

Comme nous l'avons précédemment exposé, la réflexion initiale de Maine de Biran se caractérise par une tension entre le pessimisme pascalien et l'exigence de maîtrise de soi héritée des stoïciens. Si Biran reconnaît la misère comme un constat de départ, il refuse de la confiner à une fatalité dogmatique. Ce premier dialogue, encore empreint d'une perspective de jeunesse, s'approfondira néanmoins au fil des années pour constituer le pivot d'une enquête psychologique approfondie. En délaissant la question du péché au profit de celle de la dualité constitutive de l'être humain, Biran réexamine les grandes intuitions de Pascal – notamment concernant l'incapacité de l'homme à demeurer en repos – à la lumière de sa théorie du sens intime. Biran ne s'exprime plus uniquement en opposition à l'apologiste, mais en tant qu'observateur attentif de cet être mixte dont il s'agit de décrire la dynamique interne.

## 2. Maine de Biran critique de Pascal

Le dialogue sur la nature humaine que Maine de Biran a engagé avec la pensée pascalienne durant sa jeunesse ne peut être considéré comme épuisé.

---

<sup>42</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 108.

<sup>43</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 109.

Cette comparaison réapparaît dans le *Vieux cahier* côté B, daté d'avril 1795, où le nom de Pascal est à nouveau mentionné. Dans ces pages manuscrites, le thème principal de la réflexion est à nouveau la condition humaine. Au début de cette note, Biran affirme fermement que l'un des principes fondamentaux à prendre en compte dans une analyse sur la nature et l'existence humaine:

c'est qu'il faut que l'homme tende sans cesse vers quelque objet extérieur, que l'action, le désir ou l'occupation sont aussi nécessaires à la vie de son âme que les aliments à celle de son corps, en un mot, que cette activité, qui tient à l'essence de l'âme, quel qu'en soit le principe, a besoin d'être remplie de quelque manière<sup>44</sup>.

De cette réflexion, d'un point de vue psychologique, émerge une compréhension de la nécessité des passions, considérées comme un élément fondamental et indispensable de l'existence humaine. De ce point de vue, bien orientées, elles conduisent l'individu vers la forme de bonheur à laquelle notre nature est prédisposée. Maine de Biran s'oppose fortement aux philosophes contemplatifs, qui ont tendance à se moquer et à rabaisser l'homme et ses activités frivoles. Selon Biran, ces penseurs adresseraient l'avertissement suivant aux hommes : «Vous vous plaignez de la brièveté de la vie et jamais vous ne songez à vivre ; toujours entraînés hors de vous, vous n'existez pas pour vous»<sup>45</sup>. Après avoir critiqué Sénèque et son ouvrage *De brevitate vitae*, Biran concentre son analyse sur Pascal. Citant le célèbre passage où Pascal souligne l'incapacité de l'homme à rester calme dans la solitude d'une chambre, Biran résume ainsi la position de Pascal:

Pascal, qui voit la chose d'une autre manière, tend à prouver de même la misère de l'homme par ce besoin continuel d'occupations ou d'amusements frivoles qui le distraient de lui-même et l'empêchent de songer à lui, de sorte que, selon lui, l'homme du monde le plus puissant, le plus heureux en apparence, si vous l'abandonnez à lui-même, si vous le privez de toute distraction, se trouvera très malheureux et la contemplation de sa gloire, de sa puissance ne pourra lui suffire, ni l'empêcher d'être misérable<sup>46</sup>.

En conclusion, Maine de Biran souligne que l'activité humaine est intrinsèquement liée à la nature même de l'homme et constitue un élément indispensable au maintien de la vie et au renouvellement de son énergie. Il affirme que «l'homme n'a pas en lui-même ce qui est nécessaire pour

<sup>44</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 171-172.

<sup>45</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 172.

<sup>46</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 172.

le soutien de sa vie et le renouvellement de son activité»<sup>47</sup>, soulignant la nécessité de s'orienter vers des objets extérieurs capables de soutenir son existence. Critiquant la position de ces philosophes, en particulier de Pascal, les accusant d'avoir réfléchi sur la nature humaine avec des préjugés, Biran soutient que «la sagesse ne consiste pas à rompre les liens qui nous unissent à ces objets, mais à choisir ceux qui vont le mieux à la fin que nous devons nous proposer»<sup>48</sup>. L'action est intrinsèquement liée à la nature de l'homme, «nature d'un être successif et dont les divers moments de l'existence ne sont que différentes modifications, de ne pouvoir conserver ou rendre permanente aucune de ses modifications»<sup>49</sup>. De ces réflexions émerge une vision selon laquelle l'art du bonheur ne naît pas du rejet des activités mondaines, mais de la capacité à orienter consciemment ses actions vers des buts qui enrichissent le sentiment d'existence<sup>50</sup>.

Il est particulièrement significatif de noter à quel point la comparaison avec la pensée de Pascal, notamment concernant la relation et la dépendance de l'être humain à son environnement et aux objets extérieurs, constitue un élément constant de la réflexion philosophique de Maine de Biran. Au début de l'année 1815, retiré dans la tranquillité de Grateloup, le député de Bergerac se livra à des méditations mélancoliques, réfléchissant aux échecs de la liberté de son pays et à sa propre condition existentielle. Dans cet état d'esprit, Biran se consacra, dans son *Journal*, à la relecture et au commentaire de la célèbre page des *Pensées* de Pascal concernant la misère de l'homme seul dans une chambre. Plongé dans la solitude de sa maison de campagne, avec la ferme intention de se consacrer à l'étude, loin des distractions de la vie parisienne et des troubles civils qui caractérisaient la France de cette époque, il réalisa, avec un profond sentiment de frustration, qu'il était incapable d'accomplir la tâche dont il avait longtemps été distrait. Semblable à ce qu'il avait vécu à Paris, Maine de Biran prend immédiatement conscience de son incapacité à atteindre un état de concentration et de recueillement intérieur. Il comprend clairement que cette difficulté n'est imputable ni aux activités frénétiques de la vie urbaine, ni à ce que Pascal aurait décrit comme le sentiment de misère existentielle humaine<sup>51</sup>. Il ça prend à Voltaire, le considé-

<sup>47</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 172.

<sup>48</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 173.

<sup>49</sup> Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, 172.

<sup>50</sup> Dans ces passages, il semble résonner la critique que Voltaire adresse à Pascal sur ce sujet.

<sup>51</sup> «Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas

rant incapable de comprendre qu'il y a aussi des *idées* et des aspirations qui gardent l'âme devant elle-même<sup>52</sup>, Maine de Biran est d'accord avec Pascal pour reconnaître que l'homme, tel qu'il est, «composé de deux natures, ne pouvait être heureux pleinement par cette vue intérieure, et il aurait trouvé la véritable raison de ce fait en cela seul que, pour être heureux, l'homme doit avoir la jouissance pleine et entière des facultés diverses qui appartiennent à ces deux natures, ou les constituent<sup>53</sup>». La théorie biranienne souligne qu'en tant qu'être animal, l'homme a besoin de sensations et de mouvements ; en tant qu'être intelligent et moral, il a besoin d'idées et de l'exercice de la réflexion. Si l'homme se surprend à trop cultiver l'un de ces deux états, «il souffre dans le fond de son être, il a le sentiment pénible d'un besoin non satisfait<sup>54</sup>». Bien que Pascal ait reconnu la complexité de la dualité de la nature humaine, il n'a pas réussi à en saisir pleinement l'essence:

Pascal se place trop hors de la nature humaine et donne une raison chimérique de la misère sentie par l'homme, à qui tous les mobiles d'activité extérieure viendraient à manquer ; il veut que ce sentiment de misère naisse de la réflexion que fait sur lui-même un être dégénéré, tandis qu'il vient tout simplement de ce que cet être mixte n'est pas purement intellectuel et qu'il a des besoins physiques qui demandent impérieusement à être satisfaits<sup>55</sup>.

Maine de Biran affine ainsi la critique formulée en 1795 à l'encontre de la pensée de Pascal, en approfondissant la dualité complexe de la condition humaine. Ce passage révèle clairement une réflexion plus mûre et nuancée que dans ses écrits de jeunesse, soulignant combien son engagement auprès de Pascal a été crucial pour l'affinement de sa théorie anthropologique.

Pascal, en se référant aux concepts de culpabilité et de péché originel, tend à marginaliser et à reléguer trop facilement la dimension physique et matérielle de l'existence humaine. Cette réduction est cependant surmontée par Maine de Biran, qui identifie la nature mixte de l'être humain comme un fondement essentiel de sa propre vision anthropologique. Cette perspective se présente comme une réponse plus complexe et plus complète que la vision

---

demeurer en repos dans une chambre. [...] Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.», Pascal, *L'Œuvre*, 1121-1122. Le texte présenté ici est similaire au texte que Biran commente dans son *Journal* (t. 1, 60) et correspond au fragment n. 168 de l'édition Sellier.

<sup>52</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 61.

<sup>53</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 61-62.

<sup>54</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 62.

<sup>55</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 62.

esquissée par Pascal. Selon Maine de Biran, notre nature animale, qui nous pousse au désir de mouvement et de sensations, ne constitue pas une simple distraction du sentiment de notre finitude, comme le suggérait Pascal. Au contraire, elle constitue une tendance intrinsèque et essentielle de la condition humaine. Pascal a omis de reconnaître et de prendre en compte la diversité et la contradiction des besoins, qui présupposent la coexistence de deux natures. Il a méconnu que notre nature sensible possède des besoins propres: «Si nous cherchons l'agitation et les sensations et les mouvements du dehors, c'est que nos facultés organiques, les premières en exercice, demandent toujours à être exercées»<sup>56</sup>.

Notre nature mixte recèle des facultés diverses, qui ne peuvent être satisfaites simultanément ni dans les mêmes circonstances. Si, d'un côté, nous recherchons l'agitation extérieure, les sensations et le mouvement, c'est parce que nos facultés organiques demandent constamment à être activées. De l'autre, même en proie à l'agitation, nous aspirons au repos et au calme intérieur, car nos facultés intellectuelles et réflexives exigent, elles aussi, de l'exercice.

Ainsi, contrairement à l'idée de Pascal, après avoir éprouvé la solitude chez lui à Grateloup, Biran comprend que son tourment n'est pas exclusivement intellectuel, mais provient plutôt du besoin constant de mouvement que la vie elle-même lui impose. Reprenant ainsi la célèbre devise de Pascal sur l'incapacité de l'homme à rester seul dans une chambre, Biran déclare: «Tout mon mal vient du simple fait de ne pas savoir rester calme dans une chambre, à Paris comme à la campagne, et de ne pas savoir être maître de mes mouvements»<sup>57</sup>.

La critique de Maine de Biran n'épargne même pas la conception pascalienne de l'ennui. Elle n'a pas «des racines naturelles», comme dit Pascal, «du fond du cœur», un cœur qui se sentirait malheureux si le divertissement ne le préservait pas d'une connaissance désolée ; ce malaise qui nous assaille dans l'angoisse de notre solitude et qui caractérise la misère humaine. Déjà dans son ouvrage *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* de 1802, Maine de Biran développait sa propre théorie de l'ennui, initialement exprimée dans une note de bas de page. Bien qu'il ait d'abord semblé d'accord avec Pascal et les moralistes qui ont poursuivi ses réflexions, reconnaissant un lien entre l'ennui et la misère humaine, Biran s'est rapidement distancié de cette interprétation. En fait, il a critiqué Pascal pour avoir attribué l'ennui à un désir humain d'évasion. Selon Biran, cette approche est réductrice, car Pascal aurait cherché la cause trop loin, ne la voyant pas là où elle se trouvait. Biran affirme que:

---

<sup>56</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 162.

<sup>57</sup> Biran, *Journal*, t. 1, 42.

L'ennui provient toujours de l'impuissance que nous éprouvons dans nos habitudes sensibles ou motrices. Toutes les fois que ces habitudes sont contrariées par une cause interne ou externe quelconque, nous éprouvons ce malaise qu'on appelle ennui. Les animaux en sont aussi susceptibles, mais bien moins que l'homme. [...] L'ennui provient le plus souvent des efforts impuissants que fait le principe sensitif pour maintenir les organes au ton où les ont mis des causes antérieures et habituelles d'excitation. Lorsque, ces causes venant à manquer, le ton sensitif vient à se rabaisser, cet état est purement organique et ne provient point, comme on l'a dit, d'aucune comparaison réfléchie entre la situation agréable passée et la présente.<sup>58</sup>

Quelques années plus tard, la relecture de Pascal rouvrit le débat sur le thème de l'ennui, offrant l'occasion de revisiter ses idées. Maine de Biran approfondit sa théorie, l'enrichissant de son expérience personnelle et d'un examen approfondi de son for intérieur, parvenant ainsi à saisir les origines psychologiques de cet état d'esprit.

En 1817, Biran analyse un passage des *Pensées* de Pascal, où il émet l'hypothèse que l'ennui ait des racines rationnelles.<sup>59</sup> Cependant, Biran prend une position claire : selon lui, la raison n'a rien à voir avec l'ennui ni avec le penchant pour le divertissement. L'ennui est une affection passive, il dérive du fait que l'homme a en lui des sensations ou des impressions dont il n'est pas le maître, une vie qui est en lui sans lui. N'étant pas maître de ces sensations obscures, il cherche toujours les causes qui les ont provoquées, et lorsqu'il ne parvient pas à les comprendre malgré tous ses efforts, «il éprouve ce que nous appelons l'ennui qui tient à un besoin général d'excitation senti et non satisfait».<sup>60</sup> Ce sont des dispositions organiques, «auxquelles la volonté ou la raison peuvent opposer des idées, mais qu'elles ne peuvent ni changer ni combattre directement». Observateur attentif de lui-même, Biran comprend que, d'un point de vue psychologique: «Quand je suis organiquement triste et ennuyé, il n'y a ni divertissements ni idées qui puissent changer cet état fondamental» ; au contraire, «quand mon organisation est en bon état [...] tout devient pour moi divertissement et plaisir».<sup>61</sup>

En conclusion, Maine de Biran se distingue clairement de Pascal, en lui opposant une vision anthropologique et psychologique différente. Alors que

<sup>58</sup> Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (Paris: Vrin, 1987), note 305.

<sup>59</sup> «De sorte qu'à le considérer sérieusement, il est encore plus à plaindre de ce qu'il peut se divertir : à des choses si frivoles et si basses, que de ce qu'il s'afflige de ses misères effectives ; et ses divertissements sont infiniment moins raisonnables que son ennui.» Le texte se trouve dans l'édition Renouard, article VII, I, t. I, 224-226.

<sup>60</sup> Maine de Biran, *Journal*, t. 2, 80.

<sup>61</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 72.

Pascal attribue la cause de l'ennui à des facteurs externes, Biran soutient qu'il réside intrinsèquement en nous, «inhérente à l'organisation vivante et relative à ses besoins ou à ses habitudes d'excitation».<sup>62</sup> Notre nature affective exige une excitation et un soutien constants, ce qui rend l'être humain enclin à s'amuser même pour les plus petites futilités. En fait, «quelquefois il faut peu de choses pour l'exciter et une bagatelle suffit en effet ; ou plutôt il n'y a rien qui soit bagatelle à mépriser lorsqu'on s'amuse, et plus les causes qui remontent l'organisation et nous sauvent de l'ennui sont simples, plus l'homme est heureux».<sup>63</sup> Pascal, regrettant de trouver du plaisir dans les choses frivoles, semble presque attristé par sa condition humaine et par sa nature sentante. Maine de Biran, dans l'expérience de l'ennui et du divertissement, trouve à nouveau la confirmation de sa thèse de la dualité de la nature humaine : «divertissant on juge les causes de ses divertissements et il faut toujours se maintenir dans cet état où l'on puisse juger, c'est-à-dire rester toujours *compos sui*, en donnant relâche à son esprit ; mais il ne faut pas peser au poids de la raison ce qui nous amuse et laisser à la sensibilité sa mesure et sa balance propre»<sup>64</sup>.

## Conclusion

Parvenu au bout de ce chemin articulé, il est maintenant possible de tirer des conclusions, bien que provisoires, sur l'itinéraire long et complexe qui a jalonné notre enquête sur la lecture de Pascal par Maine de Biran. À travers une analyse minutieuse de références textuelles spécifiques, nous avons mis en évidence comment Biran traite la pensée de Pascal principalement dans une dimension intime et privée, ce qui contribue à accroître l'authenticité et l'originalité de la relation intellectuelle entre les deux penseurs.

Tandis que la critique s'est jusqu'ici focalisée sur la dimension religieuse, notre propos a été de montrer comment le dialogue avec Pascal a constitué un moment charnière pour la définition même de la théorie anthropologique de Biran. L'approche de Pascal, caractérisée par un style rigoureux et un ton prophétique, offre une description pénétrante des tensions constitutives de la condition humaine : grandeur et misère, ennui et activité, besoin et aspiration à l'infini. Face à cette lecture si radicale qu'elle frôle l'irréductibilité de la contradiction, Biran ne se limite pas au rôle passif du lecteur, mais émerge comme un penseur critique, prêt à relever le défi et à formuler une réponse articulée.

---

<sup>62</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 80.

<sup>63</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 80-81.

<sup>64</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 80.

La confrontation serrée de Biran avec Pascal se manifeste principalement dans les domaines de la condition humaine et de la psychologie. Comme l'observe avec acuité Henri Gouhier<sup>65</sup>, la théologie a conduit Pascal à une conception psychologique viciée par des prémisses erronées. Biran, pleinement conscient de cette limite, s'exprime en termes polémiques comme suit : «Pascal se trompe bien sûrement dans tout ce qu'il dit sur la cause de la misère des hommes et de l'agitation perpétuelle où ils passent toute leur vie. Préoccupé uniquement de son objet, qui est de faire voir que l'homme est déchu et qu'il était créé pour un état meilleur, il le traite comme un sujet simple et fait abstraction complète de l'influence de ses états organiques et sensitifs sur le sentiment immédiat qu'il a de son existence»<sup>66</sup>.

Dans cette critique, Biran souligne que l'erreur fondamentale de Pascal réside dans son incapacité à saisir pleinement la dualité psychologique de l'être humain. Pascal, qui s'attache principalement à mettre en évidence la condition déchirée de l'homme par rapport à un état originel de perfection, néglige l'influence décisive des états organiques et sensoriels sur l'expérience immédiate de sa propre existence. Cette limite apparaît clairement dans la confrontation constante que Biran entretient avec la pensée de Pascal tout au long de sa vie.

Après une première lecture juvénile des *Pensées*, c'est entre 1815 et 1818, comme en témoigne son *Journal*, que Biran revient systématiquement au texte de Pascal. Au cours de cette période, le philosophe français a réussi à développer une critique plus mature, enrichie par les réflexions psychologiques mûries au fil des ans. Tout en ne reniant pas ses intuitions de jeunesse, Biran donne maintenant une base plus scientifique à son analyse, en élaborant une phénoménologie de l'homme dans le monde.

L'affranchissement, par rapport à toute prétention théologique ou apologétique, a été, pour Biran, un élément fondamental du développement d'une nouvelle psychologie. Il étudie l'être humain à partir de son expérience personnelle, convaincu que celui qui se connaît bien est capable de tout savoir. Selon cette perspective, la condition humaine peut être analysée sans recourir au concept de péché originel ni à d'autres catégories d'origine religieuse, comme l'avait cru Pascal. L'investigation rigoureuse de l'homme doit être fondée sur une observation directe de sa dynamique intérieure, et non sur des présupposés théologiques : «[Personne] ne peut partir de nos contradictions intimes comme si elles étaient les signes d'une chute»<sup>67</sup>.

À travers sa critique et la proposition d'une anthropologie fondée sur l'expérience intérieure et la dualité humaine, Biran révèle les limites de la

<sup>65</sup> Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 378.

<sup>66</sup> Biran, *Journal*, t. 2, 72.

<sup>67</sup> Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 379.

vision de Pascal, mettant en évidence une compréhension plus profonde de l'être humain. En ce sens, on peut affirmer avec De La Valette Monbrun que «Maine de Biran a mieux connu l'homme que Pascal»<sup>68</sup>.

## Bibliographie

- Aloisi, Alessandra. *La potenza della distrazione*. Bologna : Il Mulino, 2020.
- Barbillion, Geneviève. *Les lectures de Maine de Biran*. Grenoble : Allier, 1927.
- Biran, Maine de. *Journal*, 3 vol., éd. par H. Gouhier. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1954-1957.
- \_\_\_\_\_. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Paris: Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Commentaires et marginalia : dix-septième siècle*, in *Œuvres*, t. XI-1, éd. par B. Baertschi. Paris: Vrin, 1990.
- \_\_\_\_\_. *De l'homme, Épictète et Montaigne*, in *Écrits de jeunesse (1792-1798)*, in *Œuvres*, t. I, éd. par F. Azouvi. Paris: Vrin, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres*, t. VII-1. Paris: Vrin, 2000.
- De La Valette Monbrun, Amédée. *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*. Paris: Alcan, 1914.
- Delbos, Victor. *Figures et doctrines de philosophes*. Paris: Plon, 1918.
- Devarieux, Anne. «Maine de Biran philosophe et diariste», *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n. ° 52, 2015, 113-130.
- Dupuis, Michel. «À propos du sentiment biranien de l'existence», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103 (1/2), 2005, 159-176.
- Gouhier, Henri. *Les conversions de Maine de Biran*. Paris: Vrin, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Maine de Biran par lui-même*. Paris: Seuil, 1970.
- Pascal, Blaise. *Éloges et Pensées de Pascal*. Paris: Éd. Voltaire-Condorcet, 1778.
- \_\_\_\_\_. *Pensées*. Paris: Édition Renouard, 1812.
- \_\_\_\_\_. *L'Œuvre*. Edition établie et présentée par Pierre Lyraud et Laurence Plazenet, coll. Bouquins, Paris: Bouquins/Mollat, 2023.

<sup>68</sup> Monbrun, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 157.

## LEARNING TO LISTEN: A PHILOSOPHICAL GESTURE IN MUSIC EDUCATION

APRENDER A ESCUTAR: UM GESTO FILOSÓFICO  
NA EDUCAÇÃO MUSICAL

ISIDORO GARCÍA-DÍAZ<sup>1</sup>  
FERNANDO SADIO-RAMOS<sup>2</sup>

**Abstract:** This article offers a philosophical reflection on listening as a core element of the educational experience, particularly in early childhood music education. Listening is explored not as passive auditory perception, but as an active gesture of attention, care, and openness to the other. Through dialogue between music, phenomenology, and education, it presents educational scenes that reveal the ethical and formative dimensions of listening. The article argues that to educate is, at its root, to learn to listen—and that teacher education should begin from this foundational gesture.

**Keywords:** attention, listening, music education, phenomenology, care.

**Resumo:** Este artigo oferece uma reflexão filosófica sobre a escuta como elemento central da experiência educativa, especialmente na educação musical na primeira infância. A escuta é explorada não como percepção auditiva passiva, mas como um gesto ativo de atenção, cuidado e abertura ao outro. Por meio do diálogo entre música, fenomenologia e educação, são apresentadas cenas educativas que revelam as dimensões éticas e formativas da escuta. O artigo argumenta que educar é, em sua

**Resumen:** Este artículo propone una reflexión filosófica sobre la escucha como núcleo de la experiencia educativa, especialmente en la educación musical en la primera infancia. La escucha se aborda no como percepción auditiva pasiva, sino como un gesto activo de atención, cuidado y apertura a la alteridad. En diálogo entre música, fenomenología y educación, se presentan escenas formativas que muestran la dimensión ética y configuradora de la escucha. Se sostiene que educar es, en su raíz, aprender a

---

<sup>1</sup> Universidade de Extremadura; Email: [isgardia@unex.es](mailto:isgardia@unex.es); ORCID: 0000-0001-5635-1342.

<sup>2</sup> Escola Superior de Educação de Coimbra (Portugal); Email: [framos@esec.pt](mailto:framos@esec.pt); ORCID: 0000-0001-7654-5638.

raiz, aprender a escutar — e que a formação de professores deveria começar a partir desse gesto fundamental.

**Palavras-chave:** atenção, escuta, educação musical, fenomenologia, cuidado.

escuchar, y que la formación del profesorado debería comenzar por este gesto fundamental.

**Palabras-clave:** atención, escucha, educación musical, fenomenologia, cuidado.

## Introduction

Sometimes, a lesson does not begin with an instruction or with a musical note, but with a silence shared by everyone. In an early childhood music classroom, after a sound-based activity, bodies remain still—almost suspended—attentive. It is as if something continued to vibrate in the air. No one speaks. No one plays. Only that silence is heard, a silence that seems to say much more than any word. And yet, there is presence, attention, a being-with. This way of being together does not arise from a pedagogical directive, but from something more elemental and far more difficult to describe: they are all listening. Not in the technical or auditory sense, but in the deeper sense of a shared disposition to receive.

We begin from an intuition as simple as it is profound: to educate is, before transmitting, to learn how to listen. This statement, which may at first appear abstract, gains form and density when one observes what takes place in a music classroom with very young children. There, listening is not only a means of perceiving sound, but a way of relating—to the environment, to others, and to oneself. In this sense, listening is not the same as hearing. While hearing is a passive and physiological act, listening requires intention, attention, openness. Listening is a gesture.

This article offers a philosophical reflection on that gesture, in dialogue with musical practice and educational experience in early childhood. It does not intend to present empirical results nor to validate methodological strategies, but rather to consider music education as a privileged space for exploring listening in all its complexity: temporal, embodied, affective, ethical. “Philosophy, far from distancing itself from the concrete, can offer categories and sensitivities that help us to understand what occurs in those minimal scenes where education truly takes place”<sup>3</sup>. This idea allows us to understand that listening is already a form of care, a stepping outside oneself, an opening toward the other. In the same vein, Iris Murdoch writes that “attention is

---

<sup>3</sup> Don Ihde, *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound* (Albany: SUNY Press, 2007), 64.

a form of love.”<sup>4</sup> For both authors, listening is not a skill that can be taught but an ethical disposition to be cultivated. Gert Biesta, in turn, insists that truly meaningful education does not consist in the transmission of content, but in the possibility of being interrupted by what is unexpected—by what is other.<sup>5</sup> Listening, as an educational gesture, takes place precisely on that threshold where something interrupts and transforms.

In a non-philosophical register, we may also refer to the priority structure theory as a unified response to the question concerning the essence of attention. Watzl’s central argument proposes that attention is what organises current information in order to render it more useful for the organism. Rather than being a mental attitude (such as belief or desire), attention constitutes a non-propositional structure that organises other mental states. In doing so, this structure establishes a relationship of priority between different parts of the mind, with some becoming more central. The theory seeks to grasp the first-person experience of attention and to offer greater explanatory potential in fields such as neuroscience and psychology. Through this theoretical lens, Watzl unifies attention across different cases (auditory, intellectual, etc.) and links it to motivation and action, including, notably, educational action.<sup>6</sup>

From this perspective, the article is structured in six sections. The first explores listening as a philosophical category, distinguishing it from mere hearing and connecting it with notions of active attention and presence. The second turns to musical listening, focusing on its embodied, temporal and affective dimensions. The third presents concrete educational scenes in which listening is learnt within early childhood music education contexts. The fourth section examines the relationship between listening and care, while the fifth proposes implications for teacher education. Finally, the conclusion returns to the central thesis: that to educate is, perhaps above all, the art of learning to listen.

## 1. Listening as a Philosophical Gesture: From Perception to Active Attention

Listening is not simply hearing. This distinction—seemingly elementary—has decisive consequences for understanding education. Hearing is, above all, a biological function: sound reaches us, travels through the body, and triggers a signal. Listening, by contrast, requires presence, intention, an

---

<sup>4</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: La Colombe, 1950), 18–19.

<sup>5</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), 34.

<sup>6</sup> S. Watzl “What attention is. The priority structure account”. *Wiley interdisciplinary reviews. Cognitive science*, 14(1) (2022) e1632. 10.1002/wcs.1632.

orientation toward what is other. It does not occur automatically; it demands that the subject situate themselves in a certain disposition, that they become receptive. For this reason, listening cannot be taught as content, yet it can be opened, cultivated, prepared as a gesture.

In educational contexts, this difference becomes particularly significant. A pupil may hear the teacher's voice without truly listening; a child may reproduce musical sounds without having entered into relation with them. The same happens among adults: we speak to each other, but we do not always listen. Listening, in this sense, is not merely a sensory operation, but a way of relating. It is a way of inhabiting the world with attention.

Simone Weil proposed understanding attention as a form of naked waiting, a suspension of oneself that allows the other to be received without conditions. In her words, "pure attention is prayer."<sup>7</sup> This conception implies that the act of listening is not passive but intensely active—not in the sense of intervening or exercising control, but in the sense of sustaining an open space. Listening is thus a form of hospitality: one steps back, withdraws, so that the other may appear.

In this vein, Iris Murdoch argued that the deepest form of moral exercise does not lie in the application of rules, but in learning to see—and to listen—with precision. "Attention is a form of love," she wrote, directly echoing Weil.<sup>8</sup> For Murdoch, listening involves decentering oneself, stepping outside the ego, and refraining from projecting preconceived ideas onto the other. In education, this perspective is key: the educator does not simply shape wills, but accompanies processes of more refined, more truthful perception.

Gert Biesta, for his part, has pointed out that one of the deepest risks in contemporary education lies in its obsession with measurable and efficient outcomes. Within such a logic, the possibility for something truly new to emerge is lost. According to Biesta, to educate is to allow oneself to be interrupted, to become affected by that which cannot be fully controlled.<sup>9</sup> Listening, therefore, is the moment in which education opens itself to the unexpected. It is not preparation for something else; it is event.

Emmanuel Levinas reminds us that our relationship with the other is not founded on knowledge, but on radical alterity. The face of the other calls to us before we are able to classify or understand it.<sup>10</sup> Listening, in this context, is not about receiving a message, but about allowing oneself to be affected by a presence. It is an ethical act before it is a communicative one. In the clas-

---

<sup>7</sup> Simone Weil, *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1951), 105-116.

<sup>8</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), 33-45.

<sup>9</sup> Gert Biesta, *The Beautiful Risk of Education* (Boulder: Paradigm, 2013), 126-128.

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 215-220.

room, this means that the educator should not merely seek comprehension, but welcome a voice which, in its singularity, cannot be reduced.

Taken together, these philosophical perspectives make it possible to re-think listening as the very core of the educational experience. It is not a technique among others, but a way of being in the world. Listening is, perhaps, the deepest gesture of both teaching and learning: what occurs when we stop speaking in order to be present. A four-year-old girl listens to a low note played on a string instrument. She says nothing. Her head gently tilts, her breathing slows, her hands remain suspended in the air. Beside her, another child marks the pulse with their fingers, even though the sound has already ceased. Neither has been instructed to do so. They are both listening. Not as a cognitive exercise, but as a way of being present, corporeally. Their bodies have been taken by the sound.

From a phenomenological perspective, this scene is not interpreted as a simple stimulus-response process. Merleau-Ponty insists that perception is not merely one function among others, but the fundamental manner in which the body opens itself to the world. The body does not have senses; the body is a perceptual subject.<sup>11</sup> Within this framework, musical listening is not limited to the ear, but involves the skin, breathing, and balance. Musical sensation is a fully embodied lived experience. Kinesthesia—the internal perception of movement and muscular tension—participates intensely in the experience of sound.<sup>12</sup> In its attentive state, the body becomes a resonating chamber.

Early childhood music education offers a clear way of observing this corporeality of listening. It is not a matter of teaching the child to move according to a given pattern, but of recognising that the body is already involved, even before any instruction. To listen is to inhabit sound with one's whole being.

## 2. Musical Listening

### 2.1. Bodily Listening

Early childhood music education illustrates this bodily dimension of listening with particular clarity. A child does not first learn how to respond to sound; rather, their body is already responding—sometimes even before any

---

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 170–172.

<sup>12</sup> Thomas Clifton, *Music as Heard: A Study in Applied Phenomenology* (New Haven: Yale University Press, 1983), 15.

verbal guidance is provided. Listening is not performed merely with the ears, but with posture, breath, and movement. To listen is to allow oneself to be touched by sound, to resonate with it.

This bodily dimension of listening can be clarified phenomenologically by recalling that, for Merleau-Ponty, perception is not a secondary “channel” through which a mind receives data, but the very way a lived body inhabits the world. Musical listening, therefore, is not exhausted by the ear: it is posture, balance, breathing, anticipation, and micro-movement. In early childhood settings, these forms of corporeal attunement are often the first “responses” that appear, before any verbal instruction can frame them.

From this angle, the educator does not “add” bodily engagement as a technique; rather, the pedagogical task is to recognize, protect, and refine an already-existing bodily resonance with sound. A sustained tone, a sudden interruption, or a collective pulse can reorganize the room’s attention through the children’s bodies—slowed breathing, suspended gestures, the shared stillness that follows a gong. These phenomena are educational not because they demonstrate a skill, but because they reveal a mode of presence that can be cultivated.

In this sense, listening is a bodily ethics: to be affected without invading, to respond without dominating. What is learned is not only musical discrimination, but a form of embodied coexistence—an attunement that precedes explanation.

## 2.2. *Musical Time*

Musical time is not the same as clock time. It is not homogeneous, nor can it be seamlessly measured. Musical listening teaches us another way of experiencing time: one that includes waiting, dilation, pauses that are not empty but charged with meaning.

This temporal dimension of listening finds an early philosophical articulation in Augustine’s reflections on time in Book XI of the *Confessions*. For Augustine, time is not an external measure but an inner distension of the soul (*distentio animi*), experienced through memory, attention, and expectation. Listening unfolds precisely within this inner tension: what has just sounded lingers in memory, what is sounding claims attention, and what is about to sound is anticipated.

Bergson radicalizes this insight by opposing spatialized, measurable time to *durée*, lived duration. Musical listening, from this perspective, is one of the clearest expressions of duration: sounds are not juxtaposed like objects in space, but interpenetrate one another in a continuous flow. To listen is therefore to inhabit time, not to control it.

In educational contexts, this has significant consequences. When listening is approached as duration rather than as task, the emphasis shifts from performance to presence. The child who remains silent after a sound has ceased is not disengaged; rather, they are still listening, dwelling within the temporal resonance of what has been heard. Such moments reveal listening as an experience that exceeds instruction and resists acceleration.

The educational situations evoked throughout this article are not presented as empirical evidence, but as concrete experiential moments that allow for a phenomenological description of listening as an educational gesture.

In a session with three-year-old children<sup>13</sup>, after the striking of a gong, a silence occurred so dense that no one dared to move. That pause was not the absence of sound, but its unfolding in time. In that moment, listening becomes an act of hospitality toward becoming.

The philosophical tradition has explored this phenomenon in depth. For Augustine of Hippo, time exists only within the soul, as the presence of the past in memory, the presence of the present in attention, and the presence of the future in expectation.<sup>14</sup> In music, these three dimensions intertwine: the sound that has faded continues to resonate within us, while the anticipation of the next tone becomes a space of waiting that educates patience.

Henri Bergson distinguishes between mathematical time—segmentable, quantifiable—and lived duration as a continuous flow.<sup>15</sup> Musical listening situates us within the realm of duration: an experience that cannot be hurried without compromising its meaning. This temporality is profoundly educational, as it teaches us to sustain attention without acceleration, to inhabit what unfolds without attempting to dominate it. Childhood music, when it takes time, repeats, and lingers, holds a subtle yet radical formative power.

Some contemporary composers have approached this sensitivity to time through an aesthetics of pause. John Cage, for instance, invites us to listen to silence itself as an active part of the sonic experience<sup>16</sup>. This transforms our relationship with the environment: what once seemed like noise becomes

---

<sup>13</sup> The educational scene referred to here derives from the author's professional practice in early childhood music education, carried out in an early childhood educational context in Southern Europe during a recent academic period. The scene is presented as a phenomenological vignette, intended to illustrate a philosophical reflection on listening and attention. It does not form part of an empirical research design, nor does it involve the collection or analysis of data.

<sup>14</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 20.

<sup>15</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: PUF, 1889, 92-103).

<sup>16</sup> John Cage, *Silence: Lectures and Writings* (Middletown: Wesleyan University Press, 1961).

music; what appeared as emptiness turns into form; what was interruption becomes continuity.

In early childhood music education, these ways of relating to time offer a model for rethinking pedagogy through mindful attention. To listen is to be present—not as a superficial directive, but as an openness to a shared temporality, where the rhythm of what unfolds has the right to develop without being interrupted by urgency.

### ***2.3. Affect, Resonance, and Memory***

Musical listening activates more than perception: it touches affect, awakens memory, and creates bonds. One child listens to a slow melody and repeats a word in a different tone; another covers their ears in response to a strong dissonance. These reactions are not explained solely by auditory physiology, but by the affective dimension involved. Music, in resonating, affects.

Thomas Clifton describes music as an “embodied temporal form,” experienced from a situated sensitivity<sup>17</sup>. Listening is to be affected by a sonic atmosphere. This becomes particularly evident in early childhood, when the differentiation between body, emotion, and thought has not yet been divided by formal education. Children listen with their bodies, but also with their affective memory: they recognise sonorities, are soothed by certain timbres, and revive experiences.

From the perspective of music education, this dimension calls for care. Listening is not neutral: it involves the one who listens. Hence the importance of creating environments in which music can be shared without imposition, where silence is not punishment but a protected space.

### ***2.4. Listening as Creation***

Every act of listening also contains a creative dimension. It is not merely a matter of receiving a sound, but of assigning meaning to it, of constructing a relationship with it. The child who raises their hand while a note is sustained, or the one who sings an improvised response, is not simply reacting—they are creating. Listening is active, interpretive, generative.

From a philosophical standpoint, listening can be understood as an original act of interpretation, one that precedes judgment. We do not listen in order to understand; we understand by listening. In this sense, music education does not merely transmit content, but fosters ways of creating meaning. Listening is not reproduction, but invention.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> T. Clifton, *Music as Heard: A Study in Applied Phenomenology* (New Haven: Yale University Press, 1983), 202.

<sup>18</sup> S. Voegelin, *Listening to Noise and Silence: Towards a Philosophy of Sound Art* (London: Continuum, 2010), 13–15.

The classroom thus becomes a space where listening produces world: where sounds, gestures, pauses, and silences acquire meaning because they are shared, because they resonate within an attentive community. This conception transforms the educational logic: the aim is not efficiency, but presence; not to transmit something, but to generate something together.

### 3. Learning to Listen in Early Childhood Music Education: Educational Scenes and Gestures

Listening is not taught as just another item of curriculum content. It cannot be memorised, nor evaluated through an objective test. It is learned—or unlearned—within relationships, through the way time is inhabited, and through the forms of presence enabled in the classroom. In early childhood music education, this truth becomes particularly visible: listening emerges when space is given to it, when silence is sustained, when a gesture becomes meaningful for what it does *not* express.

A session from the *Melodías para crecer*<sup>19</sup> programme, in an early childhood centre, begins with a simple instruction: to listen to a long note played on a percussion bar instrument. One child looks down, another watches the adult, a girl closes her eyes. The sound continues, and when it ceases, no one speaks. The silence that follows is not absence; it is echo. Something occurs that cannot be quantified, but that can be recognised. Everyone is listening—even within the silence.

These moments are not exceptional. They are part of the natural rhythm of the sessions, provided they are allowed to exist. In an environment saturated with stimuli, rapid directives and immediate transitions, sustaining silence is an educational act. It requires courage. As Byung-Chul Han reminds us, we live in a society of hypercommunication, where constant noise prevents what is truly meaningful from emerging.<sup>20</sup> In this context, educating in listening is an act of resistance. It is teaching how to wait, to perceive what is subtle, to give space.

The child does not need to be told what to feel when listening to a low-pitched sound. They respond with their body, with their gesture, with their

---

<sup>19</sup> *Melodías para crecer* is an early childhood music education programme focused on listening-based practices, including sound, silence, sustained attention, and shared sonic gestures. The programme serves as a pedagogical background for the reflections developed in this article and is not presented as an object of empirical evaluation. Its mention aims solely to situate the experiential horizon from which the philosophical considerations on listening emerge.

<sup>20</sup> B.-C. Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017).

gaze. What they do need is an environment in which their reaction is welcomed as meaningful. The adult, instead of correcting or interpreting, may simply accompany. At times, such accompaniment takes place through the repetition of the gesture, through the creation of a sequence that echoes what has been heard, or even through shared silence.

A common scene: a group of children improvise with drums. One of them maintains a steady rhythm and the others follow. Suddenly, another child introduces an unexpected pause. There is surprise—some stop, others resume. There are no instructions. What occurs is mutual listening. Rhythm, in this case, is not an imposed structure but a form of shared attention. These kinds of experiences teach more about musicality and coexistence than any theoretical explanation.

The role of the educator in such contexts is not to transmit musical knowledge as codified information, nor to lead the activity with firmness. Rather, it is to prepare the space so that listening becomes possible. This involves attending to timing, allowing margins, recognising meaningful gestures, sustaining attention without imposing it. The educator listens with the children—not from the outside, but from within the experience.

In contrast to a pedagogy oriented towards rapid, measurable results, early childhood music education based on listening proposes a different logic. It is not about teaching how to correctly play an instrument, but about opening pathways for sound to become meaningful. Listening is not a means to something else; it is an end in itself. To learn to listen is to learn to be, to wait, to share.

This orientation does not imply an absence of structure. On the contrary, it relies on a flexible structure that makes room for the emergence of spontaneous gesture. Active listening proposals—such as those developed in methodologies inspired by contemporary music education pedagogy—work with minimal materials: a sustained sound, an extended silence, a shared pulse. What matters is not the complexity of the material, but the quality of attention it generates.

In this sense, listening is also a form of creation. When a child reproduces a sound they have heard, but transforms it, extends it or reverses it, they are not merely repeating; they are composing. Active listening is always transformative. There is no literal copy, because the sound has already been incorporated, metabolised, re-signified. This creative dimension of listening exceeds any instructional model and opens an ethical horizon: to listen to the other as the possibility of creating something new together.

Finally, it is worth insisting: what is described here is neither an idealised model nor a guaranteed technique. These are real, minimal scenes that point to what is essential. The aim is not to derive generalisable conclusions, but to recognise profound educational gestures. When early childhood music

education is approached through the lens of listening, it allows us to think of education in its deepest sense: as the art of accompanying processes of emergence, resonance, and meaning.

#### 4. Listening, Attention, and Care: Ethical and Philosophical Implications

At the heart of every truly meaningful educational relationship lies an attitude that transcends the mere transmission of content: that of care. Care is not a momentary action nor a methodological resource, but a profound ethical orientation that reshapes human bonds through sensitivity, attention, and the recognition of the other. In this context, listening emerges not simply as a skill, but as a way of being-with-the-other—an ethical disposition that involves attentiveness, respect, and openness<sup>21</sup>.

The pedagogy of care, articulated by authors such as Nel Noddings and Carol Gilligan, has offered a powerful critique of traditional perspectives on ethics and education centred on abstract justice or universal impartiality. In contrast, their proposal situates care as a foundational principle of moral life—a central axis from which to understand our responsibilities and decisions within concrete contexts. Within this relational ethics, listening holds a fundamental place: to listen to the other is to care; it is to suspend one's own projections in order to attend, with full presence, to the voice and experience of the other<sup>22</sup>.

Listening, therefore, is an act of recognition. It entails welcoming the other in their singularity, allowing their voice to emerge without being stifled by our expectations or premature interpretations. Such attentive and non-invasive listening is inseparable from an ethics of care within education: genuine care is only possible when there is a true willingness to respond to what the other needs, to what they express—even to what they remain silent about.

From Noddings' perspective, care is not merely an affective disposition, but a concrete educational practice that manifests itself in small daily gestures of attentiveness, in the creation of relationships based on trust and mutual responsibility. The educator who cares does not impose their knowledge, but accompanies; allows themselves to be affected; allows themselves to be called upon. This demands cultivating active and empathetic listening, which

---

<sup>21</sup> S. Watzl, The ethics of attention: An argument and a framework. In S. Archer (Ed.), *Saliency* (UK: Routledge, 2023), 89-112.

<sup>22</sup> N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

stands in contrast to instrumentalised or authoritarian forms of pedagogical relationship. As Noddings points out, to care involves suspending one's own projects—even momentarily—in order to respond to the needs of the other through presence and commitment<sup>23</sup>.

Carol Gilligan, for her part, has deepened the ethical value of voice, especially in contexts where certain experiences have been systematically silenced. Her approach questions moral models that neglect the emotional and relational dimension. From her perspective, to listen is to give space to voices historically relegated, recognising that morality is not exclusively played out in the application of principles, but in our capacity to respond to the other through situated responsibility and empathy<sup>24</sup>.

Within this framework, music education acquires a particular ethical dimension: it is a privileged space in which to exercise sensitive attention, cultivate delicacy in interaction, and refine the perception of the other's nuances. Musical listening—attentive, sustained, respectful—can function both as a metaphor and as a concrete practice of a pedagogy of care. To listen to music, and especially to make music together, trains us in a form of attention that neither invades nor dominates, but rather attunes itself to alterity. It is a mode of listening that welcomes and gives space, that allows itself to be transformed by what it hears.

In this sense, music education can be understood as a laboratory of care: a place where ways of relating are rehearsed in which the body, rhythm, emotion, and silence are recognised as valid forms of expression. A kind of rehearsal that is not disconnected from the ethical formation of the person, but which nurtures it in its most sensitive dimension.

From this perspective, projects such as *Música para Cuidar* emerge as valuable pedagogical–philosophical horizons—not so much because of the content they convey, but because of the kinds of relationships they promote. They seek to recover the profound meaning of education as a relational experience, where knowledge is not separated from connection and where music can open a pathway to relearn how to listen, how to attend, and how to care.

In times marked by fragmentation, haste, and individualism, rethinking education—and particularly music education—through the ethics of care is a deeply political gesture. It involves resisting the logic of performance and control to return to what is essential: the possibility of encountering the other from shared vulnerability, mutual recognition, and a form of listening that does not interrogate in order to know, but offers itself as a hospitable space in which the other may be.

---

<sup>23</sup> N. Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002).

<sup>24</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge – Mass.: Harvard University Press, 1982).

From an educational–philosophical perspective, to listen is to recognise that the other precedes our intentionality—arrives before any projection or intervention. Care-based listening does not seek to resolve, interpret, or domesticate meaning; rather, it safeguards the emergence of what is not yet, of what cannot be anticipated. This gesture calls for an educator who does not stand above experience, but who convenes and accompanies it. To educate through listening is to renounce control without abandoning responsibility.

Music, especially in its early educational forms, reactivates this ethical sensitivity. Shared pulsing, collective silence, echo, memory—each of these gestures illuminates ways of being with others grounded in attention rather than instruction. These experiences do not offer definitive answers, nor do they aim for operational efficiency. Instead, they reveal a possible mode of inhabiting education: as a space for appearance, resonance, and mutual care.

To teach without having learned to listen carries the risk of educating without presence. Not because knowledge is lacking, but because the gesture that enables that knowledge to become relationship is absent. In teacher training—particularly in early childhood education—listening should not be treated as a secondary competency or an optional quality, but as the starting point: to listen as the very condition for educating.

## 5. Implications for Teacher Education: Preparing the Space for Listening

In university practice with future teachers, this shift is profoundly transformative. Many approach their training with the expectation of acquiring techniques, tools, and methods of intervention. Yet something changes when they are invited to pause, to listen—not only to children, but to sounds, to silence, to their own bodies in space. In workshops that engage with sonic attention, musical improvisation, or shared breathing, a more refined pedagogical awareness emerges: that to educate is not primarily to direct, but to be present.

This does not imply renouncing knowledge or planning. Rather, it calls for rethinking the very notion of teaching through the lens of attention. Attention—as understood by Simone Weil—is not voluntary concentration, but receptive openness<sup>25</sup>. In teacher education, cultivating this form of attention requires concrete practices, but also a philosophical shift: from control to accompaniment, from explanation to care, from instruction to listening.

A training proposal in this direction may include active listening practices—both individual and collective—that enable future teachers to experi-

---

<sup>25</sup> S. Weil, *Attente de Dieu* (Paris: Fayard, 1966), 86–93.

ence what it means to be present without invading. In sessions where music is used as a starting point, students listen to long sustained sounds or fragments containing extended silence and then share what they have felt, without seeking objective interpretation. What emerges is not a theoretical conclusion, but a different disposition towards the classroom: the understanding that, at times, silence speaks more than instruction.

Another valuable practice is the pedagogical use of silence. In teacher training, silence is rarely addressed as an educational resource. And yet silence is not empty: it is containing. Sustaining silence with a group of very young children is not easy; it requires sensitivity, trust, and tolerance for what cannot be anticipated. Preparing teachers in this capacity involves cultivating patience, inhabiting time without haste, and embracing the pause as an educational moment.

To this we may add improvisation as a pedagogical practice—not improvisation born of a lack of preparation, but as the capacity for creative response to the unexpected. In musical work, improvisation does not seek perfection, but mutual listening, openness to the other, and the acceptance of error as part of the process. In the classroom, this attitude translates into flexibility, a willingness to adapt the proposal to the children's reactions, and the ability to listen beyond the pre-established plan.

These practices may seem peripheral to the traditional curriculum, yet they point to the very heart of education: relationship. In university experiences where such approaches are integrated, students often express their surprise in realising that to listen is to educate. Some recount how, during their school placements, they changed the way they addressed children: they stopped giving so many instructions and began waiting for responses, observing gestures, allowing space. Others recognise that, in learning to listen more attentively, they also began listening differently to peers, to teachers, and to themselves.

This shift reaches beyond music education. Music, in this case, functions as a model: a pedagogy of attention that can be applied across disciplines. Listening is not exclusive to the sonic realm; it is a form of relationship that permeates the entire educational experience. A mathematics, science, or language teacher can also teach through listening: by attending to how pupils receive, question, and hesitate; by allowing the time necessary for something to take shape; by recognising that to teach is not always to speak, but sometimes to remain silent.

Owing to its very nature, music education requires this kind of presence: one cannot make music with others without listening to them. This is why it can serve as a privileged laboratory for rethinking teacher training from a philosophical standpoint. What is learned there is not merely sound theory or instrumental technique, but an ethical disposition: to hold the space, to be

available, to open oneself to the other. This way of being may be the most difficult to teach, yet it is also the most urgent to recover.

In an educational system increasingly oriented towards rapid results, a pedagogy of attention represents a form of resistance. Training teachers who listen is training individuals capable of building meaningful relationships, recognising the singularity of the other, and teaching with the body present. It is not about adding another competency to the curriculum, but about reshaping the very foundation of what we understand by teaching.

### **Conclusion: Educating as the Art of Learning to Listen**

Listening is not merely a means of learning; it is already a way of learning. It is an attitude, a disposition, an art. Throughout this reflection, we have sought to show that to educate is not simply to transmit knowledge, but to create the conditions for listening to become possible. To listen is to welcome, to attend, to be present. And in that gesture—deeply human and ethical—the very heart of every educational experience is at stake.

Music education, especially in early childhood, offers a privileged space in which to experience this form of education. In it, body, time, and affect intertwine in a language that requires no translation. Listening to music with others, whether in the classroom or within shared silence, is not merely an aesthetic activity: it is a way of building community, refining attention, rehearsing other ways of being together. Music does not only teach us to distinguish sounds; it teaches us to refine sensitivity, sustain waiting, and welcome difference.

This approach carries implications that extend beyond the classroom. In a world saturated with information, stimuli, and digital noise, recovering listening as a form of relationship constitutes a countercultural act. Listening, in this context, becomes resistance: against speed, pause; against dispersion, presence; against saturation, silence. Education cannot be limited to adapting itself to the logics of performance and hyperstimulation. It must reclaim spaces in which it is possible to listen again, attend again, be again.

What does it mean to listen in the age of the algorithm, when everything seems already said, already measured, already predicted? What place does silence hold in a time that fears emptiness? In the face of such questions, music offers a fertile philosophical and pedagogical horizon. For within it there is room for the unpredictable, the subtle, that which cannot be expressed in words. Music teaches us that listening is not repetition but creation; not control but accompaniment; not domination but care.

Perhaps for this reason, the scene with which we opened this text—a group of children remaining in silence after hearing a sustained note—en-

capsulates more eloquently than any argument the idea we wished to defend. No one gives an order; no one explains what has happened. And yet, all understand. In that silence, which is not emptiness but resonance, the mystery of listening reveals itself: something has occurred, something has been shared, something continues to vibrate among bodies.

To educate, then, is not merely to teach how to speak, to write, or to solve problems. It is also—and perhaps above all—to teach how to listen. For this, the educator does not need to fill the classroom with words, but to sustain the silence from which sound may emerge; to create a space where silence is not feared, where the encounter with the other is built upon respect, attention, and hospitality. To educate is, ultimately, to learn how to listen together.

### Acknowledgments

This investigation was co-financed by 85% by the European Union, through the European Regional Development Fund (ERDF), and by the Junta de Extremadura, under the Managing Authority of the Ministry of Finance, within the scope of the project GR24194\_HUM034 – Theoretical-Practical Innovations Applied to Interdisciplinary Research in Art Education.

The research was also developed in collaboration with Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), a research unit of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra, within the framework of an interdisciplinary investigation project that articulates philosophy, aesthetics, art and contemporary culture, seeking to promote methodological exchange and joint elaboration of scientific results.

### References

- Augustine. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1889.
- Biesta, Gert. *The Beautiful Risk of Education*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2013.
- Cage, John. *Silence: Lectures and Writings*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961.
- Clifton, Thomas. *Music as Heard: A Study in Applied Phenomenology*. New Haven, CT: Yale University Press, 1983.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Watzl, Sebastian. “What Attention Is: The Priority Structure Account.” *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science* 14 (2022): e1632. <https://doi.org/10.1002/wcs.1632>.
- \_\_\_\_\_. “The Ethics of Attention: An Argument and a Framework.” In Archer, S. (ed.), *Saliency*, London: Routledge, 2023, 89–112.
- Weil, Simone. *Waiting for God*. Translated by Emma Craufurd. New York: Harper & Row, 1951.



O VIVENTE E O METABOLISMO EM HANS JONAS E O  
HILOMORFISMO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE EDWARD  
FESER: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS

THE LIVING AND METABOLISM IN HANS JONAS AND EDWARD FESER'S  
ARISTOTELIAN-THOMISTIC HYLOMORPHISM: APPROXIMATIONS AND  
DIFFERENCES

PEDRO FREDERICO REBELO ALVES SAINHAS<sup>1</sup>

**Abstract:** In this article, I intend to present Hans Jonas' criticisms in the chapter "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism from his work *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology*", to the mathematical-mechanistic conception of nature (materialism and Cartesian dualism), which are obstacles to a satisfactory philosophical-ontological explanation of life and its biological and ontological specificities. To this end, I will highlight the importance of metabolism, pointing out the ontological specificity of animate beings. At the same time, I will bring to the fore Jonas's criticisms of Cartesian dualism and epiphenomenalism. Finally, I intend to bring Jonas' position closer to the Aristotelian-Thomistic-inspired hylomorphic perspective defended by Edward Feser on the human person, with emphasis on the contributions made in the field of philosophical anthropology.

**Keywords:** Hans Jonas, Edward Feser, epiphenomenalism, hylomorphism, Thomism.

**Resumo:** Neste artigo pretendo expor as críticas tecidas por Hans Jonas no capítulo "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism" da obra *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology* à concepção matemático-mecanicista da natureza (mormente, ao materialismo e dualismo cartesiano), obstáculo a uma explicação filosófico-ontológica satisfa-

**Resumen:** En este artículo, pretendo presentar las críticas de Hans Jonas, en el capítulo "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism" de su obra *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology*, a la concepción matemático-mecanicista de la naturaleza (el materialismo y el dualismo cartesiano), que son obstáculos para una explicación

---

<sup>1</sup> E-mail: [pedrosainhas03@gmail.com](mailto:pedrosainhas03@gmail.com); ORCID: 0009-0002-2871-2758

tória da vida e das suas especificidades biológicas e ontológicas. Para tal, destacarei a importância do metabolismo, assinalando a especificidade ontológica dos seres animados. Simultaneamente, trarei à liça as críticas de Jonas ao dualismo cartesiano e ao epifenomenalismo. Por fim, pretendo aproximar a posição de Jonas da perspectiva hilomórfica, de inspiração aristotélica-tomista, defendida por Edward Feser sobre a pessoa humana, com destaque para os contributos deixados no âmbito da Antropologia Filosófica.

**Palavras-chave:** Hans Jonas, Edward Feser, epifenomenalismo, hilomorfismo, tomismo.

filosófico-ontológica satisfactoria de la vida y sus especificidades biológicas y ontológicas. Para ello, destacaré la importancia del metabolismo, señalando la especificidad ontológica de los seres animados. Al mismo tiempo, pondré de relieve las críticas de Jonas al dualismo cartesiano y al epifenomenalismo. Por último, pretendo acercar la posición de Jonas a la perspectiva hilomórfica de inspiración aristotélica-tomista defendida por Edward Feser sobre la persona humana, haciendo hincapié en las contribuciones realizadas en el campo de la antropología filosófica.

**Palabras clave:** Hans Jonas, Edward Feser, epifenomenalismo, hilomorfismo, tomismo.

## 1. Críticas de Hans Jonas à perspectiva matemático-mecanicista moderna da natureza como obstáculo a uma antropologia filosófica

Como Olafson lembra, a Antropologia Filosófica é uma disciplina que, partindo das diversas considerações das ciências empíricas e sociais, busca extrair os principais conceitos filosóficos universalmente aplicáveis à natureza e à condição humana. Tal disciplina procura compreender o ser humano como ser racional, inserido num dado meio natural e criador dos seus próprios valores<sup>2</sup>.

Apesar de, desde a sua génese, a Filosofia se ter sempre interrogado sobre as diversas dimensões do humano, esta é uma disciplina filosófica autónoma relativamente recente na História da Filosofia, surgida com Kant e desenvolvida, de forma mais consistente, pela mão de Hegel. É de notar que, em ambos os autores, e em muitos outros filósofos, a racionalidade é sempre tida como uma característica inerentemente humana, a qual, no entanto, está inserida numa dada natureza.

Assim sendo, a antropologia filosófica deve ter sempre em conta o ser humano como um ser racional, sem escamotear as implicações químicas, biológicas e as dimensões anti-intelectuais e demenciais que lhe são ineren-

---

<sup>2</sup> Frederick A. Olafson, “Philosophical anthropology”, verbete publicado na *Encyclopedia Britannica* <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>.

tes, na linha do que Adalberto Dias Carvalho destaca: “Entretanto, eis que o terreno da antropologia se dilata até aos confins do universo, da história e da vida. O homem é um ser cósmico, histórico e biológico. É indivíduo, é *socius*, é humanidade”<sup>3</sup>.

A Filosofia Moderna, inaugurada por Descartes, levou a uma problematização da compatibilização destas duas dimensões fundamentais da pessoa humana referidas anteriormente, nomeadamente através das suas dimensões racionais e bioquímicas. Tal problemática deveu-se às tendências matemáticas adotadas pela filosofia e pelas ciências da modernidade, instituindo do ponto de vista conceptual vários dualismos como os de “corpo e mente”, “qualidades primárias e secundárias”, “aparência e realidade”, que Richard Francks sintetiza assim: “No século XVII as pessoas começaram a pensar de uma nova forma. A base dessa nova forma de pensar foi uma distinção fundamental, a qual eu chamarei da distinção entre Aparência e Realidade (...)”<sup>4</sup>

Hans Jonas refere que essa tendência se opôs completamente às perspectivas filosóficas anteriores, que faziam da vida, da inteligibilidade e da teleologia características intrínsecas do próprio mundo natural<sup>5</sup>. A modernidade filosófica e científica, segundo John McDowell, mas indo ao encontro de Jonas, “desencantou” a natureza, tornando difícil enquadrar de modo coerente a mente, a racionalidade, os valores estéticos e morais e a própria vida no mundo natural. Segundo McDowell, a filosofia moderna “baniu” o “espaço das razões” do mundo natural, separando-o do “espaço da lei” (da natureza):

Foi uma conquista do pensamento moderno quando este segundo tipo de inteligibilidade foi claramente diferenciado do primeiro. Numa perspectiva medieval comum, aquilo que hoje vemos como o tema das ciências naturais foi concebido como estando repleto de significado, como se toda a natureza fosse para nós um livro de lições (...).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Adalberto Dias Carvalho, “A antropologia filosófica na encruzilhada das ciências humanas”, *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia, Série II* 5-6 (1988-1989), 7-28.

<sup>4</sup> Richard Francks, *Modern Philosophy: The seventeenth and eighteenth centuries* (Cornwall: Routledge, 2003), 3. As traduções para língua portuguesa, salvo indicação contrária, são da minha autoria.

<sup>5</sup> Como Hans Jonas explica, contrastando o mecanicismo da modernidade com as perspectivas hilozoístas antigas: “O pensamento moderno, que começou com o Renascimento, encontra-se numa situação teórica exatamente oposta. A morte é algo natural, a vida é o problema. A partir das ciências físicas, espalhou-se, sobre a concepção de toda a existência, uma ontologia cuja entidade modelo é matéria pura, desprovida de todas as características da vida”. In Hans Jonas, *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology* (Illinois: Northwestern University Press, 2001), 9 (trad. minha).

<sup>6</sup> John McDowell, *Mind and World: With a New Introduction* (Harvard: Harvard University Press, 2003), 71.

Em *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology*, Hans Jonas aprofunda a problemática do modo de integração do organismo vivo na conceção mecânico-mecanicista da natureza na modernidade, refletindo, de forma circunstanciada, sobre as características ontológicas dos viventes<sup>7</sup> e sobre as suas especificidades. De igual modo, discorre a respeito das diferentes teses filosóficas sobre a natureza e sobre o lugar da vida e da inteligibilidade na mesma.

Nas próximas páginas, exporei as críticas de Jonas à conceção matemático-mecanicista da natureza e às teses do dualismo e epifenomenalismo, decorrentes de tal conceção. Escusado será dizer que elas são entendidas pelo autor como sendo redutoras na avaliação do vivente e das suas especificidades ontológicas, e, inevitavelmente, inviabilizadoras da construção de uma antropologia filosófica coerente.

Primeiramente, o autor expõe os antecedentes filosóficos de tal conceção da natureza na própria imagem judaico-cristã da divindade, diferente das perspectivas pagãs neoplatónicas. Como exemplo, considere-se o demiurgo platónico do *Timeu*, que “(...) criou o mundo como o “animal” perfeito ou o bem visível (...)”<sup>8</sup> e depois se viu associado à doutrina neoplatónica imanentista em que a “Alma impregna o cosmos em diferentes graus de divindade, isto é, de inteligibilidade”<sup>9</sup>, fazendo da própria inteligibilidade (e da divindade) algo inerente à própria natureza, simultaneamente imanente e transcendente.

Pelo contrário, o deus judaico-cristão criou o mundo *ex nihilo*, fruto da sua vontade arbitrária e sendo-lhe radicalmente transcendente. Portanto, a própria inteligibilidade e a vida da natureza têm de ser explicadas com causas inteiramente externas, lançando as “sementes filosóficas” do desenvolvimento dos dualismos modernos: “A divisão essencial entre Deus e o mundo repete-se ou reflete-se na divisão essencial entre mente e natureza. A natureza, criada do nada, não tem mente própria e executa cegamente a vontade de Deus apenas através da qual ela existe”.<sup>10</sup> E, como o mesmo autor, esclarece mais adiante,

---

<sup>7</sup> Lawrence Vogel no prefácio a Hans Jonas, *The Phenomenon of Life/Toward a Philosophical Biology* (Illinois: Northwestern University Press, 2001) esclarece que “Em *The Phenomenon of Life*, Jonas oferece “uma interpretação “existencial” de factos biológicos”, argumentando que a existência com propósito não é um atributo especial dos seres humanos mas que está presente em toda a natureza viva.”

<sup>8</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 70.

<sup>9</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 70.

<sup>10</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 71.

(...) o século dezassete, no seu clima espiritual mais sóbrio e muito “mais cristão” – embora não certamente por motivos inteiramente cristãos – retomou o rigor do transcendentalismo judaico-cristão assumindo a ideia de uma natureza não espontânea mas antes estritamente submetida à lei. Com isto, a nova metafísica da ciência colheu os frutos de um dualismo que na sua longa trajetória havia esvaziado a natureza dos seus conteúdos espirituais e vitais, acrescentando este último capítulo, ao reproduzir a sua própria versão de dualismo.<sup>11</sup>

O dualismo cartesiano assumiu-se assim como a exposição teórica de uma conceção de natureza que marcou a modernidade e, que se estende até aos nossos dias na própria linguagem matemático-geometrizante das ciências empíricas, assim como em perspectivas filosóficas, como o dualismo e o fisicalismo na Filosofia da Mente. Se a natureza e a matéria que a constitui é apenas uma “coisa em si” despida de quaisquer qualidades sensíveis e apenas restrita às qualidades designadas “primárias” como a dimensão, a forma, a localização e o movimento, então a vida, a inteligibilidade e a consciência reduzem-se a uma “mera ilusão” (como o faz o fisicalismo) ou a algo radicalmente separado e independente da natureza (dualismo).

Paul Redding também vai ao encontro de Jonas ao destacar a influência de teses teológicas e filosóficas baixo-medievais, como o voluntarismo e o nominalismo, no desenvolvimento das ideias matemático-mecanicistas em filósofos do século XVII, contrapondo-os a autores como Leibniz, que procurou “resgatar” aspetos da filosofia clássica platónica e aristotélica:

Leibniz, assim como o platónico de Cambridge, Ralph Cudworth, era claro na sua oposição à combinação de Hobbes do nominalismo e do voluntarismo, e tal oposição teria importantes consequências no pensamento idealista posterior, nomeadamente ao influenciar a conceção idealista da vontade.<sup>12</sup>

Em defesa de tal conceção matemático-mecanicista da natureza, alguns autores argumentam que ela resulta precisamente do método científico. Com efeito, esta metodologia permite-nos ter acesso e justificação epistemológica e segura à natureza da própria realidade, sendo nos seus resultados, na linguagem e metodologia que devem assentar os nossos compromissos ontológicos<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 72.

<sup>12</sup> Paul Redding, *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche* (Oxon: Routledge, 2009), 27.

<sup>13</sup> Daniel C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* (London: Penguin Random House UK, 2018); Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin Company, 2008); Sam Harris, *O Fim da Fé/ Religião, Terrorismo e o Futuro da Razão* (Lisboa: Tinta-da-China, 2007).

Mas contra esse argumento, Thomas Nagel sustenta que todo o método científico opera segundo o pressuposto de que a própria natureza é inteligível e que, com base nisso, se podem postular teorias científicas explicativas a esse respeito. Portanto, se a racionalidade fosse redutível aos dados empíricos, eles pressuporiam a própria racionalidade, o que invalidaria a própria explicação avançada. No seu argumento, Thomas Nagel também se aproxima da própria tradição filosófica platónica (já referida por Jonas) e pós-kantiana:

A visão de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural faz de mim, num sentido amplo, um idealista- não um idealista subjetivo, dado que não me comprometo com a reivindicação de que toda a realidade é ultimamente aparência- mas um idealista objetivo da tradição de Platão e talvez de certos pós-kantianos, como Schelling e Hegel, que são usualmente chamados de idealistas absolutos. Eu suspeito de que deve haver uma posição deste tipo de idealismo em toda a ciência teórica: empirismo puro não é suficiente.<sup>14</sup>

Aproximando-se de Nagel e tecendo uma crítica à perspetiva ontológica da natureza defendida pelos materialistas, Hans Jonas sustenta que a tese mecanicista é incapaz de conceber, coerentemente, o organismo vivo dotado de metabolismo, por se tratar de uma unidade irredutível às suas partes e não explicável de forma mecânica.

O ser humano também é um ser vivo e, obviamente, possui características que o distinguem radicalmente dos restantes seres vivos não humanos. Por conseguinte, se a perspetiva matemático-mecanicista da natureza não consegue integrar as especificidades do ser vivo e sobretudo do ser humano, então estamos perante um obstáculo ao desenvolvimento de uma Antropologia Filosófica que reconheça as especificidades do ser e da pessoa humana.

### **1.1. O carácter ontológico especial do ser vivo e do ser humano: o caso do metabolismo**

De forma a clarificar a sua crítica à perspetiva mecanicista moderna da natureza, Hans Jonas recorre à metáfora do “deus matemático” retirada da frase do astrónomo inglês Sir James Jeans: “Através da evidência intrínseca da sua criação, o Grande Arquiteto do universo começa a revelar-se agora como um matemático puro”<sup>15</sup>. Aos olhos de tal deus, um corpo físico é apenas um agregado, redutível às suas partes e movimentos, “(...) um

---

<sup>14</sup> Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 17.

<sup>15</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 64.

vazio sobretudo, atravessado pela geometria das forças que emanam dos focos insulares do ser elementar localizado”<sup>16</sup>.

O metabolismo é um elemento distintivo do ser vivo que o torna do ponto de vista ontológico radicalmente diferente dos objetos inanimados. Afinal, o ser vivo é aquele que constrói a sua materialidade a partir de si mesmo, com base no alimento e na materialidade que recebe do exterior.

Apesar de a materialidade do ser vivo mudar constantemente, a forma ou estrutura funcional da sua materialidade mantém-se igual, permitindo que o ser vivo preserve a sua identidade ao longo do tempo, mesmo que a sua materialidade não se mantenha a mesma: “Ele nunca é a mesma materialidade e ainda assim persiste como um ser idêntico precisamente pelo facto de não permanecer a mesma matéria”<sup>17</sup>.

Apesar de o autor sugerir que “[a] descrição matemática pode lidar com totalidades dinâmicas cuja “identidade” no tempo é diferente da dos seus constituintes mutáveis”<sup>18</sup>, no entanto, em tais estruturas processuais “(...) não é atribuída nenhuma realidade especial que não esteja contida e que não possa ser deduzida da realidade conjunta dos acontecimentos mais elementares que nela participam”<sup>19</sup>. O “divino matemático” concebe assim o ser vivo de forma totalmente separada da sua vida orgânica, na qual “(...) não existe nenhuma novidade no todo como tal; e para uma inteligência infinita o simultâneo, noção descreta de todos os componentes individuais ainda seria o conhecimento perfeito”<sup>20</sup>.

Contra a visão do “divino matemático”, Hans Jonas sustenta ainda que, sendo nós (...) corpos vivos, dispomos de um conhecimento a partir de dentro. Graças ao testemunho imediato do nosso corpo, *nós* podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer (...)”<sup>21</sup>. Com efeito, o que faltaria à visão analítica e mecanicista do deus matemático seria precisamente

(...) o ponto da própria vida: o seu ser individualmente autocentrado, existindo para si e em oposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial para si e em contraposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial entre o “interior” e o “exterior” (...).<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 75.

<sup>17</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 76.

<sup>18</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 77.

<sup>19</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 77.

<sup>20</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 77.

<sup>21</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 79.

<sup>22</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 79.

Portanto, Hans Jonas explica que a relação entre o organismo e a sua substância material é “(...) de duas espécies: os materiais são-lhe essenciais segundo a especificidade e acidentais segundo a individualidade (...)”<sup>23</sup>. Assim sendo, o ser vivo embora “Dependente da sua disponibilidade como materiais, ele é independente da sua mesmidade com estes; a sua própria, identidade funcional, incorporando de passagem a deles, é de uma ordem diferente”<sup>24</sup>. A tal relação especial do ser vivo com a sua materialidade, Jonas chama “liberdade necessitada”, sendo a forma, segundo Jonas, o novo elemento da liberdade no organismo.

Mas como justifica o autor a relação entre o organismo vivo, o metabolismo e a liberdade? E de que forma tal relação inviabiliza a tese mecanicista?

Primeiramente, sendo a vida uma relação particular do ser vivo em face dos seus limites, então o vivente possui uma unidade orgânica própria que faz com que o seu comportamento reconheça esses limites em relação ao exterior.

O organismo vivo é assim uma unidade orgânica que reconhece e reafirma continuamente os seus limites, implicando na vida esta dupla relação (interior e exterior do ser vivo). Nos objetos inanimados, por sua vez, a unidade é apenas resultado do nosso ponto de vista; não possuem uma unidade funcional como os seres vivos e, portanto, neles a diferença entre matéria e forma é apenas uma abstração.

Se o organismo não é totalmente determinado pelas condições exteriores, então a sua liberdade radica na capacidade de constituir um meio interior próprio, cuja identidade não depende de constituintes materiais, mas sim da sua atividade funcional – diferente das coisas inanimadas, totalmente determinadas e também constituídas pelas condições do meio onde se encontram. Aliás, Ricoeur faz questão de ressaltar que

É neste contraste entre a perserverança da forma e a mutabilidade da matéria que Jonas vê a primeira antecipação do que, no homem, se chamará “liberdade”. Este processo de auto-integração confere pela primeira vez sentido à noção de indivíduo como entidade distinta, diria eu, da população. Um si mesmo que se anuncia face a um mundo.<sup>25</sup>

Jonas distingue assim a mera auto-identidade fixa e vazia da matéria dos objetos inanimados, assente apenas na permanência do agregado material que os compõe, da “identidade orgânica” do ser vivo, em que é o todo da sua unidade funcional que determina a sua identidade, e não o composto material que o constitui. Complementando o que foi exposto, Michelle Bobsin Duarte

<sup>23</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 80.

<sup>24</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 80.

<sup>25</sup> Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro* (Lisboa: Edições 70, 2001), 202.

salienta que, para Jonas, a liberdade não é um fenómeno exclusivamente humano, pois “a liberdade é um princípio inerente a toda a existência orgânica que se manifesta por graus de perceção e ação, na medida em que todos os seres orgânicos também têm o poder – mesmo que minimamente – de se autodeterminar em certo sentido.”<sup>26</sup>

Por sua vez, é no metabolismo, segundo Hans Jonas, que a liberdade tem a sua génese biológica (e ontológica), porque ele possibilita que no interior do organismo vivo se realizem uma série de reações químicas. Por conseguinte, isso separa-o do exterior, moldando a sua materialidade de acordo com a própria estrutura formal e não de maneira totalmente determinada por condições exteriores. Radica aqui o princípio da liberdade, que num nível superior existe no humano.

De novo, essa unidade orgânica e liberdade necessitada do ser vivo só podem compreender-se pela “(...) interpolação da identidade interior (...)”<sup>27</sup> do próprio ser vivo que se vivencia e reconheça como tal, pois o “(...) facto meramente morfológico (e como tal sem sentido) *facto* da continuidade metabólica é compreendido como um *ato* incessante, isto é, a continuidade é compreendida como autocontinuação”<sup>28</sup>. Segundo o mesmo autor, foi com

A introdução do conceito do “si mesmo”, inevitável em qualquer descrição da mais elementar instância da vida, indica a emergência, com a vida como tal, no mundo, da identidade interna – e então, como uma com essa emergência, a sua auto-isolação de todo o resto da realidade.<sup>29</sup>

Costa e Camargo afirmam que “Jonas afirma que a liberdade já se encontra no substrato básico da vida, ou seja, no metabolismo. A liberdade nessa camada básica da história da vida representa o desprendimento que o organismo (a forma viva) tem em relação à matéria”<sup>30</sup>, uma vez que

... nas coisas vivas, a natureza gera uma surpresa ontológica na qual o acidente mundial das condições terrestres traz à luz uma possibilidade do ser inteiramente nova: sistemas de matéria que são unidades de um múltiplo, não em virtude de uma perceção sintetizada do objeto que aparentam ser, não pela mera concorrência das forças que unem as suas partes, mas em virtude de si mesmos, para o bem de si mesmos, e continuamente sustentados por si mesmos.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Michelle Bobsin Duarte, “A Liberdade Como Princípio Biológico: A Fenomenologia da Vida de Hans Jonas”, *etic@ Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 22 (2), 901.

<sup>27</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 82.

<sup>28</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 82.

<sup>29</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 82-83.

<sup>30</sup> Leandro Sousa Costa e Leonardo Nunes Camargo, “O *stoffwechsel* como primeiro gesto de liberdade da vida segundo Hans Jonas.”, *Revista de Filosofia*, 15 (1) (2017), 131.

<sup>31</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 79.

### Michael Bongardt esclarece que

A passagem da matéria inorgânica para os primeiros organismos é algo fundamentalmente novo no mundo. Estamos a lidar aqui com uma forma de ser que só se pode manter através de uma troca com o seu ambiente, através do metabolismo. Relativamente a estes organismos, Jonas toma uma decisão invulgar, que se revelaria pioneira para todo o seu trabalho posterior. Ele definiu o traço específico de todos os seres vivos como transcendência e liberdade<sup>32</sup>.

Voltando às especificidades dos seres vivos, Jonas acautela-nos para não pensarmos na independência da forma como uma existência separada em relação à matéria. Mas esclarece que tal independência formal reside na permanência da sua identidade, mesmo ao estabelecer relações de troca da sua materialidade com o exterior.

No entanto, pode-se apresentar a objeção de que a noção exposta de Jonas da liberdade do vivente é incoerente. Afinal, o ser vivo está sempre dependente da contínua relação com o meio envolvente para poder sobreviver (uma vez que do meio retira o alimento que, através do metabolismo, transformará em energia). Para responder à crítica deve-se ter em conta duas questões.

Primeiramente, Jonas defende uma noção gradativa da liberdade dos viventes. Os organismos possuem maior liberdade à medida que têm uma maior capacidade de se autodeterminarem em relação ao seu meio envolvente (que pode ser contemplada no próprio processo de evolução das espécies, como mais à frente será referida). Tal conceção gradativa é uma condição necessária à liberdade, pois, esta simplesmente não pode “emergir” do nada, pressupondo sempre graus de liberdade mais simples, que se desenvolvem em outros mais complexos.

Seguidamente, como foi referido, a liberdade do vivente surge pela atualização das suas próprias capacidades orgânicas (devido ao metabolismo) para a constituição do seu meio interior. No entanto, tal processo só é possível num organismo que se afirma perante algo que o “constrange” do exterior, que é precisamente o seu meio envolvente.

Portanto, respondo que é o crítico de Hans Jonas que tem uma noção incoerente de liberdade, pois, sendo esta (em Hans Jonas) gradativa e intrinsecamente ligada ao exercício das capacidades de seres orgânicos (pelas razões já expostas), então não se pode pensar a liberdade sem a afirmação constante de um organismo perante o meio que o constrange.

---

<sup>32</sup> Michael Bongardt, “God in the World of Man: Hans Jonas’ Philosophy of Religion”, in *Global Ethics And Moral Responsibility/ Hans Jonas and his Critics*, ed. Holger Burckhart & John-Stewart Gordon (Oxon: Routledge, 2016), 115-116.

Por sua vez, e também de forma a contornar a crítica já discutida, note-se que o próprio Jonas reconhece o caráter dialético da liberdade do ser vivo, sustentando que o metabolismo: “É um “pode” e um “deve”, dado que a sua execução é idêntica ao seu ser”<sup>33</sup>, logo, o ser vivo “(...) pode, mas não pode deixar de fazer o que faz sem deixar de ser”<sup>34</sup>. E como reforça Viana: “O ser vivo precisa “conservar”, “querer”, “intencionar” o equilíbrio e a harmonia entre as partes se quiser preservar-se da ameaça constante da morte. Jonas vê na atividade metabólica o exercício dessa finalidade”<sup>35</sup>. Portanto, longe de ser um entrave à liberdade, em Jonas é o caráter dialético de afirmação e dependência do vivente em relação ao seu meio exterior, que é a condição de possibilidade da própria liberdade.

E como é possível integrar as especificidades biológicas do ser vivo, sobretudo da primazia da sua forma sobre a matéria, no processo da evolução natural? Segundo Jonas, a evolução é tida como o desenvolvimento e crescimento dessa liberdade da forma sobre a matéria, em que “(...) no seu decurso apresenta outras revoluções- cada uma um novo passo na direção inicial, que é, a abertura a um novo horizonte de liberdade”<sup>36</sup>. Tal processo passou, primeiramente, graças ao metabolismo, pela afirmação da forma de uma relação de identidade imediata com a matéria, “(...) em favor de uma outra espécie de identidade mediada e funcional.”<sup>37</sup> e constituindo a “liberdade necessitada” distintiva do ser vivo:

Por conseguinte “liberdade”, neste sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também, como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples (...).<sup>38</sup>

A transcendência da vida para o mundo também implica, segundo Jonas, uma dimensão subjetiva ou de interioridade do vivente “(...) que imbuir-se de todos os encontros que ocorrem no seu horizonte com a qualidade da mesmidade sentida, por mais fraca que seja a sua voz”<sup>39</sup>. Tal interioridade está presente nos diferentes seres vivos, conforme as profundas diferenças

<sup>33</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 83.

<sup>34</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 83.

<sup>35</sup> Wellistony Carvalho Viana, “O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo”, *Revista de Filosofia Aurora*, 26 (n.º 38) (2014), 394.

<sup>36</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 81.

<sup>37</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 81.

<sup>38</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 8

<sup>39</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 84.

entre si, de forma a existir a distinção entre “satisfação e frustração”. Esta capacidade distintiva do ser vivo, possibilitada por essa dimensão interior, é fundamental para que este possa ter uma atitude “egocêntrica” na preocupação da sua subsistência, levando-o a adotar diferentes comportamentos reativos e adaptativos para com o meio exterior, ou seja:

No ser afetado por um agente estranho, o afetado sente-se a si próprio; a sua mesmidade é estimulada e como que iluminada pela outriedade do fora, desta maneira destacando-se em seu isolamento. Mas ao mesmo tempo, ultrapassando o estado de excitação meramente interior, e através dele, é sentida a presença do afetante, da sua mensagem, por mais obscura que seja, é assumida na interioridade como a mensagem do outro.<sup>40</sup>

Mirko Prokop esclarece assim que:

Uma vez que esta seletividade ativa caracteriza a teleologia de qualquer organismo, ou seja, a sua forma dinâmica e orientada para o futuro de ser, segue-se que o aspeto qualitativo da vida, a sua capacidade de ser afetada pelo seu ambiente, é uma característica necessária de qualquer organismo.<sup>41</sup>

Fruto do autointeresse do organismo vivo, resultante da sua interioridade, o ser vivo procura incessantemente dois horizontes: um interior “(...) A direção interna à próxima fase de impedimento de um ser que precisa manter-se a *si mesmo* (...)”<sup>42</sup> que constitui o seu tempo biológico e também a “(...) direção exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para a sua continuação constitui o espaço biológico”<sup>43</sup>. Se nos objetos inanimados é o passado que os determina completamente, no ser vivo o futuro é mais importante que o passado, pois “(...) a vida é sempre também o que há de ser e o que se prepara para ser: nela a ordem extensiva de passado e futuro está intensamente invertida”<sup>44</sup>.

Jonas aproxima-se, assim, da conceção teleológica aristotélica da natureza, que, sustenta, precisamente, a finalidade como forma do ser coincidente com a liberdade e identidade da forma sobre a matéria, que se concretiza no organismo vivo na relação das suas partes orgânicas ao serem dependentes da estrutura funcional do todo que integram:

---

<sup>40</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 85.

<sup>41</sup> Mirko Prokop, “Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23 (2024), 361.

<sup>42</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 86.

<sup>43</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 86.

<sup>44</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 8

Esta é a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida: o finalismo é, em primeiro lugar, um caráter dinâmico de um certo modo de existência, coincidente com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria, e apenas em segundo lugar um fato de estrutura ou organização física, exemplificado na relação das partes orgânicas com o todo e na aptidão funcional do organismo em geral.<sup>45</sup>

Fruto de todas as considerações expostas sobre os aspetos ontológicos distintivos do ser vivo, que o metabolismo dota, e das suas críticas à incapacidade de uma ontologia matemático-mecânica da natureza, Hans Jonas rejeita como incoerentes a redutibilidade da análise do vivente à luz de tais pressupostos ontológicos mecanicistas.

Por fim, Jonas também rejeita o dualismo cartesiano uma vez que, para o autor, este é incapaz de explicar a relação entre as dimensões da interioridade e exterioridade dos seres vivos. Tal deve-se ao facto do dualismo sustentar que essas dimensões dos seres vivos são duas coisas/substâncias ontologicamente diferentes e opostas<sup>46</sup>:

Mas é precisamente perante o organismo que a construção dualista se desmora. Longe de haver apenas uma coincidência da interioridade com algumas partes indiferentes da extensão que servem simplesmente como regiões centrais de uma experiência fenomenal, estas partes particulares – os organismos – são obviamente *organizados* para a interioridade, para a identidade interna, para a individualidade- e talvez menos obviamente a partir deles.<sup>47</sup>

Hans Jonas também tece críticas ao epifenomenalismo, a tese segundo a qual os fenómenos mentais, apesar de não redutíveis aos físicos, são totalmente determinados pelos primeiros e não têm qualquer poder causal sobre os mesmos, sendo os fenómenos mentais “(...) apenas um “epifenó-

---

<sup>45</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 86.

<sup>46</sup> Deve notar-se que Descartes negou qualquer dimensão interior/subjetiva nos seres vivos animais, segundo o mesmo, estes seriam meros autómatos (como máquinas), carecendo de alma. Veja-se R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI: 58-59 (Paris: Léopold Cref, Imprimeur-Éditeur, 1902): “É também algo muito notável que, embora havendo vários animais com mais habilidade do que nós para certas coisas, todavia se nota que não a possuem para mais outras, de maneira que o que eles realizam melhor do que nós não prova terem um espírito, porque, neste caso, teriam muito mais do que qualquer um de nós, e fariam melhor em todo o resto mas não o têm, é a natureza que neles atua de acordo com a disposição dos seus órgãos, assim como num relógio composto só por corda e rodas, que pode marcar as horas e medir o tempo muito melhor do que nós, com toda a prudência de que sejamos capazes.”

<sup>47</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 89-90.

meno” impotente (...)”<sup>48</sup>. Jonas rejeita tal tese considerando que o epifenomenalismo:

(...) negando a autonomia do pensamento, invalida o pensamento e assim desqualificando-se a si mesmo como um contexto racional de pensamento, isto é, um argumento que reivindica a verdade com base nos méritos das suas razões e não no mérito do seu acontecimento factual.<sup>49</sup>

Negando qualquer efeito causal dos fenómenos mentais sobre os físicos, então o epifenomenalista nega a eficácia causal das próprias faculdades cognitivas a que recorre para justificar a sua tese, o que é incoerente. Ora, como Lewis Coyne esclarece:

Esta teoria é corretamente considerada por Jonas como um “absurdo lógico”, uma vez que os processos mecanicistas são “inteiramente estranhos ao ‘significado’ e à ‘verdade’”, que são ambos pressupostos na defesa do epifenomenalismo (PL: 129). O próprio ato de argumentar a favor da redução da mente a uma mera sombra da atividade neuronal é, portanto, uma contradição performativa.<sup>50</sup>

As críticas de Hans Jonas às teses do dualismo, do epifenomenalismo e à conceção materialista fisicalista da natureza são fundamentais para a construção da sua Antropologia Filosófica<sup>51</sup>. Primeiramente, o autor reconhece a especificidade das dimensões ontológicas e biológicas (anteriormente explicadas) do vivente, procura evitar as limitações das propostas criticadas para o estatuto ontológico do vivente, e portanto, do próprio ser humano como vivente. Além disso, as críticas de Jonas a tais teses também são importantes para depois serem esclarecidas as especificidades ontológicas, reconhecidas por Jonas, do ser humano e que o distinguem dos outros viventes (e construir, assim, a sua Antropologia Filosófica). Tais especificidades ontológicas e antropológicas, defendidas por Jonas, serão expostas de seguida, comparativamente, com a ontologia e Antropologia Filosófica hilomórfica de Edward Feser inspirada na sua interpretação de São Tomás de Aquino.

<sup>48</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 88.

<sup>49</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 88.

<sup>50</sup> Lewis Coyne, *Life, Technology and The Horizons of Responsibility* (London: Bloomsbury Academic, 2021), 39.

<sup>51</sup> Sobre a Antropologia Filosófica em Hans Jonas, com destaque à questão da dimensão antropológica da imagem, recomenda-se o seguinte artigo: Jelson R. de Oliveira. “Entre a visão e a imagem: para uma antropologia (fenomenológica) da imagem em Hans Jonas”, *Trans/formação: revista de filosofia da Unesp*, v. 47, n. 6 (2024), 1-18.

## 2. O hilomorfismo aristotélico-tomista de Edward Feser e as suas afinidades com a abordagem de Hans Jonas

Depois de expostas as críticas de Jonas ao materialismo e ao dualismo cartesiano, pretendo apresentar a defesa do hilomorfismo aristotélico-tomista de Edward Feser, como uma alternativa ontológica favorável à construção de uma Antropologia Filosófica compatível com a abordagem de Hans Jonas, mas radicalizando de tal modo a independência da forma (ou da alma) humana que lhe confere uma dimensão transcendente e imortal.

Segundo a interpretação de Feser do hilomorfismo (do grego *hyle*, ‘matéria’, e *morfe*, ‘forma’) de Aristóteles, os objetos ordinários que conhecemos pela experiência são compostos de forma e matéria. A matéria é um substrato indeterminado em potência que tem na forma o seu princípio de determinação e de ato. Ao passo que a forma faz da matéria o que ela é, sendo o seu princípio de inteligibilidade (ou essência), que é imanentemente instanciada nessa dada materialidade (sendo a matéria delimitada no espaço o princípio de individuação da forma<sup>52</sup>), por exemplo: um conjunto de cães, mesmo constituídos de diferentes matérias (pois têm diferentes corpos), são todos “cães” na medida em que têm a mesma “forma” de cão.

Acompanhando, segundo Tomás de Aquino, a posição hilomórfica de Feser vai ao encontro de Jonas, ao também sustentar que a inteligibilidade é uma característica intrínseca ao próprio mundo natural. Matéria e forma são, assim, inseparáveis, sendo a forma imanente (e não transcendente, à maneira platónica) à matéria. Segundo Feser “A forma de uma substância é a sua estrutura organizacional; a matéria é aquilo a que a forma dá estrutura organizacional”<sup>53</sup>. Portanto, ao contrário da conceção matemático-mecanicista da matéria dos materialistas e dualistas cartesianos:

(...) o hilomorfismo implica que não se pode dizer que uma coisa material seja “nada mais do que” um conjunto de partículas (ou o que quer que seja), à maneira do reducionismo materialista. Se a forma, em geral, não existe separada da matéria, a matéria também não existe sem a forma; e assim, sem compreender a forma de um objeto material, não o podemos compreender.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*, trad. de Mário Santiago de Carvalho (Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008), capítulo 2, parágrafo 4.

<sup>53</sup> Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (London: Oneworld Publications, 2023), 202.

<sup>54</sup> Feser, *Philosophy of Mind*, 220.

Atente-se que uma dada substância<sup>55</sup> pode possuir propriedades acidentais, cuja perda não implica a sua transformação noutra substância, e propriedades essenciais, pois não as pode perder sem deixar de ser a mesma substância. Outra distinção importante é a de ato e potência: a potência é uma dada capacidade de uma coisa ou substância que é implícita à sua natureza (como o facto de uma semente se poder tornar numa árvore), ao passo que o ato é aquilo que uma coisa efetivamente é (a semente é uma semente em ato, mas uma árvore em potência).

O conhecimento das coisas implica, para o hilomorfismo de Feser, a compreensão da forma que as torna o que são (a sua forma substancial). Posto isto, segundo o mesmo, uma explicação completa de uma substância material implica a identificação de quatro tipos de componentes causais irreduzíveis: a sua causa material, formal, eficiente e final. Edward Feser apresenta o exemplo de um coração, formado por dados compostos materiais (causa material), a sua estrutura organizacional que o faz ser um coração (causa formal), ter sido provocado por antecedentes como a programação genética inerente a certas células que as levaram a desenvolverem-se num coração em vez de num rim ou fígado (causa eficiente) e, por fim, o facto de este órgão possuir uma certa função específica, a de bombear o sangue para o organismo (causa final).

O mesmo autor esclarece que a atribuição de causalidade final (ou teleologia) a todos os constituintes empíricos da realidade (animados e inanimados), segundo o seu hilomorfismo, não é o mesmo que sustentar que todos possuem funções biológicas (como o exemplo do coração), mas sim que esta está presente “(...) sempre que um objeto ou processo natural tem tendência para produzir um determinado efeito ou conjunto de efeitos”<sup>56</sup>. Portanto, segundo Edward Feser, a teleologia existe sempre “(...) que existam padrões regulares de causa e efeito”<sup>57</sup>. Feser aproxima-se assim de Hans Jonas

---

<sup>55</sup> Para Aristóteles e São Tomás de Aquino (principais inspirações filosóficas do hilomorfismo de Feser), objetos inanimados não são considerados substâncias num sentido mais estrito do termo, apesar de o serem num sentido mais geral, como aquilo ao qual são atribuídos dados predicados (mais à frente voltarei a esta distinção). Como uma introdução geral à filosofia de Aristóteles, incluindo a questão da substância, pode-se consultar Christopher Shields, “Aristotle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>

E sobre São Tomás de Aquino, veja-se Robert Pasnau, “Thomas Aquinas”, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>

<sup>56</sup> Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide* (London: Oneworld Publications, 2020), 17.

<sup>57</sup> Feser, *Aquinas*, 18.

(e Thomas Nagel) ao conceberem a teleologia e inteligibilidade como dimensões intrínsecas da própria natureza.

Introduzida a ontologia hilomorfista de Edward Feser, aprofundar-me-ei agora na exposição da sua própria Antropologia Filosófica. Feser esclarece que, segundo o seu hilomorfismo, o ser humano é um ser que possui uma alma (como os restantes seres vivos) intelectual (esta, no entanto, exclusiva da pessoa humana).

Para Edward Feser a alma é, antes de mais, o princípio de vida e não o da consciência (como a *res cogitans* cartesiana). Ou seja, é o tipo específico de forma substancial dos seres vivos.

Feser informa também que os seres animados são os que possuem causalidade imanente, contrariamente às coisas inanimadas que apenas possuem causalidade transiente. A causalidade imanente origina-se e continua dentro do agente ou causa, apesar do mesmo poder sofrer influências causais externas a ele, ao passo que a causalidade transiente “(...) é dirigida inteiramente para fora, da causa para um efeito externo”<sup>58</sup>.

O filósofo americano também acautela-nos para o facto de que podemos cair no erro de pensar que as máquinas possuem causalidade imanente, como quando uma máquina de café se liga automaticamente. No entanto, no caso das máquinas elas não são substâncias verdadeiras, apenas artefactos, cujas capacidades têm de lhes ser “programadas” ou “incutidas” por agentes que lhes são externos (como nós), e que, portanto, não possuem verdadeiramente causalidade imanente, não podendo ser seres vivos.

Os seres vivos são-no em virtude da sua alma e esta tem diversas funções que dependem de órgãos corporais para existir. Consoante a importância que essa função desempenha no ser a cuja alma pertence, esta é designada conforme a função que esse ser tem de mais relevante (por exemplo, as plantas têm uma alma vegetativa, depois os animais têm uma alma sensitiva dado já serem capazes de terem sensações e, por seu lado, os seres humanos têm uma alma racional ou intelectual, por poderem raciocinar). Como é óbvio, a alma humana também possui as faculdades vegetativa e sensitiva além de dotada de razão, mas designamos a alma humana de intelectual (ou racional) dado serem as faculdades do intelecto e da vontade que a distinguem das almas dos animais e das plantas. A alma vegetativa é a forma substancial de um ser vivo mais simples:

Tradicionalmente, os filósofos aristotélicos consideram que os tipos mais fundamentais de seres vivos são substâncias do género vegetativo, no sentido técnico aristotélico do termo. Ou seja, são substâncias que metabolizam, ou seja, que absorvem nutrientes e eliminam resíduos para se sustentarem (...).<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Feser, *Aquinas*, 135.

<sup>59</sup> Edward Feser, *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature* (Germany: Editiones Scholasticae, 2024), 227.

Em relação à distinção entre as almas vegetativa e animal, como Feser esclarece, a alma animal ou sensitiva possui, além da faculdade vegetativa das plantas, três tipos de capacidades específicas que distinguem radicalmente os animais das mesmas: a sciência, o apetite e a locomoção. A sciência consiste na capacidade de perceber conscientemente estímulos, o apetite é a faculdade de procurar ou de evitar os estímulos sensoriais e a locomoção é a capacidade de movimentar-se para o objeto do apetite ou de afastar-se dele.<sup>60</sup> Edward Feser defende que as faculdades animais referidas são intrínsecas e necessariamente implicadas entre si no organismo animal, como o mesmo explica:

A locomoção seria potencialmente perigosa em organismos sem sciência, dado que estes poder-se-iam movimentar sem serem capazes de saber se aquilo para o qual se movem ser-lhes-ia benéfico ou perigoso. O apetite poderia resultar em nada, a não ser frustração numa criatura que não dispusesse de locomoção. A sciência seria inútil, pelo menos no que diz respeito a estímulos que fossem benéficos para o organismo adquirir ou evitar, na ausência de locomoção (...).<sup>61</sup>

Feser sustenta assim uma posição gradativa de autonomização das formas dos seres vivos em relação à sua materialidade, através da complexificação das faculdades das suas almas, o que vai ao encontro da proposta de Jonas. Aproximando-se assim dos autores referidos, Jonas explica que as plantas e animais distinguem-se pela natureza da relação que os seus organismos estabelecem com o meio envolvente devido, sobretudo, aos seus diferentes tipos de alimentação. No caso das plantas, tal relação é de natureza imediata, sendo seres autotróficos estas conseguem produzir o seu próprio alimento, e como são fisicamente contínuas ao meio envolvente, detêm um contacto imediato com o meio:

Através do seu contínuo contacto com a fonte de suprimento, a relação organismo-ambiente funciona automaticamente e nenhum mecanismo de adaptação para mudanças de curto prazo é necessário. Aqui nós temos o imediatismo garantido pela constante contiguidade entre os órgãos de receção e aprovisionamento externo.<sup>62</sup>

Por sua vez, os animais possuem uma alma sensitiva, e Jonas justifica a sua diferença em relação às plantas pela sua diferente forma de metabolismo. Como são seres heterotróficos necessitam de adquirir o seu alimento, pois

---

<sup>60</sup> Feser, *Immortal Souls*, 227.

<sup>61</sup> Feser, *Immortal Souls*, 228.

<sup>62</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 103.

não o podem produzir, pelo que, naturalmente, têm de ser dotados de formas mais sofisticadas de mobilidade para agarrar ou caçar o seu alimento. Os animais têm assim uma relação mediática com o meio envolvente, que leva ao desenvolvimento da percepção e emoções mais simples, como a sensibilidade aos ciclos do tempo (dia, noite), sensação de fome, medo (entre outras) que os leva à busca de alimento. Tais faculdades animais, segundo Jonas, são assim resultantes de tal relação mediática com o meio envolvente:

Deste princípio mediático, a sciência, emoção, e mobilidade são manifestações diferentes. Se a emoção implica distância entre sujeito e objeto e assim coincidente com a situação da sciência e mobilidade, que igualmente inclui a separação entre sujeito-objeto. A “distância” em todos estes aspetos envolve a distinção entre sujeito e objeto. Este é o fundamento de todo o fenómeno da animalidade e da sua saída do modo de vida vegetativo.<sup>63</sup>

E como Ferrer clarifica:

Do desejo e do medo derivam do modo mais direto as emoções segundo um princípio geral da vida animal, que Jonas sumariza como um “princípio de mediação.” Este princípio significa que ao mesmo tempo que a distância é instituída, a possibilidade da superação está também projetada.”<sup>64</sup>

Depois de expostas as características dos seres vegetativos e animais, para os autores em análise, abordarei agora as especificidades e diferenças da alma humana em relação às anteriores, reconhecidas pelos mesmos autores. Segundo Feser (e São Tomás de Aquino), as faculdades humanas do intelecto e da vontade concebem ao ser humano uma diferença radical em relação aos animais e plantas, dotando o homem de uma dimensão transcendente e imaterial, pois, segundo estes autores, o intelecto e a vontade são faculdades puramente espirituais e independentes de qualquer materialidade. Como referiu Aquino: “E à medida que as formas vão sendo cada vez mais nobres, vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a matéria”<sup>65</sup>.

Apesar de Edward Feser e Hans Jonas frisarem a vital importância da dimensão corpórea da pessoa humana, Edward Feser radicaliza, no humano, o princípio da independência da forma sobre a materialidade no ser vivo, ao

<sup>63</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 102.

<sup>64</sup> Diogo Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, In: *Visão, Possibilidade e Virtualidade*, eds. Constantino Pereira Martins & Vítor Alves (Porto: Ordem dos Arquitetos Seção Regional Norte, 2022), 82-83.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, trad. de Mário Santiago de Carvalho (Lisboa: Edições 70, 2018), capítulo 1, parágrafo 27.

ponto de permitir a subsistência da forma humana independentemente de qualquer materialidade.

Para justificar tal afirmação, desenvolverei os argumentos de Edward Feser, de inspiração tomista, para a imaterialidade destas faculdades da alma humana, expondo também alguns aspetos da epistemologia (também de inspiração tomista) do mesmo autor. Segundo Feser o intelecto e a vontade são (respetivamente) “(...) o poder de apreender conceitos abstratos e de raciocinar com base neles, e de escolher livremente entre diferentes cursos de ação possíveis com base no que o intelecto conhece (...)”<sup>66</sup>.

Primeiramente, contrariando algumas propostas empiristas, Edward Feser explica que o intelecto tem uma natureza distinta das sensações, pois este é capaz de apreender as formas/essências (e conceitos) universais das coisas, abstraindo-os das suas instâncias particulares. Diferentemente “[a]través da visão, da audição, do paladar, do tato e do olfato, só podemos perceber coisas individuais e particulares: este triângulo, aquele gato, e assim por diante.”<sup>67</sup>. Como objeção, filósofos empiristas da modernidade, como Hume ou Berkeley, sustentaram que o intelecto pode ser equiparado à imaginação e os conceitos a espécies de representações mentais subjetivas das coisas, alegando que ao vermos várias coisas semelhantes apenas formamos uma imagem mental particular que representa tais coisas particulares semelhantes, mas Feser expõe a seguinte objeção:

(...) a imagem mental que forma de um triângulo será necessariamente a de um triângulo equilátero, isósceles ou escaleno, especificamente; mas o conceito de triângulo que o seu intelecto apreende é um conceito que se aplica a todos eles, precisamente porque abstrai dessas propriedades. Por isso, o seu conceito de triângulo não pode ser identificado com uma imagem mental. As imagens mentais também são frequentemente vagas e indistintas, de uma forma que os conceitos não são.<sup>68</sup>

No entanto, Edward Feser, repetindo Aristóteles e Aquino, reconhece que a operação intelectual tem a sua origem nos sentidos, e enquanto num corpo não é possível para a alma humana entender algo a que não tenha referência a “fantasmas”, ou seja os dados sensoriais. Recorrendo ao Aquinate, Feser explica que o intelecto distingue-se entre intelecto agente e o intelecto possível (entendidos como capacidades do mesmo). Quando percecionamos os objetos particulares da experiência (como um cão), gera-se a formação de imagens (ou fantasmas) pelas faculdades da imaginação e da memória

<sup>66</sup> Feser, *Aquinas*, 138.

<sup>67</sup> Feser, *Aquinas*, 143-144.

<sup>68</sup> Feser, *Aquinas*, 144.

(dependentes dos sentidos), que podem até criar imagens de objetos (como outros cães) que nunca tenhamos visto ou experienciado:

Mas todas essas imagens ou fantasmas são particulares ou individuais, tal como o eram as percepções originais e as coisas percebidas, e como tal não são “inteligíveis”, isto é, não são o tipo de coisa que o intelecto possa apreender.<sup>69</sup>

É aqui que “entra em ação” a atividade do intelecto agente que abstrai dos fantasmas/imagens a sua forma (ou essência), ou seja, o conceito universal. Depois, cabe ao intelecto possível “armazenar” os conceitos abstraídos pelo intelecto agente. Edward Feser (assim como o Aquinate) é um realista direto, pois sustenta que, quando percebemos um dado objeto, percebemo-lo a ele mesmo e não a uma representação subjetiva do objeto. Isto porque “(...) quando pensamos em gatos em geral, fazemo-lo tendo o conceito de gato no nosso intelecto. Mas aquilo em que estamos a pensar são os gatos em si, não o conceito que temos deles”<sup>70</sup>. Portanto, quando o intelecto compreende um dado conceito, como o da triangularidade (universal) que existe nos vários triângulos particulares, tal conceito de triangularidade passa a existir também no intelecto, ou seja:

Existe apenas uma coisa, uma forma, que (mais uma vez para utilizar a terminologia escolástica) existe de duas maneiras, uma maneira “entitativa” (neste caso, como instanciada na matéria, de modo a compreender com ela um objeto material) e uma maneira “intencional” (isto é, no intelecto).<sup>71</sup>

Isto não significa que o intelecto “seja como um triângulo” ou como qualquer um dos objetos que conheça, mas que é próprio da essência do intelecto que, como uma e mesma coisa, a forma (ou essência) do que conhece, exista no intelecto e no mundo real.

Seguidamente, e passando à vontade, esta faculdade, para Edward Feser, não pode ser igualada ao “apetite” (ou instinto) que existe nos animais, isto porque a vontade consiste na capacidade de “(...) escolher livremente entre diferentes cursos de ação possíveis com base no que o intelecto conhece (...)”<sup>72</sup>. Edward Feser sustenta (inspirando-se em teses aristotélicas e tomistas) que existe teleologia (ou causalidade final) em tudo. No caso dos animais esta toma a forma dos apetites sensoriais, ao passo que, nos seres humanos, esta manifesta-se na vontade que se dispõe conforme o que o

<sup>69</sup> Feser, *Aquinas*, 145.

<sup>70</sup> Feser, *Aquinas*, 146-147.

<sup>71</sup> Feser, *Aquinas*, 148.

<sup>72</sup> Feser, *Aquinas*, 149.

intelecto conhece, sendo a sua natureza precisamente a de estar aberta a vários fins possíveis intelectualmente apreendidos. O que dota o ser humano de livre arbítrio, contrariamente aos animais, cujos apetites os direcionam para ações meramente instintivas (e não racionalmente deliberadas).

Hans Jonas também concordaria com as especificidades das faculdades intelectuais e volitivas que Feser considera serem fundamentais nos seres humanos. Destacarei agora as especificidades ontológicas antropológicas defendidas por Jonas e as suas proximidades com a proposta hilomórfica de Edward Feser.

Primeiramente, Jonas<sup>73</sup> também reforça, como exemplo do caráter especialmente humano dessas mesmas faculdades, a importante dimensão antropológica da imagem. Como Ferrer esclarece:

A visão, segundo Jonas, é dotada de uma capacidade imagética que é paradigmática em relação aos outros sentidos. Cabem-lhe, por isso, as três principais características da imagem, que são “(1) a simultaneidade da apresentação do diverso, (2) a neutralização da causalidade na afecção do sentido e (3) a distância no sentido espacial e mental.” A imagem visual institui distanciamento físico e mental, permitindo antecipações e retenções, apresenta um diverso numa simultaneidade espacialmente fixa e, em terceiro lugar, neutraliza a afecção causal, substituindo-a por um plano de idealização do mundo.<sup>74</sup>

Complementando a explicação de Diogo Ferrer, em Hans Jonas a imagem é um artefacto criado intencionalmente com o objetivo de estabelecer uma semelhança reconhecível com outro objeto, essa semelhança tem de ser incompleta, ou elíptica (porque caso contrário, seria apenas uma duplicação do objeto). Essa incompletude revela do agente que a criou capacidades de deliberação e graus de liberdade, pois este teve de escolher quais os aspetos mais relevantes a inserir na imagem que melhor expressassem a relação de semelhança para com o objeto em causa. A imagem é também caracterizada por nesta serem “cortados” os laços causais com o meio natural, pois aquilo que é representado na imagem “fica” na imagem e é o resultado de um ato

---

<sup>73</sup> Deve ter-se em conta que, apesar do destaque antropológico dado por Jonas à imagem, Feser (e São Tomás de Aquino) também reconhece que os animais chegam à capacidade de formação de imagens, mas não no mesmo sentido de Jonas, ou seja, como artefactos culturais e intencionalmente criados de forma a estabelecerem semelhanças reconhecíveis por agentes intencionais. Sobre a percepção animal em Edward Feser, veja-se “Animality”, *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*, 210-257. Sobre o mesmo tema em São Tomás de Aquino, consulte-se Daniel D. De Haan, “Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas’s Psychology”, *New Blackfriars*, 100, nº 1090 (2019), 715–737.

<sup>74</sup> Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 84.

intencional e não natural, caso contrário seria apenas um vestígio (como um fóssil, inteiramente derivado de processos naturais). A imagem apesar de ser inativa, também pode representar dinamismo pois nela o representado, a representação e o veículo de representação correspondem a diferentes níveis ontológicos na imagem.<sup>75</sup>

A capacidade de criar imagens revela várias especificidades do ser humano que o distinguem dos animais. Primeiramente, um ser que faz coisas (biologicamente) inúteis, como a imagem (que nada contribui para a capacidade de sobrevivência ou reprodução biológica humana), implica que o homem não é apenas um ser natural, o que também Edward Feser sustenta.

Seguidamente, no humano, o distanciamento no respeitante à relação imediata com o meio natural em que se insere é já bastante acentuado quando comparado com os animais. Segundo Ferrer, a percepção humana implica sempre alguma forma de “(...) duplicação entre ideal e real”<sup>76</sup>. A percepção animal é apenas sensível às coisas que afetam diretamente o seu organismo, os animais não concebem assim as coisas do mundo como “coisas” ou “objetos”, mas apenas como obstáculos à sua locomoção perante os quais reagem instintivamente:

Na percepção animal, contrariamente à humana, não há propriamente imagem, porque a duplicação não é reconhecida como tal, e o tipo de distanciamento instituído é somente motor, e derivado de uma teleologia simples ou imediata, ou seja, não parece haver idealização.<sup>77</sup>

Em terceiro lugar, o ser humano, dotado de intelecto, concebe o mundo segundo significados eidéticos, presentes na sua linguagem representativa, que abstrai das condições espaço-temporais dos factos a que se refere. Assim a imagem, segundo Jonas, também precede a noção de verdade, pois, ao concebermos imagens das coisas distinguimo-las das próprias coisas, o que implica o nosso sentido de objetividade que nos possibilita a distinguir entre os objetos e a percepção que temos deles, o que nos leva a conceber a verdade como uma relação de correspondência entre as nossas crenças e os factos do mundo, semelhante à correspondência entre imagem e objeto<sup>78</sup>.

Por sua vez, Jonas explica que a nossa experiência da verdade também é uma forma de exercício da liberdade, pois, só podemos conceber o que é verdadeiro ao distingui-lo do falso, o que pressupõe que possamos conscientemente negar o falso. A vontade humana é assim aberta a vários fins

<sup>75</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 159-160.

<sup>76</sup> Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 84.

<sup>77</sup> Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 85.

<sup>78</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 175-176.

intelectualmente apreendidos, o que lhe permite escolher conscientemente o verdadeiro em detrimento do falso, nesta tese, Jonas também se aproxima assim da conceção de Edward Feser, e de inspiração tomista, do livre-arbítrio.

O caráter ontológico especial da imagem, da percepção humana, da capacidade linguística representativa exclusivamente humana e a experiência da verdade (como correspondência) como forma de exercício da liberdade revelam assim uma proposta de Antropologia Filosófica em Hans Jonas, ao distinguirem este vivente dos restantes animais (e plantas) e sendo uma abordagem próxima às teses de Feser.

### **2.1. A imaterialidade e imortalidade da alma humana em Edward Feser e Hans Jonas**

Com base nos esclarecimentos anteriores sobre a perspetiva de Edward Feser (e de inspiração tomista) das faculdades do intelecto e da vontade, seguem-se os dois principais argumentos apresentados por Edward Feser, para a imaterialidade e a imortalidade da alma humana.

Jutifica-se o seguimento adotado devido à dependência dos argumentos, que irão ser expostos, e cujas especificidades ontológicas das faculdades intelectuais e volitivas da alma humana são reconhecidas por Edward Feser.

Primeiramente, se como foi referido, o intelecto tem a capacidade de assumir simultaneamente as formas/essências universais das coisas particulares que conhece no próprio ato de as compreender (ou seja, quando o intelecto apreende a forma de algo, é necessariamente uma e a mesma forma que existe nos particulares atuais neles mesmos instanciada), então não pode ser uma faculdade material ou dependente da operação de um órgão físico, como o são as faculdades sensitivas.

Como Feser esclarece “(...) quando um órgão sensorial está “enviesado” nas suas percepções numa determinada direção, há certas coisas que é incapaz de perceber. (...)”<sup>79</sup>, como o exemplo de um homem doente, cuja língua amarga é incapaz de ser sensível a algo doce. “Mas o intelecto não está limitado nos tipos de naturezas materiais que pode apreender”<sup>80</sup>. As coisas materiais apenas assumem a forma que instanciam, mas diferentemente, o intelecto pode assumir simultaneamente várias formas, portanto, não pode ser uma faculdade material.

Seguidamente, Feser argumenta que os objetos conhecidos pelo intelecto (que são as formas/essências/naturezas gerais/universais das coisas) não podem ser materiais, dado que tudo o que é material é particular (e não universal). Ou seja, “este” e “aquele” triângulo são objetos materiais (particulares), mas a triangularidade (a forma ou essência que cada um deles possui) é uni-

---

<sup>79</sup> Feser, *Aquinas*, 152.

<sup>80</sup> Feser, *Aquinas*, 153.

versal, e é esta que é conhecida (ou abstraída) pelo intelecto. Edward Feser afirma que a sua perspetiva opõe-se assim a teses “computacionais” sobre a operação da mente (e do intelecto), que defendem que um pensamento de “triangularidade” seria apenas uma representação física de “triangularidade” no cérebro, no entanto:

(...) nenhuma dessas representações físicas poderia contar como a triangularidade universal, porque, tal como qualquer outra representação física de um triângulo, também esta seria apenas uma coisa material particular entre outras, e não universal de todo. Assim, as operações do intelecto não podem consistir em processos puramente materiais.<sup>81</sup>

Depois, Feser aproxima o argumento apresentado ao de James Ross<sup>82</sup>, o qual defende que quando intelectualmente concebemos conceitos abstratos como a “triangularidade”, os nossos pensamentos detêm conteúdos semânticos determinados e exatos como esses mesmos conceitos “(...) caso contrário, não seria um pensamento sobre a triangularidade em primeiro lugar, mas apenas um pensamento sobre alguma aproximação da triangularidade”<sup>83</sup>.

As coisas materiais nunca são formalmente determinadas da mesma maneira como o é a operação intelectual (ou seja, não possuem, intrinsecamente, um conteúdo semântico determinado). Para reforçar esta ideia, considere-se um famoso experimento mental de Saul Kripke, este convida-nos a fazer duas operações matemáticas distintas, a adição e o que o mesmo chama de “quadição” “(...) onde a adição tem a forma “ $x+y$ ”, mas a quadição tem a forma “ $x+y$ , se  $x, y < 57$ , = 5 caso contrário.”<sup>84</sup> Uma calculadora que some e outra que faça “quadição” chegam aos mesmos resultados sempre que os números que forem nelas usados forem menores que 57, mas “(...) quando a que está a fazer a adição calcula 58 e 100 obtém 158, enquanto que a que está a fazer a quadição obtém 5”<sup>85</sup>.

No entanto, no que respeita aos resultados do primeiro caso, não há nada nos factos sobre o comportamento e operações mecânicas da máquina (ou da própria máquina em si) que nos possam permitir identificar se a mesma está a somar ou a fazer “quadição”, portanto: “Os factos físicos sobre as calculadoras são igualmente consistentes quer com a adição quer com a quadição e, portanto, indeterminados entre elas”<sup>86</sup>. Transpondo-se esta analogia para

<sup>81</sup> Feser, *Aquinas*, 156.

<sup>82</sup> James Ross, “Immaterial Aspects of Thought”, *The Journal of Philosophy*, 89, n.º 3 (1992), 136-150.

<sup>83</sup> Feser, *Aquinas*, 156.

<sup>84</sup> Feser, *Philosophy*, 204.

<sup>85</sup> Feser, *Philosophy*, 204.

<sup>86</sup> Feser, *Philosophy*, 205. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

os fenómenos neuronais do nosso cérebro que ocorrem quando raciocinamos, se estes fossem todos os factos que houvessem, então a questão de que se estamos a somar ou a fazer “quadição” seria totalmente semânticamente indeterminada, mas de facto não o é porque são coisas diferentes. Logo, se o intelecto tem um conteúdo semântico determinado e se nada material o pode ter, como o intelecto tem um conteúdo semântico determinado então o intelecto não é uma faculdade material.

A alma humana é assim uma alma intelectiva, em virtude de ser a faculdade do intelecto (ao contrário da sensitiva e da vegetativa), que a distingue dos outros seres vivos, como os animais e as plantas, e que não é limitada à operação corporal. Portanto apesar de a alma estar unida ao corpo por ser o seu princípio de vida e a estrutura funcional da sua materialidade, a alma humana, graças à suas faculdades intelectual e volitiva, também transcende a sua dimensão corporal. Conforme reforça Tomás de Aquino,

... a forma do Homem está na matéria e está separada: está na matéria segundo o ser que dá ao corpo, pois é assim que ela é termo da geração, mas está separada segundo a faculdade que é própria do homem, isto é, segundo o intelecto. Não é, portanto, impossível que uma forma esteja na matéria e a sua faculdade esteja separada, conforme expusemos acerca do intelecto.<sup>87</sup>

Dotada das faculdades do intelecto e da vontade, a alma humana é espiritual, mesmo que unida ao corpo de forma estreita. Esta pode continuar a subsistir com a morte do corpo, no entanto, não com todas as suas faculdades (como a sensitiva) dado que algumas dependem do corpo para que se possam exercer, mas o intelecto não, logo, a alma humana pode subsistir sem o corpo como substância incompleta. Ou como Feser esclarece:

(...) na morte, a matéria-prima que é o substrato do corpo humano perde a forma substancial de um ser humano. Mas essa forma substancial, e a substância de que é a forma, não deixam de existir por si mesmas, porque nem tudo o que um ser humano faz depende do seu corpo, e assim da matéria-prima, em primeiro lugar. Os poderes racionais do intelecto e da vontade, que são incorpóreos, subsistem, e assim a substância que os possui subsiste.<sup>88</sup>

Sendo assim uma forma substancial subsistente:

Isto é, tem o seu ser, e (em parte) a sua operação, em si mesma, independente de qualquer outra coisa, incluindo o corpo. Pois mesmo quando está

---

<sup>87</sup> Aquino, *A Unidade*, capítulo 1, parágrafo 29.

<sup>88</sup> Feser, *Immortal Souls*, 455.

ligada ao corpo, os seus atos intelectuais e volitivos, sendo independentes de qualquer órgão material, são realizados independentemente do corpo. Como o que pode operar independentemente deve existir independentemente (...).<sup>89</sup>

No entanto, Feser esclarece que:

Dado que só a alma e o corpo juntos constituem uma pessoa, a persistência da alma após a morte não equivale à sobrevivência da pessoa; quando João morre, a sua alma continua, mas ele não, pelo menos em sentido estrito. O que a sobrevivência da alma faz, no entanto, é tornar possível que a pessoa viva novamente.<sup>90</sup>

Feser concilia assim o seu hilomorfismo com a crença cristã da ressurreição dos mortos, quando Deus conjugar de novo a alma ao corpo e se “terá” a pessoa completa. Deve-se esclarecer, também, que as almas “separadas” do corpo com a morte são individuadas pela “história” que carregam desse corpo (lembrando que, para Feser e Aquino, a matéria delimitada é o princípio de individuação), uma vez que já não estão conjugadas ao mesmo, e o “cadáver” já não pode ser designado como um “corpo”, pois, com a morte este separou-se da sua forma substancial (embora esta seja subsistente), ganhando a forma de um cadáver (deixando de ser uma substância).

Sobre toda esta questão, Hans Jonas parece sustentar uma perspectiva diferente da de Feser. Na sua obra já referida, o autor não parece defender que a imortalidade da forma substancial (ou alma) humana derive das suas especificidades ontológicas (mas também da sua elevada autonomização para com a sua materialidade). Segundo o autor

Como é transcendental o objeto da ideia- a imortalidade em si mesma- está além de prova ou refutação: não é um objeto do conhecimento. Mas a ideia disso é. Logo, os méritos intrínsecos do seu significado tornam-se na única medida da sua credibilidade, e o apelo a esse significado como o único apelo para a possível crença.<sup>91</sup>

Feser discordaria desta tese de Jonas, pois, com base nos argumentos anteriormente expostos do autor, a imortalidade da alma humana é passível de demonstração metafísica (face à imaterialidade e subsistência das faculdades do intelecto e da vontade). No entanto, e apesar de Jonas não deixar claro se aceita a imortalidade pessoal, também sustenta que a condição humana não pode ser limitada à temporalidade, porque nela há sempre uma ideia subjacente de auto-transcendência, na qual se dá o encontro com o eterno:

<sup>89</sup> Feser, *Aquinas*, 158.

<sup>90</sup> Feser, *Aquinas*, 161.

<sup>91</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 262-263.

(...) se há tal transparência do temporal para o eterno, por mais raro e breve que seja, então os momentos em que isso acontece podem dar-nos uma pista sobre o que do nosso ser, se não a substância de nós mesmos, se pode dizer que alcança o imortal e, por isso, é a nossa aposta na imortalidade.<sup>92</sup>

Em que momentos tal acontece? Segundo Hans Jonas, são aqueles em que temos de fazer decisões significativas: “Em momentos de decisão, quando o nosso ser total está envolvido, nós sentimos como se atuássemos sob os olhos da eternidade”<sup>93</sup>, pois, Jonas explica que nessas situações:

(...) podemos dizer que desejamos agir de modo que, seja qual for o resultado aqui no curso incalculável da causalidade mundana - seja sucesso ou insucesso- possamos viver com o nosso espírito ou ato através de uma eternidade futura, ou morrer com ele no instante a seguir a este.<sup>94</sup>

Portanto, Jonas conclui que:

Isto, eu concluo, faz sentido e como um fundo hipotético de facto metafísico pode validar esses sentimentos subjetivos sobre uma questão eterna que experimentamos no apelo da consciência, nos momentos de decisão suprema, no compromisso total da ação, e mesmo na agonia do remorso - e estes podem muito bem ser os únicos sinais empíricos de um lado imortal do nosso ser que a nossa consciência crítica atual ainda estará pronta a considerar como prova.<sup>95</sup>

Apesar de Feser e Jonas reconhecerem a plausibilidade da crença numa dimensão transcendente e eterna da pessoa humana e de ambos concordarem que só contemplando a sua dimensão biológica pode a pessoa humana ser completa, os dois filósofos diferem na forma de sustentação filosófica que tal crença possa ter.

## Conclusão

Retomam-se, à guisa de conclusão, as principais afinidades detetáveis nos dois autores. Ambas as teses sustentam que a inteligibilidade e a vida são teleologicamente imanentes ao mundo natural. Tanto Jonas como Feser rejeitam as propostas reducionistas da vida e da mente, destacando a prima-

---

<sup>92</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 268.

<sup>93</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 269.

<sup>94</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 269.

<sup>95</sup> Jonas, *The Phenomenon*, 274.

zia da forma sobre a matéria nos seres vivos, facto esse que se desenvolve gradativamente nos diferentes seres vivos e bastante acentuado na pessoa humana. Também destaco a especificidade da perspectiva de Feser que assenta no homem a autonomização da forma sobre a sua materialidade, conferindo-lhe assim uma dimensão transcendente e imortal, para além da sua dimensão corpórea e mortal.

Este é o aspeto em que os autores mais se distanciam: se para Jonas a doutrina da imortalidade da alma (ou da crença numa vida após a morte corpórea) não pode ser filosoficamente sustentada apenas por considerações teóricas sobre as especificidades ontológicas da forma humana, já Feser (seguindo a sua interpretação de Tomás de Aquino) argumenta que tal doutrina é sustentada precisamente pela radical autonomia da alma humana, fruto das considerações expostas sobre as suas faculdades imateriais (exclusivas) do intelecto e da vontade.

### Bibliografia

- Bongardt, Michael. “God in the World of Man: Hans Jonas’ Philosophy of Religion”, in: *Global Ethics And Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, ed. Holger Burckhart & John-Stewart Gordon. Oxon: 2016, Routledge.
- Carvalho, Adalberto Dias. “A antropologia filosófica na encruzilhada das ciências humanas”, *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Série II 5-6 (1988-1989), 7-28. <http://hdl.handle.net/10216/8759>
- Changeux, Jean-Pierre e Ricoeur, Paul. *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- Costa, Leandro Sousa e Camargo, Leonardo Nunes. “O *stoffwechsel* como primeiro gesto de liberdade da vida segundo Hans Jonas.”, *Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia –Brasil*, 15 (n.1) (2017), 128-145. <https://doi.org/10.31977/grifi.v15i1.747>
- Coyne, Lewis. *Life, Technology and The Horizons of Responsibility*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company, 2008.
- Dennett, Daniel C. *From Bacteria to Bach and Back/ The Evolution of Minds*. London: Penguin Random House UK, 2018.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode*, in *Œuvres de Descartes*. AT VI, Paris : L. Cerf, 1843-1904.
- Duarte, Michelle Bobsin. “A Liberdade Como Princípio Biológico: A Fenomenologia da Vida de Hans Jonas”, *Etic@ Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 22 (nº 2) (900-912), 900-912. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2023.e94997>.
- Ferrer, Diogo. “Visão, Emoção e Arquitetura”, In: *Visão, Possibilidade e Virtualidade*, eds. Constantino Pereira Martins & Vitor Alves. Porto: Ordem dos Arquitectos Secção Regional Norte, 2022, 77-100.
- Feser, Edward. *Aquinas: A beginner’s Guide*. London: Oneworld Publications, 2020.

- Feser, Edward. *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*. Alemanha: Editiones Scholasticae, 2024.
- Feser, Edward. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications, 2023.
- Edward, Feser. *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*. Germany: Editiones Scholasticae, 2024.
- Francks, Richard. *Modern Philosophy: The seventeenth and eighteenth centuries*. Cornwall: Routledge, 2003.
- Haan, Daniel D. De. "Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas's Psychology", *New Blackfriars*, 100 n.º 1090 (2019), 715-737. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12509>
- Harris, Sam. *O Fim da Fé/Religião, Terrorismo e o Futuro da Razão*. Lisboa: Tinta da China, 2007.
- Jonas, Hans. *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- McDowell, John. *Mind And World: With a New Introduction*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Olafson, Frederick A. "philosophical anthropology. Encyclopedia Britannica", consultado em 4 de junho de 2025, <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>
- Oliveira, Jelson R. de. "Entre a visão e a imagem: para uma antropologia (fenomenológica) da imagem em Hans Jonas", *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp*, v. 47, n. 6 (2024), 1-18. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n6.e02400291>
- Pasnau, Robert. "Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>
- Prokop, Mirko. "Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23 (2024), 349-374. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09863-1>
- Redding, Paul. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. Oxon: Routledge, 2009.
- Ross, James. "Immaterial Aspects of Thought", *The Journal of Philosophy*, 89, n.º. 3 (1992), 136-150. <https://doi.org/10.2307/2026790>
- Shields, Christopher. "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>
- Tomás de Aquino. *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, trad. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2018.
- \_\_\_\_\_. *O Ente e a Essência*, trad. de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- Viana, Wellistony Carvalho. "O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo". *Revista de Filosofia Aurora*, 26, n.º 38 (2014), 391-403. <http://dx.doi.org/10.7213/aurora.26.038.AO.11>

ESTUDO



*LE CORPS COMME ŒUVRE D'ART:*  
LE CARACTÈRE HAPTICQUE DE LA PERCEPTION  
CINÉMATOGRAPHIQUE CHEZ MERLEAU-PONTY

*THE BODY AS A WORK OF ART:*  
THE HAPTIC CHARACTER OF CINEMATOGRAPHIC PERCEPTION  
IN MERLEAU-PONTY

JOÃO PAULO COSTA\*<sup>1</sup>

**Abstract:** Considering that corporeality is central to Maurice Merleau-Ponty's philosophical work, we will explore the possibility of conceiving a phenomenological aesthetic based on the haptic nature of vision, using cinematographic perception as a backdrop, understood as the "affective space" of intersubjectivity. To this end, alongside Merleau-Ponty, we will draw on other thinkers and artists who have considered or explored, through artistic means, this haptic dimension of the body, or the intrusion of vision and touch (*haptic perception*) into a space, an atmosphere, that is always emotional. Our goal is simply to show that, beyond more ontological, phenomenological, political, or cognitivist approaches, there can also be an aesthetic dimension in Merleau-Ponty's thought, a dimension that has become more coherent and developed, particularly through the work of a new generation of researchers. Therefore, starting from a *non-philosophy* as true philosophy and arriving at the carnal body as the "exemplary sensible" of the structure of all being, we will seek to postulate the hypothesis of "haptic vision" as a fundamental expression of our being-in-the-world (*ontological*), as an opening, through desire, to the *sensitive sense of the truth of events*. Thus, our objective will simply be to see to what extent the expression "haptic vision" can inaugurate a new understanding of sensibility (*aisthēsis*) and to what extent we can think of it philosophically from the "ontological rehabilitation of the sensible" (Merleau-Ponty). In this sense, art is an unsurpassed point of reference, for it

---

\* Je tiens à exprimer ma plus profonde gratitude à Christine Conrath, Je tiens à exprimer ma plus profonde gratitude à Christine Conrath pour la relecture généreuse et compétente de cet article.

<sup>1</sup> Docteur en philosophie de l'Université de Coimbra et de l'Institut Catholique de Paris. Membre du International Network for the Philosophy of Religion (INPR), du Merleau-Ponty International Circle et chercheur au Centre d'Études Classiques et Humanistes de l'Université de Coimbra (CECH-FLUC), dans le projet «Rationalité et herméneutique». Email: [jp.britocosta@gmail.com](mailto:jp.britocosta@gmail.com). ORCID: 0000-0002-0908-0663.

offers us multiple “ways of seeing” (John Berg), that is, of *seeing the seeing* and *seeing oneself* (*specular and reversible dimension of tactile or haptic vision*), and of feeling our own existence in diverse ways, of inhabiting it beyond ourselves, not only with vision, but carnally, as the primordial revelation of human intercorporeal coexistence.

**Keywords:** Merleau-Ponty, cinema, phenomenology, aesthetics, haptic vision, corporeality.

**Résumé:** La corporéité étant au centre du travail philosophique de Maurice Merleau-Ponty, on se demandera s’il est possible de concevoir une esthétique phénoménologique à partir du caractère haptique de la vision, en ayant comme toile de fond la perception cinématographique, en tant que «espace affectif» de l’intersubjectivité. C’est pourquoi, aux côtés de Merleau-Ponty, on mobilisera d’autres penseurs ou artistes qui ont pensé ou travaillé par la voie artistique cette dimension haptique du corps ou l’empiètement du regard et du toucher (*perception haptique*) dans un espace, dans *une atmosphère*, qui est toujours émotionnelle. Notre propos sera simplement de montrer, au-delà des approches plus ontologiques, phénoménologiques, politiques ou cognitivistes, qu’il y a peut-être aussi une pensée esthétique chez Merleau-Ponty, qui devient désormais plus cohérente et sédimentée, notamment par les travaux d’une nouvelle génération de chercheurs. Ainsi, en partant d’une *a-philosophie* comme vraie philosophie, pour en venir au corps charnel comme «sensible exemplaire» de la structure de tout l’être, nous essaierons de poser l’hypothèse de la «vision haptique» comme expression fondamentale de notre être-au-monde (*ontologique*) en tant qu’ouverture par le désir au *sens sensible de la vérité des événements*. De cette manière, notre propos sera simplement de voir dans quelle mesure l’expression «vision hap-

**Resumo:** Considerando que a corporeidade é central na obra filosófica de Maurice Merleau-Ponty, exploraremos a possibilidade de conceber uma estética fenomenológica baseada na natureza háptica da visão, utilizando como pano de fundo a percepção cinematográfica, entendida como o “espaço afectivo” da intersubjectividade. Para tal, a par de Merleau-Ponty, recorreremos a outros pensadores e artistas que consideraram ou exploraram, através de recursos artísticos, esta dimensão háptica do corpo, ou a invasão da visão e do tacto (*percepção háptica*) num espaço, uma *atmosfera*, que é sempre emocional. O nosso objetivo é simplesmente mostrar, para além de abordagens mais ontológicas, fenomenológicas, políticas ou cognitivistas, que pode haver também uma dimensão estética no pensamento de Merleau-Ponty, uma dimensão que se tem vindo a tornar mais coerente e desenvolvida, particularmente através do trabalho de uma nova geração de investigadores. Assim sendo, partindo de uma *a-filosofia* como verdadeira filosofia e chegando ao corpo carnal como o “sível exemplar” da estrutura de todo o ser, procuraremos postular a hipótese da “visão háptica” como expressão fundamental do nosso ser-no-mundo (*ontológica*), enquanto abertura, através do desejo, ao *sentido sensível da verdade dos acontecimentos*. Desta forma, o nosso objetivo será simplesmente ver em que medida a expressão “visão háptica”

tique» peut inaugurer une nouvelle compréhension de la sensibilité (*aisthēsis*), et dans quelle mesure nous pouvons la penser philosophiquement à partir de la «réhabilitation ontologique du sensible» (Merleau-Ponty). En ce sens, l'art est un point d'ancrage indépassable, puisqu'il nous donne des «ways of seeing» (John Berg), c'est-à-dire de *voir le voir* et de *se voir* (*dimension spéculaire et réversible de la vision tactile ou haptique*), et de sentir autrement notre propre existence, de l'habiter au-delà de soi-même, pas seulement avec le regard, mais charnellement, comme révélation primordiale d'une coexistence intercorporelle humaine.

**Mots-clés:** Merleau-Ponty, cinéma, phénoménologie, esthétique, vision haptique, corporéité.

pode inaugurar uma nova compreensão da sensibilidade (*aisthēsis*) e em que medida podemos pensá-la filosoficamente a partir da “reabilitação ontológica do sensível” (Merleau-Ponty). Neste sentido, a arte é um ponto de referência insuperável, pois oferece-nos múltiplas “ways of seeing” (John Berg), quer dizer, de *ver o ver* e a *ver-se* (*dimensão especular e reversível da visão táctil ou háptica*), e de sentir de maneira diversa a nossa própria existência, de a habitar para além de nós mesmos, não apenas com a visão, mas carnalmente, como revelação primordial de uma coexistência intercorporal humana.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty, cinema, fenomenologia, estética, visão háptica, corporeidade.

Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé,  
mais plutôt à l'œuvre d'art<sup>2</sup>.

*je sens tout mon corps couché dans la réalité,  
je sais la vérité et je suis heureux<sup>3</sup>.*

## I - Réapprendre à voir le monde

L'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* est un passage capital pour comprendre l'unité du projet philosophique de Merleau-Ponty. Même si celui-ci mènera sa réflexion par un autre prisme, non plus celui du dualisme sujet-objet, conscience-monde, encore présent dans son œuvre de 1945, comme lui-même l'a reconnu dans son dernier ouvrage inachevé<sup>4</sup>, la question de la perception – que ce soit sous la forme sensible ou expressive

---

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1976), 188.

<sup>3</sup> Fernando Pessoa, *Poésies d'Alvaro de Campos, avec Le gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro* (Paris: Gallimard, 1987), IX, 57 (nous soulignons).

<sup>4</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard, 1979), 227, 250.

ou comme voix du langage ou du silence – restera sous-jacente à son ontologie de la chair, de l'être comme fond ou étoffe sensible de toute expérience perceptive. Non pas une vision de l'être, qui ne peut être ni dite ni vue, mais une «fission de l'Être<sup>5</sup>» qui ne peut être vue/sentie que dans la peau des choses. La perception en tant que telle est déjà une expression du monde, de soi, des choses et des autres<sup>6</sup>. «La perception est donc déjà expression<sup>7</sup>», affirmait Merleau-Ponty, car l'expérience perceptive est une voie privilégiée d'accès et d'initiation au monde, à une *vérité se faisant* toujours dans l'acte même de son expression primordiale. Ainsi, il ne s'agit pas d'expliquer l'expérience expressive, mais de la déchiffrer de l'intérieur, «d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi<sup>8</sup>». Sa philosophie du corps, et plus encore, son ontologie de la chair, doit beaucoup à l'expression artistique, non pas en tant que métaphore illustrative, mais en tant que mode d'expression ontologiquement instituant de notre «accouplement/empiètement» corporel avec les choses.

Pour cette raison même, Pierre Kaufmann affirmait que «Merleau-Ponty en effet a élaboré une ontologie de l'art<sup>9</sup>». La littérature, la peinture, le cinéma, la psychanalyse, la religion ou la politique ne sont pas des appendices illustratifs de sa position théorique, mais le socle à partir duquel le philosophe inaugure un nouveau *style* de philosopher, une nouvelle manière de *penser l'impensé*, vers le monde de la vie (*Lebenswelt*), «vers le concret<sup>10</sup>» de l'homme. Ces expressions de sens ont pourtant un statut ontologique, en tant que lieu de révélation de l'histoire, de perception et d'expression d'une présence plus originaire de l'Être. En effet, l'art est toujours un travail de commencement, qui nous apprend à déchiffrer la fission du sens dans l'Être, à la pénétrer, à la traverser, pour mieux le dire ou plutôt pour le dire autrement, dans la distance d'une proximité de soi à soi et de soi au monde. C'est cette portée ontologique qu'il faut interroger dans sa pensée, à partir du corps comme œuvre d'art, autrement dit du *corps sensible* en tant qu'être *affecté-affectant* par des événements réels ou symboliques du monde. De la genèse du sensible naît l'origine de la vérité, en tant qu'expérience fondamentale

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (Paris: Gallimard, 1985), 81.

<sup>6</sup> Par exemple, la technique ou la perception cinématographique en tant que technique d'expression du corps, «car le film, son découpage, son montage, ses changements de point de vue sollicitent et, pour ainsi dire, célèbrent notre ouverture au monde et à l'autre, dont il fait perpétuellement varier le diagramme», Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France [1952-1960]* (Paris: Gallimard, 1968), 20.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 14.

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 81.

<sup>9</sup> Pierre Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace* (Paris: Vrin, 1999), 323.

<sup>10</sup> Cf. Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine [William James, Whitehead, Gabriel Marcel]* (Paris: Vrin, 1932).

de notre incarnation et incorporation dans des situations régionales de notre existence humaine. On peut se demander quelle philosophie il est possible de faire après Merleau-Ponty. En d'autres termes, que peut faire une philosophie fermée en elle-même, si elle n'est pas ouverte à l'incertitude même des évidences et à l'ambiguïté ou complexité des phénomènes? En quoi consiste vraiment la philosophie pour notre philosophe? «En un sens, toute la philosophie [...] consiste à *restituer une puissance de signifier*, une puissance du sens ou un sens sauvage, une *expression de l'expérience par l'expérience*<sup>11</sup>».

En effet, pour Merleau-Ponty, toute la pensée est toujours inachevée, à se faire des invaginations fécondes, réceptives et critiques avec les autres langages pensants (littérature, peinture, science, psychanalyse, cinéma ou architecture). La même chose est vraie pour la phénoménologie. S'il nous enseigne quelque chose, c'est l'impossibilité d'une réduction absolue, selon sa fameuse définition dans la *Phénoménologie de la perception*, car le monde de la vie est indispensable et irréductible. Si l'époché phénoménologique totale était possible, ce ne serait que pour un pur esprit. Mais y aurait-il des esprits purs? Comment un esprit pur pourrait-il penser, ressentir, aimer, désirer, percevoir sans la *résistance* matérielle et la pulsion libidinale du corps<sup>12</sup>, qui révèlent toujours la présence du sujet à lui-même? Or, c'est le danger de la philosophie dite réflexive ou idéaliste qui surplombe l'humain «en chair et en os» (*leiblich*), pour le représenter comme le résultat d'une simple élaboration intellectuelle. Encore dans l'avant-propos de la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty écrit:

L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec; elles étaient inévitables car la phénoménologie a pour tâche de *révéler le mystère du monde et le mystère de la raison*. Si la phénoménologie a été un mouvement, avant d'être une doctrine ou un système, ce n'est ni hasard ni imposture. Elle est aussi laborieuse, comme l'œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry ou celle de Cézanne – *par le même genre d'attention et d'étonnement*, par la même exigence de conscience, par la même volonté de *saisir le sens du monde* ou de l'histoire à *l'état naissant*<sup>13</sup>.

C'est précisément dans cette intimité entre différentes entités et institutions que Merleau-Ponty cherchera le fond originaire de l'Être, l'élément charnel qui met notre corps de chair en rapport avec la chair du monde, si nous le voulons, avec la chair de l'œuvre d'art, ou plus précisément, en uti-

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, 201 (nous soulignons).

<sup>12</sup> Cf. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation* (Paris: Éditions du Seuil, 1972).

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 21-22.

lisant le beau titre du livre de Mauro Carbone, avec «la chair des images<sup>14</sup>». Tant le phénoménologue que l'artiste célèbrent «l'énigme de la visibilité», le mystère de «rendre visible l'invisible» (Paul Klee) qui l'habite comme une doublure (*pli*) d'un être à deux feuilles, sans jamais l'épuiser totalement. Le contact authentique du philosophe avec l'œuvre d'art, non à la manière d'un survol métaphysique, fait de la phénoménologie, non seulement l'étude des essences pures (essence de la perception, de la conscience), mais une étude qui replace les essences dans l'existence. En effet, la compréhension de l'homme et du monde n'est possible que par sa facticité originare d'être-au-monde. «Qu'est-ce que la phénoménologie?», se demandait Merleau-Ponty, au début de la *Phénoménologie de la perception*, en répondant lui-même: «C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle *le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion comme une présence inaliénable*, et dont tout l'effort est de *retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique*<sup>15</sup>».

On perçoit ici deux choses: d'abord, le contact primordial spontané et involontaire, parfois même inattendu, avec le monde précède «l'imposition» conceptuelle de la réflexion philosophique. C'est un monde qui donne à penser au philosophe qui écoute l'être plus intime des choses. Pour le deuxième aspect, la phénoménologie vise à mettre en rapport l'évidence du monde perceptuel et le sens de l'ambiguïté qui imprègne tout acte de percevoir. Or, c'est dans ce jeu de tension qu'une pensée hyper-dialectique ou radicale (la *surréflexion*) se produit, dans la mesure où l'évidence et l'ambiguïté sont intimement embrassées; de cet enjambement sensible émerge la genèse du sens ou de la vérité des choses. C'est précisément ici que la pensée philosophique et la vision artistique s'entrecroisent pour célébrer l'énigme de la visibilité. Le phénoménologue et l'artiste cherchent «l'être brut» ou «l'être sauvage» dans les profondeurs du monde sensible, pour donner corps au monde de l'expression, à l'inédit de l'apparaître. Serait-il possible d'affirmer qu'aucune vérité ne précède la réflexion? La réflexion peut-elle imposer une pensée de «survol» sans prendre en compte les effets du monde sensible en nous?

C'est dans la rumination du lien fondamental avec la *déhiscence du sensible* que germera la vérité du sens qui émerge de cette habitation corporelle des choses. La philosophie de Merleau-Ponty est fondamentalement un questionnement de notre être-au-monde, toujours déjà donné ou déjà-là pour nous. Mais ce dialogue avec ce monde sensible déjà donné avant toute

<sup>14</sup> Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma* (Paris: Vrin, 2011).

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 7.

la réflexion, met en évidence une autre façon d'exprimer et de penser les mêmes choses qui ont toujours déjà été pensées. L'entrelacs entre l'art et le monde perçu est vraiment envisageable quand le philosophe affirme: «Ainsi la peinture nous reconduisait à la vision des choses mêmes. Inversement, et comme pour un échange de services, une philosophie de la perception, qui veut réapprendre à voir le monde, restituera aux arts leur vraie place, leur vraie dignité et nous disposera à les accepter dans leur pureté<sup>16</sup>».

La phénoménologie et le cinéma<sup>17</sup> sont tous deux destinés à décrire le «mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec les autres, et ce sujet-là est cinématographique par excellence<sup>18</sup>». Le philosophe et le cinéaste «ont en commun une certaine manière d'être, une certaine vue du monde qui est celle d'une génération<sup>19</sup>». Chez Merleau-Ponty le cinéma apparaît comme un objet de suggestion réflexive pour la philosophie, même s'il n'est pas certain qu'il le considère en soi et par soi-même, comme s'il lui manquait toujours le concept pour signifier quelque chose. Le cinéma serait ainsi une confrontation, en tant que paradigme, avec la théorie de la perception effaçant son propre génie et sa singularité en tant que mode de signification et expression d'un sens existentiel.

En tout cas, selon Merleau-Ponty, il y aurait une convergence intentionnelle entre la phénoménologie de la perception et le cinéma. D'ailleurs il affirme lui-même: «Alors comme maintenant, l'expérience cinématographique sera perception<sup>20</sup>». Peut-être l'art vidéo, par la forme temporelle et spatiale qu'il présente, en particulier la présence du corps en tant que véhicule de communion avec le monde, serait-il le mode de cinéma qui s'approche le plus de la position merleau-pontienne? Pour Merleau-Ponty, «le retour aux choses mêmes» (*zu den Sachen selbst*) entraîne une transformation de l'expression philosophique même, de l'attitude de philosopher. Comparable à une œuvre d'art, le travail de la philosophie ne devrait pas se limiter à des concepts fixes, mais, grâce à la force vivante de la métaphore, le discours philosophique peut rester toujours ouvert aux événements du «monde perçu»

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, *Causeries* (Paris: Seuil, 2002), 53.

<sup>17</sup> Les principales références directes de Merleau-Ponty au cinéma sont présentes dans ses œuvres suivantes: *Phénoménologie de la perception*; «Le cinéma et la nouvelle psychologie», in *Sens et non-sens*; «Le langage indirect et les voix du silence»; *Résumé du cours (1949-1952)*; *Causeries* («L'art et le monde perçu»); «Le monde sensible et le monde d'expression»; «L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui».

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie* (Paris: Gallimard, 2009), 24 (nous suivrons ici cette version plus récente). Pour l'histoire de ce texte avec une relecture philosophique plus ample, voir l'excellent article de François Albera, «Merleau-Ponty et cinéma», in *1895. Mille huit cent quatre-vingt-quinze* 70 (2013), 120-153.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 24.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, *Causeries*, 58.

(naturel-culturel). Dans une des notes de «l'annexe au Cours de 1960-1961» (L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui), Merleau-Ponty écrit:

La philosophie officielle en crise – Et pourtant il y a toute une philosophie spontanée, pensée fondamentale dans la littérature notamment – ( *NRF*  janvier: Saint-John Perse – L'Enfer le temps (Cl. Simon) – La question la plus profonde (Blanchot) – dans les arts (peinture-cinéma) – Wahl, Claudel et la simultanéité – Valéry, «défense et élargissement de la philosophie» - André Bazin  *ontologie du cinéma*<sup>21</sup>.

Cette perspective est le cadre que nous cherchons à donner dans ce petit article. On cherchera à voir, à partir  *de*  et  *avec*  Merleau-Ponty, et parfois  *au-delà*  de lui, comment explorer cette inflexion ontologique à partir de ce qui est apparemment «non-philosophie<sup>22</sup>» pour une certaine «philosophie officielle en crise». Le philosophe lui-même affirme:

Le monde et la raison ne font pas problème; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque «solution», il est en deçà des solutions.  *La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de «profondeur» qu'un traité de philosophie.* Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie<sup>23</sup>.

L'idée de philosophie de Merleau-Ponty vise à réduire la tension entre l'exigence de l'évidence de phénomènes ou de réalité et le sens d'ambiguïté inhérent à la perception des phénomènes. Il s'agit, en substance, de faire correspondre l'expérience de la perception et le reflet de cette expérience, son sens profond. Or, pour Merleau-Ponty, «la perception n'est pas une sorte de science commençante, et un premier exercice d'intelligence», mais «un commerce avec le monde et une présence au monde plus vieux que l'intelligence<sup>24</sup>». Cette formule reprend le geste phénoménologique, à savoir le retour au monde, le «retour aux phénomènes» tels qu'ils nous apparaissent. L'objet m'est donné, c'est pour moi en tant qu'objet qu'il participe à mon expérience immédiate vécue. Comme écrit Merleau-Ponty, «tout chan-

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty,  *Notes des cours au Collège de France* , Paris: Gallimard, 1996), 391 (nous soulignons).

<sup>22</sup> Cf. Étienne Bimbenet – Emmanuel de Saint Aubert (dirs.), «Merleau-Ponty, philosophie et non-philosophie», in  *Archives de philosophie*  69 (2006/1), 5-9.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty,  *Phénoménologie de la perception* , 21.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty,  *Le cinéma et la nouvelle psychologie* , 13.

ge lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir «les conditions de possibilité», mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde<sup>25</sup>».

Les expressions «réapprendre à voir le monde», «la naissance immotivée du monde», «irréfléchi du réfléchi», «invisible du visible», sont symptomatiques de ce retour à l'origine des phénomènes. Pour Merleau-Ponty, il s'agit de faire émerger et de pénétrer le fond primitif ou immémorial (l'être brut) d'où nous venons et dans lequel le sentiment d'existence est secrètement inscrit. En d'autres termes, et dans sa citation constante de Husserl: «C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens<sup>26</sup>». La question qui se pose est de savoir si affectivement cette expérience muette encore est déjà pleine de sens, par exemple, l'expérience perceptive originaire, ou si elle doit être une expression pour être ce qu'elle est. Ici se posent deux types de conception esthétique. Celui dans lequel l'œuvre d'art est en elle-même significative, sans nécessité d'être expliquée ou exprimée conceptuellement; et celui dans lequel seule l'expression donnera tout son sens à la perception, d'être dite et incarnée dans le langage multiforme dont le corps est le véhicule privilégié de notre accès au monde. Nous nous intéressons d'abord au sens étymologique de la pensée esthétique, comme *connaissance sensible et corporelle* (esthétique phénoménologique ou thymique), et non comme art ou théorie de l'objet artistique. Puisque, comme l'affirme très bien le philosophe Michel Haar, le ton fondamental de l'œuvre d'art est toujours ontologique, c'est-à-dire: «Ce qui nous fait accéder plus originellement à un tableau que son style et que ses contours, c'est la *tonalité affective* qui se diffuse à travers eux<sup>27</sup>».

Merleau-Ponty nous semble aller dans ce dernier sens, avec le passage de la perception corporelle (philosophie du corps) à l'expression charnelle (ontologie de la chair désirant ou phatique), que l'œuvre d'art *en tant que telle* nous donne à penser. La réflexion de Merleau-Ponty, du début à la fin, est une pensée à l'écoute de l'œuvre d'art. Non seulement par sa présence effective et abondante dans ses écrits, mais également dans son propre style d'écriture et de pensée, pour entendre dans son silence une vérité. C'est la venue au visible de l'invisible en lui restant invisible, la venue à la parole du silence en elle restant silence<sup>28</sup>. Ne serait-ce pas précisément ce paysage sensible que l'art donne à penser au philosophe, qui l'invite à retourner aux choses

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1966), 36.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 15.

<sup>27</sup> Michel Haar, *L'œuvre d'art. Essai sur l'ontologie des œuvres* (Paris: Hatier, 1994), 72.

<sup>28</sup> Cf. Merleau-Ponty, «La langage indirect et les voix du silence», in M. Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 62-135.

mêmes, au fond immémorial de la «chair de l'Être», et à s'y laisser surprendre par la «rencontre inattendue des divers» (Gabriela Llansol)?<sup>29</sup> Merleau-Ponty lui-même a écrit: «Ma perception n'est donc pas une somme de données visuelles, tactiles, auditives, je perçois d'une manière indivise avec mon être total, je saisis une structure unique de la chose, une unique manière d'exister qui parle à la fois à tous mes sens<sup>30</sup>».

Nous pouvons résumer la relation entre la valeur philosophique du cinéma et la dimension cinématographique de la philosophie avec les propres mots de Merleau-Ponty, quand il affirme lui-même:

Cette psychologie et les philosophies contemporaines ont pour caractère commun de nous présenter, non pas comme les philosophies classiques, l'esprit *et* le monde, chaque conscience *et* les autres, mais la conscience jetée dans le monde, soumise au regard des autres et apprenant d'eux ce qu'elle est. Une bonne partie de la *philosophie phénoménologique ou existentielle consiste à dispenser et à s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui*, à nous décrire ce paradoxe et cette confusion, à faire *voir* le lien du sujet et du monde, du sujet et d'autres, au lieu de l'expliquer, comme le faisaient les classiques, par quelque recours à l'esprit absolu. Or, *le cinéma est particulièrement apte à manifester l'union de l'esprit avec le corps, de l'esprit avec le monde et l'expression de l'un dans l'autre*. Voilà pourquoi il n'est pas étonnant que le critique puisse, à propos d'un film, évoquer la philosophie<sup>31</sup>.

S'intéressant au cinéma en tant qu'objet philosophique possible, la conférence de Merleau-Ponty *Le cinéma et la psychologie* pose la question de la nature du rapport que la philosophie maintient avec les objets qui lui sont extérieurs, dans ce cas le cinéma. C'est-à-dire, la relation avec l'objet non philosophique. La conférence est donnée l'année même de la publication de son ouvrage *Phénoménologie de la perception*. Pour lui la phénoménologie a pour tâche de «*retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique*<sup>32</sup>». Ainsi, on pourrait se demander si le mouvement artistique du cinéma ne serait pas l'une des expressions de ce contact naïf et primordial avec le monde, préalable à la position cognitive et intellectuali-

<sup>29</sup> Pour une introduction à cet écrivain majeur de la littérature contemporaine portugaise, qui a dialogué très fortement avec la pensée francophone, cf. Maria Graciete Besse, «Le texte fulgurant de Maria Gabriela Llansol entre nomadisme et dépossession», in *Savoirs et clinique* 8 (1/2007), 127-133.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 10.

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 23 (nous soulignons).

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, «Avant-propos», in M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 7.

sant de l'attitude de surplomb<sup>33</sup>. On connaît bien l'affirmation de Merleau-Ponty, même si on peut être tenté d'y entrevoir une sorte d'opposition entre cognitif et affectif ou une tendance à l'irrationnel ou à la «pensé magique»; bien au contraire, car son propos reste toujours ontologique: «Il nous faut trouver un commerce avec le monde, une présence au monde, plus vieux que l'intelligence<sup>34</sup>».

Or la conférence sur le cinéma fait écho à la nécessité d'inscrire l'humain dans l'épaisseur du monde et de montrer à quel point l'expérience vécue nous permet de réaliser notre relation avec les choses. Comme dans son œuvre majeure, la réflexion merleau-pontienne sur le cinéma est une occasion propice pour renforcer sa critique de la psychologie classique qui fragmente le sujet en compartiments ou divisions. Cette psychologie, contrairement à la psychologie de la forme (*Gestalt*), pense encore en termes de séparation de l'intériorité et de l'extériorité, à partir d'une position abstraite de survol. La conférence *Le cinéma et la nouvelle psychologie* apparaît dans la première partie du recueil d'articles rassemblés *Sens et non-sens*, regroupés en trois thèmes: esthétique, morale et philosophie, examinant ainsi les différentes modalités de signification. Mais, qu'il s'agisse d'art, de morale ou de politique, le «sens est inséparable du signe» (cf. Avant-propos), l'invisible du visible, le spirituel du matériel.

En effet, selon Merleau-Ponty, que peut nous offrir le cinéma? L'expression de l'homme dans sa pure immanence au monde et la relation avec les autres. C'est par la perception ou vision haptique (être capable d'*être en contact avec*, d'*être touché par*) qu'advient la relation empathique entre la chose et moi, moi et les autres. L'espace cinématique (le mouvement, le rythme, la sonorité, le silence) est un espace haptique-affectif<sup>35</sup> (visible-tangible), d'où jaillit un nœud de significations.

Voilà pourquoi l'expression de l'homme peut être au cinéma si saisissant: le cinéma ne nous donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les pensées de l'homme, *il nous donne sa conduite ou son comportement*, il nous offre directement *cette manière spéciale d'être au monde*, de traiter les choses et les autres, qui est pour nous *visible dans les gestes, le regard, la mimique*,

---

<sup>33</sup> «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*», Merleau-Ponty, «Avant-propos», in M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 21.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 13.

<sup>35</sup> Sur ce sujet et ses multiples ouvertures, cf. Pierre Kaufmann, *L'expérience de l'espace émotionnelle*, 329: «Nous pouvons saisir dans l'inhérence sensible l'empreinte du dessaisissement qu'elle nous signifie: tel est en effet le mode de présence de l'œuvre d'art, d'exprimer l'objet en tant que nous ne l'avons pas».

et qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons. [...]. Pour le cinéma comme pour la psychologie moderne, le vertige, le plaisir, la douleur, l'amour, la haine sont des conduites<sup>36</sup>.

Pour Merleau-Ponty, l'objet cinématographique est un objet à percevoir. Un film n'est pas défini par une «somme d'images», mais par une «forme temporelle», qui constitue l'unité mélodique du film et la puissance significative du montage. L'essence du film serait son «organisation interne que le créateur du film doit inventer<sup>37</sup>». Le cinéma implique la relation indissociable entre vision et audition, image et sonorité, corps et esprit. Un film montre ce qu'il montre selon le langage qui lui est propre. Ainsi:

Le sens du film est incorporé à son rythme comme le sens d'un geste est immédiatement lisible dans le geste, et le film ne veut rien dire que lui-même. L'idée est ici rendue à l'état naissant, elle émerge de la structure temporelle du film, comme dans un tableau de la coexistence de ses parties. C'est le bonheur de l'art de montrer comment quelque chose se met à signifier, non par allusion à des idées déjà formées et acquises, mais par l'arrangement temporel ou spatial des éléments<sup>38</sup>.

En ce sens, le cinéma, comme toute autre expression artistique, vaut par soi-même en tant que technique ou dispositif, non d'abord pour son sujet ou thématique. C'est pourquoi le montage, le dispositif, la capture perceptive, le mouvement, le rythme, l'organisation temporelle et spatiale, l'encadrement ou la sonorisation, sont déjà expression d'un contenu plus ample. Merleau-Ponty décrit la structure d'un film de la même manière qu'il décrit la relation perceptive du corps avec le monde. En effet, dans l'image cinématographique,

un film signifie, comme nous avons vu plus haut, qu'une chose signifie: l'un et l'autre ne parlent pas à un entendement séparé, mais s'adressent à notre pouvoir de déchiffrer tacitement le monde ou les hommes et de coexister avec eux. Il est vrai que, dans l'ordinaire de la vie, nous perdons de vue cette valeur esthétique de la moindre chose perçue [...]. Mais enfin c'est par la perception que nous pouvons comprendre la signification du cinéma: *le film ne se pense pas, il se perçoit*<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 22-23.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 18.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 22.

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 22.

Le philosophe italien Enzo Paci, très connaisseur de la pensée de Merleau-Ponty, tenant compte du film comme un objet à percevoir, affirme que pour notre auteur le «cinéma est conçu comme forme (dans le sens de la *Gestalt*) en mouvement<sup>40</sup>». On pourrait dire autrement, dans la ligne de la pensée merleau-pontienne, «qu'un film n'est pas une somme d'images mais une forme temporelle<sup>41</sup>» en mouvement. Cependant, selon l'analyse de Pierre Rodrigo, Merleau-Ponty en affirmant l'aspect «*spécifique* de l'art cinématographique qu'est le montage [...] cette approche de la signification filmique souffre toutefois d'une lacune évidente: rien n'y est dit du pouvoir signifiant de l'image *comme telle*<sup>42</sup>». Cette puissance expressive et affective de l'image *en tant que telle* reste probablement l'impensé encore pour penser après les fissures ouvertes par Merleau-Ponty sur l'expérience cinématographique, car, ne l'oublions pas, son imaginaire est encore avant tout celle du cinéma muet. En tout cas, Rodrigo reconnaît dans «l'exploration théorique indirecte de ce mode d'être [...] le mode d'être du désir, ou, disait-il volontiers, de l'aimance<sup>43</sup>»; c'est là qu'on pourrait trouver l'architecture du chiasme chair-monde, cinéma-corps, visible et invisible, *en tant que* matrice herméneutique et phénoménologique de l'image même.

## II – Le corps-écran cinématographique de la phénoménologie

Ainsi, du point de vue philosophique, la question du cinéma en général, et du corps en particulier, n'est pas nouvelle. Du point de vue phénoménologique, la réflexion sur le cinéma et le corps n'a pas suscité de grands échos chez les praticiens de la phénoménologie. C'est pourquoi il est étonnant que le texte *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, de Merleau-Ponty, ait acquis seulement récemment un nouvel intérêt réflexif. Bien que ce texte date un peu (13 mars 1945), sans tenir compte des évolutions des formes et des matériaux du cinéma à venir, y émerge déjà quelque chose de significatif pour une approche phénoménologique du cinéma. Le philosophe explore l'art cinématographique à partir de sa phénoménologie de la perception, même s'il y a encore des vestiges d'une interprétation en termes de «représentation» du

---

<sup>40</sup> Enzo Paci, «Introduzione», in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso* (Milano: Il Saggiatore, 2009), 13.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 22.

<sup>42</sup> Pierre Rodrigo, «Merleau-Ponty. Du cinéma à la peinture: le “vouloir-dire” et l'expression élémentaire», in Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique* (Paris: Vrin, 2009), 250, 254.

<sup>43</sup> Rodrigo, «Merleau-Ponty. Du cinéma à la peinture: le “vouloir-dire” et l'expression élémentaire», 254-255.

cinéma. Dans ce mouvement de réflexion esthétique, il est curieux de noter comment Merleau-Ponty prend une position différente de celle de sa réflexion sur la peinture, qui n'est pas de l'ordre de la représentation, mais de la «*co-naissance*» du sujet et de l'objet<sup>44</sup>.

On peut dire que chaque artiste se rapporte différemment au corps. Il y a divers modes de le voir, de l'habiter, de le représenter et de le transformer. Penser le corps implique ce processus concomitant d'habitation («Je suis mon corps»), de figuration (incarnation de l'être humain) et de transformation/transfiguration (métaphorisation). C'est pourquoi, soit dans l'art en général, soit dans le cinéma ou dans l'art vidéo (*body art*), le corps constitue un système de pensée propre, une vision du monde, un lieu d'articulation de diverses forces, entre l'esprit et le somatique. En ce sens, le corps est multiple et sémantique, langage, véhicule, sujet, pas seulement l'objet-chose entre les choses. Si nous voulons, c'est la relation quasi chiasmatisque de réversibilité entre *Leib* (phénoménologie de la chair) et *Körper* (corps organique). C'est le corps pensant, souffrant, vécu, corps propre, corps métamorphosé<sup>45</sup>.

Dans notre démarche, à la suite de Merleau-Ponty, il est fondamental de prendre en compte la *manière de voir* la réalité ou les choses. Merleau-Ponty lui-même a écrit: «Je ne regarde pas le tableau comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, *je vois selon ou avec lui* plutôt que je ne le vois<sup>46</sup>.» Bien entendu, le regarder pour Merleau-Ponty n'est pas inspiré de la «représentation de la fenêtre» ou du «mimétisme» (Paul Klee), épistémologie du savoir dominant dans la culture occidentale depuis la Renaissance. Cependant, il existe un autre modèle plus proche de l'expérience contemporaine des images. Cette possibilité est le «modèle de l'écran». Si celui de la fenêtre nous faisait croire pouvoir fixer le visible «en son lieu» alors l'écran nous fait voir «selon

---

<sup>44</sup> «Merleau-Ponty semble réintroduire la perception du spectateur dans l'interprétation des films. On peut s'interroger en outre sur cette convocation de la psychologie expérimentale pour éclairer le cinéma, alors que Merleau-Ponty, quand il aborde la peinture, use du biais phénoménologique. C'est qu'il semble que pour Merleau-Ponty, le cinéma représente le monde, alors que la peinture donne à voir la co-naissance du sujet et de l'objet, cette manière qu'a le monde d'émerger et de prendre forme pour un regard», Clélia Zernik, *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif* (Paris: Vrin, 2010), 14.

<sup>45</sup> Le Musée national d'art moderne Georges Pompidou a organisé en 2005 la célèbre exposition «"Big Bang": Destruction et création de l'art du XX siècle», où la question du corps a occupé le premier plan. Une des lignes thématiques concernait le «corps désenchanté». Le texte d'introduction disait: «Terrain privilégié des exposants plastiques, le corps, tantôt glorifié, tantôt éprouvé, c'est le lieu de tous les conflits, l'ordre de l'instabilité du monde», Simone Korff-Sausse, «Le corps dans l'art», in *L'Esprit du temps. Champs Psychosomatique 1* (2006), 237.

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 23 (nous soulignons).

ou avec» lui<sup>47</sup>. D'une conception générale de la vision, surtout à partir de l'expérience picturale, la philosophie de Merleau-Ponty nous donne la possibilité de voir «selon ou avec» les images qui peuplent notre perception ainsi que notre imaginaire<sup>48</sup>.

Comme donnée préalable fondamentale on peut considérer que l'approche phénoménologique au cinéma considère deux composantes: d'une part une ontologie du réel, une réflexion du lien du film avec le réel; d'autre part, le cinéma est perçu comme un lieu d'organisation de nouveaux stimuli sensoriels, de choc et de jouissance, impliquant une réflexion sur l'expérience du spectateur. La première approximation privilégie la réalité préalable que le cinéma enregistre; la seconde, la nouvelle réalité que le cinéma crée chez le spectateur. Dans le cinéma, l'impression de la réalité est aussi la réalité de l'impression, la présence réelle du mouvement. Entre l'image de l'événement et la réalité de l'événement, il y a une distinction. Selon André Bazin, l'un des défenseurs de la théorie du cinéma en rapport avec le réel, la spécificité du cinéma ne réside pas dans la manipulation du montage et de la réalité, mais dans l'adaptation plastique de l'image cinématographique au sens de la réalité.

Le cinéma se constitue d'abord comme une *ontologie de la réalité* (néoréalisme critique)<sup>49</sup>, au sens de rendre visible et audible ce qui, dans la perception quotidienne, passe inaperçu. Dans cette perspective, l'image et le son ne sont pas liés pour montrer, mais pour signifier quelque chose, car un tel sens existe déjà dans le réel. La tâche de la création artistique est de rendre cette signification explicite. Le néoréalisme italien (surtout avec Rossellini ou Visconti) de la fin des années 1940 marque un tournant dans ce paradigme, car la signification des choses importe moins tant que les images parlent d'elles-mêmes. L'image devient ainsi un lieu de révélation, l'observation du fait banal devient une observation attentive, exhaustive et épurée. Chaque fragment représente et exprime le tout à travers un regard patient et persistant.

Dans le cinéma, en tant que phénomène passible d'une réflexion philosophique et esthétique, une ontologie des images et de la sonorité précède l'herméneutique textuelle. C'est l'image en tant que mouvement, rythme et séquence qui donne corps au texte. Mais cette ontologie de l'image cinématographique est une ontologie charnelle (*chair des images*), une «charnalité/

---

<sup>47</sup> Cf. Anna C. Dalmaso, «Voir selon l'écran. Autour d'une rencontre entre visibilité et théorie filmique», in Carbone (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui* (Genève: MétisPresses, 2013), 107-125.

<sup>48</sup> Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre la peinture et cinéma*, 12-13.

<sup>49</sup> Pour le rapport entre esthétique et néoréalisme philosophique, cf. Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas* (Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 2014), 219-245.

corps organique<sup>50</sup>», de l'invisible dans le visible ou d'un visible qui rend visible l'invisible<sup>51</sup>. En d'autres termes, une *ontologie de l'image* en tant que «précession réciproque», «précession de ce qui est sur ce qu'on voit et fait voir, de ce qu'on voit et fait voir sur ce qui est<sup>52</sup>», comme refus de la relation mimétique avec le réel. Cette nouvelle ontologie est un mouvement d'anticipation mutuelle du regard sur les choses et des choses sur le regard, de l'imaginaire sur l'actuel. C'est l'imaginaire qui guide et nourrit notre regard, en nous faisant voir l'actuel présent. Il y a aussi «précession» de l'actuel sur l'imaginaire en nous faisant percevoir l'imaginaire. Cette ontologie s'éloigne de la façon métaphysique de penser la réalité comme *primum absolu*, car il y a un «fond immémorial du visible<sup>53</sup>» qu'une possible ontologie de «précession réciproque» nous laisse entrevoir.

D'un point de vue phénoménologique, le cinéma est beaucoup plus qu'une simple appréciation du goût. En ce sens, nous pensons qu'un texte de Merleau-Ponty, dans ses *Causeries* de 1948, est bel et bien actuel:

Quoique le cinéma n'ait pas encore produit beaucoup d'ouvrages qui soient de part en part œuvres d'art, quoique l'engouement pour les vedettes, le sensationnel des changements de plan, ou de péripéties, l'intervention des belles photographies ou celle d'un dialogue spirituel soient pour le film autant de tentations où il risque de s'engluer et de trouver le succès en omettant les moyens d'expression les plus propres au cinéma – malgré donc toutes ces circonstances qui font qu'on n'a guère jusqu'ici de film qui soit pleinement film, on peut entrevoir ce que serait un tel ouvrage, et l'on va voir que, comme toute œuvre d'art, il serait encore quelque chose que l'on perçoit [...] ce qui peut constituer la beauté cinématographique, ce n'est ni l'histoire en elle-même, que la prose raconterait très bien, ni à plus forte raison les idées qu'elle peut suggérer, ni enfin ces tics, ces manies, ces procédés par lesquels un metteur en scène se fait reconnaître et qui n'ont pas plus d'importance décisive que les mots favoris d'un écrivain. Ce qui compte, c'est le choix des épisodes représentés, et, dans chacun d'eux, le choix des vues que l'on fera figurer dans le film, la longueur donnée respectivement à chacun de ces éléments, l'ordre dans lequel on choisit de les présenter, le son ou les paroles dont on veut ou non les accompagner, *tout cela constituant un certain rythme cinématographique global*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Pour le développement de ce concept, voir le long et remarquable article d'Emmanuel Falque, «Éthique du corps épandu», in *Revue d'éthique et de théologie morale* 288 (2006/1), 53-88.

<sup>51</sup> «L'art ne reproduit pas le visible, il le rend visible», Paul Klee, *Théorie de l'art moderne* (Paris: Gallimard, 1998), 34.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 87.

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 86.

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, *Causeries*, 57, 58 (nous soulignons).

La perception tactile-visuelle, en tant que manière de voir/toucher quelque chose, attache immédiatement notre corps au monde (vision haptique), puisque le regard touche les choses et se laisse toucher. Ainsi considéré, l'art du cinéma réside essentiellement dans «l'emploi du mouvement» et dans la disposition de l'espace atmosphérique. Ce qui fait pleinement du cinéma un objet esthétique (sensibilité), c'est le mouvement et le rythme. Le cinéma artistique, selon Merleau-Ponty, comme la peinture, est un entrelacs entre le «monde sensible et le monde d'expression». Dans son livre *Résumés de cours*, Merleau-Ponty affirmait:

Le cinéma, inventé comme moyen de photographier les objets en mouvement ou comme représentation du mouvement, a découvert avec lui beaucoup plus que le changement de lieu: une manière nouvelle de symboliser les pensées, un mouvement de la représentation [...] (Le cinéma) joue, non plus comme à ses débuts, des mouvements objectifs, mais des changements de perspectives qui définissent le passage d'un personnage à un autre ou le glissement d'un personnage vers l'événement<sup>55</sup>.

Cette «découverte» du mouvement dans le cinéma signifie bien plus qu'un changement de lieu. On pourrait dire que cette nouvelle façon de symboliser la pensée donne au cinéma son caractère d'œuvre d'art. Plus qu'une simple découverte, c'est une nouveauté ontologique car, même si Merleau-Ponty utilise toujours l'expression «mouvement de la représentation», il parle aussi du «mouvement de vision», refusant de réduire la vision à «une opération de pensée qui dressait devant l'esprit un tableau ou une *représentation* du monde<sup>56</sup>». Comme le constatait André Malraux,

tant que le cinéma n'était que le moyen de reproduction de personnages en mouvement, il n'était pas plus un art que la phonographie ou la photographie de reproduction. Dans un espace circonscrit, généralement une scène de théâtre véritable ou imaginaire, des acteurs évoluaient, représentaient une pièce ou une force que l'appareil se bornait à enregistrer. La naissance du cinéma en tant que moyen d'expression (et non de reproduction) date de la destruction de cet espace circonscrit [...] Le moyen de reproduction du cinéma était la photo qui bougeait, mais son moyen d'expression c'est la succession de plans<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Merleau-Ponty, «Le monde sensible et le monde d'expression», in *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, 20, 29-30.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 17.

<sup>57</sup> André Malraux, «Esquisse d'une psychologie du cinéma» (1940), in Jean-Yves Tadié (dir.), *Écrits sur l'art* (Paris: Gallimard, 2004), 8.

Or, qu'est-ce qui fait du cinéma une œuvre d'art? («art du cinéma»)? C'est le «rythme cinématographique global», «l'emploi du mouvement» et «moyen d'expression et non de reproduction», ouverture d'horizon ou d'une nouvelle manière de voir le monde de la vie, d'être un lieu de passage pour le surgissement d'un événement et d'être une «forme temporelle». Il y a donc une convergence théorique entre le dernier Merleau-Ponty et André Bazin, qui influencerait l'ensemble de la *Nouvelle Vague*, articulant de manière nouvelle une «ontologie de la vision et de l'image<sup>58</sup>». Comme affirme Mauro Carbone, «Merleau-Ponty pense l'expérience corporelle comme se constituant à partir de l'horizon relationnel de la chair<sup>59</sup>». De cet horizon se donne le *surgissement de la vision comme relation sensible au monde*. Ce qui fait surgir ma vision au cœur du visible est que celui-ci se replie en voyant<sup>60</sup>. C'est dans cette «sorte de repliement, d'invagination que consiste mon expérience du corps en tant que ce sensible qui est en même temps sentant. Cette condition me fait entretenir un rapport au monde<sup>61</sup>». Mais pourquoi donc la phénoménologie s'est-elle attardée à problématiser la question du cinéma en tant qu'événement ou phénomène qui donne «à penser l'impensé» (Merleau-Ponty)? D'accord avec Anne Dalmasso,

la théorie du cinéma académique et structuraliste tendait plutôt à concentrer son attention sur les codes et les structures du processus de signification, *en oubliant la vie sensible, préreflexive et libidinale du spectateur et du film*, même si – ironiquement – un de ses buts était manifestement celui de mettre en lumière les aspects matériels et sexuels du signe et du sujet de l'énonciation. *En négligeant son ancrage dans la tradition phénoménologique, la théorie du cinéma avait ainsi perdu son enracinement dans l'expérience incarnée* qui rend possible *l'aperception d'un sens au cinéma*. La théorie filmique avait été «découragée» à compter avec «l'autre côté de la signification», à savoir les domaines de pré-formulation, où les données sensorielles se condensent en «quelque chose qui signifie», et les domaines de post-formulation, où l'on fait expérience de ce «quelque chose» en tant que significatif<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> André Bazin, «Ontologie de l'image photographique (1945)», in A. Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?* (Paris: Cerf, 2010), 16, 17: «Toute l'image doit être sentie comme objet et tout objet comme image [...]. D'autre part le cinéma est un langage». Cette dimension ontologique de l'image cinématographique et sa puissance langagière révèle toute la portée expressive du cinéma comme *Lebenswelt* charnelle.

<sup>59</sup> Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre la peinture et cinéma*, 116-117.

<sup>60</sup> «Ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision», Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 192.

<sup>61</sup> Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre la peinture et cinéma*, 117.

<sup>62</sup> Dalmasso, «Toucher l'écran. Le chiasme entre visuel et tactile dans l'expérience filmique», in M. Carbone – Dalmasso – E. Franzini (dirs.), *Merleau-Ponty e l'estetica oggi* (Milano: Mimésis, 2013), 70-71.

L'orientation phénoménologique dans l'approche de l'expérience filmique<sup>63</sup> change entre l'acte perceptif et la touchabilité, c'est-à-dire le lieu du toucher (*perception haptique*) dans l'expérience cinématique, de la nature incarnée et des structures tactiles du film<sup>64</sup>. Au fond, «à partir de la réversibilité entre voyant et visible ouvert par le dernier Merleau-Ponty, le film peut être entendu *non seulement en tant que corrélat de la perception humaine*, mais à son tour en tant que *sujet percevant*, et donc comme une structure incarnée, à la fois perceptive et expressive<sup>65</sup>».

a) *Le corps charnel comme présence au monde*

Le vécu étant l'élément constitutif de notre identité, le corps est la condition de notre ouverture au monde. Mais sous quelles modalités cette ouverture incarnée se réalise-t-elle au-dedans du désir d'être? L'identité du sujet, «qui suis-je» et «ce que je suis», se caractérise non seulement par la conscience que j'ai de moi-même (sujet), mais par la conscience que j'ai de mon existence, d'une existence qui vit *parmi* et *au* milieu d'autres existences. La formation de l'image de soi se fait de la rencontre entre la conscience de soi et la conscience d'être ou, phénoménologiquement, d'être au monde (*in-der-Welt-sein*), toujours ouvert au monde et à son environnement. Nous convoquons ici «la palpation par le regard pour mieux cerner *notre ouverture corporelle d'ensemble au monde*<sup>66</sup>», lequel se manifeste tant par des mouvements synesthésiques que par une réflexion de synthèse de la conscience (cf. le poème de Fernando Pessoa ci-dessus). Mauro Carbone, dans son livre *La chair des images*, en analysant le concept de *chair*, affirmait:

---

<sup>63</sup> Nous pensons notamment ici à Stefan Kristensen, Anna C. Dalmaso, Elio Franzini, Pierre Rodrigo, Emmanuel Alloa, à Vivian Sobchack, à Laura Marks, Eliane Escoubas, entre autres, que cherchent à développer une esthétique phénoménologique essentiellement à partir de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty.

<sup>64</sup> «Le trait commun à ceux qui, parmi les théoriciens de cinéma, se réfèrent aujourd'hui à la phénoménologie et notamment à la pensée de Merleau-Ponty, est une compréhension de l'expérience filmique en tant que relation incarnée et intentionnelle entre le film et son spectateur», Dalmaso, «Toucher l'écran. Le chiasme entre visuel et tactile dans l'expérience filmique», 70.

<sup>65</sup> Dalmaso, «Toucher l'écran. Le chiasme entre visuel et tactile dans l'expérience filmique», 70-71.

<sup>66</sup> Rodrigo, «Voir et toucher. L'optique, l'haptique et le visuel chez Merleau-Ponty», in Carbone (dir.), *L'impression du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, 29.

Au XX<sup>ème</sup> siècle la notion de “chair” s’efforce éminemment de nommer la possibilité de communication entre le corps envisagé de manière husserlienne en tant que *Leib* – unité vécue de perception et de mouvement – et la Nature envisagée elle aussi – explique Merleau-Ponty en faisant écho à Husserl lui-même – comme «un objet énigmatique, un objet qui n’est pas tout à fait un objet puisqu’elle n’est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte<sup>67</sup>».

Dans ce sens, la Nature serait comprise comme chair et apparaîtrait comme *élément* de communication entre le corps et le monde, soustrayant tant l’un que l’autre à l’objectivité cartésienne; «Nature comme l’autre côté de l’homme» (comme chair – nullement comme matière<sup>68</sup>). La chair devient ainsi le tissu commun dans lequel chaque corps et chaque chose ne sont donnés que comme différences par rapport aux autres corps et aux autres choses. La chair n’est «ni matière ni esprit ni substance<sup>69</sup>», mais l’horizon commun d’appartenance de tous les êtres. En ce sens, notre corps, en tant que «sentant-sensible» (expérience de la main touchée qui devient touchant, phénomène de réversibilité toujours éminent, mais jamais pleinement réalisé), est charnellement apparenté au monde sensible, auquel il faut reconnaître le même statut ontologique. De là, la «réhabilitation ontologique du sensible<sup>70</sup>» dont parlait Merleau-Ponty.

La phénoménologie est la réflexion philosophique qui concerne les phénomènes, les choses telles qu’elles nous apparaissent dans l’expérience sensible du vécu, par opposition aux objets de la manipulation de la technoscience. Selon Merleau-Ponty, pour la phénoménologie, le corps est «éminemment un espace expressif<sup>71</sup>», inséparable de notre expérience primordiale d’être-au-monde. Notre corps est en ce sens ce qui dessine et fait vivre le monde, car il est ainsi «notre moyen général d’avoir un monde<sup>72</sup>». En ce sens, la conscience de soi est une conscience du corps du sujet, ou plutôt d’un corps en relation avec d’autres corps qui nous donnent la conscience d’être un sujet intercorporel. Le corps phénoménologique, distinct d’une conception objectiviste du corps cartésien ou de la science moderne, est un corps vivant et vécu. Comme le décrit bien notre philosophe: «Apprendre à voir les couleurs, c’est acquérir un certain style de vision, un nouvel usage du corps propre, c’est enrichir et réorganiser le schéma corporel. Système de puissances motrices ou de puissances perceptives, notre corps n’est pas objet

<sup>67</sup> Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre la peinture et cinéma*, 19.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, 322.

<sup>69</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, 182.

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, 210.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 181.

<sup>72</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 182.

pour un “je pense”; c’est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre<sup>73</sup>». C’est donc grâce au corps, et à sa propre perception, que le réel, en soi divers et confus, prend un sens pour nous. Le corps phénoménologique acquiert ainsi une intentionnalité motrice: c’est un corps intentionnel, mais pré-linguistique ou non-verbalisé. Ce n’est pas un langage verbal mais gestuel, car nous ne percevons le monde qu’en termes de ce que nous pouvons et voulons accomplir, bref, par le désir d’être toujours autrement.

Pour la phénoménologie, au moins chez Merleau-Ponty, le corps et l’esprit forment, dans la conscience de soi, une unité indissociable. Je suis ce que j’ai vécu, un ensemble d’expériences perçues par mon corps et réappropriées par ma réflexion. C’est le corps qui donne matière à la pensée. Par conséquent, le corps est un corps pensant, un corps affectif/haptique (capacité d’être touché-touchant), un corps conscient, pas seulement comme puissance, mais comme *acte* même d’agir (un «je peux»). Corps charnel expressif, car dans le geste, dans la voix ou dans l’intonation, le corps a un sens, c’est le langage même. «La parole est un geste et sa signification un monde<sup>74</sup>». La conscience de soi est une construction complexe et personnelle constituée à partir de notre expérience et de nos perceptions vécues. Je ne me vois pas comme l’autre me saisit, parce que l’autre ne perçoit pas les événements de la même manière que moi. Si la conscience de soi est évolutive, prouvant de nouvelles expériences vécues, je suis amené à changer, donc comment puis-je être conscient de rester le même (la question de l’ipséité), malgré les changements qui m’affectent en vertu de mon contact avec le monde et les autres?

L’identité phénoménologique de l’humain est une identité ou unité de corps et pensée qui se produit dans le langage, non seulement parlé, mais aussi dans l’expression orale et gestuelle, par laquelle le corps devient médiateur et condition pour l’émergence du sens. Donc c’est le corps propre qui détient sa propre efficacité significative et signifiante. Au fond, l’émergence d’une conscience phénoménologique se produit dans l’expérience originaire entre le sens et le corporel, ou mieux dans le corps en tant que lieu de réflexion et d’expression. Mais comme le corps du sujet n’est pas une monade isolée (auto-affectée par elle-même), mais un «être-au-monde» (hétéro-affecté), la conscience de soi se constitue simultanément avec la conscience de l’autre et du monde. Prendre conscience de soi, c’est prendre conscience de l’unité substantielle du corps et de l’esprit, c’est-à-dire, de notre existence en tant qu’«être-dans-le-monde» (en tant qu’altérité et comme monde environnant).

En langage heideggérien, on dirait que le *Dasein* est avant tout *Mitsein*, qu’il est originairement en rapport avec un autre. «Qu’il s’agisse du corps d’autrui ou de mon propre corps, il n’y a pas d’autre moyen de connaître

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 190.

<sup>74</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 224.

le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de rependre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui<sup>75</sup>». Rencontrer l'autre, c'est rencontrer un corps et pas seulement une entité spirituelle abstraite. La perception que nous avons de nous-mêmes et la conscience que nous avons de notre propre existence dépendent du regard que l'autre pose sur nous. L'image que nous avons de nous-mêmes nous est donnée par le regard de l'autre (d'où l'intérêt de l'art cinématographique et de l'art vidéo, de travailler avec la participation du corps du spectateur). Ainsi notre identité plus profonde (notre unicité et notre unité) en tant que conscience de notre propre existence, en tant que conscience de l'être-au-monde, passe par la rencontre et la reconnaissance de l'autre et du monde (en tant que champ de mes pensées et de mes perceptions explicites). Cette relation avec l'autre et avec le monde est éminemment une relation intercorporelle. Pour exprimer ce que je suis dans l'épaisseur expressive de l'espace elle aussi sensible, je n'ai que ce que mon corps montre et exprime à travers mes actes, mes paroles, mes gestes ou affects.

Si, d'accord avec Merleau-Ponty, «mon corps est le pivot du monde<sup>76</sup>» ou, comme dirait Tertullien, «charnière de notre salut» (*caro cardo salutis*), alors notre présence à l'autre et au monde (*être-dans [au]-le-monde*) se fait à travers le corps. Le corps se projette dans le monde par son intentionnalité motrice et non en fonction d'une pensée ou d'une idée préalable dans l'esprit. D'autre part, ce monde existe parce qu'il est visé par un corps qui le constitue. Le monde constitue le corps, mais le corps constitue également le monde. Nous sommes dans le monde et le monde est en nous. Chacun habite le monde différemment selon un ensemble d'expériences personnelles. La phénoménologie attribue ainsi au corps un rôle fondamental dans la constitution de la conscience de soi en tant qu'identité ouverte à l'être-dans-le-monde. Ainsi, le corps est émergence de sens, où l'identité est ce qu'on a vécu. L'individu ne se comprend pas comme une entité fermée, mais en tant qu'existence, en tant qu'entité ouverte et en interaction avec le monde environnant. Le corps devient un élément fondamental autour duquel s'articulent les notions de «conscience de soi», «d'être-au-monde» et «d'altérité» qui participent à la construction d'une conception originale de l'identité.

Le corps est le substrat (*substernere*: étendre dessous) de l'homme, sa condition d'existence, réalité première et phénoménale. C'est l'incarnation (en chair) du *Dasein*, du «être-là» (Heidegger), en tant que présence originelle dans le monde. Toute la perception et l'expérience de cette existence passe par le corps, dans la mesure où nous sommes une existence charnelle. Le corps est le véhicule par lequel nous touchons et entrons en contact avec le

<sup>75</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 240.

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 111.

monde et, en même temps, il est l'expression de quelque chose d'autre. C'est sa dualité, le fait qu'il soit d'une part l'objet du monde (chose) et d'autre part, le sujet ou le corps lui-même, qui dit sa dimension ambiguë et complexe. Cette dualité se trouve, par exemple, très bien problématisée dans les installations artistiques de Bill Viola.

Donc le corps devient l'unité de mesure où tout est mesuré à l'échelle du corps, en tant que point de référence dans la perception de l'espace haptique (touchant-tangible). L'idée ou l'image du corps ne nous rend pas indifférents, car il est l'acte linguistique premier et le berceau de la relation avec le monde, et pour cette raison même, soutenue par le pouvoir que la société exerce sur lui<sup>77</sup>. Ce que les artistes recherchent du corps est avant tout une dématérialisation des images communes du corps («perturbation», «rupture», «subversion») pour procéder à un enveloppement corporel de l'être. Le corps inaugure un nouveau mode de spatialisation; il est la garantie de notre perception de l'univers, sans point fixe, mais dans un réseau de connexions et de perspectives, instables et dynamiques, modulables avec les variables de distance, de temps et de points de vue. Dans son étude *Le corps du cinéma*, Raymond Bellour affirme:

Il y a deux corps du cinéma, sans cesse ployant l'un sur l'autre pour mieux sembler n'en faire qu'un. Le corps des films, de tous les films qui, un par un, plan par plan, le composent et le décomposent; le corps du spectateur, que sa vision de chaque film affecte, comme l'indice d'un théâtre de la mémoire aux proportions immodérées, à travers chaque film et en miroir de tous les films. Le corps du cinéma est le lieu virtuel de leur conjonction<sup>78</sup>.

On pourrait dire sans doute que le cinéma contient en soi un pouvoir iconoclaste et une reconfiguration du réel comme les deux faces du corps de l'image et de l'image du corps. Comme le dit Heidegger: «Le sentiment en tant que le fait de *se sentir constitue* précisément *la manière dont nous sommes corporels*<sup>79</sup>». Or, la question est de savoir si le cinéma, dans la mesure où il nous fait *ressentir* quelque chose qui vient d'ailleurs (l'image touchant, le silence du paysage, le vide, etc.), se constitue comme une des manières par lesquelles nous nous sentons corps, précisément comme résonance haptique, à travers laquelle nous voyons et contemplons ce qui nous est donné à voir

<sup>77</sup> François Pluchard, *L'art corporel* (Paris: L'image 2, 1983), 77: «Le corps est inséparable de la société qui le définit et qui le nomme, lui donnant les moyens de survivre, mais non de vivre. La société, c'est-à-dire les rituels sociaux qu'elle invente, se sert du corps et l'aliène, mais le corps sans elle ne peut exister» (sur le *body-art* de l'artiste français Michel Journiac).

<sup>78</sup> Raymond Bellour, *Le corps du cinéma. Hypnoses, émotions, animalités* (Paris: P.O.L., 2009), 16.

<sup>79</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1971), 95.

par, dans et selon l'écran. Pas comme un ressenti extérieur; cela vient du sujet, dans la mesure où je me sens sentant lorsque je *ressens* significativement comme une vérité intercorporelle ce qui m'arrive. Ainsi on pourrait dire avec Antoine de Baecque que le cinéma est l'art «d'enregistrer, à l'aide d'une caméra, des corps en relation dans un espace, voilà la définition de cette organisation formelle nommée cinéma<sup>80</sup>». Nous voyons très bien cette dimension, par exemple, dans les films d'Alfred Hitchcock, dont les mouvements effrayants de la caméra et dans la capture émotionnelle des visages, établissant une empathie et participation entre le regard du personnage qui nous interroge et le corps du spectateur qui devient ainsi un *voyeur*<sup>81</sup>. On peut même dire avec John Berger qu'il nous donne à «voir le voir<sup>82</sup>» et nous y fait participer en «chair et en os» par son style.

*b) La question de la perception à travers le corps du spectateur*

Pour sa part, Vivian Sobchack<sup>83</sup> a cherché à intégrer «l'incorporation» de l'expérience subjective dans la théorie du film, à partir de la phénoméno-

<sup>80</sup> Antoine de Baecque, «Écrans: Le corps du cinéma», in Alain Corbin – Jean-Jacques Courtine – George Vigarello (dirs.), *Histoire du corps. Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle* (Paris: Éditions Seuil, 2005), 371.

<sup>81</sup> Cf. le film *Rear Window* («Fenêtre sur cour», 1956), notamment la scène où Lars Thorwald (interprété par Raymond Burr), par la technique du *close-up* sur son visage, en confrontant le photographe professionnel Jefferies, nous pose aussi la question: «Que voulez-vous de moi?») Ou la scène où Jefferies (interprété par James Stewart) regarde par la fenêtre Thorwald dans son appartement à travers un objectif à longue portée. Ainsi, nous voyons l'autre à *travers* ou *selon* le regard de Jefferies médiatisé par son appareil photographique, comme s'il s'agissait d'un miroir à l'intérieur d'un tableau dont le peintre peint l'acte même de peindre. On pourra dire qu'ici la vision se déploie en deux: la vision directe de la situation que le réalisateur nous donne dans l'image filmique *en tant que telle*, par la captation de l'objectif, et la vision médiatisée de l'autre, par le *regard voyeur* de Thorwald, par laquelle on devient *voyant*. C'est la subjectivité du voyant que nous donne à voir l'objectivité filtrée des vies polymorphes qui l'entourent et qui nous plonge à distance par *l'œil et l'esprit* dans l'intimité des autres vies. Il nous incite à «voir le voir» (John Berger), ou l'invisible du visible, par le détail révélé («l'invu»), et nous induit aussi à de nouvelles manières de voir cette réalité, en donnant ainsi un *sens métamorphosé* aux événements visibles. À travers ces regards croisés (réalisateur, personnage et moi), nous nous trouvons devant «l'énigme/ambiguïté de la visibilité» dont parlait Merleau-Ponty, ou devant la constitution d'une *communauté de corps voyants*. Non pas d'abord par le langage direct ou parlé, mais par gestes, objets ou regards qui sont là pour révéler quelque chose (*langage parlant*).

<sup>82</sup> Cf. John Berger, *Voir le voir* (Paris: Éditions B42, 2014).

<sup>83</sup> Cf. Vivian Sobchack, *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004); Sobchack, *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience* (Princeton: University Press, 1992).

logie de Merleau-Ponty, surtout de sa sémiotique radicale du corps vécu, en tant que méthode pratique pour décrire la structure existentielle de la vision cinématique. Le principe sous-jacent est de considérer la nature corporelle de la vision, la contribution radicale du corps à la constitution de l'expérience du cinéma. Cette nature corporelle de la vision suit deux modalités, non seulement de la vision telle qu'elle apparaît aux autres (comme objet visible), mais aussi de la vision telle qu'elle apparaît dans sa subjectivité (invisible pour les autres qui ne sont pas son sujet). Ainsi, comme le remarque Antoine Gaudin, «on ne parle pas seulement d'un espace-objet perçu par la vue, mais bien d'un espace-phénomène *sent* directement par l'ensemble du corps [...]. Cette matière en mouvement permanent, cette *dramaturgie* des volumes de vide inscrite dans le corps du film, nous l'éprouvons au niveau kinesthésique en même temps que nous identifions les objets présents à l'image et que nous suivons le récit du film<sup>84</sup>».

La question du corps dans un certain type de cinéma est comprise à partir de l'incertitude perceptive, de la relation toujours problématique entre le dedans et le dehors. Tout comme il y a ce «doute ou indécision», par exemple, chez le peintre Pierre Bonnard<sup>85</sup>, il en va de même dans le cinéma artistique ou poétique qui travaille sur le corps. Il y a au moins deux manières fondamentales de regarder la peinture de Pierre Bonnard: par la beauté des couleurs, de la lumière, des figures, des objets (paysages, femmes, fleurs, chiens, chats, enfants, etc.), qui est la manière la plus évidente et spontanée, et nous nous situons ici dans une perspective plus figurative, sans oublier de questionner le statut ontologique de la réalité où se situent ces entités et ce qui change dans cette réalité par leur présence. L'autre manière, plus attentive, donc plus phénoménologique, qui s'attache aux relations complexes et subtiles entre fond et forme, intérieur et extérieur, corps et espace, l'image

---

<sup>84</sup> Antoine Gaudin, «L'Espace cinématographique – Esthétique et dramaturgie» (Entretien), in Enrique Seknadje, *Entretiens* (consultée 2 octobre 2020), URL: <https://www.culturpoing.com/livres/entretiens-livres/antoine-gaudin-lespace-cinematographique-esthetique-et-dramaturgie-entretien/20160301>. L'auteur révèle ici clairement son positionnement esthétique basé sur la phénoménologie de Husserl, Merleau-Ponty et Maldiney. Cette approche du cinéma *en tant qu'œuvre d'art*, en particulier l'espace comme «puissance expressive», est, à notre avis, une réflexion ontologique-phénoménologique originelle par rapport aux études analytiques plus dominantes de théorie critique de l'art. Sur la question de l'expression spatiale cinématographique, continue toujours actuelle l'article pionnier de Maurice Schérer, «Le cinéma, art de l'espace», in *La revue du cinéma* 14 (juin 1948), 3: «L'espace, au contraire [du temps], semble bien être la forme générale de sensibilité qui lui est la plus essentielle, dans la mesure où le cinéma est un art de la vue.»

<sup>85</sup> Cf. le dossier «Pierre Bonnard et l'intime», in *Connaissance des arts* 736 (mars 2015), à l'occasion d'une grande exposition rétrospective dédiée à sa peinture au Musée d'Orsay (17 mars-19 juillet 2015).

et celui qui regarde, se constitue donc en une *théorie charnelle de la perception*. Il est curieux de noter que cette double herméneutique est bien présente dans le cinéma qui travaille sur le corps sensible. Entre le cinéma qui montre (figuratif) et le cinéma allusif (abstrait concret), s'établit une relation complexe avec la réalité, disant plus par l'évocation que par la description ou la démonstration (cf. par exemple, la question du traitement de l'événement du corps ressuscité dans les films sur le Christ, via le réalisme naïf ou la voie de l'évocation métaphorique).

Stefan Kristensen, dans un article sur l'esthétique du mouvement chez Merleau-Ponty, affirme qu'il y a «approche cinématographique des arts visuels en général» et que «si la peinture est bien le langage qui manifeste la genèse de notre rapport au monde, le cinéma est celui qui rend visible l'invisible de nos rapports avec autrui<sup>86</sup>». Tout art exprime la relation de notre corps avec le monde. Par conséquent, le corps est notre manière générale d'avoir un monde. Les phénomènes ayant un sens en vertu de la relation tissée entre eux et mon corps, cette relation, qui est expression, constitue le sens du perçu. Le corps et le monde sont *co-originaires* s'impliquant l'un dans l'autre. Le sens émerge et se donne dans cette relation sensible entre mon corps et ce qu'il perçoit et le monde. L'expressivité des choses advient de leur relation avec les capacités motrices de mon corps, sans pour autant réduire le contenu perceptif au contenu narratif ou herméneutique-narratif (par exemple, le vidéo-artiste Bill Viola qui développe une ontologie de la perception sans être narratif<sup>87</sup>). Surtout parce qu'à la lumière de la pensée merleau-pontienne, «le phénomène de l'expression est pré-linguistique, immédiat, charnel, et indissociable de la temporalité<sup>88</sup>».

La solidarité entre le cinéma et la philosophie, du point de vue phénoménologique, repose sur l'idée que le cinéma révèle et élargit la capacité de notre perception<sup>89</sup>. Le cinéma partage avec la peinture la primauté de la perception. C'est pourquoi le cinéma artistique ou l'art-vidéo s'inspirent de l'art figural ou même abstrait. Le plan, le montage, l'union de l'image et du son, etc., produisent une perception totale qui est de même nature que notre

---

<sup>86</sup> Stefan Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», in *Archives de Philosophie* 69 (2006), 123.

<sup>87</sup> Cf. Isabel Matos Dias, «Croisement de regards. La phénoménologie de M. Merleau-Ponty et l'art vidéo de Bill Viola», in *Daimon. Revista de Filosofia* (2008/44), 89: «La vidéo n'est pas simplement un outil technologique, mais un système vivant; la vidéo est un moyen d'explorer et de rechercher le réel, pour se penser, pour penser, pour interroger».

<sup>88</sup> Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», 126.

<sup>89</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 16: «Si maintenant nous considérons le film *comme un objet à percevoir*, nous pouvons appliquer à la *perception du film* tout ce qui vient d'être dit de la perception en général».

perception naturelle. Le film est un dispositif qui non seulement reproduit mais peut recréer toujours la structure de notre relation au monde, laissant dans cette récréation transparaître la genèse du sens ou la trace poétique d'une vérité à recevoir. La perception du sujet du film, en corrélation avec les mouvements de la caméra, nous donne des *tonalités affectives* nouvelles et inattendues, car elles sont une révélation de sens. Par conséquent, l'œil du corps et l'œil de la caméra sont deux covariantes de la même manière d'être-au-monde, c'est-à-dire, «chiasme qui déchiffre et redouble comme élément indispensable à l'émergence du sens ; regard voyant quand et parce qu'il observe, visible quand et car il participe, en un mot, regard charnel quand et parce qu'il appartient au tissu du Visible<sup>90</sup>».

Le cinéma nous donne à percevoir des réalités humaines complexes, différentes tonalités de la perception naturelle. Le cinéma est un dispositif de perception qui nous offre un corps pour percevoir autrement le monde, un autre montage au-delà de notre corps quotidien qui a désappris à voir (cf. *Deux ou trois choses que je sais d'elle*, de Godard, qui s'inspire de Merleau-Ponty). Le cinéaste Jean-Luc Godard «aurait donc comme affinité avec la phénoménologie de Merleau-Ponty un essai permanent de défaire les écrans de l'attitude naturelle par une sorte d'époché cinématographique et de faire voir le monde selon une perception globale renouvelée<sup>91</sup>». Godard utilise les moyens du cinéma, sorte de microscope ou de scalpel du détail, pour montrer tout ce qui échappe à notre perception/langage ordinaire/naturelle. La singularité du cinéma, c'est précisément de mettre en évidence la dimension intersubjective et intercorporelle de notre perception, perception de l'autre, avec l'autre, de l'un avec l'autre, de l'attention pour ce qui reconnecte et distingue positivement les êtres.

Malgré les diverses approches du cinéma, jusqu'ici plus philosophique (Bergson, Benjamin, Deleuze, Badiou, Rancière) que phénoménologique (Merleau-Ponty), il manque aujourd'hui une «phénoménologie de l'expérience cinématographique», qu'un certain type cinéma-artistique ou art-vidéo, à partir du corps du cinéma avec le corps du spectateur, nous donne à penser. Pourtant, le verdict de Kristensen nous semble bien fondé quand il affirme: «La thèse selon laquelle "l'expérience du film demeure une énigme phénoménologique" est pourtant justifiée en ce sens précis que personne n'a offert un texte analogue à *L'Œil et l'Esprit* à propos du cinéma. Personne n'a cherché à montrer les enjeux de cette forme d'art plastique du point de vue

<sup>90</sup> Luís António Umbelino, «Percepção e imagem. O exemplo do cinema no contexto da meditação fenomenológica de Merleau-Ponty sobre a experiência perceptiva», in *Phainomenon* 10 (2005), 61.

<sup>91</sup> Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», 137.

du rapport entre le corps, le monde et autrui<sup>92</sup>). La thèse d'une vision haptique en tant qu'expérience phénoménologique primordiale du corps sensible pourrait-elle faire une réflexion comme «L'œil et la main/peau»? Concernant cet acte perceptif, par exemple entre le cinéma et la peinture de Bonnard, il est intéressant de considérer ce que nous dit Korff-Sausse:

Il y a chez Bonnard une évolution de la représentation du corps de la femme. Dans les premiers tableaux assez conventionnels et académiques le sexe est – très classiquement – présent. Puis, à partir de la rencontre avec Marthe, le corps, tout en étant omniprésent, s'efface, apparaît de manière moins directe, selon des modalités plus subtiles, irradiant toute la surface de la toile, quittant le statut d'un organe pour témoigner d'une sexualité diffuse<sup>93</sup>.

On peut dire que cela se passe de même dans le cinéma d'auteur ou «conceptuel», par exemple dans la différence entre Bruno Dumont, pour qui le corps est omniprésent, plus gestuel et perceptif, non figuratif, et Steve McQueen (*Hunger*, 2008) qui cherche à montrer la résistance du corps. Le corps organique (comme Francis Bacon, Lucien Freud ou plus récemment l'artiste belge Berline de Bruyckere), toujours posé à la limite de sa résistance, est la condition pour l'apparition d'un sens plus profond, pour le jaillissement du corps vécu et de ses multiples significations. Il ne s'agit pas de «chair» phénoménologique sans organes, mais d'un «corps de chair» qui *se* sent senti en soi et par un autre au-delà de soi. Moins le corps est montré directement, et plus nous y pénétrons et plus nous voulons le découvrir, que ce soit à travers la toile ou les grands plans.

Par conséquent, le corps est toujours œuvre d'apparition et de dissimulation, corps dissimulé pour que le désir reste dans l'ordre du dévoilé ou de l'inépuisable. Ce qui est sous-tendu au traitement du corps cinématographique en tant que corps phénoménologique n'est pas tant, peut-être, à travers le corps, de représenter un monde déjà constitué (simple copie ou plissement), mais bien de peindre/enregistrer la naissance du monde par transfiguration/métamorphose des corps, comme dans l'art du vitrail, dont la lumière naturelle est filtrée et transfigurée par le verre (cf. Alfred Manessier ou Jean Bazaine). Il ne s'agit plus de naître deux fois, d'une vision naturaliste, mais de renaître corporellement au contact du monde de la vie. Comme le peintre Bonnard, l'expérience filmique artistique a la capacité unique de combiner une vue de surface (immédiate) avec une perspective en profondeur (média-

<sup>92</sup> Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», 132.

<sup>93</sup> Simone Korff-Sausse, «Le corps dans l'art», in *L'Esprit du temps. Champs Psychosomatique* 1 (2006), 244.

tisée), faisant ainsi jouer d'une façon nouvelle les rapports entre le dehors et le dedans, pour faire voir la «chair comme plissement du dehors<sup>94</sup>».

En ce sens, une nouvelle image du corps émerge à partir de sa constitution perceptuelle-sensorielle, projetée à la surface de l'écran avec une perspective en profondeur (*psychanalytique*). On pourrait quasiment dire que le véritable artiste prétend toujours dissimuler la réalité (les perspectives, les distances, l'articulation des plans, les proportions), mais que cette dissimulation est vraie car elle fait toujours naître un «nœud de significations» (Merleau-Ponty). Au fond, il s'agit d'une question de *croissance* (*fides*) *affective origininaire* (*Urglaube*), de foi perceptive, et non d'un processus de mémoire ou mnésique<sup>95</sup>. Toute perception acquiert en quelque sorte une dimension hallucinatoire, des traits plus perceptifs-sensoriels que des traits mnésiques. Au fond, «les artistes cherchent précisément des modalités de figuration pour des restes présymboliques ou non-symbolisés<sup>96</sup>».

Quelle serait la différence entre la conscience «perceptuelle» picturale et la conscience cinématographique spatiale? Selon Kristensen, «l'image vibrante du tableau donne l'invisible de la chose, alors que l'image mouvante du cinéma donne l'invisible de l'existence humaine. La peinture a pour objet la nature; le cinéma a des objets sociaux-historiques. A partir de là, l'esthétique phénoménologique devient éthique<sup>97</sup>». Face à l'expression du corps humain (organique, sociale, culturelle et politique), tout langage et tout récit est relativisé. Par exemple, chez Godard, la dissociation des mouvements du corps et les monologues des personnages sont habituels. Ce qui fait la spécificité du cinéma de Godard, ce qui fait qu'il serait plus que la littérature et la peinture ensemble, c'est sa capacité de décrire des situations humaines, pour donner à voir non seulement des existences singulières, mais aussi les inévitables ambiguïtés humaines. Or, si l'approche phénoménologique du cinéma diffère de l'approche de Deleuze, philosophique ou presque métaphysique<sup>98</sup>, c'est essentiellement par le statut que la phénoménologie attribue au corps en tant qu'ancrage subjectif de la perception, d'un corps en mouvement.

<sup>94</sup> Cf. Judith Michelet, «La chair comme "Plissement du dehors". La lecture deleuzienne de l'ontologie finale de Merleau-Ponty», in Rodrigo (dir.), *Merleau-Ponty/Deleuze. Dissonances et résonances* (Milano: Mimésis, 2011), 241-258.

<sup>95</sup> Cf. Sigmund Freud, *Constructions dans l'analyse. Résultats, idées, problèmes*, vol. 2 (Paris: PUF, 1985).

<sup>96</sup> Simone Korff-Sausse, «Le corps dans l'art», in *L'Esprit du temps. Champs Psychosomatique* 1 (2006), 242.

<sup>97</sup> Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», 135.

<sup>98</sup> Cf. l'étude remarquable de Jean-Louis Déotte, *Philosophie et cinéma* (Paris: L'Harmattan, 2011); cf. aussi Juliette Cerf, *Cinéma et Philosophie. Sartre et John Huston, Heidegger et Resnais, Slavoj Žižek et John Woo* (Paris: Cahiers du Cinéma, 2009).

Merleau-Ponty nous montre bien, sans renoncer à la perspective intersubjective ou intercorporelle, que la chair du sujet est de la même substance (*étouffe*) que la chair du monde. Considérant Godard et Merleau-Ponty, nous constatons que le cinéma n'est pas un art hybride, un composite de langage et d'images, ni une somme d'images séquencées ou composites, mais qu'il révèle «le mouvement comme mode d'expression universel» (Merleau-Ponty), en posant la question totale du sens, qui est celle de l'expression des singularités, en tant que manière d'expression universelle<sup>99</sup>. Si d'un côté le peintre apporte son corps dans l'acte de peindre et dans la peinture elle-même, le cinéma avance une dimension supplémentaire. Quand je regarde un film, «je porte avec moi des champs sensoriels et culturels, un système tout monté des rapports signes-significations<sup>100</sup>». C'est-à-dire que je transporte un monde culturel ou de la vie qui fait relation avec le film. Le passage au monde culturel n'est pas un adieu à la dimension charnelle; au contraire il l'assume et l'ouvre à de nouvelles significations. Ainsi, «le cinéma permet de franchir un pas que la peinture ne permet pas: celui de la mise en image de mon rapport à autrui, par identification entre les possibles de mon corps et les actions des personnages, et il permet aussi une dialectique plus riche entre l'absent (*hors-champ*) et le présent, entre la parole et l'image. Ainsi, le mouvement est une notion charnière dans l'esthétique de Merleau-Ponty<sup>101</sup>». Il s'agit ici de passer de la perception (aspect formel-programmatique) au langage, à la désignation, au sens, au désir d'être chair autrement avec les autres corps dans l'espace haptique.

Pour cette raison, nous préférons parler de *récit ou narratif par la forme corporelle* (perception de l'espace haptique) que par le texte ou le discours *parlé*, comme l'architecture ou la sculpture se dévoile par la mise en forme de la matière – le rythme de la chose (*parlant*). Cette épiphanie du sensible véhiculée par l'œuvre d'art, cet appel au corps, n'est pas d'abord métaphysique; elle est une révélation ou une manifestation du sens inhérent à la réalité elle-même. C'est avant tout par le paraître de ce qui nous apparaît que la phénoménologie peut nous donner à penser et à voir l'être des étants «en chair et

---

<sup>99</sup> Cf. Ken Slock, *Corps et machine. Cinéma et philosophie chez Jean Epstein et Maurice Merleau-Ponty* (Milano: Mimésis, 2016). Par son ample connaissance philosophique, l'essai très réussi de Pierre Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma* (Paris: Vrin, 2008), 107: «Le besoin deleuzien d'en faire des images vient clairement de la nécessité de traiter ces thèses en rapport au cinéma qui est un art d'images et pour lequel "la technique de l'image renvoie toujours à une métaphysique de l'imagination". C'est là la limite de la comparaison entre un art d'images et une métaphysique spiritualiste».

<sup>100</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression* (Genève: MētisPresses, 2011), 136.

<sup>101</sup> Kristensen, «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», 143.

os<sup>102</sup>». Qu'après cela adviennent des réflexions métaphysiques, c'est un tout autre discours possible, car son objectif premier n'est pas de nous donner une pensée à propos de l'homme, mais une manière (*un style*) d'être-au-monde ou de l'envisager autrement que dans les formes habituelles de perception de la réalité<sup>103</sup>. La position de Merleau-Ponty n'établit pas une équivalence entre la perception du cinéma et la perception naturelle. Une phénoménologie du cinéma devrait prendre la forme d'une étude des distances entre les deux formes de perception. Plus qu'affirmer que le cinéma et la perception n'ont aucune relation du tout, sous prétexte que la perception du film est différente de la perception naturelle, il faut prendre une position inverse. C'est précisément parce que la perception du film introduit des distances ou une «torsion visuelle» d'avec la perception naturelle, que son étude peut clarifier le problème de la perception en général. A partir de cette idée et de l'analyse phénoménologique, le cinéma peut rompre la distance entre le sujet et le monde, et tenter de comprendre comment le film s'éloigne du régime de la représentation et devient «le lieu sans lieu d'une expérience ou d'une épreuve de la présence<sup>104</sup>».

La question du corps cinématographique s'inscrit dans le contexte d'une phénoménologie du cinéma, ou plutôt d'un possible esthétique phénoménologique de l'expression cinématographique<sup>105</sup>. Le travail du cinéaste, suivant le concept du style de Merleau-Ponty, comme de tout artiste (peintre ou écrivain), consiste à créer un système de signification qui imprime au monde perçu une «déformation cohérente<sup>106</sup>». Il y a donc un langage cinéophile qui échappe au régime de la représentation, comme il y a un langage pictural. Toutefois, ce système de signification de la création artistique acquiert épaisseur et corps seulement en tant qu'il se donne et qu'il est en corrélation avec le sujet percevant, corps sensible qui ressent en soi le monde sensible. Ce qui se révèle phénoménologiquement ici, c'est l'existence d'un corps qui perçoit, dans son entrelacs avec le monde. Chaque fois qu'on est «face à une attitude ou un geste humain, on est face à une certaine manière de reprendre le spectacle du monde à son compte et de lui offrir un système (plus ou moins

<sup>102</sup> Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907* (Paris: PUF, 1989), 175.

<sup>103</sup> À ce propos, on trouve perceptivement et poétiquement géniale la scène d'ouverture (*a walk in the desert*) du film Gerry, 2002, de Gus Van Sant. À notre avis, c'est précisément la «déhiscence de l'être», dont parle Merleau-Ponty, et sa portée phénoménologique (*l'espace dans son apparaître même*), qui se révèle dans ce fragment d'image.

<sup>104</sup> Zernik, *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*, 118.

<sup>105</sup> Cf. Sobchack, «Le visible et le visuel. Vers une expérience phénoménologique du cinéma», in Carbone (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, 83-106.

<sup>106</sup> Malraux, *Le musée imaginaire* (Genève: Albert Skira, 1949), 152, repris par Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), 86.

élaboré) d'équivalences signifiantes<sup>107</sup>». Le corps cinématographique fait partie de l'ensemble plus large de la création artistique ou de l'œuvre d'art, en ce sens que «l'œuvre accomplie n'est pas celle qui existe en soi comme une chose, mais celle qui atteint son spectateur, l'invite à reprendre le geste qui l'a créée et [...], sans autre guide qu'un mouvement de la ligne inventée, un tracé presque incorporel, à rejoindre le monde silencieux du peintre, désormais préféré et accessible<sup>108</sup>».

Le mouvement de l'œuvre cinématographique qui «traverse l'écran» pour toucher et mettre en mouvement le spectateur est ce qui compte pour une possible phénoménologie cinématographique. Ainsi, «il n'y a pas de vision sans écran: les idées dont nous parlons [l'idée musicale, la littérature, la dialectique de l'amour, et aussi les articulations de la lumière, les modes d'exhibition du son et du toucher] ne seraient pas mieux connues de nous si nous n'avions pas de corps et pas de sensibilité, c'est alors qu'elles nous seraient inaccessibles<sup>109</sup>». En identifiant l'écran à *ma* chair, à mon «vécu charnel», la chair devient la condition de possibilité de la vision. Ainsi, à la suite de la réflexion de Merleau-Ponty sur la peinture et la littérature, il devient possible de développer une «stylistique perceptive» appliquée au cinéma, dans laquelle le corps joue un rôle majeur.

Suivant la réflexion très originale de Clélia Zernik, on dira que le cinéma se présente comme un art de la distance perceptuelle (dans un premier plan apparemment extérieur au spectateur), révélant le mode que provoque le corps du spectateur et la façon dont l'image cinématographique est directement tributaire de la présence corporelle du spectateur. Selon Zernik, trois caractéristiques distinguent la perception cinématographique de la perception ordinaire, présentes dans la perception du film et dans l'interaction du sujet percevant avec le dispositif cinématographique: «L'engagement du corps propre du spectateur, l'ouverture du cadre sur un horizon, et l'entrelacs du sentant et du senti<sup>110</sup>». En ce sens, c'est le concept même de réalité qui acquiert une nouvelle dimension, non plus selon les procédures de l'objectivité, mais comme relation au monde qui passe par la présence d'un sujet percevant («réalisme perceptif»). Toute la réalité est perçue ou vécue corporellement dans l'espace. Le néoréalisme cinématographique traduit bien cette idée, car il s'agit d'un «réalisme perceptif, qui témoigne de l'impossibilité de saisir

---

<sup>107</sup> Kristensen, «Clélia Zernik. Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif», in *1895, revue d'histoire du cinéma* 64 (2011), 214.

<sup>108</sup> Kristensen, «Clélia Zernik. Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif», 214.

<sup>109</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 194.

<sup>110</sup> Zernik, *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*, 91.

le monde sans faire intervenir un regard<sup>111</sup>». Le cinéma comme mouvement et performance rythmique relève d'une structure perceptive et expressive, donc comme l'expérience d'un *corps vécu*. «L'acte visuel du film, caractérisé aussi comme "désir" de voir et de monde, parvient à sécréter un sens qui excède son fonctionnement mécanique, tout comme le corps humain excède dans l'expression sa physiologie<sup>112</sup>».

Mais le cinéma pourrait-il dépasser la limite, la frontière, qui s'interpose entre l'écran et le sujet percevant dans l'espace et redécouvrir l'immédiateté du commerce avec le monde, ni survolé ni instrumentalisé? «Cette esthétique, qui fait du rapport au film non plus un rapport d'expérimentation, mais un événement d'existence, une expérience où fusionnent sujet et objet, spectacle et spectateur dans une même dimension qualitative ou rythmique non représentable, nous permet de redonner un lieu à l'analyse phénoménologique dans la compréhension du film<sup>113</sup>». Donc, on pourrait dire qu'il y a deux styles esthétiques, deux modes de manifestation du sens présents dans l'œuvre d'art: celui de la représentation et celui de la présentation/présence, correspondant à deux types ou manières de compréhension du monde. Celui de la représentation se déroule à distance, où les choses apparaissent bien posées, neutralisées, reposant sur elles-mêmes; celui de la présentation, où nous sommes en réalité, où les distances ne sont plus stables. Contrairement à la psychologie de la forme, qui nous inciterait à considérer l'image cinématographique à distance, la phénoménologie mettrait en évidence «l'imbrication, empiètement, enjambement» du corps du spectateur et de l'image qui se donne à voir ou à toucher (*visible-tangible*), à laquelle le spectateur consent de manière positive ou négative, qu'il accepte ou refuse comme doté de sens pour leur propre compréhension de l'existence.

L'humain est un «être qui est jeté au monde et qui y est attaché comme par un lien naturel, et le monde avec lequel nous sommes en contact par toute la surface de notre être. Par suite elle [la nouvelle psychologie] *nous réapprend à voir ce monde* avec lequel nous sommes en contact par toute la surface de notre être, tandis que la psychologie classique délaissait le *monde vécu pour celui que l'intelligence scientifique réussit à construire*<sup>114</sup>». L'argument de Merleau-Ponty consiste à montrer que pour signifier un sentiment «intérieur», le cinéma doit montrer le personnage de l'extérieur; montrer qu'un comportement exprime un sentiment mieux qu'une caméra qui chercherait à montrer le paysage intérieur. Le cinéma montrerait que l'extérieur/dehors

<sup>111</sup> Zernik, *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*, 84-85.

<sup>112</sup> Dalmaso, «Voir selon l'écran. Autour d'une rencontre entre visibilité et théorie filmique», 118.

<sup>113</sup> Zernik, *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*, 119.

<sup>114</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 16.

a toujours été intimement lié à l'intérieur/dedans. Merleau-Ponty cherche à montrer, dans son propos inaugural sur le cinéma, la parentalité entre la psychologie de la forme, le cinéma et la philosophie phénoménologique ou existentielle. Cette philosophie a pour objectif de décrire le «mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec d'autres<sup>115</sup>».

Un tel désir est clairement cinématographique, car le cinéma est par nature un événement très philosophique. Le cinéma artistique nous donne à penser et à voir (imaginer, sentir ou toucher) autrement notre condition humaine<sup>116</sup>. Merleau-Ponty distingue le cinéma en tant que dispositif technique et le cinéma en tant qu'art. Seul celui-ci peut être philosophique. Si le philosophe et le cinéaste partagent quelque chose, c'est le style, la manière d'être, qui consiste à exprimer l'entrelacs de la conscience et du corps, visible et invisible, tangible et intangible, raison et affect, immanence et transcendance. Une phénoménologie du cinéma ou une expérience cinématique, tissée comme stylistique perceptive ou comme *vision haptique* (coparticipation synesthésique-visuelle, tactile entre perceptions covariantes entre spectateur et film), de «doigts qui voient, yeux qui touchent<sup>117</sup>», «relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible<sup>118</sup>».

Ce qu'un certain cinéma (métaphorique, allusif, indirect) cherche, par rapport à la corporéité, ce n'est pas simplement montrer la réalité chosifiée du corps humain *tout court* – car pour cela il ne serait pas nécessaire de recourir à l'expérience cinématographique ou à l'art en général – mais maintenir le paradoxe entre *Leib* (ce qu'on ressent comme le plus intime) et *Körper* (organique ou inorganique), entre «chair et corps», c'est-à-dire, l'ambiguïté même de toute la réalité. Non seulement corps étendu, ni seulement corps vécu, mais «corps affectif» (*affecté-affectant*) qui se donne dans la perception haptique. Cela nous permet de concevoir, selon Merleau-Ponty, une sorte de «parenté», «toujours éminente et jamais réalisée en fait», entre moi, les choses et le monde, sans supprimer la distance qui les sépare, reconnaissant ainsi la participation de l'inorganique au même monde auquel nous appartenons. Selon Mauro Carbone, «l'inclusion du *Körper* dans l'horizon du *Leib* n'efface donc pas sa *Körperlichkeit*, mais inaugure plutôt la réver-

<sup>115</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 24.

<sup>116</sup> Il s'agit ici du «cinéma pensant» ou artistique, pas de tout du cinéma commercial ou *kitsch* pour s'amuser *tout court*. Contempler ou regarder par exemple le cinéma de Tarkovski, Rohmer ou de Bergman est ainsi tant exigeant que de lire ou d'étudier Heidegger, Nietzsche ou Proust !

<sup>117</sup> Dalmasso, «Toucher l'écran. Le chiasme entre visuelle et tactile dans l'expérience filmique», 72.

<sup>118</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 175.

sibilité – “toujours imminente et jamais réalisée en fait” – entre son être *Körper* et son être *Leib*<sup>119</sup>». On peut dire que c’est justement cet *entre-deux*, encore à penser, qui révèle *la naissance du sens* et de *la vérité de la donation des événements*.

L’imaginaire, la vision cinématographique, unis à la perception, ne peuvent pas être entendus comme une faculté de remplacement ni comme succédant au réel. L’imaginaire n’exprime pas une simple absence ou quelque chose de totalement autre par rapport à la réalité. En fait, il apparaît comme germe – avec la vision elle-même – à partir de ce rapport de parenté sensible que nous entretenons avec le monde, et que Merleau-Ponty appelle «chair». Dans l’imaginaire, plus proche de «l’actuel» qu’une copie de l’actuel lui-même, s’exprime la résonance que l’actuel suscite et institue dans la chair de notre rapport sensible, affectif et symbolique au monde. Ainsi, l’image picturale, par rapport au domaine de l’actuel, est comme «sa pulpe ou son envers charnel pour la première fois exposés aux regards<sup>120</sup>». Ainsi, c’est l’apparition de *l’invisible (sens) du visible* dans le corps de la matière qui constitue le vrai «miracle ou énigme de la visibilité».

### *c) La vision haptique comme esthétique phénoménologique?*<sup>121</sup>

L’expérience esthétique est peut-être l’un des modes de révélation de l’époché phénoménologique husserlienne. La pratique esthétique d’époché

<sup>119</sup> Carbone, *La chair des images*, 38.

<sup>120</sup> Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, 24.

<sup>121</sup> Pour la formalisation philosophique du concept «espace tactile/haptique», voir surtout Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation* (XIV – Chaque peintre à sa manière résume l’histoire de la peinture, 79-86 ; XVII – L’œil et la main, 99-103); Deleuze – Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Seuil, Paris, 1980, 614-622; Henri Maldiney, *Regard Parole Espace* (Paris: Cerf, 2013), 255-270 (Fin d’un espace, naissance d’un monde); Walter Benjamin, *L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique* (Paris: Payot, 2013). De façon indirecte, Merleau-Ponty in *L’Œil et l’Esprit* et *Le Visible et l’Invisible* (L’entrelacs – Le chiasme, 170-201). Pour une approche très compétente de la dimension haptique de la vision chez Merleau-Ponty, cf. l’article de Rodrigo, «Voir et toucher. L’optique, l’haptique et le visuel chez Merleau-Ponty», 26-41. Pour sa transposition de la peinture (Cézanne Bacon) au cinéma (visualité/vision haptique), cf. Laura U. Marks, «Haptic Aesthetics», in *Oxford Encyclopedia of Aesthetics* (Oxford: University Press, 2014), 269-274. En tout cas, Alois Riegl a été le premier à théoriser le terme *haptisch*, dans son livre *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn* (Vienne, 1901) [trad. Rolf Winkes, *Late Roman Art Industry*, Rome: Giorgio Bretschneider, 1985]. Pour une introduction à la problématisation du concept de haptique et ses constellations, cf. Herman Paret, «Spatialiser haptiquement: de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder», in *Actes Sémiotiques* 112 (2009) [consulté le 20/03/2019], URL: <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2570>.

est l'acte par lequel nous suspendons le savoir déjà sédimenté ou le mode naturel de connaissance, pour entrer dans le monde de la peinture, de l'écran, de la mélodie, du mot poétique, de la chorégraphie ou de la méditation monastique, toujours faites d'attention, d'habitude et de récréation. Après avoir regardé attentivement les *pommes peintes* par Cézanne, je ne verrai certainement plus les *pommes naturelles* de la même manière qu'auparavant. Je regarderai toujours les pommes *par* ou *selon* le regard du peintre, même si sa vision et la mienne ne sont de toute façon ni identiques ni coïncidentes, car nous sommes tous les deux *en contact* par un acte d'expression singulier (la peinture *en tant que telle*) qui devient événement universel capable de toucher (*touchabilité*) ou d'être perçu par quelqu'un (par un «ego» décentré de soi-même ou déhiscent à la *vérité du sens des événements*).

Or cet acte suspensif peut être l'expression d'une attitude plus accueillante à l'égard des événements, sur ce qui nous arrive, «car la peinture, la poésie, le roman, mais aussi l'histoire interhumaine, sont des pratiques avant d'être des savoirs ; leur sens s'attend, imminent et inchoatif, et c'est précisément ce clair-obscur de la praxis, à jamais indécise, qui est un enseignement pour le philosophe<sup>122</sup>». Pour cette raison, la manifestation esthétique en tant que telle peut être vue comme «trace de la différence» (Derrida), «épiphanie du visage» (Levinas), «ouverture à l'Être dans le Dasein» (Heidegger), «événement» (Romano) ou comme expression sensible de la «vie auto-affective dans radical immanence» (Henry), ou encore comme «métamorphose de la finitude du corps épandu» (Falque). Dans un entretien, le philosophe Jacques Rancière analyse l'esthétique contemporaine en général, en soulignant la force du cinéma en particulier:

Malgré tout, l'esthétique continue à désigner une capacité des artistes à produire plus que des œuvres, à *produire des changements de perception*, des émotions inconnues, *des manières neuves de regarder, de voir, de s'émouvoir, de ressentir*. Pour moi, je continue d'insister sur le fait que l'art provoque des émotions inédites, qu'il enrichit la capacité de ressentir et les écarte des formes *de perception et des affects* qui définissent un consensus [...]. On prend le parti de l'émotion, on prend le parti de la perception, on prend le parti de maintenir *le désir de créer un tissu sensible commun partagé. Une infinité d'émotions est créée par le cinéma*, de gestes, de regards, de mouvements dans le corps, de possibilités pour les corps de se rapporter les uns aux autres, c'est ça le trésor esthétique qu'il faut défendre. [...]. Il faut repenser le cinéma dans une *histoire des possibilités de vie*<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Étienne Bimbenet, *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2004), 27.

<sup>123</sup> Jacques Rancière, «Entretien: Le reste, c'est à vous d'inventer», in *Cahiers du Cinéma* 709 (2015), 92 (nous soulignons).

Le cinéma en tant que phénomène esthétique (plus *aisthēsis* - sensibilité, que théorie de l'art) élargit le monde quotidien et imagine de nouvelles expressions affectives interhumaines. Le cinéma – don de l'imagination vécue dans l'interdit crépusculaire d'une intelligence incarnée – est un *affectus*. À travers des images en mouvement, nous sommes émus par une foi intrinsèque, anthropologique, qui nous fait sortir du domaine pur des idées géométriques. Comme l'affirme Merleau-Ponty: «Chacune de nos perceptions est foi, en ce sens qu'elle affirme plus que nous ne savons à la rigueur, l'objet étant inépuisable et nos connaissances limitées. Descartes disait même qu'il faut un mouvement de volonté pour croire que deux et deux font quatre<sup>124</sup>». Une phénoménologie de l'expérience filmique sans dialectique (*ombre illuminée, ombre-corps*) est incapable de «nous redonner croyance au monde<sup>125</sup>», où, sans la bonne ambiguïté du «sens sauvage», tout serait très évident et distinct mais peut-être sans la profondeur d'un *regard touchant* le sens et la vérité de notre existence.

L'expérience cinématographique revêt en soi-même une structure iconique, non idolâtrique, dans la mesure où elle pourrait dématérialiser notre regard objectif. Dans cet horizon visible se projette l'entrelacement tangible-visible, touchant-touché, qui annule la séparation classique entre sujet et objet, transfigurant notre façon habituelle de voir les choses. La réversibilité chiasmatisque entre tactile et visible (*perception haptique*) montre la manière dont la vision perceptive est intrinsèquement liée à la tangibilité de la chair. Dans son dernier ouvrage, Merleau-Ponty écrivait que «toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile<sup>126</sup>». Le corps cinématographique est analogue au corps humain vivant, possible grâce à une «transposition aperceptive» ou «aperception assimilant» (*apperzeptive Übertragung*) d'autrui<sup>127</sup>, qui me fait percevoir/comprendre l'autre corps comme un autre organe volontaire pour un autre moi pensant.

L'expression de cette transposition affective visuelle-tactile (*vision ou perception haptique*)<sup>128</sup> est identifiable, par exemple, dans la scène initiale du film *The Piano* (1993), de Jane Campion. Alors qu'on observe la disposition des mains entrouvertes sur le visage d'Ada McGrath et son mouvement

<sup>124</sup> Merleau-Ponty, «Foi et bonne foi», in M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 217.

<sup>125</sup> Deleuze, *L'image-temps. Cinéma 2* (Paris: Minuit, 1983), 223.

<sup>126</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 175.

<sup>127</sup> Husserl, *Autour des «Méditations cartésiennes» (1929 - 1932). Sur l'intersubjectivité* (Grenoble: Jérôme Millon, 1998), 232.

<sup>128</sup> Par rapport au cinéma, lorsqu'on parle de perception/regarde haptique qui engage une corporéité performative, on pense surtout à la cinématographie poétique, par exemple de Joel Pizzini, Erich Joiner, Jason Zada, Sean Ehringer, Philippe Grandrieux, Bill Viola, Lynne Ramsay...

en clair-obscur très bien encadré par la caméra – geste qui nous donne accès au réel – le spectateur regarde instantanément ses propres doigts, éprouvant emphatiquement les sentiments d’Ada. Quelque chose d’invisible est donné dans le visible de la gestualité que la défocalisation technique du film cherche à mettre en évidence. Cet acte de corrélation spontané entre le visible-tangible est préalable à toute formulation conceptuelle ou linguistique. Ainsi, le corps sensible serait l’empiètement ou enjambement de la réversibilité entre l’optique et le haptique<sup>129</sup>, au fond de «l’être sauvage» d’où jaillit le sens de la vérité, c’est-à-dire le lieu de la «couche originaire du sentir [...] qui est antérieur à la division des sens<sup>130</sup>».

### III – Perception et espace haptiques

Synonyme d’instauration d’un accès multisensoriel aux images, la perception haptique articule trois modalités sensorielles: la synesthésie, la kinesthésie et le toucher. On connaît bien la célèbre lettre de Diderot aux aveugles quand l’écrivain affirme: «Madame, ouvrez la *Dioptrique* de Descartes, et vous y verrez les phénomènes de la vue rapportés à ceux du toucher, et les planches d’optique pleines de figures *d’hommes occupés à voir avec des bâtons*<sup>131</sup>». En tant que sens de proximité et d’empathie avec l’objet, ce concept comprend l’idée de continuité, de contact direct et de résonance. En termes historiques<sup>132</sup>, l’expression haptique a apparu pour la première fois dans les études sur l’esthétique d’Alois Riegl (1858-1905), dans son livre *Die spät-römische Kunst-Industrie*. Riegl aurait jugé le terme tactile trop étroit; il a donc proposé l’haptique pour définir la fonction tactile de la vision. Deleuze s’approprie ce concept et l’élargit. Il considère l’espace haptique comme

<sup>129</sup> Cf. Ainsi, *la métamorphose* du voyant et du visible, du touchant et du tangible, du dehors et du dedans, c’est la définition de la chair et de sa vocation car, dans le fantôme de mon corps-ombre au miroir, «tout l’invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois», Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, 33.

<sup>130</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 262.

<sup>131</sup> Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient* (1749), vol. 1 (Paris: Garnier, 1875), 283-284.

<sup>132</sup> Cependant, déjà dans sa *Lettre sur les aveugles*, Diderot avait déjà entrevu la fonction haptique de la vision en tant que totalité du corps sensible: «Notre aveugle n’a de connaissance des objets que par le toucher. Il sait, sur le rapport des autres hommes, que par le moyen de la vue on connaît les objets, comme ils lui sont connus, par le toucher du moins, c’est la seule notion qu’il s’en puisse former. Il sait, de plus, qu’on ne peut voir son propre visage, quoiqu’on puisse le toucher. La vue, doit-il conclure, est donc une espèce de toucher qui ne s’étend que sur les objets différents de notre visage, et éloignés de nous», Diderot, *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*, 282.

le sens tactile de l'œil; une vue approximative, composée de sensation et d'extase, par opposition à la distance calculée de la représentation optique.

L'origine étymologique du mot haptique révèle déjà en soi la sémantique du mot. Haptique, qui vient du verbe grec *ἅπτω* (toucher, affecter, atteindre), exprime la fonction tactile de la perception optique. Ainsi, «haptique est un meilleur mot que tactile puisqu'il n'oppose pas deux organes des sens, mais laisse supposer que l'œil peut lui-même avoir cette fonction qui n'est pas optique<sup>133</sup>». En ce sens, le mot «haptique» regroupe non seulement le tactile qui voit, mais aussi la vision qui touche. Autrement dit, le toucher voit et le voir touche. La «logique de la sensation» réside précisément dans la possibilité chiasmatisque de voir et de toucher ce que le terme «haptique» nous laisse entrevoir. De la subordination traditionnelle, on passe à l'invagination/incorporation entre la main et l'œil, de telle sorte que la «vue découvre une fonction du toucher qui lui est propre<sup>134</sup>».

Pour Deleuze, dans l'espace haptique, les organes sensoriels ne s'opposent pas mais supposent que leurs fonctions débordent des limites qui leur sont communément assignées. La vision haptique, formulée essentiellement par Deleuze, dans son livre *Francis Bacon. Logique de la sensation*, est différente de la vision optique. Notre intention est simplement de voir dans quelle mesure l'expression «vision haptique» peut inaugurer une nouvelle compréhension de la sensibilité (*aisthēsis*), et dans quelle mesure nous pouvons la traiter philosophiquement de «réhabilitation ontologique du sensible<sup>135</sup>» annoncée par Merleau-Ponty, en particulier dans l'expérience cinématographique. Pourrions-nous dire avec Deleuze qu'il y a «le sens haptique de la vue», presque comme un «troisième œil», à travers lequel la création artistique prend forme dans le cadre d'une spatialité haptique en partage avec la corporéité de l'artiste? Merleau-Ponty dirait: «“Le peintre apporte son corps”, dit Valéry. Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre<sup>136</sup>.» Est-il donc possible de dire qu'il s'agit ici d'une esthétique haptique? Les considérations de Deleuze sur la mémoire tactile et l'artiste incarné dans son œuvre ouvrent la voie à une nouvelle approche esthétique, non plus organisée à partir de l'exclusivité de la vision, mais aussi du «toucher, du rapprochement et de la matérialité résistante<sup>137</sup>». Cette «nouvelle esthétique haptique» serait fondée sur la réinscription de la vision dans le toucher et

<sup>133</sup> Deleuze, *Mille Plateaux*, 614.

<sup>134</sup> Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, 146.

<sup>135</sup> Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», in M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1989), 258.

<sup>136</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 16.

<sup>137</sup> Herman Parret, «Spatialiser haptiquement», in *Actes Sémiotiques* 112 (2009) [consulté le 9 mars 2019], URL: <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2570>.

dans la reconnaissance du corps comme vecteur fondamental de connaissance sensible du monde, d'autrui et de moi-même. Le toucher ne nous conduit pas seulement à la réalité de la main, car, dans un registre phénoménologique, il s'articule dans une relation avec l'esprit et la perception<sup>138</sup>. Nous comprenons et nous ressentons haptiquement dans l'espace une présence que notre vision optique trop distanciée ignore.

Ainsi, selon Vivian Sobchack, «l'expérience filmique signifie, non pas malgré nos corps, mais à travers eux [...], car, quand je vais au cinéma, je ne laisse pas ma capacité de toucher, ressentir et apprécier en dehors de la salle de projection<sup>139</sup>». Le film, compris comme un corps voyant-visible, s'ouvre ainsi à la profondeur de l'écran perceptible par notre corps sensible (*touché-toucheur, visible-tangible*). Dans cette analogie se trouve une configuration de signification entre des corps analogues, on dira des corps iconiques, dépouillés d'eux-mêmes, dans la mesure où la structure chiasmique ne permet pas les fusions indifférenciées entre sujets actifs et passifs (spectateur/film). Comme l'affirme bien Merleau-Ponty, «je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose, je ne les pense pas comme le feront l'analyse réflexive et la science<sup>140</sup>». Portant, si le corps de chair se constitue comme un «sensible exemplaire<sup>141</sup>» qui révèle la structure chiasmique de tout être, le cinéma, dans sa structure ontologique-phénoménologique, en tant que condition de possibilité de révélation ou apparaître de la chose visuelle, est donc un lieu de rencontre entre le corps du sujet et le corps de l'écran, en nous constituant intercorporellement comme communauté de corps signifiants ou parlants (ontologie relationnelle du cinéma). Le réalisateur (comme le peintre ou l'écrivain) ne voit pas seulement ce qu'il filme, il nous donne à voir quelque chose dans la mesure où il est vu par ce qui l'enveloppe et le porte à dire ce qu'il a vu par les traces durables de la caméra en sa main<sup>142</sup>. Le monde ambiant est essentiellement un «lien natal<sup>143</sup>» avec lequel nous entrons en contact et établissons un rapport par notre corps sensible.

Comme l'affirme Ted Toadvine, «le chiasme sensible-sentant du corps et le chiasme intersubjectif sont tous deux rencontrés au niveau de la perception. En d'autres termes, nous éprouvons ces doublements ou croisements de manière corporelle, en tant que structures de notre échange sensible avec nos

<sup>138</sup> Cf. Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000), 193.

<sup>139</sup> Cf. Vivian Sobchack, *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*.

<sup>140</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 286.

<sup>141</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 176.

<sup>142</sup> «L'œil est ce qui a été ému par un certain impact du monde. [Il] le restitue au visible par les traces de la main», Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 26.

<sup>143</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 52.

propres corps, les corps des autres et le monde perçu<sup>144</sup>.» La vision cinématographique n'est ni purement visuelle ni monoculaire. C'est toujours un acte perceptif à deux entre un corps et un monde, une pensée et un sentiment – un environnement, une *atmosphère affective* ou un *climat* qui donne naissance à la variation imaginative de l'acte créateur. L'expérience cinématographique acquiert son propre sens et est partageable, car il s'agit d'une recombinaison de multiples références et significations issues de l'histoire culturelle et des visions cinématographiques antérieures. Il y a ici également une tradition vivante de référence et un acte de transmission générationnelle qui potentialise son évolution. L'œuvre d'art n'est pas en soi-même un solipsisme ou le fruit d'un esprit solitaire dans l'obscurité de sa chambre ou de son atelier. Elle n'apparaît que dans une relation ou dans un ensemble de relations fondatrices, dans un «nœud de significations vivantes» (Merleau-Ponty).

Le rapport que nous entretenons avec l'œuvre artistique et, à partir d'elle, avec le monde, fait que la réalité acquiert consistance et de nouvelles significations. Cependant, reste à savoir si la dichotomie entre créateur et spectateur reflète la profondeur du phénomène esthétique. L'attention portée à l'esthétique du créateur contraste fortement avec le déficit d'esthétique du spectateur (corps, désir et sensibilité, en tant que source d'expérience vécue). Merleau-Ponty soutient que seule la perception permet de comprendre le sens du cinéma, car «le film ne se pense pas, il se perçoit<sup>145</sup>». Ainsi, la plus profonde compréhension du cinéma se donne au niveau corporel qui traduit une «manière particulière d'être dans le monde» (Merleau-Ponty) et pas seulement une participation visuelle intense. Le cinéma fournit ainsi une vision haptique ou, comme le dit Walter Benjamin, une «réception tactile<sup>146</sup>» (*être touché* par une image en tant que vécue par un «je» ou par un «nous»). Le visible me touche de toutes parts et mon regard est «palpation» du visible. Pour cette raison même, Pierre Rodrigo affirme qu'une «telle interprétation du rapport qui s'établit entre l'œil voyant et la chose visible, en termes de palpation par le regard, est explicite dans le chapitre consacré au *sentir* qui ouvre la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*<sup>147</sup>».

<sup>144</sup> Ted Toadvine, «The chiasm», in Sebastian Luft-Søren Overgaard (ed.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (London/New York: Routledge, 2012), 342.

<sup>145</sup> Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, 22.

<sup>146</sup> Benjamin parlait de «Taktile Rezeption», c'est-à-dire une «réception tactile» de l'existence charnelle du film (corporelle-matérielle, pas seulement visuelle), cf. Walter Benjamin, «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique», in *Œuvres*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 2000), 106, 311.

<sup>147</sup> Rodrigo, «Voir et toucher. L'optique, l'haptique et le visuel chez Merleau-Ponty», 28.

En effet, pour Merleau-Ponty, voir c'est comme *palper du regard*, puisque «le regard enveloppe, palpe, épouse les choses visibles<sup>148</sup>», nous rapprochant ainsi de l'intimité de l'être inépuisable des choses. Ici, non seulement la vision se fait geste par la palpation, mais le geste se fait aussi vision en profondeur<sup>149</sup>, comme réponse corporelle à l'appel libidinal du monde et de la vie. En conséquence, on pourrait dire qu'il se donne une évolution dans sa pensée car, à partir de ses écrits *Le Visible et l'Invisible* ou *L'Œil et l'Esprit*, il accorde au toucher, en tant qu'expérience sensible, un lieu fondamental pour repenser la propre vision et perception, plus haptique qu'optique. Il y a donc une fonction haptique inhérente au regard<sup>150</sup>. Chez Merleau-Ponty, nous pouvons entrevoir une fonction haptique, qui n'est pas seulement du regard, comme chez Riegl, mais qui est également inscrite dans les choses elles-mêmes, ce qui permet la conjugaison du regard du corps de chair (*voyant*) et la chair du monde (*visible*). Ce «montage général» est ce qui harmonise le sujet voyant à la totalité du monde par laquelle «je suis adapté au monde», comme «ce qui sollicite de moi une certaine manière de regarder, ce qui se laisse palper par un mouvement défini de mon regard<sup>151</sup>».

La vision cinématographique, relue à la lumière d'une possible ontologie phénoménologique, est une vision charnelle d'un dedans qui en est aussi son dehors. Le corps que nous voyons est le corps sensible que nous touchons et qui nous touche (ce qui se passe à l'écran) dans un acte actif-passif d'empathie (*en-pathos*) avec un monde qui est pour nous un «lieu familial»<sup>152</sup>. Merleau-Ponty lui-même nous parle de la possibilité d'une «ontologie du cinéma» et d'une réflexion philosophique sur cette même ontologie prématurément inachevée: «Dans les arts – Cinéma ontologie du cinéma – Ex. La question du mouvement au cinéma [...]. Nous reviendrons de là à une formulation philosophique plus précise de notre ontologie<sup>153</sup>». Sans la coparticipation perceptive-motrice entre les sujets (spectateur/écran), nous ne serions pas affectés par ce que nous voyons, entendons ou touchons. Le

<sup>148</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 174.

<sup>149</sup> «Si, comme le suggère Merleau-Ponty, pour la main la vision se fait geste, c'est pour rendre possible une présence à l'être qui est proximité et non-appropriation», Emmanuel Housset, *Le dons des mains. Phénoménologie de l'incorporation* (Lessius: Bruxelles/Paris, 2019), 16.

<sup>150</sup> Cf. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 83: «Il faut prendre à la lettre *ce que nous enseigne la vision*: que par elle nous touchons le soleil, les étoiles, nous sommes en même temps partout, aussi près des lointains que des choses proches» (nous soulignons).

<sup>151</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 254, 255.

<sup>152</sup> «Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 79.

<sup>153</sup> Merleau-Ponty, «Annexe au cours de 1960-1961», in M. Merleau-Ponty, *Notes du cours au Collège de France*, 391, 392.

corps du film est donc ce que nous percevons comme une présence palpable. À partir de cette structure analogique-participative entre spectateur/écran, pourrait émerger de ce fond immémorial une communauté intercorporelle capable de ressentir autrement l'expérience cinématique (la cinesthésie de l'imagination). Le cinéma établit donc la différence intersubjective, car il permet d'accueillir différentes perspectives d'une même réalité. Par cette raison même, «la théorie merleau-pontienne montre surtout avec force que le film n'est pas une addition de données sensibles venant dans le champ perceptif du spectateur, mais qu'il constitue lui-même un champ, une configuration qui assure la réinscription du sujet percevant<sup>154</sup>».

Si le *propre* du cinéma est de donner à voir l'impensable, il s'agit alors d'un lieu d'habitation humaine et non d'un simple *medium* de transmission ou de production de contenus. Dans son pouvoir symbolique, l'art cinématographique fait appel à l'acte créateur qui transcrit et réinscrit la matière et la forme des choses<sup>155</sup>. C'est une pensée par images mises en mouvement (*κίνημα*) où se reflètent différents possibles mondes de la vie. À travers le septième art s'ouvre la possibilité de regarder l'immensité du monde où se ressentent les mouvements contradictoires de notre existence. Ainsi, comme l'écrit Deleuze dans son ouvrage *Image-temps*, «nous redonner croyance au monde, tel est le pouvoir du cinéma moderne<sup>156</sup>». L'expérience cinématographique est une phénoménologie génétique intercorporelle et intercommunautaire, car elle a le pouvoir de générer de multiples communautés humaines affectives et historiques, de nous faire habiter «dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception<sup>157</sup>».

Le cinéma est un acte créatif qui présente une vision imaginée des choses avec sa signification motrice rendue possible par le montage en tant que *structure perceptive fondamentale*, en produisant ainsi un vrai *système de configuration* du sens. Mobilisation du consentement humain, le cinéma authentique est un lieu d'imagination de nouveaux liens entre humains et de reconstitution des traces de l'invisible dans la vie quotidienne. L'essence du cinéma est d'être *la forme d'images*, un espace d'attention poétique au sens de la vie. Le septième art est une synthèse symphonique d'autres modes de

<sup>154</sup> Benjamin Labé, «Le cinéma selon et à l'insu de Merleau-Ponty», in Mauro Carbone (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, 156.

<sup>155</sup> En effet, «c'est dans la forme, nous l'avons souvent dit, qu'il convient de chercher ici la profondeur, c'est elle qui est grosse d'une métaphysique latente», Éric Rohmer-Claude Chabrol, Hitchcock, cité par André Bazin, *Cahiers du Cinéma* 86 (août 1958), 60. Nous voyons clairement ici des points communs avec la position philosophique de Merleau-Ponty.

<sup>156</sup> Deleuze, *Image-temps. Cinéma 2*, 223.

<sup>157</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 411.

perception, de sentir ou de penser, qui intègre en soi l'écriture, la peinture, la photographie, la musique, la danse, la mise en scène, les coutumes, les rituels, l'anthropologie, la science, la théologie ou la philosophie. L'art cinématographique, comme tout art contemporain, est l'art de l'errance, de l'inachevé, de la plasticité de la recherche inconstante d'un espace et d'un temps incognito à habiter. L'authenticité qui est vraiment humaine – métaphore de la vie qui s'auto-transcende dans le don de soi à la vie de l'autre – ne simule pas la complexité de l'existence dans une *mise en scène* légère sans *charnalité* spirituelle.

Dans le plan artistique, le cinéma évoque la possibilité d'une nouvelle grammaire existentielle du croire fiduciaire. Le corps du cinéaste est un corps créateur qui doit pouvoir se consacrer entièrement à exprimer ce qu'il voit. Comme le disait Merleau-Ponty à propos du peintre: «En prenant son corps au monde, le peintre change le monde en peinture, puisque ce corps “est un entrelacs de vision et mouvement”<sup>158</sup>». L'artiste-cinéaste doit s'abandonner à sa foi perceptive, sans autres ressources que son propre corps (vision, mouvement et touchabilité) pour que le monde apparaisse autrement dans son œuvre et amplifie à nouveau notre propre perception des choses<sup>159</sup>. Pour reprendre les mots d'Alain Badiou, «le cinéma est une formation, un art de vivre et une pensée; producteur d'une vérité du contemporain; *comme une configuration sensible de la vérité du monde*<sup>160</sup>». Le cinéma, dans sa densité métaphorique et dans la transposition de ses variations imaginatives, contient son propre *eidōs* corporel qui participe aux *eidōs* de la conscience et de la sensibilité humaines. C'est une épiphanie de voix, de sons, d'images, de corps, de visages et de sentiments entrelacés et illuminés par une créativité féconde. La perception du sens de l'image cinématographique et de sa pertinence éthique-anthropologique, passe avant tout par et dans notre corps.

<sup>158</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 16.

<sup>159</sup> «Mais de même que le corps du peintre constitue ultimement le fond invisible du visible qu'est la peinture proprement dite, de même le corps du cinéaste constitue le fond de l'image en mouvement en tant qu'il est la charnière des différentes opérations de production des images et surtout de leur mise en relation [...]. En ce sens, la mise en visibilité du fond invisible du corps de l'artiste dans le cinéma de Godard manifeste également la nature politique de toute création artistique véritable.», Kristensen, «Voir le fond des choses. Esthétiques de l'intervalle de Merleau-Ponty à Godard en passant par Deleuze», 168 (nous soulignons).

<sup>160</sup> Cf. Alain Badiou, *Cinéma* (Paris: Nova Éditions, 2010).

#### IV – La vision est la palpation du désir: regarder avec les mains, palper avec les yeux

Dans son livre *The skin of film*, Laura Marks examine la qualité tactile de certaines images du cinéma et le concept de «visualité haptique». À partir d'une approche phénoménologique, Marks discute de la corporéité de la vision et des autres sens pour proposer une théorie de la représentation mimétique et corporelle, critiquant ainsi «l'oculaire-centrisme» et pointant les limites de la vision. Pour l'auteur, certaines images favorisent une visualité haptique, c'est-à-dire une vision corporelle dans laquelle la présence du corps est faite à partir des sens qui, au départ, ne pouvaient être représentés dans les images (toucher, odeur, saveur...). Les images haptiques «invitent le spectateur à répondre à l'image de manière intime et corporelle, et facilitent ainsi l'expérience d'autres impressions sensorielles<sup>161</sup>». L'auteur différencie les images haptiques et optiques en fonction de la distinction proposée par l'historien d'art Aloïs Riegl. Contrairement aux images optiques, perçues de loin et qui «privilégient le pouvoir de représentation de l'image, la perception haptique privilégie la présence matérielle de l'image<sup>162</sup>».

La pulsion du regard génère le mouvement du corps qui touche. On est touché (passif), par l'œil qui voit, ce qui conduit au toucher (actif). Le regard dépouille le corps de l'autre pour contempler l'objet érotique désiré, comme si le regard était conduit par la main qui veut dénuder un corps. Le regard dénude comme la main dénude littéralement le corps de l'autre qui est l'objet de notre désir. Merleau-Ponty affirme, après Freud et avant Deleuze, la dimension haptique du regard. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty décrit la synesthésie du corps et pense le rapport entre la perception extérieure et le corps propre, même s'il ne parle pas ici encore du regard et de sa relation avec le toucher du corps. Lorsque Merleau-Ponty écrit, en 1945, qu'il faut «réapprendre à voir le monde», il ne s'agit pas de traduire ce que l'on voit ou de verbaliser ce que l'on voit, mais il faut partir de la chose même, au fond de son *monde de silence*, afin de pouvoir être conduit à son expression. Il s'agit donc de *pousser à l'extrême ce que la vision nous enseigne*.

S'il y a chez Merleau-Ponty une dimension haptique du regard ou de la vision, ce n'est pas seulement du regard, comme chez Riegl, mais elle s'inscrit aussi dans les choses elles-mêmes, conjuguant ainsi le regard du corps (voyant) de chair et la chair du monde (visible). La vision et l'espace haptiques expriment en soi la proximité, l'intimité ou la communion avec

---

<sup>161</sup> Laura U. Marks, *The Skin of Film* (Londres/Durham: Duke University Press, 2000), 2.

<sup>162</sup> Marks, *The Skin of Film*, 162.

l'Être, entre le corps de chair que nous sommes et la chair palpitante ou vibrante du monde (*spatialité haptique*). Dans son livre *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty développe cependant une critique du toucher, privilégiant le phénomène de la vision. En ce sens, on se demande s'il est possible de concilier voir et toucher, *vision haptique*, compte tenu de l'ambivalence de sa position. De même qu'il y a des gestes qui parlent, il en est de même des mots et des images qui nous touchent, établissant ainsi une nouvelle manière d'être présent à la chose même, plus précisément, un espace haptique de rencontre avec l'altérité, fondateur de l'intersubjectivité intercorporelle. L'espace qui nous touche est l'espace qui mobilise nos cognitions et affects qui deviennent eux aussi spatiaux<sup>163</sup>. La vision haptique réunit les deux manières de capturer ou d'appréhender (comprendre) les choses, les autres et les espaces où nous vivons et que nous habitons. Car l'espace est toujours un espace habité ou vécu par quelqu'un, lui aussi affecté par le lieu existentiel où nous sommes, et pas seulement par l'espace géométrique-euclidien où nous nous déplaçons et que nous cherchons à maîtriser.

A ce propos, le philosophe Henri Maldiney cite Worringer pour rendre compte de la polarité historique de la vision ou du toucher dans l'art: «Sur un autre plan au sens littéral du mot, car le plan du relief grec est un plan tactile, celui du relief ravennate un plan visuel [...]. Changement de sens où l'on passe de la tendance grecque à la finitude à la tendance orientale à l'infinisisation<sup>164</sup>». L'haptique exprime ainsi l'appréhension tactile de l'espace, c'est-à-dire la capacité à entrer en *contact avec* comme modalité originaire du *Mit-Sein* du *Dasein*, pour le dire en termes heideggériens.

---

<sup>163</sup> Mais son sens est aussi théologique, dans la mesure où il place le principe de l'incarnation au centre de la question, non pas de manière immanentiste (le contact *tout court*), mais par rapport à la transcendance (la vision, l'altérité), bref, c'est la possibilité même d'une nouvelle conception de la relation entre la finitude et l'infini. Par exemple, l'espace liturgique ou rituel du sacrement eucharistique est un *espace haptique enveloppant et sensible, hétéro-affectif*, qui établit la relation entre les personnes qui sont là, touchées par la parole, le geste ou le rythme, entre Dieu et l'humain, le singulier et le communautaire. C'est Merleau-Ponty lui-même qui prend pour modèle l'eucharistie dans la *Phénoménologie de la perception* (256-257). On peut regarder avec beaucoup profit pour la réflexion philosophique et esthétique l'architecture contemporain religieuse de Steven Holl, John Pawson, Peter Zumthor ou Siza Vieira, à partir de la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty. À titre d'exemple, cf. le travail de l'architecte penseur finlandais Juhani Pallasmaa, *The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses* (New York: John Wiley, 2005) and *The Thinking Hand* (New York: John Wiley, 2009). Pour une vision plus globale de ce rapport entre phénoménologie et architecture, cf. Jonathan Hale, *Merleau-Ponty for Architects* (New York: Routledge, 2016).

<sup>164</sup> Wilhelm Worringer, *Griechentum und Gotik. Vom Weltreich des Hellenismus* (Munich: Piper, 1928), 29, cité par Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, 263.

L'haptique permet à l'œil de se présenter avec une fonction qui n'est plus seulement optique, mais essentiellement haptique. Avec Merleau-Ponty<sup>165</sup> ou Walter Benjamin, on pourrait dire qu'il n'y a pas de séparation entre haptique et optique, comme chez Riegl. Ainsi, l'expression vision ou la perception haptique révèle notre pouvoir fondamental d'être-au-monde, du contact charnel réversible ou réflexif du sujet-corps et sa relation avec son environnement<sup>166</sup>. Dans ce sens,

il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement, lui-même n'est pas un néant de visibilité, n'est pas sans existence visuelle [...], toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile<sup>167</sup>.

La vision devient ainsi une palpation parce que «le regard enveloppe, palpe, épouse les choses» dans la mesure où «le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les qualités tactiles<sup>168</sup>». Ici la vision se donne sur la modalité de la palpation ou du toucher comme une tentative de dépassement du réalisme et de l'intellectualisme par le biais du *corps sensible* ou *affectif*. Bref, le mouvement est le même, puisque c'est le même corps qui touche et voit, le visible et le tangible appartiennent au même monde. Il y a une double topographie croisée du visible dans le tangible et du tangible dans le visible. Toutefois, dire que le corps est voyant, c'est dire que le corps est

---

<sup>165</sup> François Dastur argumente que cette «conception de la vision conduit Merleau-Ponty à comprendre le voir à partir du toucher et de la réversibilité en lui du touchant et du tangible, puisque si le regard “enveloppe, palpe, épouse les choses visibles”, c'est, comme la main qui est à la fois sentie du dedans et accessible du dehors pour l'autre main et qui ainsi s'incorpore à l'univers qu'elle interroge, *le regard est incorporation du voyant au visible et recherche de lui-même dans le visible, selon une proximité semblable à celle éprouvée dans la palpation tactile*», Françoise Dastur, «Merleau-Ponty et la pensée du dedans», in Marc Richir – Etienne Tassin (dirs.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expérience* (Grenoble: Jérôme Millon, 1991), 49 (nous soulignons).

<sup>166</sup> On pourrait lire avec profit l'article d'Alain Berthoz, «L'échange par le regard», in *Enfances & Psy* 41 (2008/4), 33, où le neuroscientifique renommé affirme: «Le regard n'est pas seulement l'orientation de l'œil vers un point de l'espace pour y récolter les informations sur le monde que la vision donnera, il est projection sur le monde de pré-perceptions, il est décision de regarder en fonction des intentions du sujet ; le regard est capture du monde et d'autrui, il est anticipation, il est construction d'un monde par le sujet percevant en fonction de ses expériences passées, de sa visée vers le futur, de ses désirs et de ses craintes, de ses croyances et des règles sociales qui le guident».

<sup>167</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 175.

<sup>168</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 175.

visible, qu'il est incorporé dans la totalité du visible, car tant la vision que le toucher se font à partir du milieu du monde et de l'intérieur de l'être même. La même chose en moi est vue et voyant (*visible-voyant*), tout comme je *me touche touchant*. Cette réflexion ne se focalise pas sur l'immanence d'une subjectivité désincarnée, mais, au contraire, elle ouvre le corps de chair à la chair universelle du monde (étouffe du monde sensible). La réversibilité - ou le chiasme - n'est pas seulement entre voir et toucher (ontique); elle touche tous les sens, dans la mesure où elle est une manière de réfléchir et de penser les choses et d'agir consciemment dans le monde de la vie (ontologique).

Ainsi, si Claudel affirmait avec éloquence que «l'œil écoute<sup>169</sup>», Paul Valéry parle poétiquement de «la main de l'œil<sup>170</sup>», ou pour le dire par le concept philosophique, la réversibilité est «*eine Art der Reflexion*<sup>171</sup>», par son essence inachevée, elle est «toujours imminente et jamais réalisée en fait<sup>172</sup>». La philosophie et l'art sont en effet deux modes de penser *l'impensé des événements* (réels ou imaginaires), c'est-à-dire d'ordonner le *chaos de l'être*. La philosophie par la construction conceptuelle, l'art par la composition des sensations ou des affects significatives. Ni l'un ni l'autre n'abandonnent l'espace de l'infini, mais en sont sa manifestation plus imprévisible. Il est donc impossible de dépasser totalement la catégorie de la transcendance comme ce qui ouvre l'Être «à la rencontre inattendue des divers», puisque «c'est comme un passage du fini à l'infini, mais aussi du territoire à la déterritorialisation<sup>173</sup>», toujours à faire et à repenser.

## Bibliographie

- Albera, François. «Merleau-Ponty et cinéma», 1895. *Mille huit cent quatre-vingt-quinze* 70 (2013), 120-153.
- Badiou, Alain. *Cinéma*. Paris: Nova Éditions, 2010.
- Baecque, Antoine (de). «Écrans: Le corps du cinéma», in Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques e Vigarello, George (dirs.). *Histoire du corps. Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions Seuil, 2005, 314-345.
- Bazin, André. *Qu'est-ce que le cinéma?*. Paris: Cerf, 2010.
- Bellour, Raymond, *Le corps du cinéma. Hypnoses, émotions, animalités*. Paris: P.O.L., 2009.
- Benjamin, Walter. *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Paris: Payot, 2013.
- Berger, John. *Voir le voir*. Paris: Éditions B42, 2014.

<sup>169</sup> Cf. Paul Claudel, *L'œil écoute* (Paris: Gallimard, 1990).

<sup>170</sup> Paul Valéry, *Cahiers*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1974), 301.

<sup>171</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 304.

<sup>172</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, 191.

<sup>173</sup> Deleuze – Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 171.

- Berthoz, Alain. «L'échange par le regard», *Enfances & Psy* 41 (2008/4), 33-49.
- Bimbenet, Étienne e Saint Aubert (de), Emmanuel (dirs.). «Merleau-Ponty, philosophie et non-philosophie», *Archives de philosophie* 69 (2006/1), 5-9.
- \_\_\_\_\_. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- Carbone, Mauro. *La chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011.
- Cerf, Juliette. *Cinéma et Philosophie. Sartre et John Huston, Heidegger et Resnais, Slavoj Žižek et John Woo*. Paris: Cahiers du Cinéma, 2009.
- Claudel, Paul. *L'œil écoute*. Paris: Gallimard, 1990.
- Dalmasso, Anna C. «Toucher l'écran. Le chiasme entre visuel et tactile dans l'expérience filmique», in Carbone, M., Dalmasso, A. C. e Franzini, E. (dirs.), *Merleau-Ponty e l'estetica oggi*. Milano: Mimésis, 2013, 67-91.
- \_\_\_\_\_. «Voir selon l'écran. Autour d'une rencontre entre visibilité et théorie filmique», in Carbone, Mauro (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*. Genève: MétisPresses, 2013, 107-125.
- Dastur, Françoise. «Merleau-Ponty et la pensée du dedans», in Richir, Marc e Tassin, Etienne (dirs.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expérience*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, 43-56.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Minuit, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- \_\_\_\_\_. Guattari, Félix. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Seuil, 1980.
- \_\_\_\_\_. *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Minuit, 1983.
- Déotte, Jean-Louis. *Philosophie et cinéma*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Derrida, Jacques. *Le toucher; Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.
- Diderot, Denis. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), vol. 1. Paris: Garnier, 1875.
- Falque, Emmanuel. «Éthique du corps épandu», *Revue d'éthique et de théologie morale* 288 (2006/1), 53-88.
- Freud, Sigmund. *Constructions dans l'analyse. Résultats, idées, problèmes*, vol. 2. Paris: PUF, 1985.
- Gaudin, Antoine. «L'Espace cinématographique – Esthétique et dramaturgie» (Entretien), in Enrique Seknadje, *Entretiens* (consultée 2 octobre 2020), URL: <https://www.culturopoing.com/livres/entretiens-livres/antoine-gaudin-lespace-cinematographique-esthetique-et-dramaturgie-entretien/20160301>.
- Graciete Besse, Maria. «Le texte fulgurant de Maria Gabriela Llansol entre nomadisme et dépossession», in *Savoirs et clinique* 8 (1/2007), 127-133.
- Haar, Michel. *L'œuvre d'art. Essai sur l'ontologie des œuvres*. Paris: Hatier, 1994.
- Hale, Jonathan. *Merleau-Ponty for Architects*. New York: Routledge, 2016.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1971.
- Housset, Emmanuel. *Le dons des mains. Phénoménologie de l'incorporatio*. Bruxelles/Paris: Lessius, 2019.
- Husserl, Edmund. *Autour des «Méditations cartésiennes» (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris: PUF, Paris, 1989.

- Kaufmann, Pierre. *L'expérience émotionnelle de l'espace*. Paris: Vrin, 1999.
- Klee, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Paris: Gallimard, 1998.
- Korff-Sausse, Simone. «Le corps dans l'art», *L'Esprit du temps. Champs Psychosomatique* 1 (2006), 237-245.
- \_\_\_\_\_. «Le corps dans l'art», *L'Esprit du temps. Champs Psychosomatique* 1 (2006), 237-245.
- Kristensen, Stefan. «Clélia Zernik. Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif», *1895, revue d'histoire du cinéma* 64 (2011), 213-217.
- \_\_\_\_\_. «Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement», *Archives de Philosophie* 69 (2006), 123-146.
- Labé, Benjamin. «Le cinéma selon et à l'insu de Merleau-Ponty», in Carbone, Mauro (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*. Genève: MétisPresses, 2013, 143-155.
- Maldiney, Henri. *Regard Parole Espace*. Paris: Cerf, 2013.
- Malraux, André. «Esquisse d'une psychologie du cinéma» (1940), in Tadié, Jean-Yves (dir.), *Écrits sur l'art*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le musée imaginaire*. Genève: Albert Skira, 1949.
- Marks, Laura U. «Haptic Aesthetics», in *Oxford Encyclopedia of Aesthetics*. Oxford: University Press, 2014, 269-274.
- \_\_\_\_\_. *The Skin of Film*. London/Durham: Duke University Press, 2000.
- Markus Gabriel. *Pourquoi le monde n'existe pas*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 2014.
- Matos Dias, Isabel. «Croisement de regards. La phénoménologie de M. Merleau-Ponty et l'art vidéo de Bill Viola», *Daimon. Revista de Filosofia* (2008/44), 85-92.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Causeries*. Paris: Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Paris: Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genève: MétisPresses, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Notes des cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de Cours. Collège de France [1952-1960]*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- Michelet, Judith. «La chair comme "Plissement du dehors"». La lecture deleuzienne de l'ontologie finale de Merleau-Ponty», in Rodrigo, Pierre (dir.), *Merleau-Ponty/Deleuze. Dissonances et résonances*. Milano: Mimésis, 2011, 241-258.
- Montebello, Pierre. *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris: Vrin, 2008.
- Paci, Enzo. «Introduzione», in Merleau-Ponty, *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore, 2009.
- Pallasmaa, Juhani. *The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses*. New York: John Wiley, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Thinking Hand*. New York: John Wiley, 2009.

- Paret, Herman. «Spatialiser haptiquement: de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder», in *Actes Sémiotiques* 112 (2009), consulté le 20/03/2019, URL: <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2570>.
- Pessoa, Fernando. *Poésies d'Alvaro de Campos, avec Le gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro*. Paris: Gallimard, 1987.
- Pluchard, François. *L'art corporel*. Paris: L'image 2, 1983.
- Rancière, Jacques. «Entretien: Le reste, c'est à vous d'inventer», *Cahiers du Cinéma* 709 (2015), 84-94.
- Riegl, Alois. *Late Roman Art Industry*. Rome: Giorgio Bretschneider, 1985.
- Rodrigo, Pierre. «Merleau-Ponty. Du cinéma à la peinture: le “vouloir-dire” et l'expression élémentaire», in Rodrigo, Pierre, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*. Paris: Vrin, 2009, 235-255.
- \_\_\_\_\_. «Voir et toucher. L'optique, l'haptique et le visuel chez Merleau-Ponty», in Carbone, Mauro (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*. Genève: MétisPresses, 2013, 27-41.
- Schérer, Maurice. «Le cinéma, art de l'espace», *La revue du cinéma* 14 (juin 1948), 3.
- Slock, Ken. *Corps et machine. Cinéma et philosophie chez Jean Epstein et Maurice Merleau-Ponty*. Milano: Mimésis, 2016.
- Sobchack, Vivian. «Le visible et le visuel. Vers une expérience phénoménologique du cinéma», in Carbone, Mauro (dir.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*. Genève: MétisPresses, 2013, 83-106.
- \_\_\_\_\_. *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*. Princeton: University Press, 1992.
- Toadvine, Ted. «The chiasm», in Luft-Søren Overgaard, Sebastian (dir.), *The Routledge Companion to Phenomenology*. London/New York: Routledge, 2012, 335-347.
- Umbelino, Luís António. «Percepção e imagem. O exemplo do cinema no contexto da meditação fenomenológica de Merleau-Ponty sobre a experiência perceptiva», *Phainomenon* 10 (2005), 47-61.
- Valéry, Paul. *Cahiers*, vol. 2. Paris: Gallimard, 1974.
- Wahl, Jean. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine [William James, Whitehead, Gabriel Marcel]*. Paris: Vrin, 1932.
- Worringer, Wilhelm. *Griechentum und Gotik. Vom Weltreich des Hellenismus*. Munich: Piper, 1928.
- Zernik, Clélia. *Perception-cinéma. Les enjeux stylistiques d'un dispositif*. Paris: Vrin, 2010.



## DOSSIER TEMÁTICO



## PENSAR EM TEMPOS SOMBRIOS

### THINKING IN DARK TIMES

MARCELA UCHÔA<sup>1</sup>  
BERNARDO FERRO<sup>2</sup>

**Abstract:** To mark the fiftieth anniversary of Hannah Arendt's death, the Institute of Philosophical Studies of the University of Coimbra organized, on April 3<sup>rd</sup> 2025, the international conference "Thinking in Dark Times", based on Arendt's 1968 volume *Men in Dark Times*. The thematic dossier presented here brings together revised versions of some of the texts presented at the conference, focusing on the works of Brecht, Benjamin, Agamben, and other central figures of contemporary political thought.

**Keywords:** Hannah Arendt, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, social and political philosophy, critical thinking.

**Resumo:** Por ocasião do quinquagésimo aniversário da morte de Hannah Arendt, o Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra organizou, no dia 3 de Abril de 2025, o colóquio internacional «Pensar em Tempos Sombrios», que teve como mote a colecção de textos de Arendt publicada em 1968 com o título *Men in Dark Times*. O *dossier* temático que agora se apresenta

**Résumé:** À l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort d'Hannah Arendt, l'Institut d'études philosophiques de l'Université de Coimbra a organisé, le 3 avril, le colloque international «Penser en des temps sombres», inspiré para le volume *Vie Politiques*, publié par Arendt en 1968. Le dossier présenté ci-dessus rassemble des versions révisées de certains des textes présentés

---

<sup>1</sup> Investigadora na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro integrado do Instituto de Estudos Filosóficos. E-mail: [maruchoa@gmail.com](mailto:maruchoa@gmail.com). ORCID: 0000-0002-9417-3871.

<sup>2</sup> Investigador e docente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro integrado do Instituto de Estudos Filosóficos. E-mail: [bernardo.ferro@fl.uc.pt](mailto:bernardo.ferro@fl.uc.pt). ORCID: 0000-0003-1161-5476. Este trabalho foi realizado com o apoio de fundos nacionais portugueses no âmbito do projecto 2021.03457.CEECIND da Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., do Ministério da Educação, Ciência e Inovação do Governo de Portugal. DOI: <https://doi.org/10.54499/2021.03457.CEECIND/CP1656/CT0034>.

reúne versões revistas de alguns dos textos apresentados no colóquio, centrados nas obras de Brecht, Benjamin, Agamben e de outras figuras centrais do pensamento político contemporâneo.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, filosofia social e política, pensamento crítico.

au colloque, centrés sur les œuvres de Brecht, Benjamin, Agamben et d'autres figures centrales de la pensée politique contemporaine.

**Mots-clés :** Hannah Arendt, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, philosophie sociale et politique, pensée critique.

Cumpriu-se em 2025 o quinquagésimo aniversário da morte de Hannah Arendt. Para assinalar a efeméride, o Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra organizou, no dia 3 de Abril, o colóquio «Pensar em Tempos Sombrios», que teve como mote a colectânea de textos de Arendt publicada em 1968 com o título *Men in Dark Times*. Dos homens e mulheres notáveis evocados nesta obra, o evento focou-se sobretudo em Bertolt Brecht e Walter Benjamin, figuras centrais da história do pensamento político com quem Arendt manteve relações importantes. A motivação para regressar a estes autores não foi, porém, meramente exegética ou historiográfica. Tratou-se, antes, de reler as suas obras à luz do momento histórico actual, na esperança de que os «tempos sombrios» que viveram e a resistência que souberam opor-lhes possam inspirar, hoje, novas formas de pensamento e acção.

O *dossier* temático que agora se apresenta reúne versões revistas de alguns dos textos apresentados no colóquio por um conjunto ilustre de oradores: António Sousa Ribeiro, professor catedrático aposentado da Secção de Estudos Germanísticos do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Adriano Correia, professor titular de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Goiás; Maria Clara Gomes, jurista, advogada e mestre em Filosofia pela Universidade de São João Del-Rei; e José Luiz de Oliveira, professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade de São João Del-Rei.

No primeiro texto do *dossier*, «Um Retrato de Brecht», António Sousa Ribeiro discute o retrato do dramaturgo alemão traçado por Hannah Arendt. Para tal, começa por analisar o poema *An die Nachgeborenen*, «Aos que virão a nascer», do qual Arendt retira a referência aos «tempos sombrios» que dá título à sua obra. Em seguida, reflecte sobre o espírito e a estrutura de *Men in Dark Times*, de modo a contextualizar as reflexões da autora sobre Brecht. Finalmente, centra-se na obra deste último, destacando a natureza revolucionária da sua produção lírica e dramática, o seu significado político e a sua actualidade.

Em «O Pescador de Pérolas – Da Importância de Walter Benjamin para Hannah Arendt», Adriano Correia Silva analisa as relações pessoais e inte-

lectuais de Arendt e Benjamin, dando especial atenção à sua convivência no exílio e à influência mútua no tratamento de questões como o valor da tradição, a assimilação judaica e a crítica ao progresso. O texto destaca ainda a caracterização arendtiana de Benjamin como um pensador poético e revolucionário, cuja atenção ao fragmento e ao detalhe constitui uma forma de resistência à autoridade e à linearidade histórica.

Por fim, José Luiz de Oliveira e Maria Clara Gomes discutem «Os Ecos de Um Mundo às Escuras: Tempos Sombrios em Hannah Arendt e o Estado de Excepção em Giorgio Agamben». Começando por revisitar as reflexões de Arendt sobre a degradação progressiva do espaço público e os seus reflexos sociais e políticos, os autores focam-se, em seguida, em Agamben e na figura do *homo sacer*, cuja «vida nua» carece de protecção jurídica. O texto termina com uma análise da coexistência entre regimes democráticos e zonas de desumanização e com um alerta para os riscos da sua naturalização.

Os textos que compõem este *dossier* centram-se em autores e temáticas diferentes, mas todos reflectem, de modo mais ou menos explícito, sobre a relação entre o pensamento e a acção política – entre a compreensão do mundo e a possibilidade da sua transformação. Em cada caso, o que emerge é a necessidade de uma prática filosófica capaz não apenas de diagnosticar os problemas e as contradições que comprometem a vida em sociedade, mas também de apontar caminhos para a sua resolução. E esta necessidade é particularmente evidente nos tempos que correm, não menos «sombrios» que os vividos por Arendt, Brecht, Benjamin e tantos outros. Face ao crescimento galopante das desigualdades económicas, à multiplicação dos conflitos armados, à ascensão da extrema direita na Europa e no mundo e à crise ambiental que assola o planeta, a tarefa de repensar o modo como vivemos, agimos e nos relacionamos talvez nunca tenha sido tão premente.



PENSAR EM TEMPOS SOMBRIOS  
ENTREVISTA A VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

THINKING IN DARK TIMES  
INTERVIEW WITH VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

MARCELA UCHÔA<sup>1</sup>  
BERNARDO FERRO<sup>2</sup>

**Abstract:** In addition to his renowned work in the fields of environmental sciences and international relations, Viriato Soromenho-Marques is a specialist in the history of political philosophy – and, in particular, in the work of Hannah Arendt. In this interview, he tells us about the relevance of Arendt’s views on the relations between nature and culture, the politicization of the scientific and technological domains and the global risks it entails. The interview also addresses the geopolitical transformations of the last years, the recent rise of the far-right, the spread of digital disinformation and the role that philosophers and intellectuals can play in the fight against these phenomena.

**Keywords:** Interview, Viriato Soromenho-Marques, Hannah Arendt, Political Philosophy.

**Resumo:** Para além do seu reconhecido trabalho nas áreas do ambiente e das relações internacionais, Viriato Soromenho-Marques é um especialista na história da filosofia política – e, em

**Resumo:** En plus de son travail dans les domaines de l’environnement et des relations internationales, Viriato Soromenho-Marques est un spécialiste de l’histoire de la philosophie politi-

---

<sup>1</sup> Investigadora na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro integrado do Instituto de Estudos Filosóficos. E-mail: [maruchoa@gmail.com](mailto:maruchoa@gmail.com). ORCID: 0000-0002-9417-3871.

<sup>2</sup> Investigador e docente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro integrado do Instituto de Estudos Filosóficos. E-mail: [bernardo.ferro@fl.uc.pt](mailto:bernardo.ferro@fl.uc.pt). ORCID: 0000-0003-1161-5476. Este trabalho foi realizado com o apoio de fundos nacionais portugueses no âmbito do projecto 2021.03457.CEECIND da Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., do Ministério da Educação, Ciência e Inovação do Governo de Portugal. DOI: <https://doi.org/10.54499/2021.03457.CEECIND/CP1656/CT0034>.

particular, na obra de Hannah Arendt. Nesta entrevista, fala-nos da actualidade do pensamento da autora sobre as relações entre natureza e cultura, a politização dos domínios científico e tecnológico e os riscos globais que dela decorrem. São também abordadas as transformações geopolíticas dos últimos anos, a recente ascensão da extrema-direita, o crescimento da desinformação digital e o papel que os filósofos e intelectuais podem desempenhar no combate a estes fenómenos.

**Palavras-Chave:** Entrevista, Viriato Soromenho-Marques, Hannah Arendt, Filosofia Política.

que – et, en particulier, de l’œuvre de Hannah Arendt. Dans cette interview, il nous parle de l’actualité de la pensée de Arendt sur les relations entre nature et culture, la politisation des domaines scientifique et technologique, ainsi que les risques planétaires qui en découlent. L’interview aborde aussi les transformations géopolitiques des dernières années, l’ascension de l’extrême droite, la montée de la désinformation numérique et le rôle que les philosophes et les intellectuels peuvent jouer dans la lutte contre ces phénomènes.

**Mots-Clés:** Interview, Viriato Soromenho-Marques, Hannah Arendt, Philosophie Politique.

**Viriato Soromenho-Marques** (n. 1957) é filósofo, professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa, sócio efectivo da Academia das Ciências de Lisboa e da Academia de Marinha, conselheiro especial da Fundação Oceano Azul e presidente da AG da ONG Common Home of Humanity. Está há muito ligado às causas do combate à crise ambiental e climática, da paz com justiça e dos direitos humanos, tanto em Portugal como na Europa e na esfera global. Sobre esses domínios – onde se incluem também estudos sobre estratégia e relações internacionais, federalismo norte-americano e construção europeia – é autor de uma vasta bibliografia, assim como de um diversificado e longo percurso internacional como conferencista. Mais informações: [www.viriatosoromenho-marques.com](http://www.viriatosoromenho-marques.com)

**Marcela Uchôa (MU) e Bernardo Ferro (BF):** O quinquagésimo aniversário da morte de Hannah Arendt serviu de mote à realização do colóquio «Pensar em Tempos Sombrios», na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e à publicação do presente *dossier* temático. Uma das suas múltiplas áreas de especialização é, justamente, a obra de Arendt. Como avalia a actualidade do pensamento desta autora?

**Viriato Soromenho-Marques (VSM):** Julgo que é de uma enorme actualidade. E isso demonstra-se pela capacidade que a filósofa tem de pensar os problemas antes de eles se tornarem publicamente visíveis, e mesmo antes de existir consenso sobre a terminologia necessária para podermos contribuir para que o acordo sobre os conceitos desague na possibilidade de uma

concordância sobre a acção, no sentido rigoroso, acentuadamente político de *action*. Essa característica transforma Arendt, claramente, numa voz clássica do pensamento ocidental.

Nos domínios que tenho trabalhado, identificaria alguns que me parecem particularmente interessantes:

Primeiro. Embora jamais tenha encontrado nos seus textos o recurso a conceitos, então já correntes nos círculos das ciências naturais, como os de «ecologia» e «ambiente», enunciados numa perspectiva de crise (como é patente em autores seus contemporâneos, como Aldo Leopold e Rachel Carson), a verdade é que Arendt vai identificar uma mudança epocal nas relações da Cultura com a Natureza. E isso ocorre com a transformação qualitativa da tecnologia, que passa de ser meramente extractiva para ser criativa. O caso que ela refere directamente como pioneiro é o da tecnologia nuclear que é capaz de criar novos elementos naturais, através dos isótopos radioactivos que se formam tanto nas centrais nucleares como no caso de explosões de armas nucleares (de fissão ou de fusão, como é o caso das bombas de hidrogénio). O poderio humano para criar uma *neonatureza* é hoje hiperbólico, com os OGM (organismos geneticamente modificados), as nanopartículas, a IA, entre outras inovações emergentes;

Segundo. Arendt tem perante essa realidade em formação a clara noção de que se trata de um desafio existencial, apelando (embora com uma consciência crítica que lhe limita uma excessiva esperança) a uma profunda alteração do foco de orientação das pesquisas científicas. Ela escreve sobre a necessidade de uma viragem das ciências (no seu conjunto), mudando da sua multiseccular externalização copernicana (centrada no universo infinito e na pulverização do nosso planeta na poeira do Cosmo), para uma nova e urgente internalização do significado existencial da fragilidade tanto da Terra como da mortal condição humana. Tenho designado esta proposta, em vários ensaios, como sendo o apelo para uma *viragem ptolemaica das ciências*. Arendt antecipa não só a adopção, que só viria a ocorrer no ano 2000, da proposta de Paul Crutzen e E. Stoermer, para identificar uma nova época geológica marcada pelos riscos causados pelo poderio antrópico (o Antropoceno), como, de certa forma, ela constitui uma voz inspiradora da grande coligação das Ciências do Sistema Terrestre, que hoje constituem uma força racional numa comunidade tecnocientífica global, predominantemente capturada pelo capitalismo de catástrofe que parece querer realizar na carne do mundo o pesadelo do niilismo;

Terceiro. Finalmente, as duas dimensões acima apontadas implicam uma mudança na própria auto-interpretação do lugar da humanidade no mundo. A sociedade de risco tecnológico (Ulrich Beck, 1986) em que estamos mergulhados só é possível, segundo Arendt, porque, pela primeira vez na história

humana, a esfera da acção (*action*) domina os outros dois modos de actividade (*labor* e *work*). Isso significa que, hoje, toda a empresa tecnocientífica está dominada, consciente ou inconscientemente, por escolhas políticas (sem análise de risco suficiente). O resultado dessa *politização da ciência* consiste em que as duas características fundamentais da acção política, a «irreversibilidade» (*irreversibility*) e a «imprevisibilidade» (*unpredictability*), se aplicam a toda a empresa científica contemporânea. Contudo, ao contrário do que acontecia antes da mudança ocorrida em meados século XX, desta vez a irreversibilidade não pode ser compensada pelo perdão, nem a imprevisibilidade pela promessa. Uma guerra nuclear, o colapso ambiental e climático, ou uma degeneração da humanidade num mundo dominado pela IA são por definição imperdoáveis.

**MU/BF:** O conceito de espaço público desempenha um papel importante na obra de Arendt e tem sido mobilizado para reflectir sobre os desafios actuais da democracia. Como pode este conceito ajudar-nos a pensar a digitalização do debate público e o crescimento da desinformação e dos discursos de ódio que lhe estão associados?

**VSM:** Releio muito o ensaio de Arendt sobre *Truth and Politics* (1967). Estão lá todas as pistas que nos guiam ao modo como a propaganda, disfarçada de comunicação independente e livre, se transformou no maior instrumento de conformismo nas democracias liberais. Já em 1928, Edward Bernays o explicava no seu livro *Propaganda*, mas hoje, com a esfera digital, com a pressão dos algoritmos, temos uma verdadeira manipulação, não só das opiniões, mas das almas... Arendt vinha de uma família judaica de esquerda. Ela, como escreve no *On Revolution* (1963), escutara aos mais velhos as esperanças dos conselhos revolucionários que semearam as cidades alemãs entre 1918 e 1919, de Munique a Berlim. Conhecia e admirava Rosa Luxemburgo. Por isso, não nos podemos admirar que a democracia televisiva, antecipadora da democracia digital actual, não a entusiasmasse. A democracia exige a possibilidade da prática da cidadania, da discordância, do diálogo, do erro e da sua correcção em registo partilhado. Muitas das páginas de Arendt sobre este assunto, quando identifica uma oligarquia no coração das actuais democracias, fazem recordar a famosa conferência de Benjamin Constant, na Paris de 1819, quando foi lançado um poderoso alerta para o risco mortal das democracias nas sociedades industriais: o de os representantes eleitos acabarem por trocar a confiança neles depositada pelos seus concidadãos pelas prebendas da riqueza. Hoje as democracias representativas, tragicamente, colocaram-se ao serviço dos grandes poderes financeiros nacionais e sobretudo globais. Reformar as democracias é um imperativo ético. Saber se teremos tempo e condições para tal é uma outra questão.

**MU/BF:** No volume *Men in Dark Times*, os «tempos sombrios» a que Arendt alude referem-se, na maior parte dos casos, à ascensão e consolidação do nazismo e ao horror da 2ª Guerra Mundial. A época actual, marcada pela ascensão da extrema-direita e por um belicismo cada vez mais declarado, tem sido comparada à década de 1930. Quão legítima é esta comparação? E o que é que nos revela sobre o tempo presente?

**VSM:** É absolutamente legítima. Em ambos os casos o epicentro está nos EUA. Em ambos os casos, as sociedades viram a sua arquitectura económica e social ser sacudida pelos abusos da orgia irrestrita dos defensores da auto-regulação dos mercados (os *Roaring Years* da década de 1920 e o neoliberalismo explosivo após o fim da Guerra Fria). A diferença está na resposta dada à Grande Depressão (1929) e ao colapso do *subprime* (2008). No primeiro caso, os EUA produziram a resposta do New Deal sob a direção do presidente F. D. Roosevelt, que, entre outras coisas, diminuiu fortemente a desigualdade e criou uma severa limitação ao capital financeiro com a legislação bancária de 1933 (que foi desmantelada em 1999, com os efeitos que conhecemos...). No segundo caso, temos uma resposta com Obama, Biden e agora Trump, que vai no sentido oposto. As diferenças entre Democratas e Republicanos nos EUA são superficiais. Ambos os partidos estão ao serviço de sectores diversos da oligarquia capitalista. Importa reparar que com Biden estávamos na rota de uma guerra nuclear com a Rússia, que seria o toque de finados da história como a conhecemos. Com Trump temos um «brutalismo» geopolítico, que aponta para o reforço dos EUA através da pilhagem dos seus vassalos, seja no continente americano, na Europa ou na Ásia. A China está no horizonte, mas Trump sabe que não a pode enfrentar agora.

**MU/BF:** O regresso de Trump à Casa Branca veio confirmar a redefinição da ordem internacional iniciada no seu primeiro mandato. A sua insistência num discurso nacionalista e na imposição generalizada de tarifas aduaneiras parece apontar para um novo capítulo na história das relações internacionais. Estaremos a assistir ao fim do paradigma neoliberal das últimas décadas, ou apenas a uma nova declinação desse paradigma?

**VSM:** O liberalismo económico (o antigo e o novo) sempre foi cruel. No século XIX, as «liberdades inglesas» foram alimentadas por dezenas de milhões de mortos causados por decisões do governo de Londres: manter e expandir o monopólio do ópio, fazendo da intoxicação do povo chinês uma fonte de receitas; a destruição da tecelagem artesanal na Índia, para criar um mercado para os têxteis britânicos. O problema com Trump é que a sua agressividade tem limites objectivos, pois os EUA não conseguem competir economicamente com quase ninguém num mercado mundial livre de tarifas,

tal como não conseguem vencer militarmente a Rússia ou a China, pois essa guerra seria uma destruição mútua assegurada. No longo prazo, apesar do servilismo dos dirigentes europeus ou do actual governo nipónico, a verdade é que Trump está a alienar apoios aos EUA, e a aumentar o poder de atracção dos BRICS como proposta de um novo sistema mundial multipolar. Contudo, importa não esquecer que o sonho de Trump de se tornar numa espécie de monarca norte-americano dificilmente passará sem luta. Conclusão? Dito de uma forma rude, o futuro do mundo enfrenta uma corrida entre a possibilidade de uma guerra civil nos EUA e/ou o risco da eclosão de uma guerra nuclear global causada por um erro de cálculo militar de Washington.

**MU/BF:** Dada a ausência de respostas políticas eficazes para a crise ambiental que enfrentamos, ou para o risco de uma escalada nuclear com consequências imprevisíveis, cabe à sociedade civil organizar-se e fazer ouvir a sua voz. Que papel podem desempenhar os filósofos, os académicos e os cientistas sociais neste processo?

**VSM:** O grande Kant colocava a Filosofia na bancada esquerda do Parlamento das ciências. Na bancada da oposição, pois o seu dever era o de procurar e enunciar a verdade, tanto quanto esta pode ser atingida pelo conhecimento humano. É claro que a procura da verdade exige por parte do académico a capacidade de reserva e isenção. Temos de nos empenhar como cidadãos, mas não devemos usar na intervenção cidadã a nossa condição de académicos como um argumento de autoridade. Não devemos parodiar o mito do Rei-Filósofo, que Kant bem denunciou. Não podemos nem devemos partir para a busca da verdade condicionados totalmente pelas nossas convicções e preferências. Pelo contrário, a verdade factual, na representação possível que dela conseguimos, é que deve (in)validar a fortaleza ou a fragilidade das nossas convicções de partida. Julgo que deveria ser esse o papel de todos aqueles se dedicam ao conhecimento como actividade profissional. Quando um académico cala aquilo que considera ser a verdade objectiva, está a trair-se a si próprio. Infelizmente, hoje muitos académicos estão avençados a interesses instalados... E para que precisamos da verdade? Porque sem a verdade perdemos um instrumento vital de navegação no mar do tempo e do espaço. Se trocarmos a verdade factual pela mentira estamos a colocar a nossa vida e a vida da humanidade em risco. Terminemos com Hannah Arendt:

*In other words, the result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that lies will now be accepted as truth, and the truth be defamed as lies, but that the sense by which we take our bearings in the real world – and the category of truth vs. falsehood is among the mental mens to this end – is being destroyed.  
(Truth and Politics)*

## UM RETRATO DE BRECHT

A PORTRAIT OF BRECHT

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO<sup>1</sup>

**Abstract:** The essay seeks to contextualize the portrait of Bertolt Brecht by Hannah Arendt in *Men in Dark Times*. Under the perspective of the concept of critical humanism exemplified by the author in the introductory chapter on Lessing, and following closely Arendt's approach, some aspects of Brechtian theory and practice are briefly addressed, underlining the topicality of the method of the critique of the contemporary illustrated by Brecht's texts.

**Keywords:** Bertolt Brecht, Hannah Arendt, art and politics, epic theatre, compassion.

**Resumo:** O ensaio procura contextualizar o retrato de Bertolt Brecht traçado por Hannah Arendt em *Men in Dark Times*. A partir do conceito de humanismo crítico exemplificado pela autora no capítulo introdutório sobre Lessing, e seguindo de perto a abordagem de Arendt, tocam-se brevemente alguns aspectos da teoria e da prática brechtianas, sublinhando-se a actualidade do método de crítica do contemporâneo ilustrado pelos textos de Brecht.

**Palavras-chave:** Bertolt Brecht, Hannah Arendt, arte e política, teatro épico, compaixão.

**Résumé:** L'essai cherche à contextualiser le portrait de Bertolt Brecht tracé par Hannah Arendt dans *Men in Dark Times*. À partir du concept d'humanisme critique exemplifié par l'auteur dans le chapitre introductif sur Lessing, et en suivant de près l'approche d'Arendt, on touche brièvement quelques aspects de la théorie et de la pratique brechtienne, soulignant l'actualité de la méthode de critique du contemporain illustrée par les textes de Brecht.

**Mots-clés:** Bertolt Brecht, Hannah Arendt, art et politique, théâtre épique, compassion.

---

<sup>1</sup> Professor catedrático aposentado da Secção de Estudos Germanísticos do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: [asr@fl.uc.pt](mailto:asr@fl.uc.pt); ORCID: 0000-0002-6552-8776.

O título relativamente anódino que dei às minhas breves reflexões é, naturalmente, intencional. Tratando-se de revisitar a obra *Men in Dark Times* de Hannah Arendt, a primeira pergunta a fazer é, de facto, quais são os contornos do retrato de Brecht traçado pela filósofa. Mas a pergunta seguinte, que decorre necessariamente da primeira, é, não apenas se esse retrato resulta ou não fiel, mas de que pode ele servir-nos hoje. O que implica, por arrastamento, partindo de Arendt, tentar, por minha vez, traçar um retrato de Brecht para o nosso tempo, inevitavelmente limitado às poucas pinceladas que me parecem fundamentais.

Como é bem sabido, e a autora refere, aliás, no seu prefácio,<sup>2</sup> o título da obra alude a um dos poemas mais centrais do cânone brechtiano, «An die Nachgeborenen», «Aos que virão a nascer», possivelmente o mais conhecido e mais vezes citado e glosado poema do autor e, ao mesmo tempo, um dos seus poemas mais pessoais, num tom, a espaços, quase confessional que é raríssimo em Brecht. Trata-se de um poema em três partes cujo verso inicial, na tradução de Paulo Quintela, é, justamente, «Em verdade, vivo em tempos escuros!»<sup>3</sup> Mas que tempos escuros são estes? São, antes de mais, é claro, os tempos daquilo a que Eric Hobsbawm chamou a era dos extremos, em particular os tempos do nazismo, tão marcantes para a biografia pessoal e intelectual tanto de Brecht como de Arendt. Mas a imagem tem implicações que vão mais além. Valerá, assim, a pena demorarmo-nos um pouco mais nas reverberações possíveis deste poema.

Há que sublinhar, antes de mais, que a génese do texto, que não vou aqui traçar em pormenor, se situa entre 1934 e 1938. Viria a lume em 15/3/1939 na revista *Die neue Weltbühne*, que se publicava no exílio, em Paris. Ou seja, antes ainda do início da guerra, mas num momento em que o rosto do nazismo há muito se desenhara já com inteira clareza. As muitas análises do poema não deixam normalmente de sublinhar o tom de lamento, genuinamente elegíaco, na forma clássica de meditação sobre uma perda, que permeia os versos de Brecht. Mas estes de modo nenhum se esgotam nesse tom, ou seja, a dimensão distópica é apenas uma das facetas, relativizada pela expressão clara de uma dimensão utópica nos versos finais. Mais importante ainda, a lamentação não assume a forma abstracta de queixa em geral sobre o estado do mundo, tão característica do género elegíaco, antes manifesta uma radicação histórica específica, a qual, embora não directamente nomeada, não é difícil de identificar. Veja-se a caracterização do tempo presente nas estrofes iniciais:

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York, Harcourt, Brace & World, 1968), viii.

<sup>3</sup> Bertolt Brecht, *Poemas*, trad. de Paulo Quintela, org. de António Sousa Ribeiro (Lisboa: Relógio d'Água, 2023), 309.

Em verdade, vivo em tempos escuros!  
 A palavra ingénua é louca. Uma testa lisa  
 Denota insensibilidade. O que ri  
 Ainda não recebeu  
 A terrível notícia.

Que tempos são estes, em que  
 Uma conversa sobre árvores é quase um crime,  
 Porque inclui um silêncio sobre tantos malefícios!  
 O que acolá calmamente cruza a rua,  
 Não será ele talvez já acessível aos amigos  
 Necessitados?

É verdade: ainda ganho o meu sustento.  
 Mas acreditai-me:  
 é só um acaso. Nada  
 Daquilo que faço me dá o direito de comer a faltar.  
 Por acaso fui poupado. (Quando se me acabar a sorte  
 Estou perdido.)<sup>4</sup>

Estes versos iniciais traçam, na primeira pessoa, um retrato da vulnerabilidade extrema do eu poético directamente referido à condição do exilado, daquele que, como refere o poema mais adiante, é forçado a «mudar de terra mais vezes do que de sapatos». Mas já a segunda parte do poema, em que é evocado o tempo passado, alarga a perspectiva, aludindo ao «tempo da desordem» que ao eu lírico foi dado viver:

Entrei nas cidades no tempo da desordem  
 Quando lá reinava a fome.  
 Vim pra entre os homens no tempo da revolta  
 E com eles me revoltei. Assim passou o tempo  
 Que na terra me foi dado.<sup>5</sup>

Que «tempo da desordem», concomitante com o «tempo da revolta», é este que dominou o percurso passado do eu poético? Claramente, já não apenas o tempo do nazismo, mas, mais amplamente, o tempo de uma sociedade dominada pela injustiça que Brecht, sem a nomear directamente, faz coincidir com a sociedade capitalista, no âmbito de uma análise do nazismo, que é a sua, que vê nele, sem dúvida, um estado de excepção, mas, enquanto tal, simplesmente uma configuração extrema da dominação capitalista. Vem à ideia, neste contexto, a frase de Max Horkheimer, muito próxima de

<sup>4</sup> Brecht, *Poemas*, 309.

<sup>5</sup> Brecht, *Poemas*, 310.

algumas formulações de Brecht, nos termos da qual «quem não quer falar de capitalismo que não fale também de fascismo».<sup>6</sup>

É assim que, na terceira e última parte do poema, o sujeito poético assume uma forma colectiva, dando ao destino pessoal a forma paradigmática de uma experiência histórica partilhada e culminando num apelo às gerações futuras:

Pois nós marchámos mudando de terra mais vezes que de sapatos  
 Através das guerras de classes, desesperados  
 Quando lá só havia injustiça e não revolta.  
 E contudo nós sabíamos:  
 Também o ódio contra a vilania  
 Desfigura as feições.  
 Também a cólera contra a injustiça  
 Enrouquece a voz. Ai, nós  
 Que queríamos amanhoar o terreno para a amabilidade  
 Não podíamos nós mesmos ser amáveis.

Mas vós, quando chegar a hora  
 Em que o homem possa ajudar o homem  
 Pensai em nós  
 Com indulgência.<sup>7</sup>

Os tempos escuros são, numa palavra, aqueles em que não é possível ao ser humano desenvolver e exprimir na prática o seu potencial de humanidade. Mas este é o tema central do Iluminismo, concebido, pelos seus melhores representantes, não simplesmente como o triunfo da razão, mas como a afirmação integral da liberdade do ser humano, no esforço permanente para aperfeiçoar um estado de humanidade sempre ameaçado, como lemos em Herder, pelo risco de regressão à bestialidade. E é assim que, regressando à obra de Arendt, talvez se torne mais fácil entender a razão pela qual ela se inicia, justamente, com um texto sobre Gotthold Ephraim Lessing. Tal como os restantes capítulos, este texto tem uma motivação aparentemente conjuntural, tratando-se, no caso, do discurso de agradecimento pela concessão do Prémio Lessing pela cidade de Hamburgo, em 1959. Mas porquê acrescentar um autor do século XVIII a uma galeria tão ostensivamente centrada no século XX? A própria autora fornece a resposta, indicando no breve prefácio que tratou Lessing como um contemporâneo. Tratou-o, justamente, como paradigma sempre actual de «humanidade em tempos escuros», como reza o

<sup>6</sup> Max Horkheimer, “Die Juden und Europa”, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Werke*, vol. 4 (Frankfurt am Main: Fischer, 1988), 308 ss.

<sup>7</sup> Brecht, *Poemas*, 311.

título do capítulo, transpondo assim um arco cronológico amplo que confere à noção desses tempos escuros, no fundo, a temporalidade da modernidade capitalista. E, assim, poderia bem dizer-se que é o capítulo sobre Lessing que constitui a verdadeira introdução ao volume.

Se respigarmos os traços essenciais do retrato que Arendt traça de Lessing, iremos encontrar um conjunto de motivos que reverberam claramente nos sucessivos retratos da sequência da obra, e de que destaco sucintamente os seguintes:

– Uma atitude para com o mundo que não é positiva nem negativa, antes radicalmente crítica – sem, no entanto, abdicar alguma vez da dimensão pragmática («ele nunca abandonou o chão sólido do mundo») e, assim, nunca chegando ao extremo de um utopismo sentimental;<sup>8</sup>

– O pensamento de Lessing é um pensamento essencialmente compassivo. «O ser humano compassivo é o melhor dos seres humanos», escreveu o próprio autor,<sup>9</sup> e tanto o seu método polémico como os seus dramas dão amplo testemunho deste princípio. Compaixão significa, neste contexto, a capacidade de percepção de uma humanidade comum e a noção de que o conhecimento do mundo e a relação com o mundo só são possíveis a partir da incorporação activa do sofrimento do outro nesse conhecimento e nessa relação.<sup>10</sup>

– No entanto, o tratamento por Arendt da noção de compaixão não deixa de sublinhar a dimensão de passividade que pode estar inerente ao conceito. Para que a compaixão seja operativa, terá de vir acompanhada do reconhecimento, e este exprime-se na capacidade de diálogo entre iguais. O diálogo exprime também a capacidade de verbalizar «o que se passa no mundo». Como escreve a autora: «Só humanizamos o que se passa no mundo e em nós próprios falando disso, e é no processo de falar disso que aprendemos a ser humanos.»<sup>11</sup> A acentuação por Arendt da dimensão narrativa do discurso como modo fundamental deste falar do mundo circunscreve um conceito de identidade narrativa como o que viria a ser teorizado posteriormente por vários autores.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 5.

<sup>9</sup> Sobre este tópico, cf. Hans-Jürgen Schings, *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1980).

<sup>10</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 14.

<sup>11</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 25.

<sup>12</sup> Cf., entre muitas outras referências: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990); Margaret R. Somers (1994), “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society*, 26 (1994), 605-649; Jens Brockmeier, *Narrative Realities. Perspectives on the Self* (Wien: IFK, 1997).

– Finalmente, e relacionada com isto, a questão da verdade: «A grandeza de Lessing não consiste simplesmente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas na satisfação por ela não existir e por, em consequência, o discurso sem fim entre os seres humanos não ir terminar enquanto existirem de todo seres humanos.»<sup>13</sup>

Talvez seja oportuna uma breve referência a um dos textos que Hannah Arendt tem decerto em mente ao abordar esta questão da verdade: o drama *Nathan, o Sábio*, de Lessing. Este drama, ou poema dramático, como lhe chama o autor, é tradicionalmente interpretado como um manifesto em favor da tolerância. Na verdade, a meu ver, é muito mais um texto sobre o reconhecimento. O núcleo famoso do poema é a parábola dos três anéis, contada pelo judeu Nathan a Saladino, em resposta à pergunta deste sobre qual das três religiões monoteístas está na posse da verdade. Em vez de dar uma resposta directa, Nathan conta ao Sultão a parábola dos três anéis: já houve um anel de imenso valor que trazia todas as bênçãos a quem o usava. O anel era passado de geração em geração, para o filho que fosse considerado o mais digno por seu pai, o portador do anel. Em determinado momento, a cadeia é quebrada por um homem que, não sendo capaz de decidir qual dos seus três filhos mais ama, manda fazer duas cópias que são indistinguíveis do anel original. Uma vez que cada filho está convencido de estar na posse do anel verdadeiro, surge um conflito inevitável – até que um juiz sábio resolve a questão, declarando que «Nenhum dos anéis é verdadeiro». Talvez o anel original se tenha perdido. Ou talvez o pai tenha decidido não consentir por mais tempo «a tirania de um único anel» e não quisesse favorecer um dos filhos, dando-lhe os meios para se constituir como opressor.

Em suma, o valor do anel já não reside num significado original ou numa justificação metafísica e, mais do que isso, tornou-se totalmente dependente da existência simultânea dos outros dois anéis. Por outras palavras, a decisão sobre onde está a verdade, a própria noção de verdade, já não é uma questão *a priori* teológica ou metafísica, foi recodificada como uma questão ética que só pode ser respondida no terreno da práxis social. Assim, como já aludi, dado que a posse da verdade não pode ser reivindicada unilateralmente por ninguém e o problema da verdade se tornou, literalmente, um problema dialógico, a questão central não é a da tolerância, mas sim do reconhecimento e, no fim de contas, da cidadania e da democracia.

Tenho esperança de que a sequência das minhas reflexões torne patente o sentido deste excurso inicial sobre a visão iluminista de Lessing. É que, na sua função introdutória, o capítulo sobre este autor dá, de certa maneira, o mote para os diferentes retratos que se seguem, todos eles inspirados pelo que poderia chamar-se o humanismo crítico colhido no exemplo do

---

<sup>13</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 27.

autor de *Nathan, o Sábio* – as questões suscitadas, nomeadamente em torno dos tópicos que enunciei sucintamente, são, para Hannah Arendt, questões contemporâneas, particularmente agudizadas pela persistência dos tempos escuros que, afinal, eram já os de Lessing. Neste âmbito, uma das frases mais sugestivas deste capítulo, é, provavelmente, a seguinte: «O que se interpõe entre Lessing e nós não é o século XVIII, mas o século XIX». <sup>14</sup> Por outras palavras, o espírito de Lessing está nos antípodas do positivismo e do cientismo oitocentistas e do seu tendencial monismo, antes faz a ponte para um século XX e para um pensamento heterodoxo como o da própria Hannah Arendt, que, não por acaso, entretece nas considerações sobre Lessing uma reflexão sobre a sua própria condição de judia e refugiada.

A frase de Arendt poderá, à primeira vista, não parecer aplicável a alguém como Bertolt Brecht, teorizador de «um teatro da era científica», e para quem, a partir de finais dos anos 20, Hegel e Marx se tornaram referências maiores. Mas o certo é que, quando, em 1937, Brecht concebe o plano de uma associação internacional virada para a troca de experiências e para a consolidação de novas perspectivas sobre o teatro, o nome que propõe para essa associação é «Diderot-Gesellschaft», «Sociedade Diderot». E é, fundamentalmente, ao século XVIII que vai buscar sugestões para um novo teatro em que a cisão entre aprendizagem e entretenimento estatuída pelas convenções teatrais do século XIX é impensável: a Diderot e a Lessing, a Voltaire ou, noutro plano, a Jonathan Swift. A forma de diálogo que dá a vários dos seus textos teóricos – nomeadamente, as «Conversas de Refugiados» ou «A Compra do Latão», o texto mais marcante da sua reflexão sobre o teatro – tem, naturalmente, uma marca socrática, mas inspira-se explicitamente em Diderot, em particular em *Tiago, o Fatalista*. Contrariamente a preconceitos muito enraizados sobre o teatro de Brecht, supostamente impregnado de um racionalismo frio e dogmático, o seu teatro épico tem o pilar fundamental justamente na superação dessa cisão – a seriedade da reflexão sobre o mundo é concomitante com o prazer de encontrar formas inusitadas para essa reflexão. Por outras palavras, não se trata de exprimir ou de transmitir uma «mensagem», uma visão do mundo ou uma qualquer suposta verdade, mas de proporcionar a actores e espectadores os meios para a exploração performativa de um processo – simultaneamente difícil e prazeroso – de busca da verdade.

É por isso que a pedra angular do aparelho conceptual brechtiano é o princípio da dúvida, como se exprime num poema escrito por volta de 1939 e intitulado «Louvor da Dúvida», de que cito a primeira estrofe:

---

<sup>14</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 8.

Louvada seja a Dúvida! Aconselho-vos: saudai-ma  
 Com alegria e respeito, a ela que  
 Examina a vossa palavra como um real falso!  
 Eu desejava que fôsseis prudentes e não désseis  
 A vossa palavra por de mais confiantes.<sup>15</sup>

«Ó belo abanar de cabeças / Sobre a verdade incontestável!», prossegue pouco mais abaixo o poema. E, mais adiante ainda, contrasta-se dois tipos de comportamento: por um lado, o daqueles que nunca duvidam, numa alusão evidente às ortodoxias e dogmatismos de toda a espécie que marcam a escupidão dos tempos; mas, por outro lado, também o comportamento daqueles para quem a dúvida constitui um fator paralisante e um obstáculo à ação:

Aos insuspeitos, que nunca duvidam,  
 Opõem-se os reflectidos, que nunca agem.  
 Eles não duvidam para chegarem a uma decisão, mas sim  
 Para se esquivarem à decisão.<sup>16</sup>

Estes versos são muito significativos, por apontarem com grande clareza para a radicação fundamente pragmática de toda a teoria e prática brechtianas. Trata-se de observar o mundo e de duvidar do mundo, mas não pelo prazer da contemplação, e sim com vista a encontrar critérios para a ação – é isso que define o teatro de Brecht como um teatro político. Mas é importante entender que o que torna político esse teatro é, antes de mais, justamente, o seu método, assente no exercício da dúvida como caminho para a ação – não é o texto teatral em si, mas a forma como se articula produtivamente com a práxis social que constitui o critério de avaliação, e por isso esse texto não está nunca acabado, pode ser infinitamente revisto e/ou adaptado de acordo com o teste da prática, como Brecht afirma e deseja em múltiplas observações a respeito da sua própria obra. Por isso também, os anos do exílio foram particularmente duros para o escritor de peças, já que, salvo exceções pontuais, era obrigado a escrever sem que pudesse fazer passar os seus textos pelo teste decisivo da representação teatral e do confronto com o público. «The proof of the pudding is in the eating», testa-se o pudim comendo-o, era o seu provérbio favorito para exprimir a necessidade imperativa do teste nas tábuas do palco que as condições do exílio lhe negavam.

Compreende-se, na linha destas considerações, que o teatro épico não possa ser senão um teatro experimental. Talvez possa particularizar brevemente com um exemplo, a peça *Der gute Mensch von Sezuan, A Boa Alma de*

---

<sup>15</sup> Brecht, *Poemas*, 322.

<sup>16</sup> Brecht, *Poemas*, 324.

*Sichuan*, um projecto que datava de inícios dos anos 30 e viria a ser finalizado no exílio finlandês, em inícios de 1941. Relembro sucintamente o essencial da ação da peça, passada numa China que serve de espaço fictício a esta parábola moral: decididos a observar o que se passa no mundo, três deuses veem-se tão mal acolhidos que apenas conseguem encontrar guarida na casa pobre da prostituta Chen Te, a quem, ao partirem, deixam um presente em dinheiro que lhe permite abrir uma pequena loja. Decidida a praticar o bem, Chen Te cedo se vê assoberbada com o parasitismo de amigos e conhecidos, que ameaça levá-la rapidamente à ruína. Para a evitar não tem solução senão metamorfosear-se no seu suposto primo Chui Ta, homem implacável que escorraça todos os que lhe pedem auxílio. Esta dialéctica do mal e do bem desenrola-se ao longo de diferentes peripécias que não importa aqui narrar. O final da parábola, que é totalmente inconclusivo – a protagonista continua sem saber o que fazer à sua vida e os deuses, ridículos e patéticos, retiram-se à pressa – é comentado por um actor que vem à boca de cena dizer um epílogo, que cito parcialmente:

Ilustre público, agora zangas não:  
 Nós sabemos que isto é fraca conclusão. [...]  
 Tolheu-nos o medo quiçá a imaginação.  
 Tem acontecido. Mas qual a solução?  
 Não a encontrámos nem à força de dinheiro.  
 Outros homens serão? Ou outro mundo inteiro?  
 Talvez só outros deuses? Ou nenhum afinal?  
 Estamos destroçados, saiu-nos tudo mal!  
 Para desta desgraça podermos fugir  
 Só se quiserdes vós próprios reflectir  
 Como é que a alma boa podemos ajudar  
 A um bom desfecho acabar por chegar.  
 Ilustre público, eia, outro fim queremos ter!  
 Tem de haver um bom fim, tem de haver, tem de haver!<sup>17</sup>

Este epílogo é bem representativo dos princípios do teatro épico. O mundo, tal é a tese lucidamente cruel desta parábola de Brecht, é regido por leis que não deixam lugar para qualquer dimensão de humanidade. É um mundo cujo sentido consiste na sistemática negação do sentido. De facto, não existe, em definitivo, um sentido transcendente, como evidencia o tratamento dramático das patéticas figuras dos três deuses. Mas não há também um sentido imanente: toda a frágil utopia de felicidade e de realização pessoal que transparece a espaços apenas é encenada para ser de imediato desmentida

<sup>17</sup> Bertolt Brecht, *A Boa Alma de Sichuan*, trad. de António Sousa Ribeiro, in: B. Brecht, *Teatro 5* (Lisboa: Livros Cotovia, 2018), 358.

pela prevalência de relações sociais em que a prática do dom e o exercício da bondade levam à ruína – desde logo, porque não existe reciprocidade, mas apenas o calculismo de seres humanos reduzidos à pura lógica da compra e venda. Chen Te, a antiga prostituta, só aparentemente escapou a uma condição de objecto disponível no mercado das relações humanas; na verdade, ela apenas se viu colocada num outro patamar em que, forçada ao papel do frio negociante Chui Ta, é tanto vítima como carrasco.

Se o mundo é assim – desumano e inabitável – então o que há a fazer é mudá-lo. Mas a possibilidade desta mudança está inteiramente para além dos limites da peça; esta limita-se a encenar um estado de coisas aparentemente sem saída, o horizonte de mudança não é oferecido pelo universo dramático, mas situa-se alhures – não no jogo teatral, mas no concreto da práxis social, o único lugar possível para as respostas às perguntas com que o drama se encerra.

E, no entanto, esse jogo que suscita mais perguntas do que respostas constitui uma verdadeira apoteose da ideia do teatro. Na verdade, é o motivo do *theatrum mundi* que subjaz ao refinado exercício que Brecht oferece ao espectador e em que, a começar pela troca de identidades, é convocada uma larga panóplia de meios da mais pura tradição do artifício teatral. Assim se instala a dimensão de comédia, muitas vezes insuficientemente reconhecida, mas de imediato identificável, por exemplo, no jogo com a duplicidade de papéis – os actores representam personagens que, por sua vez, fingem ser o que não são. A cena compõe-se de sucessivas fachadas cuja artificialidade e mentira o espectador está em condições de penetrar. Ao fazê-lo, está a instituir, prazerosamente, a distância em relação a esse mundo que lhe permite começar a formular as respostas que é indispensável encontrar.

Estou em crer que esta dimensão interrogativa terá sido um motivo determinante do interesse de Hannah Arendt pela obra de Brecht. Lembre-se que o capítulo respetivo de *Men in Dark Times* foi publicado originalmente na revista *New Yorker* em 1966, por ocasião da efeméride dos 10 anos da morte do dramaturgo. O próprio título, «Bertolt Brecht: 1898-1956», aponta no sentido de uma apreciação global da obra – e da vida – do autor. Isto, como é evidente, dificilmente seria possível em poucas páginas, pelo que, como em qualquer caso análogo, havia escolhas a fazer, e é o sentido das escolhas feitas que se torna interessante analisar. Salta à vista que Arendt deixa de lado quase por completo a produção teórica, é verdade que, à época, não facilmente acessível no seu todo, mas, mesmo assim, decerto bem conhecida pela autora nos seus textos essenciais. A escolha, claramente, é privilegiar a obra literária e, dentro desta, apesar de várias referências importantes a textos dramáticos, a obra lírica, da qual Hannah Arendt se revela profunda conhecedora e que, de certo modo, serve de guião ao seu texto. Não pode constituir surpresa que a sua abordagem não seja a dos estudos literários,

como expressamente sublinha. Mas, por outro lado, tampouco Arendt se serve do percurso pela obra lírica de Brecht para desenhar qualquer espécie de roteiro biográfico. O seu olhar, que é o da filósofa e, aqui, sobretudo o da cientista política, captou com extrema agudeza o elemento de distância consubstancial ao discurso lírico brechtiano, pelo que a abordagem dos exemplos que escolhe está sempre bem consciente de que não se trata de simples testemunhos ou documentos, mas de configurações de discurso cuja complexidade o crítico ou, neste caso, a crítica tem de levar em conta. Por outras palavras, Arendt vê nos poemas de Brecht configurações do mundo que não se confundem com o mundo da vida, mas, ao mesmo tempo, resultam do impulso de nomear esse mundo da vida como forma de afirmação do humano, e somos lembrados das observações iniciais sobre Lessing, quando escrevia, e volto a citar, que «Só humanizamos o que se passa no mundo e em nós próprios falando disso, e é no processo de falar disso que aprendemos a ser humanos».

Na verdade, a marca mais característica da lírica de Brecht é a sua natureza sóbria e lucidamente reflexiva. Não se trata de relatos de experiências individuais e, muito menos, de expressões sentimentais. Os poemas de Brecht são experimentações líricas que, a partir da observação de situações e, muitas vezes, de um substrato narrativo, procuram consolidar uma posição crítica perante a sociedade, constituindo, de modo implícito ou explícito, enquanto, literalmente, tomadas de posição, um convite à ação. Arendt capta com muita argúcia estes traços, incluindo na lírica da juventude, em que se manifesta uma atitude anarquizante de desafio visceral ao instituído em nome da busca de uma existência plena. Na viagem pelo percurso posterior do poeta, é manifesto que, além da qualidade literária, o que atrai o interesse de Arendt é a qualidade de uma voz poética inovadora e autónoma que se exprime ao arrepio do senso comum e se alimenta de uma visão fundamentalmente heterodoxa e de um prazer na transgressão que conflui por inteiro com o da própria autora. Por isso, como escreve esta, a tese principal da sua abordagem de Brecht é que os pecados efectivos do poeta são vingados pelos deuses da poesia, ou seja, que, mais do que os acidentes biográficos, é o peso da obra produzida que conta. Tanto mais que, como Arendt sublinha várias vezes, a obsessão, se assim pode dizer-se, de Brecht se centra na produção, no trabalho constante do confronto entre a palavra e o mundo. Como escreve a autora, Brecht impressionava-se muito mais com as catástrofes da época do que com fosse o que fosse que lhe dissesse respeito pessoalmente. É revelador como Arendt se manifesta claramente encantada com um verso do belo poema «Paisagem do Exílio»,<sup>18</sup> em que o exilado é apodado de «arauto da desgraça», não da desgraça pessoal, entenda-se, mas da desgraça do mundo.

---

<sup>18</sup> Brecht, *Poemas*, 375.

O que significa que o testemunho fundamental que tem a dar ao mundo não tem que ver com um destino pessoal, mas sim colectivo.

É por isso que Arendt regressa num ponto central do texto a um conceito que vimos já tratado no capítulo introdutório sobre Lessing. Escreve: «A compaixão foi, sem dúvida, a paixão mais violenta e mais fundamental de Brecht e, assim, a que mais desejoso estava de esconder e que também menos conseguiu esconder: ela transparece em quase todas as peças que escreveu.»<sup>19</sup> E sublinha ainda que «o conflito dramático nas peças de Brecht é quase sempre o mesmo: aqueles que, movidos pela compaixão, se dispõem a mudar o mundo não podem dar-se ao luxo de serem bons.»<sup>20</sup> Têm, acrescenta ainda Arendt, citando o próprio Brecht, de transformar a emoção da compaixão na emoção da cólera. Compreenderam que a compaixão é «aquilo que não se nega àqueles que nos recusamos a ajudar».<sup>21</sup> Trata-se, afinal, do conflito formulado no poema «Aos que virão a nascer»: é marca dos tempos escuros que «também a cólera contra a injustiça enrouqueça a voz». E o futuro possível conjurado no final do poema consiste, justamente, em estarem criadas condições para a entreatajuda entre os seres humanos.

Esta reflexão sobre a simultânea necessidade e tendencial impossibilidade de compaixão é, efetivamente, um fio condutor da obra de Brecht, traduzindo, no fundo, um drama que conhecemos bem da história das revoluções. E isto leva-me a um ponto que é desenvolvido por Arendt na parte inicial do capítulo, a questão da relação de Brecht com o comunismo e, em particular, com a União Soviética. Em 1966, em pleno contexto da Guerra Fria, este era um tema particularmente candente. Com efeito, a partir dos anos 50, o peso de Brecht na cena cultural das duas Alemanhas tornara-se, pode dizer-se, avassalador, com o enorme impacto das produções do Berliner Ensemble, mesmo após a morte do dramaturgo, em 1956, e, concomitantemente, com a crescente disponibilização da sua obra – 1966 foi o ano da publicação pela editora Suhrkamp dos vinte volumes das *Obras Reunidas*, de que, possivelmente, Arendt não dispunha ainda ao escrever o seu texto. Esse impacto dá-se, aliás, à escala europeia e mesmo trans-europeia.<sup>22</sup> Ao mesmo tempo, contudo, no auge da Guerra Fria, assiste-se igualmente, na República Federal da Alemanha e na Áustria, a vários boicotes e campanhas

---

<sup>19</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 235.

<sup>20</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 236.

<sup>21</sup> Arendt, *Men in Dark Times*, 236.

<sup>22</sup> Um exemplo entre muitos: a representação de *Ti Coragem e os Seus Filhos* em Paris em 1954, com Helene Weigel no papel da protagonista, e o conseqüente conhecimento da obra de Brecht, influenciaram enormemente o pensamento de Roland Barthes, cujo texto «A Revolução Brechtiana», publicado como editorial do número 11 da revista *Théâtre Populaire*, data de 1955.

que projectavam uma imagem de Brecht como um estalinista empedernido. Implicitamente, Hannah Arendt está também a tomar posição neste contexto. Com a independência crítica que lhe é própria – o retrato que traça é tudo menos hagiográfico – não passa por alto os vários aspectos problemáticos da relação de Brecht com a União Soviética, mas tem o cuidado de desenhar o contexto que os torna compreensíveis e, do mesmo passo, de especificar que também neste âmbito a posição de Brecht é tudo menos acrítica. A tentativa de apresentar Brecht como defensor dogmático de um marxismo ortodoxo ou como defensor dos crimes estalinistas só pode assentar em incompreensão. Também neste aspecto Arendt se mostra muito bem informada, ainda que esteja a escrever antes da publicação do *Diário de Trabalho*, saído em 1973, que permite seguir a questão em mais pormenor. E também neste âmbito a imagem condutora dos tempos escuros se mostra operativa, já que são as dificuldades desses tempos que explicam, pelo menos em parte, as ambiguidades de Brecht em momentos capitais como o dos processos de Moscovo, do pacto germano-soviético, ou, após a guerra, do levantamento de 17 de junho de 1953 na RDA. Exemplificando com este último, também referido por Hannah Arendt, é sabido que Brecht se mostra solidário com o governo, por um lado, mas, por outro lado, tem um entendimento próprio da situação que é discrepante das posições oficiais, como mostra uma entrada do *Diário de Trabalho* datada de agosto de 1953:

O 17 de junho tornou estranha toda a existência. Com todo o seu desnorte e lastimável impotência, as manifestações do operariado mostram, mesmo assim, que é ele a classe em ascensão. Não são os pequenos burgueses que agem, mas os operários. As suas palavras de ordem são confusas e sem força, instiladas pelo inimigo de classe, e não se revela nenhuma espécie de força organizativa, não nascem conselhos, não ganha forma um projecto. E, contudo, tínhamos aqui a classe perante nós, no seu estado mais depravado, mas a classe. O que importava acima de tudo era interpretar plenamente este primeiro encontro. Era o contacto. Não veio na forma do abraço, veio na forma do murro, mas, mesmo assim, era o contacto.<sup>23</sup>

Bem conhecido, e sempre citado, também por Hannah Arendt, é o poema com o título «Die Lösung», «A (Dis)solução», datado desse mesmo ano de 1953:

---

<sup>23</sup> Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal 1938-1955*, org. Werner Hecht (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 1009.

Depois da revolta de 17 de Junho  
 Mandou o secretário da Associação de Escritores  
 Distribuir panfletos na Stalinallee  
 Nos quais se podia ler que o Povo  
 Perdera levemente a confiança do Governo  
 E só a poderia reconquistar  
 Trabalhando a dobrar. Pois não seria  
 Então mais fácil que o Governo  
 Dissolvesse o Povo e  
 Elegesse outro?<sup>24</sup>

Vale lembrar que, regressado do exílio em 1947, após comparecer perante o «Comité de Atividades Anti-Americanas», foi apenas após bastante hesitação e ao fim de algum tempo que Brecht se estabeleceu na RDA, de posse de um passaporte austríaco. Todo o aparelho cultural do país era dominado por aquela mesma clique de ex-exilados em Moscovo relativamente à qual Brecht tomara sempre as suas distâncias. Senhor do seu próprio teatro e da sua companhia teatral e com alguma base de sustentação na Academia das Artes, que ajudara a fundar, a sua posição, contrariamente ao que possa julgar-se, é, todavia, de crescente isolamento. Obras suas e de membros do seu círculo mais próximo são censuradas e proibidas e as suas produções teatrais deixam praticamente de ter eco na imprensa. Brecht morreu em 14 de agosto de 1956. Em 25 de fevereiro desse ano, Nikita Krutchov apresentara o famoso relatório secreto ao 20º congresso do PCUS pondo a nu os crimes de Estaline. Como é sabido, foi lenta e tortuosa a divulgação desse relatório e é duvidoso que Brecht tenha tido conhecimento do texto, pelo que podemos apenas especular sobre as ilações que poderia ter tirado, caso lhe tivessem sido concedidos mais alguns anos de vida.

Num poema tardio, Brecht propõe para si o seguinte epitáfio:

Não preciso de pedra tumular, porém  
 Se vós precisais duma para mim  
 Desejaria que se lesse nela:  
 Este fez propostas. Nós  
 Aceitámo-las.  
 Com tal inscrição ficaríamos  
 Todos nós honrados.<sup>25</sup>

Na verdade, que as suas propostas pudessem servir de base a uma qualquer ortodoxia foi coisa que, certamente, nunca passou pela cabeça de

---

<sup>24</sup> Brecht, *Poemas*, 455.

<sup>25</sup> Brecht, *Poemas*, 194.

Brecht. Heiner Müller, seguramente o seu mais significativo «herdeiro», sintetizou a questão numa frase muito citada: «Usar Brecht sem o criticar é uma traição».<sup>26</sup> A convicção de que o mundo é transformável e de que a arte tem um papel essencial a desempenhar nessa transformação pela sua capacidade de formular interrogações e de ensinar prazerosamente a ver o mundo de outra maneira é, sem dúvida, a pedra angular da obra de Brecht. Mas, neste processo, a questão fundamental não é a dos resultados a que chegou, mas, muito mais, a questão do método:<sup>27</sup> o método é o da crítica do contemporâneo – a crítica da catástrofe permanente a que Benjamin alude num dos seus fragmentos – e da experimentação constante com as linguagens capazes de exprimir essa crítica. Os resultados da aplicação do método, esses serão, inevitavelmente, sempre diferentes, de acordo com as exigências constantemente novas dos tempos escuros que continuam a ser os nossos.

### Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- Brecht, Bertolt. *Poemas*. trad. de Paulo Quintela, org. de António Sousa Ribeiro. Lisboa: Relógio d'Água, 2023.
- \_\_\_\_\_. *Arbeitsjournal 1938-1955*, org. Werner Hecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_. *A Boa Alma de Sichuan*, trad. de António Sousa Ribeiro, in B. Brecht, *Teatro 5*, Lisboa: Livros Cotovia, 2018.
- Brockmeier, Jens. *Narrative Realities. Perspectives on the Self*. Wien: IFK, 1997.
- Horkheimer, M. *Gesammelte Werke*, vol. 4, Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- Jameson, Fredric. *Brecht and Method*. London/New York: Verso, 1999.
- Müller, Heiner. “Fatzer±Keuner”, in Müller, H., *Werke*. Org. Frank Hörnigk, vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Schings, Hans-Jürgen. *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1980.
- Somers, Margaret R. “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society*, 26, 1994, 605-649.

<sup>26</sup> Heiner Müller, “Fatzer±Keuner”, in: H. Müller, *Werke*. Org. Frank Hörnigk, vol. 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 231.

<sup>27</sup> Sobre este ponto, veja-se, nomeadamente, Fredric Jameson, *Brecht and Method* (London/New York: Verso, 1999).



## O PESCADOR DE PÉROLAS: DA IMPORTÂNCIA DE WALTER BENJAMIN PARA HANNAH ARENDT

THE PEARL FISHER: ON THE IMPORTANCE OF WALTER  
BENJAMIN TO HANNAH ARENDT

ADRIANO CORREIA<sup>1</sup>

**Abstract:** In this text, we analyze Hannah Arendt's personal and intellectual relationship with Walter Benjamin, highlighting their coexistence in exile and their mutual influence in dealing with tradition, Jewish assimilation, and the criticism of progress. Arendt sees Benjamin as a poetic and revolutionary thinker, whose attention to fragments and small things represents a form of resistance against authority and historical linearity. After Benjamin's suicide, Arendt preserved and published his works, facing resistance from the Institute for Social Research. He became a central interlocutor in Arendtian philosophy, especially in her critique of tradition, her attention to the singularity of events, and her independent critical thinking.

**Keywords:** Arendt, Benjamin, tradition, past, critical thinking.

**Resumo:** Analisamos neste texto as relações pessoais e intelectuais de Hannah Arendt com Walter Benjamin, destacando sua convivência no exílio e a influência mútua no tratamento da tradição, da assimilação judaica e da crítica ao progresso. Arendt vê em Benjamin um pensador poético e revolucionário, cuja atenção ao fragmento e às pequenas coisas representa resistência à autoridade e à linearidade histórica. Após seu suicídio, Arendt preservou e publicou suas obras, enfrentando resistência do Instituto de Pesquisa Social. Benjamin

**Resumen:** En este texto analizamos las relaciones personales e intelectuales de Hannah Arendt con Walter Benjamin, destacando su convivencia en el exilio y la influencia mutua en el tratamiento de la tradición, la asimilación judía y la crítica al progreso. Arendt ve en Benjamin un pensador poético y revolucionario, cuya atención al fragmento y a las pequeñas cosas representa una resistencia a la autoridad y a la linealidad histórica. Tras su suicidio, Arendt conservó y publicó sus obras, enfrentándose a la resistencia del Instituto de Investigación

---

<sup>1</sup> Professor titular de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (Brasil). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq/Brasil. E-mail: [adriancorreia@ufg.br](mailto:adriancorreia@ufg.br); ORCID: 0000-0001-6819-1681.

tornou-se interlocutor central da filosofia arendtiana, sobretudo na crítica à tradição, na atenção à singularidade dos acontecimentos e no pensamento crítico independente.

**Palavras-chave:** Arendt, Benjamin, tradição, passado, pensamento crítico.

Social. Benjamin se convirtió en interlocutor central de la filosofía arendtiana, sobre todo en la crítica a la tradición, en la atención a la singularidad de los acontecimientos y en el pensamiento crítico independiente.

**Palabras clave:** Arendt, Benjamin, tradición, pasado, pensamiento crítico.

Entendo bem o sotaque das águas. / Dou respeito às coisas desimportantes e aos seres desimportantes. / Prezo insetos mais que aviões. / Prezo a velocidade das tartarugas mais que a dos mísseis. / Tenho em mim esse atraso de nascença. / Eu fui aparelhado para gostar de passarinhos. / Tenho abundância de ser feliz por isso. / Meu quintal é maior do que o mundo. / Sou um apanhador de desperdícios: Amo os restos como as boas moscas.

*O Apanhador de Desperdícios*, Manoel de Barros

## 1. Vidas judias

Hannah Arendt julgava ter conhecido Walter Benjamin em Paris, por volta de 1935, mas ele mesmo lembrava de tê-la encontrado ainda na Alemanha – antes da fuga de Arendt do nazismo, em 1933, portanto – algo que ela julgava possível, principalmente considerando que seu primeiro marido, Günther Anders, era primo de Benjamin.<sup>2</sup> Todavia, foi a partir de 1935 que passaram a se encontrar regularmente em Paris, para estudar, discutir, compartilhar notícias cada vez mais exasperantes dos tempos sombrios em que viviam e para jogar xadrez. Já em 1936 Arendt se reunia com várias pessoas na casa de Benjamin, junto a intelectuais formados no marxismo, o que fez com que ela se tornasse cada vez mais uma crítica do sionismo e uma entusiasta da política revolucionária, sem jamais ter se tornado uma marxista. Benjamin, por seu turno, discutia com ela numerosas questões relacionadas com o judaísmo, notadamente sobre a questão da assimilação, que tanto a inquietava.

---

<sup>2</sup> Carta de Hannah Arendt a Hans Paeschke (11/12/1967), em *Arendt und Benjamin* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), p. 184. Consultei frequentemente o ensaio introdutório dos organizadores deste volume, Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla, intitulado “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen” (Frankfurt: Suhrkamp, 2006). Pude recorrer também à tradução inédita desse livro realizada por Daiane Eccel e Ulisses Vaccari, a quem agradeço imensamente.

Em uma carta de 1938 para Arendt, Heinrich Blücher, então namorado e amigo em comum com Benjamin, que viria a tornar-se o segundo marido dela, informou que havia estado com Benjamin e que ele ao mesmo tempo teria manifestado simpatia pelas atividades de Blücher e seus amigos comunistas em Paris; teria dito ainda que estava «estudando para se tornar judeu» porque finalmente se havia dado conta de que era um deles.<sup>3</sup> Talvez isto explique o profundo interesse de Benjamin pela biografia de Rahel Varnhagen, que Arendt havia começado a escrever antes de fugir da Alemanha e que só concluiu em 1938, adicionando os dois últimos capítulos, porque Blücher e Benjamin «não me deixavam em paz».<sup>4</sup>

Os títulos dos dois últimos capítulos são, precisamente, «Entre pária e *parvenu* – 1815-1819» e «Não se escapa do judaísmo – 1820-1833». Arendt escreveu o livro, conforme revela em carta a Jaspers, de 1952, do ponto de vista da crítica sionista da assimilação, que ela ainda então considerava justificada, mas ingênua quanto aos aspectos políticos do antisemitismo europeu, principalmente alemão. A despeito dessa ingenuidade, que tornara o livro estranho para ela na ocasião, Arendt observou retrospectivamente que ele continuava bastante familiar no que dizia respeito à experiência judaica, que ela disse ter adquirido «com muito esforço e dificuldade».<sup>5</sup>

Conhecida por seu brilhantismo intelectual e pela convivência com a sociedade culta de sua época, no salão que manteve em Berlim, Rahel Varnhagen (1771-1833) viveu atormentada por sua origem judaica e buscou encontrar vários expedientes que permitissem sua assimilação à sociedade a que passou a pertencer sem jamais deixar de se sentir uma intrusa. É nesse seu livro que Arendt contrasta fortemente as qualidades do pária – um tipo no qual «há uma extraordinária sensibilidade para injustiças; grande generosidade e ausência de preconceitos; e um respeito (de forma mais questionável, mas ainda assim comprovadamente presente) pelo ‘espírito’»<sup>6</sup> – com as do assimilacionista *parvenu*, que quer conformar-se a qualquer custo e é incapaz de pensar politicamente.

Arendt julgava que Rahel Varnhagen era uma personagem decisiva para as angústias dos anos 1930 – e é difícil não ler essa biografia também como

---

<sup>3</sup> Carta de Blücher a Arendt (22/10/1938), em Arendt & Blücher, *Within Four Walls* (New York: Harcourt, 1996), 44.

<sup>4</sup> Carta de Arendt a Jaspers (07/09/1952), Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969* (München: Piper, 1993), 233.

<sup>5</sup> Carta de Arendt a Jaspers (07/09/1952), em Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, 234.

<sup>6</sup> Carta de Arendt a Jaspers (07/09/1952), em Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, 236.

uma autobiografia<sup>7</sup> – precisamente porque, mesmo buscando assimilar-se, ela se recusou a ser antisemita. Em uma sociedade totalmente hostil aos judeus «a assimilação só é possível aceitando-se também o antisemitismo»,<sup>8</sup> conforme Arendt enfatizou em um dos capítulos que escreveu em 1938. Rahel «é ‘interessante’ porque, totalmente ingênua e inocente, ela se situa bem no meio entre o pária e o *parvenu*»,<sup>9</sup> embora só tenha encontrado um lugar na história da humanidade europeia porque «havia permanecido judia e pária». <sup>10</sup>

Assim que Arendt concluiu seu livro sobre Rahel, Walter Benjamin informou Gershom Scholem de que havia pedido a ela que lhe enviasse uma cópia, dizendo: «o livro causou uma grande impressão em mim. Ele nada com braçadas poderosas contra a corrente dos estudos judaicos edificantes e apologéticos». <sup>11</sup> Scholem respondeu pouco tempo depois indicando que gostou muito do livro de Arendt, embora julgasse tê-lo lido com uma ênfase diferente da que ela empregou ao escrevê-lo, ênfase que ele não explicita, concordando em geral com ela que uma relação construída sobre uma fraude, como a relação dos judeus alemães com sua «germanidade», não poderia terminar sem infortúnio <sup>12</sup>.

Antes de escrever a Benjamin, Scholem já havia escrito a Arendt acerca do livro, mas as duas cartas enviadas se perderam. Em sua resposta a elas, Arendt observou que jamais pretendeu promover qualquer «santificação» de Rahel Varnhagen, mas que, apesar de todas as críticas à assimilação e ao seu fracasso ao mesmo tempo «necessário e salutar», esperava que os dois últimos capítulos operassem como uma espécie de reabilitação. Observou que os demais capítulos haviam sido escritos antes da ascensão de Hitler ao poder e, por isso, esperava que os últimos capítulos evitassem um juízo condenatório, especialmente naquele momento, em «que qualquer ignorante que aparece acha que pode desprezar os judeus assimilados»». <sup>13</sup> Arendt nutria a

<sup>7</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997), 91.

<sup>8</sup> Arendt, *Rahel Varnhagen: A Vida de uma Judia Alemã na Época do Romantismo* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994), 185.

<sup>9</sup> Carta de Arendt a Jaspers (07/09/1952), em Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, 236.

<sup>10</sup> Arendt, *Rahel Varnhagen: A Vida de uma Judia Alemã na Época do Romantismo*, 187.

<sup>11</sup> Carta de Benjamin a Scholem (20/02/1939), Benjamin & Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem – 1932-1940* (New York: Schocken Books, 1989), 244.

<sup>12</sup> Carta de Scholem a Benjamin (30/06/1939), Benjamin & Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem – 1932-1940*, 254.

<sup>13</sup> Carta de Arendt a Scholem (29/05/1939), Arendt & Scholem, *Der Briefwechsel* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 7.

esperança de que o livro pudesse ser publicado e chegou a pedir a Scholem que intercedesse junto da Schocken Books nesse sentido, mas na carta que escreveu a Benjamin, mencionada acima, ele lamenta por não ver condições de o livro ser publicado.

Os anos de 1939 e de 1940 foram ainda mais sombrios para a comunidade de refugiados judeus na França, incluindo Arendt, Benjamin e o seu círculo. Ele foi detido no campo de Colombes em Setembro de 1939, assim que a França declarou guerra à Alemanha, tendo sido liberado com ajuda diplomática apenas dois meses depois. Blücher foi detido no mesmo campo no mesmo período e também liberado pelo empenho de pessoas do círculo de Arendt. Ela relatou em carta a Scholem que até ao início da guerra eles passavam férias juntos e que Benjamin se encontrava muito bem, mas que, com os bombardeamentos em Paris e a detenção no campo, ele ficou bastante desesperado, ainda que se tenha tranquilizado algum tempo depois. No início de 1940, a notícia do suicídio de um jovem conhecido do campo de Colombes teria exasperado Benjamin, que já estava apavorado com a possibilidade de uma segunda detenção, agora em um campo militar de trabalhos forçados, do qual havia inicialmente escapado devido a suas precárias condições de saúde. Livrou-se desta segunda detenção graças à intervenção de um amigo diplomata de quem havia traduzido uma obra.<sup>14</sup>

Após ser liberado da detenção, ele teria escrito suas *Teses sobre a Filosofia da História* – texto que, no caos de indefinição sobre seu destino, o teria angustiado por seu medo da opinião dos membros do Instituto de Pesquisa Social (notadamente Theodor W. Adorno e Max Horkheimer) em relação a suas novas e nada ortodoxas teorias. Arendt, na confusão da guerra, fugiu do campo de Gurs, onde havia sido detida em junho de 1940, chegou por acaso a Lourdes, onde estava Benjamin, e permaneceu com ele algumas semanas. Passavam os dias a jogar xadrez e a ler jornais. Ele teria mencionado a Arendt várias vezes nessa ocasião sua intenção de cometer suicídio<sup>15</sup>. Ela mesma revelou ao amigo Kurt Blumenfeld que havia ponderado seriamente para si mesma a questão do suicídio quando esteve internada no campo de Gurs, comparado por ela ao Hades, em uma carta a Günther Anders<sup>16</sup>. Quando dei-

---

<sup>14</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003), 146.

<sup>15</sup> Carta de Arendt a Scholem (17/10/1941), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 153.

<sup>16</sup> Carta de Arendt a Blumenfeld (06/08/1952), em Arendt & Blumenfeld, *Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld – Correspondance (1933-1963)* (Paris: Desclée de Brouwer, 2012), 87. Cf. Carta de Arendt a Anders (04/08/1940), em Arendt & Anders, *Hannah Arendt/Günther Anders: Schreib doch mal hard facts über Dich – Briefe 1939 bis 1975* (München: C. H. Beck, 2016), 21.

xou Lourdes à procura de Blücher, preferiu não levar Benjamin consigo por considerar que ele estava no lugar mais seguro possível naquele momento, na medida do possível.

Arendt, Blücher e Benjamin se reencontraram em Marselha em Setembro de 1940, quando buscavam os vistos para os Estados Unidos, além do visto de saída da França e de trânsito para Espanha e Portugal. Benjamin não conseguiu o visto de saída, mas como possuía os demais, com o visto espanhol prestes a vencer e sem muita chance de conseguir outro, decidiu não esperar Arendt e Blücher conseguirem os seus. Resolveu juntar-se a um grupo que iria atravessar a fronteira espanhola por uma trilha conhecida. Além de escolherem o caminho mais longo, o que exauriu Benjamin, e por alguma razão destruírem seus documentos franceses de autorização de permanência, que permitiriam um eventual retorno, tiveram o azar de chegar à fronteira espanhola um dia após ela ter sido fechada.

O pequeno grupo de refugiados a que ele se juntara alcançou a cidade da fronteira, para ali saber que a Espanha fechara suas fronteiras naquele mesmo dia e que os oficiais não aceitavam vistos expedidos em Marselha. Supostamente os refugiados teriam de voltar à França no dia seguinte, pelo mesmo caminho. Durante a noite, Benjamin se matou, com o que os oficiais da fronteira, impressionados com o suicídio, permitiram que seus companheiros seguissem até Portugal. Poucas semanas depois suspendeu-se novamente o embargo dos vistos. Um dia antes, Benjamin teria passado sem nenhum problema; um dia depois, as pessoas em Marselha saberiam que, de momento, era impossível passar pela Espanha. Apenas naquele dia particular foi possível a catástrofe<sup>17</sup>.

Arendt utilizou a melancólica primeira parte do ensaio que dedicou a Benjamin para reflectir sobre a má sorte como fator predominante na vida do amigo, apanhado em uma «rede inextricável de mérito, grandes dons, falta de jeito e desventura»<sup>18</sup>. Para Arendt, o que Benjamin disse da falta de jeito de Marcel Proust para mudar as condições de sua vida se aplicava a ele mesmo. Sua inabilidade para conhecer o jogo das posições académicas na Alemanha e o fato de que tudo o que escreveu se demonstrasse *sui generis* teriam sido decisivos para a precariedade de sua subsistência. Sua falta de jeito com as dinâmicas da vida social e académica permitiria contar sua história de vida como sendo um «amontoado de escombros»<sup>19</sup>. Também o que ele disse de Kafka, sobre o carácter multifacetado do fracasso deste, se aplicaria a ele, inclusive o aspecto de «campo de ruínas e área de desastres»<sup>20</sup> da obra dele.

<sup>17</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 148.

<sup>18</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 138.

<sup>19</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 146.

<sup>20</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 147.

Após as semanas com Benjamin em Lourdes, Arendt dirigiu-se a Montauban, para a casa de uma amiga na zona rural, na esperança de encontrar Blücher, o que acabou acontecendo por acaso em uma das várias vezes em que ela foi de bicicleta para a cidade à procura dele. De Montauban, Arendt e Blücher fizeram várias visitas a Marselha em busca de vistos para os EUA, conseguidos apenas no início de 1941, graças à intervenção de Günther Anders, que também a vinha auxiliando financeiramente. Reencontraram Benjamin em Marselha, mas só conseguiram fugir meses depois do suicídio dele, em Janeiro de 1941. Seguiram para Lisboa de trem e lá permaneceram por mais de três meses à espera do visto da mãe de Arendt e de um transporte para Nova York, de navio.

## 2. Dever de lealdade

Nos dias tumultuados de sua fuga, Arendt acabou perdendo todo o material do livro sobre Rahel Varnhagen, que foi recuperado dois anos depois graças ao exemplar que Gershom Scholem possuía<sup>21</sup>, mas levou consigo na sua exígia bagagem de refugiada a última versão do manuscrito de Benjamin das *Teses sobre a Filosofia da História*: «quanto esperavam por seu navio em Lisboa, os Blücher leram as *Teses* em voz alta um para o outro e para os refugiados que se reuniam ao seu redor. Discutiram e debateram o significado da esperança messiânica dele momento-a-momento»<sup>22</sup>.

Poucos dias após chegar a Nova York, Arendt fez chegar a Adorno o manuscrito que Benjamin lhe confiou, conforme se comprometera a fazer. Ela manteve, entretanto, uma cópia consigo, claramente por suas profundas desconfianças com relação aos membros do Instituto. Logo após entregar o manuscrito, escreveu indignada a Blücher, após receber uma carta de Günther Anders, que acabou por se perder. Pela resposta de Arendt, Anders teria mencionado que não era certa a publicação das *Teses* pelo Instituto. Na carta a Blücher, ela diz-se «transtornada com a insolência» de Anders ter escrito algo nesse sentido:

[M]as esse é o menor dos problemas. Presumo que o grupo de bastardos tenha a mesma opinião e que simplesmente suprimirá o manuscrito. É um grande golpe de sorte, dadas as circunstâncias, que eu tenha o manuscrito. Afinal, fui obrigada a entregá-lo a eles, sabendo que Benji lhes enviara uma cópia que nunca chegou. Por favor, por favor, diga alguma coisa. Estou sozinha

---

<sup>21</sup> Carta de Scholem a Arendt (06/02/1942), Arendt & Scholem, *Der Briefwechsel* (Berlín: Suhrkamp, 2010), 23.

<sup>22</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, 91.

e terrivelmente desesperada e assustada porque eles não parecem dispostos a publicá-lo. E tão furiosa que poderia matar todos eles. Benji está pagando um preço alto por um pouco de sossego e segurança (...). Se ao menos pudessemos escrever para a Palestina, talvez Scholem pudesse publicá-lo adequadamente com Schocken – que, *nota bene*, está em Nova York. Mas eu teria de saber primeiro se os imbecis não vão aceitá-lo. E, bastardos que são, eles nunca me darão uma resposta direta. Eles vão continuar a nos enrolar. Certamente não poderemos dar lições de lealdade a um amigo falecido. Eles vão se vingar, da mesma forma que Benji basicamente se vingou ao escrever isso<sup>23</sup>.

Arendt respondeu pouco tempo depois a Anders, chamando atenção também para a importância de publicar as *Teses* ao menos como «um dever de lealdade para com o amigo e colaborador falecido» e pedindo que ele a mantivesse informada sobre a decisão do «conselho dos sábios», já que «Wiesengrund [Adorno]» não julga que deva mantê-la a par do assunto<sup>24</sup>. Ela reiterou o pedido ao saber, um mês depois, que o Instituto pretendia publicar um livro em memória de Benjamin, que incluiria as *Teses* e outros materiais do espólio<sup>25</sup>. O exemplar de Arendt foi decisivo para a publicação das *Teses* no volume mimeografado intitulado *Walter Benjamin zum Gedächtnis (Em Memória de Walter Benjamin)*. Em meados de 1942 Arendt recebeu do Instituto «um livro comemorativo mimeografado, que nem sequer está encadernado, em memória de Benjamin», e escreveu a Scholem preocupada com o fato de apenas o texto das *Teses* ter sido publicado e diz a ele: «seria bom se você perguntasse insistentemente o que aconteceu com o restante do espólio e também mencionasse calmamente que, pelo que sabe, você tem cópias de tudo em seu poder»<sup>26</sup>.

Ao longo dos anos 1940 Scholem foi um grande interlocutor de Arendt em sua tentativa de publicar os textos de Benjamin, principalmente no esforço por convencer e pressionar Salman Schocken, conhecido de ambos, a acolher o projeto. Em 1946, Arendt se tornou colaboradora da Editora Schocken e imediatamente apresentou um projeto de edição, convidando Scholem para escrever o ensaio introdutório. Adorno comunicou em carta a Arendt, de 1947, que soube do projeto, segundo ele a partir de várias fontes. Saudou a iniciativa, a recordou que Benjamin teria confiado a ele todo seu espólio literário e a informou que havia discutido com ele um plano de edi-

<sup>23</sup> Carta de Arendt a Blücher (04/08/1941), em Arendt & Blücher, *Within four walls*, 72.

<sup>24</sup> Carta de Arendt a Anders (07/08/1941), em Arendt & Anders, *Hannah Arendt/Günther Anders Schreib doch mal hard facts über Dich – Briefe 1939 bis 1975*, 46.

<sup>25</sup> Carta de Arendt a Anders (10/09/1941), em Arendt & Anders, *Hannah Arendt/Günther Anders Schreib doch mal hard facts über Dich – Briefe 1939 bis 1975*, 49.

<sup>26</sup> Carta de Arendt a Scholem (21/06/1942), Arendt & Scholem, *Der Briefwechsel*, 32.

ção de suas obras. Adorno concluiu dizendo que considerava um dever seu a execução desse projeto e, além disso, diz: «também não julgo ser presunçoso ao considerar-me mais qualificado para a tarefa do que qualquer outra pessoa – tanto por minha íntima familiaridade com o panorama intelectual de Benjamin quanto pela concordância central de nossas filosofias».<sup>27</sup> Arendt enviou uma cópia dessa carta a Scholem, que estranhou o tom de Adorno e julgou que se devia ao temor dele de que o próprio Scholem escrevesse o ensaio introdutório. Ele recomendou que Arendt mesma escrevesse a introdução e que só recorresse a Adorno se precisasse dele para ter acesso a algum manuscrito.<sup>28</sup> No início de 1948, Schocken desistiu de vez do projeto, que foi interrompido. Em 1950, o texto das *Teses* foi publicado na revista *Neue Rundschau*, junto a um ensaio de Adorno sobre Benjamin.

A desconfiança de Arendt em relação ao Instituto de Pesquisa Social, e principalmente em relação a Adorno, remontava aos últimos anos em que conviveu com Benjamin em Paris. Ela incluiu no «amontoado de desastres» na vida de Benjamin o que chamou de ameaça do Instituto de Pesquisa Social em Nova York: «antes do início da guerra, o Instituto lhe havia escrito informando que sua remuneração mensal não estava mais garantida e que ele deveria procurar outra fonte de renda».<sup>29</sup> Esta ameaça teria sido reiterada na carta em que Adorno recusou a primeira versão do estudo de Benjamin sobre Baudelaire – ao menos foi assim que ela interpretou a reação de Benjamin às críticas de Adorno<sup>30</sup>.

Mesmo reconhecendo que foi pelos esforços do Instituto que Benjamin esteve entre os primeiros a receber o visto em Marselha, Arendt assinalou que o risco de perder sua única fonte regular de rendimento desempenhou um papel fundamental em sua indisposição para ir para os EUA, por sua insegurança sobre sua subsistência lá devido às críticas a seu trabalho. Ademais, «o Instituto não quis arcar com os custos da emigração aos Estados Unidos, então Benjamin considerou, entre outras coisas, conseguir o dinheiro necessário por meio da venda do *Angelus Novus*, de Paul Klee, um dos seus poucos bens», mas mesmo «essa quantia não teria sido suficiente para financiar a viagem, conforme consta em uma carta de 6 de agosto de 1939 ao

---

<sup>27</sup> Carta de Adorno a Arendt (01/03/1947), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 168.

<sup>28</sup> Carta de Arendt a Scholem (16/03/1947), Arendt & Scholem, *Der Briefwechsel*, 153.

<sup>29</sup> Carta de Arendt a Scholem (17/10/1941), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 152.

<sup>30</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 146. A longa carta de Adorno é de 10 de Novembro de 1938 e a observação sobre a falta de mediação dialética no texto de Benjamin sobre Baudelaire pode ser lida em Benjamin, *Briefe – 1910-1938* (Frankfurt: Suhrkamp, 2004), 785.

mecenas e escritor Stephen Lackner, que não estava incluída na seleção das cartas publicada em 1966»,<sup>31</sup> editada por Scholem e Adorno.

Arendt destacou que, para Adorno e Horkheimer, o pensamento de Benjamin era «não dialético» e não mobilizava mediações dialéticas. Ela associou a não publicação do ensaio sobre Baudelaire na revista do Instituto e mesmo a aparente relutância na publicação das *Teses* a esse juízo sobre a obra benjaminiana. Sobre as *Teses*, Adorno escreveu a Horkheimer em 1941 que julgava ingênuas as partes em que Benjamin tratava de marxismo e de política, mas defendeu que ainda assim deveriam publicar o manuscrito por, a despeito de seu evidente inacabamento, se tratar da última concepção de Benjamin. Além disso, sustentou que em nenhum outro trabalho Benjamin estaria tão próximo das intenções de ambos, principalmente no que diz respeito «à concepção da história como uma catástrofe permanente, à crítica ao progresso e ao domínio da natureza e à posição em relação à cultura».<sup>32</sup> Adorno indicou ainda a Horkheimer ter ficado comovido com o trecho da Tese VII em que Benjamin afirma que «nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie»,<sup>33</sup> algo que coincidiria com o que o próprio Adorno destacou em um ensaio sobre Oswald Spengler, de 1941, defendendo que «seria necessário reconhecer os elementos de barbárie na própria cultura»,<sup>34</sup> sem que um soubesse da formulação do outro.<sup>35</sup>

Precisamente sobre a Tese VII, Arendt interpelou Adorno no início de 1967<sup>36</sup> acerca de modificações significativas que ela não reconhecia tendo em conta seu manuscrito. Ela o informou que estava preparando uma edição das obras de Benjamin em inglês e solicitou que ele datasse algum outro eventual manuscrito utilizado na edição das *Teses*. Adorno respondeu que havia uma série de exemplares das *Teses* e que as cópias datilografadas de que dispunham não podiam ser datadas. Ele sustentou que não interferiram no texto e que as discrepâncias se deviam a diferenças entre os documentos. Lista, então, cinco variações que sua esposa havia identificado no documento impresso em relação aos manuscritos de que dispunham, sendo que quatro delas consistiam na substituição de “dialética/dialético” por “materialismo/materialista” na versão impressa<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla, “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen”, 17-18.

<sup>32</sup> Adorno & Horkheimer, *Briefwechsel – 1927-1969*, Band II: 1938-1944, 144.

<sup>33</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio* (São Paulo: Boitempo, 2005), 70.

<sup>34</sup> Adorno, *Prismen*, 80.

<sup>35</sup> Adorno & Horkheimer, *Briefwechsel – 1927-1969*, Band II: 1938-1944, 145.

<sup>36</sup> Carta de Arendt a Adorno (30/01/1967), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 175.

<sup>37</sup> Carta de Adorno a Arendt (03/02/1967), Arendt & Benjamin, em *Arendt und Benjamin*, 176.

O ensaio de Arendt sobre Benjamin foi publicado no contexto da polêmica em torno da edição das obras de Walter Benjamin, quando os membros do Instituto de Pesquisa Social, principalmente Adorno, foram acusados de interferir nas obras e de chantagearem Benjamin com o corte de sua bolsa no final dos anos 1930, para que ajustasse dialeticamente sua obra e mitigasse seu exótico marxismo. Arendt acabou entrando na polêmica ao divulgar essa suspeita que a acompanhava desde quando conviveu com Benjamin em Paris. Após romper com Arendt devido a divergências sobre *Eichmann em Jerusalém*, Scholem especulou que ela teria reproduzido infâmias comunistas sobre a chantagem, que seria uma mera invenção, embora ele mesmo reconhecesse que Horkheimer de fato informou Benjamin no início de 1939 sobre o encerramento provável de sua bolsa<sup>38</sup>.

O editor da revista *Merkur*, onde ela publicou a primeira versão do texto, recomendou-lhe que se preparasse para o revide de Scholem e Adorno, ao que ela respondeu, ao enviar-lhe uma versão revisada do texto: «agora, vamos encarar com serenidade a tempestade que se aproxima!».<sup>39</sup> Arendt de fato indicou que tanto Scholem quanto Adorno julgavam que Brecht teria exercido uma influência desastrosa sobre Benjamin, e que Adorno teria afirmado que isso se devia a um temor em relação a Brecht que teria sido revelado a ele pelo próprio Benjamin. Arendt replicou: «é infelizmente muitíssimo provável que Benjamin o tenha feito por temer a Adorno. É verdade que Benjamin era muito tímido em seus contatos com pessoas que não conhecesse desde sua juventude, mas temia apenas as pessoas de quem dependia». <sup>40</sup>

Embora tenha dito em uma carta a Adorno, quando ainda estava elaborando o ensaio sobre Benjamin, que não esperava entrar em nenhuma controvérsia, seja de que lado fosse, na mesma carta informou que não tinha a mesma imagem de Benjamin que ele e que Scholem e Adorno poderiam não ficar satisfeitos com o que ela estava escrevendo<sup>41</sup>. O texto de Arendt, assim que publicado na revista *Merkur* (1968), amplificou a controvérsia sobre a edição das obras de Benjamin, incluindo as cartas, e também sobre o modo como foi tratado pelo Instituto de Pesquisa Social. Adorno publicou uma nota provisória em que anunciava pretender responder a Arendt e Helmut Heißenbüttel, que também havia publicado na mesma revista uma extensa resenha sobre a correspondência de Benjamin, editada em 1966 por Adorno

---

<sup>38</sup> Ver Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla, “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen”, 40-41.

<sup>39</sup> Carta de Arendt a Paeschke (11/12/1967), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 184.

<sup>40</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 145 (nota 5).

<sup>41</sup> Carta de Arendt a Adorno (17/03/1967), em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 180.

e Scholem. Dentre outros aspectos críticos, Heißenbüttel apontou que, nas cartas, o ponto de vista de Adorno é imposto, incluindo supressões de trechos em que Benjamin tratava da precariedade de sua situação financeira.

Adorno não respondeu diretamente a Arendt, algo feito por Friedrich Pollock, que foi supervisor de administração do Instituto de Pesquisa Social, em 1968 (*Merkur*, ed. 6, nº 242). Ele sustentou que a disponibilidade e o valor da bolsa recebida por Benjamin não tinham qualquer relação com a posição teórica de Benjamin e sim com a disponibilidade de recursos do Instituto e defendeu que os esforços imensos de Adorno na edição das obras de Benjamin não deveriam ser suplantados pela controvérsia sobre «minúcias filológicas» (como supressões de trechos e o apagamento de Brecht)<sup>42</sup>. Arendt respondeu sustentando que Benjamin não tinha qualquer poder de decisão no Instituto e que, de fato, mencionando a recusa da publicação do ensaio sobre Baudelaire como exemplo, «desde o início, ficou claro que a bolsa do Instituto dependia da aceitação que os trabalhos de Benjamin encontrariam lá».<sup>43</sup> Não obstante, afirmou que foi o apoio financeiro do Instituto que lhe permitiu viver e que, com a deflagração da guerra, fizeram tudo o que estava ao seu alcance para salvá-lo.

### 3. Pensar poeticamente

Arendt concordava sobre Benjamin ter sido «provavelmente o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades»,<sup>44</sup> mas de modo algum concebia isto como limitação ou defeito. Para ela, para enfrentar a precariedade de sua situação financeira Benjamin «se dispôs, ou pensou que se dispôs, a fazer muitas coisas», inclusive a «pensar dialeticamente, com *todos os adornos das mediações*, por mil francos franceses, se não houvesse outra forma de fazer negócios com os marxistas».<sup>45</sup> Arendt destacou que Benjamin era fascinado com a doutrina da superestrutura em Marx, mas apenas como «um estímulo heurístico-metodológico»<sup>46</sup> para pensar como estreitamente vinculados o

<sup>42</sup> “Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin”, em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 191.

<sup>43</sup> Arendt, “Walcer Benjamin und das Institut für Sozialforschung – noch einmal”, em Arendt & Benjamin, *Arendt und Benjamin*, 194.

<sup>44</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 141.

<sup>45</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 155. Grifos meus. As palavras que a tradutora brasileira, precisa e espiritualmente, traduziu como «adornos das mediações» são *mediating trimmings*.

<sup>46</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 141.

espírito e sua manifestação material, interessado que estava «na correlação entre uma cena de rua, uma especulação na Bolsa de Valores, um poema, um pensamento, com a linha oculta que as une e permite ao historiador ou ao filólogo reconhecer que devem ser todos situados no mesmo período».<sup>47</sup>

Também são distantes do marxismo e do materialismo histórico, para Arendt, as figuras centrais do *flâneur* e do «anjo da história» da Tese IX. É «vagueando a esmo entre as multidões nas grandes cidades, num estudado contraste com a atividade apressada e intencional delas, que as coisas se revelam em seu sentido secreto». O *flâneur* encontra no «anjo da história» da Tese IX, que «não avança dialeticamente para o futuro, mas tem seu rosto ‘voltado para o passado’», «sua transfiguração final»; pois assim como o *flâneur*, ao «vaguear a esmo, volta suas costas à multidão mesmo quando é por ela impelido e varrido, da mesma forma o ‘anjo da história’, que não olha senão para o aumento das ruínas do passado, é empurrado de costas para o futuro pela tempestade do progresso».<sup>48</sup>

Arendt sustentou, então, que a relação entre superestrutura e infraestrutura no marxismo se converteu em Benjamin em uma relação metafórica, «pois uma metáfora estabelece uma conexão que é sensorialmente percebida em sua imediaticidade e dispensa interpretações e «as metáforas são os meios pelos quais se realiza poeticamente a unicidade do mundo».<sup>49</sup> É por isto que Arendt defendeu que Benjamin, sendo antes de tudo um crítico literário, «pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo».<sup>50</sup> Evitando deliberadamente «mediações», ele relacionava metaforicamente, de forma direta, «a superestrutura com a chamada infraestrutura ‘material’, que para ele significava a totalidade dos dados sensorialmente experimentados», de modo que o fascinava precisamente o «marxismo vulgar» e «não dialético» que o permitia pensar «a teoria da superestrutura como a doutrina final do pensamento metafórico».<sup>51</sup>

Por este «pensar poeticamente», Arendt permitiu-se associar Benjamin a Heidegger e dizer que, «sem perceber», Benjamin tinha mais em comum com ele «do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas»,<sup>52</sup> principalmente por ambos estarem atentos à dignidade dos fragmentos do passado não mais classificados e hierarquizados pela tradição. Para Arendt, ambos julgaram poder encontrar na linguagem o lampejo possível da verdade, na medida em que ela cristaliza em pérolas e corais as experiências

<sup>47</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 142.

<sup>48</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 142-143.

<sup>49</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 144.

<sup>50</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 135.

<sup>51</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 144.

<sup>52</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 172.

originárias sobre as quais se deposita, secundariamente, a história de seu emprego comunicativo.

A abordagem básica de Benjamin consistia em «não investigar as funções utilitárias ou comunicativas das criações linguísticas, mas compreendê-las em sua forma cristalizada, e, portanto, finalmente fragmentária, como enunciações não intencionais e não comunicativas de uma ‘essência do mundo’». <sup>53</sup> A verdade é aí pensada mais como uma manifestação acústica que visual: «‘não Platão, mas Adão’, que deu às coisas os seus nomes, era para ele o ‘pai da filosofia’. Portanto, a tradição era a forma como se transmitiam essas palavras nomeadoras; era também um fenômeno essencialmente acústico». <sup>54</sup> Ainda em *A Vida do Espírito*, precisamente na seção em que tratou da relação entre a metáfora e o inefável, Arendt retomou a aproximação entre Benjamin e Heidegger no deslocamento da visão para a audição no acercamento do inefável em um contexto pós-tradicional. <sup>55</sup>

Esta aproximação de Benjamin com Heidegger foi e é incômoda, por algumas boas razões. Ela a apresentou publicamente pela primeira vez em uma conferência que proferiu em 1967 na Universidade de Freiburg, na presença do próprio Heidegger, que elogiou a palestra e parece ter ficado contente com a comparação. <sup>56</sup> Provavelmente a reação de Benjamin seria distinta. Não se sabe se Arendt e Benjamin conversaram sobre Heidegger em sua convivência íntima em Paris, considerando que na ocasião Arendt havia rompido completamente com este último. No entanto, desde muito jovem, muito antes do envolvimento direto e duradouro de Heidegger com o nazismo, Benjamin confidenciou ao amigo Scholem que julgava a noção de tempo histórico e mesmo de tempo mecânico na conferência inaugural de Heidegger na Universidade de Freiburg em 1915 (*Das Problem der historischen Zeit*) um completo absurdo. <sup>57</sup> Também afirmou em 1920 que se impressionava com Heidegger ter sido aprovado em sua tese de habilitação sobre Duns Scotus, que não passaria de um bom trabalho de tradução. <sup>58</sup>

Nos anos 1930, Benjamin reiterou que sua maneira de analisar a história era bastante diferente da de Heidegger e esboçou um confronto direto com *Ser e Tempo* e a noção de história da ontologia ali esboçada. <sup>59</sup> Para Benjamin

<sup>53</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 175.

<sup>54</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 174.

<sup>55</sup> Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 93.

<sup>56</sup> Carta de Heidegger a Arendt (10/08/1967), Arendt & Heidegger, *Arendt/Heidegger Letters – 1925-1975*, 129.

<sup>57</sup> Carta de Benjamin a Scholem (11/11/1916), Benjamin, *Briefe – 1910-1938*, 129.

<sup>58</sup> Carta de Benjamin a Scholem (01/12/1920), *Briefe – 1910-1938*, 235.

<sup>59</sup> Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla, “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen”, 28.

não havia, como julgava que era o caso em Heidegger, que salvar abstratamente a história por meio da noção de historicidade; tratava-se, antes, do conhecimento do presente. Na Tese VI, ele indicou precisamente que não se tratava de representar o passado como ele propriamente foi, como supunham os historicistas/positivistas, mas de capturar uma imagem dele a partir do perigo presente iminente para os que sempre vêm sendo vencidos. Isto se alcançaria lançando uma centelha de esperança que se apodera do passado, destacando-o do tempo homogêneo e o lançando significativamente no presente<sup>60</sup>. Trata-se não de iluminar o passado com o presente ou vice versa, mas de conceber uma imagem unificada do passado com o agora.

O próprio Benjamin registrou que reconhecia o novo pensamento histórico de sua época – «caracterizado por uma maior concretude, pela salvação dos períodos de decadência e pela revisão da periodicidade» – como uma encruzilhada na qual estava por ser decidido seu emprego em sentido reacionário ou revolucionário: «neste sentido, o que se anuncia nos escritos dos surrealistas e no novo livro de Heidegger [*Ser e Tempo*] é a mesma crise, com suas duas possibilidades de solução».<sup>61</sup> É Arendt mesma quem indica que para Benjamin não havia qualquer dúvida sobre para onde seguir nessa encruzilhada. Ela citou uma carta de Benjamin a Hugo von Hofmannsthal, de 1927, na qual ele disse se sentir totalmente isolado na Alemanha e mais em casa na França, mencionando explicitamente o movimento surrealista como uma das razões para isto.<sup>62</sup> Em todo o caso, quando Arendt aproximou Benjamin e Heidegger ela tinha em mente muito mais o quanto eles estavam cientes da ruptura do fio da tradição e o quanto, cada um em seu modo de «pensar poeticamente», foram capazes de criativamente encontrar formas de pensar o passado esfacelado e, assim, reunir os fragmentos do passado em uma nova articulação significativa.

Para Schöttker e Wizisla, na introdução ao volume de cartas e documentos *Arendt und Benjamin*, Benjamin conscientemente se opõe a Arendt e Heidegger ao enfatizar o conhecimento do presente e as lutas nele travadas. Penso, todavia, como eles próprios suspeitam, que em sua obra Arendt esteve muito mais próxima de Benjamin do que estas considerações podem fazer supor.<sup>63</sup> Gershom Scholem informou em seu livro sobre sua amizade com Benjamin que, já nos anos 1930, para Arendt «Benjamin parecia representar uma autoridade intelectual de peso – certamente uma raridade naquela

---

<sup>60</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*, 65.

<sup>61</sup> Benjamin, *Passagens* (Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2009), 587.

<sup>62</sup> Ver Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 151.

<sup>63</sup> Ver Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla, “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen” (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), 29-31.

época».<sup>64</sup> Isto acabou não se reflectindo tão explicitamente em sua obra, ao menos não no que diz respeito à frequência com que citou Benjamin em seus textos. Sustento, a despeito disto, que a compreensão arendtiana da obra de Benjamin é decisiva para o modo como ela compreendia sua própria obra e sua relação com a filosofia.

Em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt citou a Tese IX, em que Benjamin associou progresso e catástrofe, precisamente para criticar a «ideologia progressista» do século XIX. Esta ideologia, distintamente da noção de progresso que culminou na Revolução Francesa, não visava a emancipação humana, mas estava vinculada à «infindável evolução da sociedade burguesa, que não apenas não desejava a liberdade e autonomia do homem, mas estava pronta a sacrificar tudo e todos a leis históricas supostamente supra-humanas».<sup>65</sup> Tal ideologia, que prenunciou o imperialismo, estava decisivamente ligada ao amontoado de ruínas promovido pelo progresso a que Benjamin se refere na Tese IX. Também na epígrafe com a frase de Jaspers («Não se deixar levar pelo passado nem pelo futuro. O importante é estar totalmente presente») poderia ressoar o diapasão de Benjamin, ao indicar que

o quadro autêntico pode ser antigo, mas o autêntico pensamento é novo. Pertence ao presente. É certo que o presente pode ser pobre e considerado o certo. Mas, como quer que seja, é preciso agarrá-lo firmemente pelos chifres, para poder consultar o passado. É o touro cujo sangue deve preencher o poço para que as sombras dos mortos possam aparecer à sua borda<sup>66</sup>.

É no breve prefácio original do livro, todavia, que Benjamin surge de modo mais decisivo. Arendt observou que a experiência de duas guerras mundiais em uma mesma geração solapou qualquer esperança de «restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições» e firmou a consciência de que «a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura».<sup>67</sup> Ela ponderou que *Origens do Totalitarismo* foi escrito admitindo que as hipóteses de que o progresso ou decadência regem a história são artigos de fé. Também defendeu que a incontornável exigência de compreensão supõe não ceder às filosofias da história e encarar a realidade sem preconceitos, com atenção às próprias experiências. Por fim, conclui:

---

<sup>64</sup> Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981), 191.

<sup>65</sup> Arendt, *Origens do Totalitarismo*, 173.

<sup>66</sup> Citado em Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 171.

<sup>67</sup> Arendt, *Origens do Totalitarismo*, 11.

[J]á não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado olívio de um futuro melhor, são vãos<sup>68</sup>.

Em *A Condição Humana* (1958) Benjamin não é mencionado, mas a presença de sua obra ecoa em vários momentos, notadamente no capítulo V, quando Arendt trata da narração como forma de articulação dos acontecimentos que faz justiça a suas especificidades e à dignidade do particular. Em *Entre o Passado e o Futuro* (1961), o primeiro ensaio, «A Tradição e a Época Moderna», reverbera mais que qualquer outro de Arendt o diagnóstico benjaminiano da ruptura do fio da tradição e da necessidade de encontrarmos novas formas de lidar com o passado e de nos arriscarmos a julgar sem padrões pré-concebidos os «problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar».<sup>69</sup>

Sem qualquer pretensão de recobrir as principais aproximações possíveis entre as obras de Arendt e de Benjamin, cabe destacar que, na obra *A Vida do Espírito*, publicada postumamente em 1978, Arendt retomou suas considerações sobre a história conectando-a ao tema do juízo. Em referência a Homero, ela afirmou que o historiador é também juiz ao indagar sobre o passado e presidir ao seu julgamento: «se assim for, poderemos reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudodivindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz».<sup>70</sup>

#### 4. O «apanhador de desperdícios»

Para Arendt, Benjamin levava a vida constantemente ameaçada, mas bastante livre, do *homme de lettres*. Conhecendo a análise que ela fez desse tipo de pessoas em *Sobre a Revolução*<sup>71</sup> – «distantes tanto do Estado como

<sup>68</sup> Arendt, *Origens do Totalitarismo*, 13.

<sup>69</sup> Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* (São Paulo: Perspectiva, 2016), 54.

<sup>70</sup> Arendt, *A Vida do Espírito* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992), 163. Aproximações adicionais entre as obras de Arendt e Benjamin podem ser encontradas, dentre outros belos textos, no artigo «Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da Amizade e Afinidades Eletivas em Tempos Sombrios», de Maria Francisca Pinheiro Coelho.

<sup>71</sup> Ver Arendt, *Sobre a Revolução* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 166ss.

da sociedade»<sup>72</sup>, em contraste com os intelectuais sempre dispostos a prestar serviços tanto à sociedade quanto ao Estado –, não há como não conceber tal associação como um profundo elogio. No século XVIII, esses *hommes de lettres*, a partir de circunstâncias muito específicas, converteram-se em revolucionários, e também «em Benjamin o elemento da cultura se combinou de modo único com o elemento do revolucionário e rebelde».<sup>73</sup>

«A maravilha da aparência» esteve sempre, para Arendt, no centro das preocupações de Benjamin, e isto se traduzia em sua «paixão pelas coisas pequenas, até minúsculas», a ponto de «a dimensão de um objeto [ser] inversamente proporcional à sua significação», de modo que «quanto menor fosse o objeto, tanto mais provável pareceria poder conter tudo sob a mais concentrada forma».<sup>74</sup> Isto se reflectiria em seu estilo, a ponto de julgar que a própria forma ensaio seria demasiado extensa («se não fosse pago por linha, teria preferido o aforismo»<sup>75</sup>). Também convergia com sua consciência límpida de que as citações, enquanto fragmentos de pensamento, eram uma forma de enfrentar o desespero do presente, pois sabia que não há «modo mais eficaz de romper a magia da tradição do que recortando o ‘rico e estranho’, coral e pérolas, daquilo que fora transmitido numa única peça maciça».<sup>76</sup>

[A] ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado. Nisso tornou-se mestre ao descobrir que a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade e que, no lugar de sua autoridade, surgira um estranho poder de se assentar aos poucos no presente e de privá-lo da «paz mental», a paz descuidada da complacência.<sup>77</sup>

Benjamin teria isto em consideração ao examinar a paixão do colecionador, que era também a sua, ele que aspirava montar um livro apenas combinando citações – «definitivamente uma espécie de montagem surrealista».<sup>78</sup> O que é colecionado perde seu valor de uso para o diletantismo, e nesse sentido «Benjamin podia entender a paixão do colecionador como uma atitude semelhante à do revolucionário», uma vez que «o colecionar é a redenção das coisas que complementaria a redenção do ser humano».<sup>79</sup> A paixão do colecionador convergia em Benjamin com sua paixão pelas coisas pequenas,

<sup>72</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 156.

<sup>73</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 156.

<sup>74</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 142.

<sup>75</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 152.

<sup>76</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 168.

<sup>77</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 166.

<sup>78</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 173.

<sup>79</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 169.

minúsculas, inspirada pelo surrealismo. Ele tentava, como escreveu em uma carta, «capturar o retrato da história nas representações mais insignificantes da realidade – em suas raspas, por assim dizer».<sup>80</sup>

Arendt descreveu Benjamin como um «pescador de pérolas» que sabia que, com o fim da tradição, precisaríamos encontrar novas formas de lidar com o passado. Com Benjamin ela aprendeu a importância da narração, do pensar sem corrimão, da ruptura definitiva da tradição, da singularidade dos eventos. Certos fenômenos são cristalizações, acontecimentos únicos cuja mera exibição pode ser «uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido»<sup>81</sup>, na redenção das coisas pela explosão da homogeneidade do curso da história. Tanto Arendt quanto Scholem destacaram o entusiasmo de Benjamin com as pequenas coisas, com as insignificâncias, como um «apanhador de desperdícios» (Manoel de Barros) convicto de que no mais ínfimo pode lampear o significado mais profundo, independente de tradições e sistemas.

## Bibliografia

- Adorno, Theodor. *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer. *Briefwechsel 1927-1969*. Band II: 1938-1944. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- Arendt, Hannah. *A Vida do Espírito*. trad. de Antônio Abranches e Cesar Augusto R. de Almeida, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Rahel Varnhagen: A Vida de uma Judia Alemã na Época do Romantismo*. Trad. de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*. trad. de Denise Bootmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- \_\_\_\_\_ & Anders, Günther. *Hannah Arendt/Günther Anders Schreib doch mal hard facts über Dich – Briefe 1939 bis 1975*. München: C. H. Beck, 2016.
- \_\_\_\_\_ & Benjamin, Walter. *Arendt und Benjamin – Texte, Briefe, Dokumente*. Org. Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- \_\_\_\_\_ & Blücher, Heinrich. *Within Four Walls*. The Correspondence Between Hannah \_\_\_\_\_ and Blücher, Heinrich– 1936-1968. Ed. Lotte Kohler. New York: Harcourt, 1996.

<sup>80</sup> Arendt, “Walter Benjamin (1892-1940)”, *Homens em Tempos Sombrios*, 142.

<sup>81</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*, 130 (Tese XVII).

- Arendt, Hannah & Blumenfeld, Kurt. *Correspondance* – 1933-1963. Paris: Desclée de Brouwer, 2012.
- \_\_\_\_\_ & Heidegger, Martin. *Letters* – 1925-1975. Ed. Ursula Ludz. New York: Harcourt, 2004.
- \_\_\_\_\_ & Jaspers, Karl. *Briefwechsel* – 1926-1969. München: Piper, 1993.
- \_\_\_\_\_ & Scholem, Gershom. *Der Briefwechsel*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Ed. e Introd. Hannah Arendt. New York: Schocken, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Briefe* – 1910-1940. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.
- Benjamin, Walter & Scholem, Gershom. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem* – 1932-1940. New York: Schocken Books, 1989.
- Coelho, Maria Francisca Pinheiro. “Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da Amizade e Afinidades Eletivas em Tempos Sombrios”, *Revista Sociedade e Estado*, Volume 35, Número 3, Setembro/Dezembro 2020, 917-836.
- Duarte, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- Schöttker, Detlev e Wizisla, Erdmut. “Hannah Arendt und Walter Benjamin: Konstellationen, Debatten, Vermittlungen” in Arendt, Hannah & Benjamin, Walter. *Arendt und Benjamin – Texte, Briefe, Dokumente*. Org. Detlev Schöttker e Erdmut Wizisla. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rev. téc. Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

## OS ECOS DE UM MUNDO ÀS ESCURAS: TEMPOS SOMBRIOS EM HANNAH ARENDT E O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

THE ECHOES OF A DARKENED WORLD: DARK TIMES IN HANNAH  
ARENDT AND THE STATE OF EXCEPTION IN GIORGIO AGAMBEN

JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA<sup>1</sup>

MARIA CLARA DE OLIVEIRA GOMES<sup>2</sup>

**Abstract:** This article examines the persistence of the “dark times” highlighted in Arendt’s philosophy, arguing that contemporary democratic regimes maintain forms of dehumanization through the adoption of the state of exception as an ordinary governing technique and the obscuring of public space. Drawing on the work of Hannah Arendt and Giorgio Agamben, the article shows how these mechanisms produce subjects excluded from legal protection and deprived of political recognition. The articulation between “dark times”, “bare life”, and “state of exception” reveals zones of indistinction that trivialize violence and abandonment, which echo throughout history and persist as a dilemma of our time.

**Keywords:** dark times, state of exception, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, contemporary political philosophy.

**Resumo:** Este artigo examina a persistência dos «tempos sombrios» da filosofia arendtiana, sustentando que regimes democráticos contemporâneos mantêm formas de desumanização por meio da adoção do estado de exceção

**Résumé:** Cet article examine la persistance des « temps sombres » évoqués par Hannah Arendt, en soutenant que les régimes démocratiques contemporains maintiennent des formes de déshumanisation par l’adoption de l’état d’ex-

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Titular do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: [jlos@ufsj.edu.br](mailto:jlos@ufsj.edu.br); ORCID: 0000-0001-9965 7186.

<sup>2</sup> Jurista, bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei, bolsista da Fundação para a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: [mariaclara.oliveira23gomes@gmail.com](mailto:mariaclara.oliveira23gomes@gmail.com); ORCID: 0009-0007-2995-7390.

como técnica ordinária de governo e do obscurecimento do espaço público. Baseando-se em Hannah Arendt e Giorgio Agamben, o texto mostra como esses mecanismos produzem sujeitos excluídos da proteção jurídica e destituídos de reconhecimento político. Assim, a articulação entre «tempos sombrios», «vida nua» e «estado de exceção» evidencia zonas de indistinção, que banalizam a violência e o abandono, os quais ecoam na história e subsistem como um dilema do nosso tempo.

**Palavras-chave:** tempos sombrios, estado de exceção, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, filosofia política contemporânea.

ception comme technique ordinaire de gouvernement et l'obscurcissement de l'espace public. S'appuyant sur Arendt et Giorgio Agamben, le texte montre comment ces mécanismes produisent des sujets exclus de la protection juridique et privés de reconnaissance politique. Ainsi, l'articulation entre « temps sombres », « vie nue » et « état d'exception » met en évidence des zones d'indistinction, qui banalisent la violence et l'abandon, qui résonnent dans l'histoire et restent comme un dilemme de notre temps.

**Mots-clés:** temps sombres, état d'exception, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, philosophie politique contemporaine.

## Introdução

A presente investigação parte da hipótese de que, mesmo em regimes democráticos, persistem formas de desumanização estruturadas a partir da normalização da exceção e do obscurecimento do espaço público. Tal constatação revela a atualidade dos «tempos sombrios» abordados por Hannah Arendt, sobretudo quando a investigação empreendida pela autora é confrontada com a teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben.

Em contextos historicamente marcados por rupturas institucionais, autoritarismos e crises, impõe-se a necessidade de refletir sobre os alicerces que sustentam – ou comprometem – a ação política, a liberdade e a dignidade humanas. É nesse horizonte que Arendt retoma a expressão «tempos sombrios», inspirada no poema *An die Nachgeborenen* («Aos que vierem depois de nós»), de Bertolt Brecht, para designar períodos em que a luz pública do discurso, da razão e da responsabilidade é ofuscada pela opacidade do medo, da indiferença e da desumanização.<sup>3</sup>

A discussão sobre os tempos sombrios, nesse sentido, não se limita a uma reconstituição dos horrores do passado, mas propõe um exercício crítico e atual: identificar e denunciar os mecanismos contemporâneos que silenciam

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *Homens em Tempos Sombrios* (São Paulo: Companhia das Letras, 2008), 5.

vozes, marginalizam sujeitos e naturalizam a injustiça. Arendt nos convida a repensar a política a partir de sua dimensão ética, lembrando, no final de *Origens do Totalitarismo*, que mesmo os momentos mais sombrios da história podem engendrar a possibilidade de um novo começo – promessa inscrita no próprio ato de resistir à destruição<sup>4</sup>.

Partindo desse compromisso com o pensamento e com a ação, este artigo ancora-se também em uma advertência central presente na obra *Homens em Tempos Sombrios*<sup>5</sup>: os indivíduos imersos em realidades marcadas pela desordem, pela fome e pela violência nem sempre são capazes de perceber plenamente a escuridão que os envolve, justamente porque o próprio sistema social contribui para normalizar e dissimular tais condições. Ora, esse diagnóstico arendtiano dialoga diretamente com o pensamento de Giorgio Agamben, notadamente com sua teoria do estado de exceção, segundo a qual, mesmo sob a égide da democracia, operam-se zonas de suspensão da ordem jurídica, justificadas pela retórica da emergência. A instrumentalização da exceção, nesse contexto, define quem será incluído na proteção da norma e quem poderá ser legalmente abandonado, revelando um poder soberano que administra a vida por meio de sua exposição ao abandono.

A articulação entre as contribuições de Arendt e Agamben permite, assim, lançar luz sobre práticas políticas contemporâneas marcadas pela banalização da violência e pela exclusão sistemática de grupos sociais. O objetivo deste trabalho é investigar os ecos de um mundo às escuras, analisando criticamente de que maneira mecanismos de desumanização persistem e se renovam sob a aparência de normalidade democrática. Com base nesse horizonte teórico, conseqüentemente, a estrutura do artigo se organiza em três partes: inicialmente, revisitam-se as reflexões de Arendt sobre os tempos sombrios e os impactos da perda do espaço público sobre a ação política e a dignidade humana; em seguida, analisa-se a contribuição de Agamben acerca do estado de exceção e da figura do *homo sacer*, que expõe as implicações da suspensão do direito para a vida dos sujeitos marginalizados; por fim, propõem-se considerações sobre a coexistência entre regimes democráticos e zonas de desumanização, evidenciando os riscos de sua naturalização.

A relevância do tema está na urgência de reconhecer e problematizar as formas contemporâneas de desumanização, que se operam silenciosamente dentro das estruturas democráticas. A análise, sustentada pelos aportes teóricos de Hannah Arendt e Giorgio Agamben, evidencia que práticas de exclusão e violência não são exclusivas de contextos totalitários ou cenários de guerra, mas podem se perpetuar sob discursos de legalidade, segurança e ordem. Compreender essas dinâmicas é fundamental para desvelar os meca-

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 11ª ed. (Rio de Janeiro: Forense, 2013), 410.

<sup>5</sup> Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, 5.

nismos que legitimam o abandono de determinados grupos sociais e, assim, reafirmar a centralidade da política como espaço de liberdade, visibilidade e justiça.

## 1. Os Tempos Sombrios em Hannah Arendt

Hannah Arendt interpreta o tempo em que viveu como um período de obscuridade política e rupturas estruturais. Diante da devastação provocada por duas grandes guerras, da ascensão do antissemitismo, da exploração da propaganda cientificista, da prevalência do pensamento ideológico massificado e, sobretudo, da emergência do movimento totalitário nazista, a autora passa a refletir sobre as crises do seu tempo e as irreversíveis fraturas por ele instauradas. Para conceber o referido contexto, Arendt resgata a expressão «tempos sombrios» a partir do poema *À Posteridade*, de Bertolt Brecht, atribuindo-lhe uma densidade filosófica singular.

Tal expressão, na interpretação da obra arendtiana, designa períodos históricos marcados por rupturas e instabilidades profundas, nos quais os valores tradicionais, as estruturas de julgamento e as orientações para a ação passam a não ter validade efetiva e, com efeito, deixam de iluminar os dilemas do presente.<sup>6</sup> Nesse contexto, a esfera pública, que deveria servir como espaço de visibilidade e de iluminação dos assuntos humanos, é obscurecida por «fossos de credibilidade» e por “governos invisíveis”, nos quais o discurso público deixa de revelar e passa a ocultar a realidade. Nas palavras da filósofa:

Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por ‘fossos de credibilidade’ e ‘governos invisíveis’, pelo discurso que não revela o que é, mas o varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido.<sup>7</sup>

Depreendemos que o processo denunciado pela autora promove o esvaziamento de sentido da política e da vida comum, instaurando um mundo inóspito e desumanizado, para o qual as categorias de análise oriundas

---

<sup>6</sup> Lara Rocha e Judikael Castelo Branco, “O que são os Tempos Sombrios de Hannah Arendt?”, *Cadernos Arendt* 3 (5), (2022), 141. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2579>

<sup>7</sup> Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, 5.

de experiências passadas já não oferecem respostas ou diretrizes adequadas para dilemas presentes. É inegável que a política e o público são temas caros para a autora em toda a sua obra, de forma que os tempos sombrios também se articulam com a perda do espaço público como ambiente de liberdade e pluralidade.

Nesse aspecto, a compreensão de Hannah Arendt sobre o termo público envolve «tudo que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade».<sup>8</sup> Sob essa perspectiva, o espaço público arendtiano está intimamente ligado ao paradigma político grego da pólis, em consonância com os princípios da filosofia helênica. Isso porque o espaço público se constrói como um ambiente favorável ao exercício da ação política autêntica, um ambiente em que os cidadãos, em situação de igualdade e paridade de fala, podem se expressar e constituir posicionamentos e opiniões, de modo que «é no espaço público que o agente se revela por meio do discurso e da ação».<sup>9</sup> Dessa maneira, a participação no espaço público não é pautada pela uniformidade de perspectivas, mas sim pela igualdade fundamental de acesso à esfera pública, onde as diversas vozes individuais contribuem para a complexidade e a vitalidade do discurso político.

Tal interação é central para a pensadora, na medida em que «a própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou a pólis, o espaço político propriamente dito».<sup>10</sup> Essa abordagem arendtiana reitera a importância da pluralidade na esfera pública, destacando não apenas a diversidade de opiniões, mas também a valorização da singularidade como um componente essencial da riqueza do debate político.

Entretanto, se é «com palavras e atos que nos inserimos no mundo, e esta inserção é como um segundo nascimento»,<sup>11</sup> a participação plena no espaço público não se dá de forma equânime para todos. Grupos historicamente marginalizados, especialmente minorias sociais, frequentemente encontram barreiras estruturais, que os impedem de ocupar esse espaço em condições de igualdade. Nesse sentido, críticas contemporâneas têm problematizado o caráter excludente da esfera pública arendtiana.

---

<sup>8</sup> Arendt, *A Condição Humana*, 61.

<sup>9</sup> José Luiz Oliveira, “A Experiência da Felicidade Pública na Configuração do Republicanismo Arendtiano”, *Cadernos Arendt* 3, (6), (2023), 94.

<sup>10</sup> Arendt, *Sobre a Revolução* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 59.

<sup>11</sup> Arendt, *A Condição Humana*, 227.

Isso porque, na análise de Uchôa,

[...] a esfera pública pode ser criticada pelo seu caráter eurocêntrico e racista (Gunaratne, 2006; Santos, 2012), ou seja, os métodos de argumentação dentro do espaço público não contam com as desigualdades estruturais geográficas e históricas que dão forma às normas de argumentação. Ignoram que o racionalismo e o iluminismo são formas do universalismo altamente situadas, são formas europeias, burguesas e patriarcais, que, nesse sentido, excluem, por grau maior ou menor, pessoas não europeias, racializadas, mulheres, proletários, pessoas não instruídas, pessoas com deficiência, dentre outros.<sup>12</sup>

Na esteira da investigação acerca do entendimento de esfera pública, Correia reconhece, por outro lado, que o «conceito arendtiano de esfera pública reserva um potencial emancipatório significativo, aliado a uma valorização da dignidade da política, quando insiste que emancipação social não equivale à emancipação política».<sup>13</sup> No entanto, surge o alerta de que, ao separar rigidamente os planos do político e do econômico, Arendt acaba por restringir a liberdade política àqueles que já têm garantidas as condições materiais de existência, o que a torna essencialmente um luxo, que só é acessível a um seletivo grupo da humanidade. Ciente dessa tensão, a própria autora afirmou que, «antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do ‘público’».<sup>14</sup>

No contexto das tensões apontadas, entendemos que tais contradições não invalidam a relevância do pensamento arendtiano, especialmente no que tange à concepção dos tempos sombrios. Em verdade, o cenário de exclusão de indivíduos marginalizados, construído pela autora no seu entendimento sobre o espaço público, contrapõe-se à crítica da obscuridade, que Arendt denuncia. Isso porque as sombras não se limitam aos momentos de devastação totalitária, mas se enraízam nas contradições que atravessam os processos históricos da modernidade.<sup>15</sup> Assim, a ausência de um mundo comum provoca sentimentos de não pertencimento e deslocamento, especialmente eviden-

<sup>12</sup> Marcela Uchôa, “Liberalismo e Republicanismo: Avanços e Contradições sobre o Espaço Público no Pensamento de Hannah Arendt”, *Trans/Form/Ação* 47 (2), (2024), e02400276, 12.

<sup>13</sup> Adriano Correia, “A Questão Social em Hannah Arendt: Apontamentos Críticos”, *Revista de Filosofia Aurora* 20 (26), (2008), 111.

<sup>14</sup> Hannah Arendt, “Public Rights and Private Interests”, in: Money, Michael & Stuber, Florian (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*. (New York: Columbia University Press, 1977), 107.

<sup>15</sup> Uchôa, “Liberalismo e Republicanismo: Avanços e Contradições sobre o Espaço Público no Pensamento de Hannah Arendt”, 11.

tes nas figuras dos apátridas e dos refugiados, tão caras à autora. Contudo, é possível ampliarmos essa análise limitada e potencialmente excludente para incluir uma gama ainda mais diversa de sujeitos vulneráveis, que são efetivamente privados de espaço e reconhecimento no mundo fora do contexto totalitário.

Adotando tal premissa, podemos ainda afirmar que a obscuridade política, expressa na supressão da liberdade e da pluralidade, não é um fenômeno restrito ao século XX ou aos regimes totalitários; pelo contrário, os tempos sombrios que a filósofa descreve se manifestam de forma recorrente ao longo da história. Considerando-se que, «em tempos sombrios, as formas tradicionais de explicação já não explicam mais nada»,<sup>16</sup> compreendemos ainda que os padrões, que outrora orientavam o julgamento e a ação, perdem sua força, e nenhuma estrutura – seja ela conceitual, cultural ou legal – oferece parâmetros confiáveis para lidar com os dilemas do presente.

A noção de tempos sombrios, portanto, designa contextos de ruptura, em que o ambiente de produção da política é obscurecido e a capacidade de agir politicamente é profundamente corroída. Embora Arendt reconheça que os horrores do século XX constituem uma novidade histórica pela escala e brutalidade, ela ressalta que «os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não constituem uma raridade na história».<sup>17</sup>

Ainda que crimes, catástrofes e violências estejam presentes ao longo de toda a história, Arendt atribui especial atenção aos séculos XIX e XX, cujos eventos introduziram formas particulares de exclusão, desumanização e obscuridade, que permanecem relevantes para a compreensão das crises contemporâneas. Assim, propomos que os tempos sombrios arendtianos não se restrinjam ao totalitarismo, mas alcancem as democracias modernas, nas quais, por um lado, novas estratégias de exclusão continuam a operar e, por outro, novas luzes de entendimento podem ser esperanças.<sup>18</sup> De acordo com a pensadora:

Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearam esses perfis.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> David Luban, “Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory”, *The New School of Social Research*, New York 50 (1), (1983), 218.

<sup>17</sup> Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, 6.

<sup>18</sup> O verbo esperar é utilizado com ênfase pelo pensador brasileiro de filosofia da educação Paulo Freire. A respeito deste tema, ver Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança* (São Paulo: Paz e Terra, 2000).

<sup>19</sup> Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, 9.

É nesse sentido que Rocha e Castelo Branco indicam que a obscuridade denunciada por Arendt «ainda se faz presente» e que a abordagem deste tema serve como um «aparato conceitual que viabiliza identificar as tendências antipolíticas enraizadas na atualidade», sobretudo diante das críticas e alertas construídos pela pensadora no seio dos seus trabalhos, desenvolvidos ao longo de sua trajetória intelectual.<sup>20</sup> Portanto, podemos salientar que esse é o ponto de interseção com o pensamento de Giorgio Agamben, na medida em que nos propomos, à luz da teoria do estado de exceção, explicitar a coexistência de tempos sombrios e desumanizadores, mediante a suspensão de garantias jurídicas e a criação de zonas de exclusão que persistem mesmo em contextos democráticos. Agamben evidencia, em sintonia com os alertas arendtianos, que as práticas de desumanização podem ser normalizadas, ampliando o escopo das sombras que pairam sobre a política contemporânea.

Apesar da densidade dessa obscuridade, importa destacarmos que Arendt não adota um diagnóstico completamente pessimista. A pensadora sustenta que, mesmo em tempos sombrios, é possível vislumbrar pequenas luzes – vidas e obras de indivíduos, que, ao resistirem ao completo condicionamento de sua época, preservam a liberdade de pensamento e a capacidade de julgar. Esses indivíduos, segundo Arendt, operam como «pescadores de pérolas», capazes de resgatar fragmentos preciosos do passado para iluminar o presente e reconfigurar as possibilidades da política. Assim, segundo o comentário de Frohlich,

O gesto de retornar à tradição e ao passado como um pescador em busca dos tesouros cristalizados no oceano da experiência humana tem um papel especialmente profícuo: permite não só analisar alguns dos marcos da tradição ocidental como que pela primeira vez, mas também, e sobretudo, reencontrar sua relação com experiências desde então esquecidas ou ignoradas.<sup>21</sup>

Depreende-se daí a necessidade da tarefa de trazer à memória os eventos sombrios. Tarefa que é, antes de tudo, lidar com a tentativa do não esquecimento de determinados marcos da tradição ocidental, considerando que, em termos da interpretação arendtiana, eles devem ser lembrados de maneira relevante, para não esquecer o que pode ser evitado no presente, e sempre com um olhar que previna a repetição desses acontecimentos no futuro. Esse trabalho de rememoração exige coragem e compromisso, pois implica pensar contra a corrente, reabrindo caminhos para a ação e a liberdade.

---

<sup>20</sup> Rocha e Castelo Branco, “O que são os Tempos Sombrios de Hannah Arendt?”, 139.

<sup>21</sup> Victor Frohlich, “As Pérolas entre os Escombros: A Questão da Tradição no Pensamento de Hannah Arendt”, *Revista Ponto de Vista* (2023), 2.

## 2. O Estado de Exceção e a Desumanização

Uma segunda reflexão, que sustenta esta exposição, parte de uma importante advertência de Hannah Arendt em *Homens em Tempos Sombrios*. A autora observa que os homens e mulheres imersos em contextos de desordem, fome, massacres e injustiças nem sempre são capazes de perceber plenamente a escuridão que os cerca. Isso ocorre porque, segundo Arendt, o próprio establishment – o sistema no qual esses indivíduos estão inseridos – funciona como um disfarce, encobrendo práticas desumanas e degradantes. Em suas palavras, a despeito da gravidade dos acontecimentos,

Tudo era suficientemente real na medida em que ocorreu publicamente; nada havia de secreto ou misterioso sobre isso. E, no entanto, não era em absoluto visível para todos, nem foi tão fácil percebê-lo; pois, no momento mesmo em que a catástrofe surpreendeu a tudo e a todos, foi recoberta, não por realidades, mas pela fala e pela algaravia de duplo sentido, muitíssimo eficiente, de praticamente todos os representantes sociais que, sem interrupção e em muitas variantes engenhosas, explicavam os fatos desagradáveis e justificavam as preocupações.<sup>22</sup>

Essa advertência nos alerta para a possibilidade de que os tempos sombrios não apenas coexistam com determinados governos, mas também sejam por eles legitimados e ocultados. Trata-se, portanto, de reconhecer que a violência e a exclusão são elementos que podem estar presentes em realidades próximas, inclusive em regimes democráticos, ainda que muitas vezes passem despercebidas. As sombras não são exclusivas de regimes totalitários, zonas de guerra ou tragédias históricas – elas podem se manifestar no interior de um Estado Democrático de Direito, no cotidiano, bem como nos espaços ordinários da vida social.

É nesse contexto que se torna essencial dialogar com o pensamento de Giorgio Agamben – e, especialmente, com as suas formulações sobre o estado de exceção e a vida nua. O filósofo italiano analisa a criação de zonas de suspensão da ordem jurídica em um ordenamento que, essencialmente, afirma a necessidade de afastar a aplicação das normas sob o argumento de que a preservação da própria ordem jurídica exige a sua suspensão momentânea.<sup>23</sup>

Tal suspensão instaura o estado de exceção, cenário em que o poder político passa a se mover em uma zona-limite entre o direito e a política, na qual o rigor das normas se flexibiliza diante de crises e emergências. Isso

---

<sup>22</sup> Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, 4.

<sup>23</sup> Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti (São Paulo: Boitempo, 2004), 48.

porque a urgência ou necessidade que inaugura a demanda por um estado de exceção se apoia na distinção estrutural entre política e direito: o direito se organiza a partir de normas, de regras relativamente fixas; já a política, por sua natureza, é volátil, adaptável, e por isso estaria mais apta a responder a situações excepcionais. Nesse sentido, o autor adverte sobre a ambiguidade dessa interseção entre o político e o jurídico, de maneira que

A questão dos limites torna-se ainda mais urgente: se são fruto dos períodos de crise política e, como tais, devem ser compreendidas no terreno político e não no jurídico-constitucional (De Martino, 1973, p. 320), as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.<sup>24</sup>

É nesse sentido que, diante de guerras, invasões ou catástrofes, as autoridades recorrem à decretação do estado de sítio, suspendendo os dispositivos legais válidos em tempos de paz. Mas, conforme adverte o filósofo, a possibilidade de evasão das normas e do direito promove uma zona de obscuridade, que impacta diretamente o «vivente ao direito», o qual se vê ao mesmo tempo dentro e fora de um ordenamento, que não o garante ou protege.

Ora, é justamente essa a obscuridade dos tempos sombrios para que Hannah Arendt já nos alertou, sobretudo no que tange à exclusão das pessoas que se veem destituídas de direitos em sistemas que deveriam reconhecê-los. Além disso, a reflexão proposta por Agamben ainda nos alerta para a potência do uso cotidiano e banalizado da exceção, de forma que

[...] o incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção, tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 11.

<sup>25</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 13

Isso significa que o poder político, que efetivamente influencia na adoção do estado de exceção, não se detém unicamente nos momentos extremos de guerra, mas também indica uma constante e, por vezes, sutil erosão das garantias jurídicas em situações habituais, sobretudo em sociedades democráticas, que, em tese, deveriam negar tais práticas. Quando a exceção se normaliza, ela corrói os fundamentos do Estado de Direito, pois admitir a suspensão da norma equivale, essencialmente, a negá-la.

Desde já, podemos identificar que o estado de exceção é, por natureza, controverso: justifica-se pela necessidade de proteger a ordem, mas, para isso, suspende as próprias regras que a constituem. Para que essa suspensão ocorra, é necessário que exista um poder soberano capaz de decidir sobre a validade da norma, resgatando a teoria de Carl Schmitt.<sup>26</sup> Contudo, em um Estado de Direito, todos devem estar submetidos igualmente à lei. Como, então, admitir que alguém possa se colocar acima dela? Essa é a contradição fundamental: a figura do soberano que, ao decidir sobre a exceção, se coloca simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, ocupando uma zona híbrida entre democracia e absolutismo<sup>27</sup>.

A prerrogativa de decretar o estado de exceção concentra-se nesse soberano<sup>28</sup>, que se arroga o direito de suspender a norma para proteger a própria norma e se coloca paradoxalmente dentro e fora do ordenamento jurídico.<sup>29</sup> Trata-se de um poder que afirma decidir melhor o que é justo e necessário do que o próprio sistema jurídico, de forma que o soberano demonstra que não necessita do direito para criar o direito.<sup>30</sup> Este é, segundo nossa leitura, o cerne da crítica de Agamben: a excepcionalidade pode ser utilizada como artifício para acomodar interesses de governos e elites, sobretudo quando aquilo que se apresenta como emergencial é, na verdade, um instrumento de manutenção do poder e de reforço das desigualdades.

<sup>26</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 11.

<sup>27</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 13.

<sup>28</sup> As abordagens de Agamben sobre os privilégios característicos do poder soberano se baseiam em uma afirmação feita por Foucault relativa às raízes do direito romano, a saber: «"Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte." Essa afirmação de Foucault no final de *A vontade de saber* (Foucault, 1976, p. 119) soa perfeitamente trivial; a primeira vez, porém, que, na história do direito, deparamos com a expressão 'direito de vida e de morte', é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. No direito romano, *vita* não é um conceito jurídico, mas indica, como no uso latino comum, o simples fato de viver, ou um modo particular de vida (o latim reúne em um único termo o significado tanto de *zoé* como de *bios*)». [Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002), 88].

<sup>29</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 11.

<sup>30</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 107.

Nesse ponto, o estado de exceção se conecta com o conceito de vida nua, também desenvolvido por Agamben. No cerne da teoria política de Giorgio Agamben, a relação entre o estado de exceção e a vida nua configura-se como um eixo fundamental para a compreensão dos mecanismos de poder, que atravessam as sociedades contemporâneas. Em seu livro *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, Agamben retoma a distinção grega entre *zoé* e *bios* para evidenciar como a política ocidental se estruturou sobre a exclusão da *zoé* – a vida biológica, comum a todos os seres vivos – do espaço da pólis. Enquanto a *bios* designava a vida qualificada, a forma de vida politicamente reconhecida, a *zoé* permanecia relegada ao âmbito privado, desprovida de valor político, ou seja,

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de tais termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo<sup>31</sup>.

A vida nua, nesse sentido, é a existência meramente biológica, despojada de qualquer proteção jurídica ou significação social, sendo reduzida à condição de pura sobrevivência. O paradigma dessa figura é o *homo sacer*, uma categoria jurídica do direito romano arcaico, que descreve o indivíduo, cuja vida pode ser tirada impunemente, mas que, paradoxalmente, não pode ser sacrificada nos rituais religiosos<sup>32</sup>. Trata-se de uma vida incluída no ordenamento jurídico apenas sob a forma de sua exclusão, uma vida abandonada, que escapa tanto à proteção quanto à destruição ritualizada, habitando o espaço liminar entre o dentro e o fora da lei. Para Anambé, «no direito romano, *vita* não é um conceito jurídico, mas indica, como no uso latim comum, o simples fato de viver ou um modo particular de vida (o latim reúne em um único termo os significados tanto de *zoé* como de *bios*)».<sup>33</sup>

É precisamente o estado de exceção que, segundo Agamben, opera como o dispositivo originário, que produz e captura essa vida nua. Ao suspender a ordem jurídica, o estado de exceção cria uma zona de anomia – um espaço no qual o direito se afirma ao mesmo tempo em que se suspende. Nesse espaço, a distinção entre o que está incluído e o que está excluído torna-se indistinta, permitindo que o poder soberano exerça um domínio direto sobre a vida biológica. É por meio dessa suspensão da norma que o poder soberano se

---

<sup>31</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 9.

<sup>32</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 16.

<sup>33</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 95.

manifesta em sua forma mais pura, pois o soberano é aquele que decide sobre a exceção, situando-se, ao mesmo tempo, dentro e fora da ordem jurídica<sup>34</sup>.

Essa lógica paradoxal revela-se no que Agamben denomina a estrutura topológica do estado de exceção: o que é excluído é, simultaneamente, incluído por meio da própria exclusão (*ex-capere*). Aquele que é banido não está simplesmente fora da lei, mas encontra-se num limiar em que vida e direito se confundem, estando sujeito ao poder soberano mesmo em sua exclusão<sup>35</sup>. Tal configuração evidencia que o estado de exceção não é um evento extraordinário ou periférico ao direito, mas um mecanismo estrutural, que sustenta o ordenamento jurídico moderno e contemporâneo, tornando a produção da vida nua um dos prestígios originais da soberania.

Nesse horizonte, Agamben estabelece uma simetria entre o soberano e o *homo sacer*. Ambos ocupam posições-limite em relação ao sistema jurídico: o soberano, ao decidir sobre a exceção, situa-se fora da ordem vigente e, no entanto, pertence a ela; o *homo sacer*, por sua vez, é aquele cuja vida está exposta ao poder soberano sem mediação jurídica. Nessa correlação, o soberano é aquele em relação ao qual todos os homens podem ser potencialmente reduzidos à condição de *homines sacri*, e o *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens exercem o poder soberano.<sup>36</sup> Assim, soberano e *homo sacer* comunicam no limiar onde o político e o biológico, o interno e o externo, a norma e a exceção se tornam indiscerníveis.

É aqui que retornamos à ideia de um mundo imerso em escuridão. O estado de exceção, em sua prática cotidiana, cria zonas de exclusão jurídica, ou «zonas de anomia»<sup>37</sup> em seus próprios termos – espaços onde determinados grupos sociais são colocados à margem do sistema legal e, desse modo, tornam-se vulneráveis à violência estatal sem que tal violência seja reconhecida como ilegal. Nessas zonas, vidas podem ser eliminadas sem que isso configure formalmente uma violação das leis vigentes.

Essa lógica de exclusão dialoga com a crítica de Hannah Arendt ao declínio do espaço público, tal como formulada no contexto dos tempos sombrios. Isso porque, em sintonia com Agamben, Arendt denuncia o apagamento da vida política autêntica diante da expansão de formas de poder que marginalizam ou silenciam sujeitos. A preocupação arendtiana com a perda da esfera pública, enquanto lugar de liberdade e pluralidade, encontra eco na análise de Agamben sobre o campo como paradigma da política moderna – um espaço onde a vida se vê reduzida à sua dimensão biológica elementar, privada de qualquer estatuto jurídico ou reconhecimento político.

<sup>34</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 107.

<sup>35</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 16.

<sup>36</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 92.

<sup>37</sup> Agamben, *Estado de Exceção*, 107.

Para Arendt, o espaço público é condição da liberdade: é o lugar onde, por meio da palavra e da ação, os indivíduos revelam sua singularidade e constroem um mundo comum. Trata-se de uma arena pautada na pluralidade e na igualdade de acesso, onde a política se realiza não como domínio sobre a vida, mas como expressão de existência conjunta. A autora remete-nos para a pólis grega como modelo simbólico desse espaço, onde os cidadãos, livres das exigências da mera sobrevivência, podiam se engajar na construção coletiva do mundo. No entanto, como apontam críticas contemporâneas, essa concepção repousa sobre uma cisão entre o político e o social, que invisibiliza os sujeitos para quem as condições materiais de existência permanecem ausentes ou precárias – o que faz da liberdade política um privilégio restrito.

No que se refere ao abismo entre o político e o biológico, Martins reitera que, a partir da teoria de Agamben, podemos analisar o fenômeno moderno de progressiva absorção da vida natural (zoé) pelas estruturas jurídicas e administrativas do poder estatal.<sup>38</sup> Dessa maneira, o estado de exceção, longe de ser um evento extraordinário, torna-se técnica ordinária de governo, produzindo zonas de anomia, nas quais os indivíduos são despojados de seus direitos e reduzidos à condição de homines sacri – vidas que podem ser eliminadas sem que isso constitua um crime<sup>39</sup>. Nesse contexto, compreendemos que o campo – seja ele o campo de refugiados, o campo de concentração ou os espaços de exclusão institucionalizada – apareça como o paradigma da política moderna: um espaço onde a vida é gerida, controlada e, quando necessário, abandonada.

A convergência entre Arendt e Agamben se torna ainda mais evidente quando se observa que ambos identificam a obscuridade do presente na erosão das condições de visibilidade, reconhecimento e pertencimento. De modo análogo, o homo sacer de Agamben é aquele cuja vida está exposta sem mediação, abandonada à violência do poder soberano, existindo no limiar entre o jurídico e o extrajurídico, o humano e o desumano.

Nesse sentido, a crítica de Arendt à perda do espaço público como lugar da ação e da liberdade se alia à análise de Agamben sobre a ascensão da biopolítica, na qual o governo da vida se sobrepõe à possibilidade de uma vida política significativa. A democracia moderna, ao colocar a zoé no centro de seus discursos e instituições – por meio da promessa de proteger e promover os «direitos do homem» –, acaba por reafirmar a submissão da vida ao cálculo do poder soberano. A promessa de liberdade, nesse contexto, converte-se em aporia: quanto mais o discurso político se propõe a garantir a vida, mais esta se vê ameaçada por dispositivos de exceção, que suspendem direitos em nome de sua própria proteção.

---

<sup>38</sup> Lucas Moraes Martins, “O Significado Político do *Homo Sacer* na Filosofia de Giorgio Agamben”, *Revista Científica Internacional*, (2016), 11.1.

<sup>39</sup> Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, 146.

No Brasil, um exemplo dramático desse processo foi o Massacre do Carandiru. A execução de cento e onze presos foi justificada por muitos como uma ação legítima; afinal, tratava-se de indivíduos tidos como criminosos, cujas vidas, para uma parcela da sociedade, já não possuíam valor. Na perspectiva da teoria de Agamben, podemos indicar que esses homens foram reduzidos à condição de *homo sacer*: desprovidos de direitos, transformados em vidas matáveis. A impunidade que se seguiu ao massacre demonstra como o ordenamento jurídico pode se tornar indiferente à eliminação de certos indivíduos. Poderíamos, ainda, mencionar diversos outros exemplos assustadores de desumanização tolerada em sistemas democráticos.

Essas práticas ilustram como os tempos sombrios persistem no presente. Trata-se de uma opressão que se disfarça sob a aparência de legalidade, sob a retórica da democracia e dos direitos humanos, mas que, na prática, naturaliza a violência e as desigualdades. É a banalização da exceção, a transformação do abuso em rotina, o silenciamento da indignação das parcelas marginalizadas na sociedade.

Arendt, nesse ponto, nos oferece mais do que uma crítica: ela nos adverte sobre a necessidade de vigilância ética e política. Seu pensamento permanece atual, porque revela como, sob diferentes roupagens, as sociedades ainda convivem com mecanismos de desumanização e exclusão. A ruptura promovida pelo totalitarismo nazista – o «tudo é possível»<sup>40</sup> – instaurou a lógica de que certos seres humanos podem ser descartados. Agamben nos alerta que essa lógica não apenas sobrevive, mas pode estruturar as democracias modernas quando estas se tornam incapazes de proteger todos de forma igual.

É imprescindível, portanto, reconhecer que os tempos sombrios não ficaram no passado. Eles se reinventam, operam nas brechas da legalidade e se perpetuam por meio de práticas e discursos, que justificam a exceção como se fosse necessária, quando, na verdade, ela é, muitas vezes, uma ferramenta de dominação.

### Considerações finais

A crítica de Hannah Arendt ao declínio do espaço público, formulada no contexto dos tempos sombrios, adquire novas perspectivas de compreensão quando confrontada com o horizonte interpretativo de Agamben sobre a vida nua e o estado de exceção. Embora partam de referenciais teóricos distintos, ambos os autores convergem ao diagnosticar formas contemporâneas de dominação, que neutralizam a política em sua essência: a possibilidade de liberdade, pluralidade e ação compartilhada. Nesse sentido, a preocupa-

---

<sup>40</sup> Arendt, *A Condição Humana*, 336.

ção arendtiana com a deterioração da esfera pública encontra ressonância na análise de Agamben, que identifica no campo de concentração – compreendido como a materialização do estado de exceção – o paradigma da política moderna, no qual a vida é reduzida à sua dimensão biológica elementar, desprovida de reconhecimento jurídico e político.

Ainda que Arendt proponha a reconstrução de uma esfera pública fundada na ação e no discurso, ela reconhece que sua concretização histórica sempre implicou processos de exclusão. A referência simbólica à pólis grega, embora primordial para seu pensamento, também evidencia os limites dessa idealização, uma vez que a pólis excluía amplos grupos da participação política. Assim, apesar de se apoiar em princípios de pluralidade e igualdade, essa concepção não contempla sujeitos, cujas condições materiais de existência permanecem negadas ou precarizadas. No olhar de críticas contemporâneas, há uma crise estrutural entre o político e o social, que invisibiliza os que não detêm os meios mínimos de subsistência, entregues à questão social. Desse modo, a liberdade política, embora central no pensamento arendtiano, revela-se historicamente restrita a uma parcela privilegiada, desvinculada das urgências da sobrevivência cotidiana.

A aproximação entre os pensamentos de Arendt e Agamben torna-se ainda mais evidente ao se perceber que ambos localizam a obscuridade do presente na progressiva corrosão das condições de visibilidade, reconhecimento e pertencimento. Para Arendt, os tempos sombrios não se restringem aos regimes totalitários do século XX, mas se manifestam sempre que a pluralidade é suprimida e o mundo comum desfeito. A figura do apátrida, recorrente em sua obra, simboliza esta exclusão: aquele que, privado de cidadania e afastado do espaço público, se torna politicamente invisível. De forma análoga, o *homo sacer*, em Agamben, representa a vida nua exposta sem mediação ao poder soberano – uma existência situada no limiar entre o legal e o extralegal, o humano e o desumano.

Nessa perspectiva, a interseção entre os pensamentos de Arendt e Agamben revela-se frutífera para compreender os impasses da política contemporânea e as sombras do nosso tempo. Enquanto a primeira nos convoca à reconstrução de um espaço público plural, ancorado na ação e no discurso como formas de revelação mútua, o segundo alerta para os riscos de um poder, que, ao capturar a vida nua, dissolve a distinção entre o dentro e o fora da lei, entre o cidadão e o excluído. Podemos, então, afirmar que Arendt e Agamben nos permitem pensar as sombras do presente não apenas como herança dos totalitarismos passados, mas como manifestações de um poder que, sob a aparência da normalidade democrática, mantém vastas parcelas da humanidade no limiar do mundo comum – sem lugar, sem voz e, sobretudo, sem política.

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. Estado de Exceção. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Arendt, Hannah, “Public Rights and Private Interests”, in: Money, Michael; Stuber, Florian (ed.). *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*. New York: Columbia University Press, 1977, 8–25.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- Correia, Adriano, “A Questão Social em Hannah Arendt: Apontamentos Críticos”, *Revista de Filosofia Aurora* 20 (26), (2008), 101–112.
- Foucault, Michel, *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976. [Trad. italiana *La Volontà di Sapere*. Milano: 1984].
- Freire, Paulo, *Pedagogia da Esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- Frohlich, Victor, “As Pérolas entre os Escombros: A Questão da Tradição no Pensamento de Hannah Arendt”, *Revista Ponto de Vista* (2023), 1–7.
- Luban, David, “Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory”, *The New School of Social Research*, New York 50 (1), (1983), 215–248.
- Martins, Lucas Moraes, O Significado Político do *Homo Sacer* na Filosofia de Giorgio Agamben. *Revista Científica Internacional*, (2016), 11.1.
- Oliveira, José Luiz, “A Experiência da Felicidade Pública na Configuração do Republicanismo Arendtiano”, *Cadernos Arendt* 3, (6), (2023), 90–106. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/3897>
- Rocha, Lara e Castelo Branco, Judikael, “O que são os Tempos Sombrios de Hannah Arendt?”, *Cadernos Arendt* 3 (5), (2022), 135–151. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2579>
- Uchôa, Marcela, “Liberalismo e Republicanismo: Avanços e sobre o Espaço Público no Pensamento de Hannah Arendt”, *Trans/Form/Ação* 47 (2), (2024), e02400276. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n2.e02400276>.



DOCUMENTO



INQUÉRITO PRELIMINAR AO SERVIÇO DO ESTUDO DA  
RECEÇÃO PELA TEOLOGIA REFORMADA DA PRODUÇÃO  
FILOSÓFICA COIMBRÃ DO ÚLTIMO QUARTEL DO SÉCULO  
XVI: O CASO DO ‘LÉXICO FILOSÓFICO’ DE GOCLÊNIO (1613)

*AN INQUIRY INTO THE RECEPTION OF SIXTEENTH-CENTURY COIMBRA  
PHILOSOPHICAL PRODUCTION BY REFORMED THEOLOGY: THE CASE  
OF GOCLINIUS’S ‘LEXICON PHILOSOPHICUM’ (1613)’*

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

**Abstract:** The article reviews most of the occurrences or citations of the texts of the Coimbra Jesuits (Fonseca, Góis, Couto and Álvares) in the *Lexicon Philosophicum* (1613) by Rudolph Göckel with the purpose to pursue a larger research project on the reception of the Coimbra school by the school of Marburg. It confirms that Göckel’s contact with Fonseca’s and Góis’s text is impressive and seems to indicate that Fonseca’s privilege does not depend on his metaphysical issues.

**Keywords:** Glocenius *Lexicon Philosophicum*, Coimbra Jesuits, Metaphysics.

**Resumo:** O artigo recenseia a maior parte das ocorrências ou citações dos textos dos jesuítas de Coimbra (Fonseca, Góis, Couto e Álvares) feitas pelo *Léxico Filosófico* (1613) de Rudolfo Goclénio a fim de encetar um projeto de trabalho sobre a receção da escola de Coimbra pela de Marburgo. O exame feito confirma o impressionante contacto de Goclénio com tais textos, em particular com os de Fonseca e Góis, sem, contudo, mostrar que o privilégio concedido a Fonseca resulta exclusivamente de motivos do campo da metafísica deste.

**Palavras-chave:** ‘Léxico Filosófico’ de Goclénio, Companhia de Jesus, Metafísica.

---

<sup>1</sup> Professor catedrático aposentado da FLUC; Unidade I. & D. “Instituto de Estudos Filosóficos” (IEF). Email: [carvalhomario07@gmail.com](mailto:carvalhomario07@gmail.com); ORCID: 0000-0002-8257-9962.

## 1. De Marburgo...

Rudolph Göckel Sênior (1547-1628), conhecido entre os latinos como Rodolphus Goclenius,<sup>2</sup> foi um lexicógrafo, filósofo e eminente professor de filosofia (lógica, física, metafísica e ética) na muito jovem Universidade de Marburgo. Tendo aqui iniciado os estudos universitários, Goclénio frequentou de seguida Erfurt e Wittenberg, laureando-se como *magister* neste último campus<sup>3</sup>. Fundada em 1527, a hoje Philipps-Universität Marburg foi a primeira universidade a servir a causa luterana (nas áreas da teologia, medicina, direito e filosofia), situação que no início do século XVII (1607) se alterou passando a seguir, por razões políticas, uma orientação calvinista. Em virtude do relevo da disciplina em que Goclénio preponderou em Marburgo – a metafísica e a ontologia –, à guisa de exergo, de ‘*captatio benevolentiae*’ e, sobretudo, enquanto contribuição indireta para qualquer eventual descoberta decorrente deste presente inquérito, vale a pena deixar anotado que, com a chegada à cátedra do eminente metafísico Christian Wolff em 1723, a Universidade de Marburgo viverá de novo um tempo de renascimento na sua por então breve e interrompida história.<sup>4</sup> Uma segunda conspícua curiosidade, tão bem justificada neste inquérito, passará por registar que vai ser precisamente num curso em Marburgo (1927) que, redimindo-se do seu silêncio sobre o papel do coimbrão Pedro da Fonseca na história da metafísica, Martin Heidegger apõe o nome do português ao lado do companheiro Francisco Suárez.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Numa nossa recensão, o nome do professor alemão apareceu invariavelmente grafado “Glocénio” (“Marco Lamanna, *La nascita dell’ontologia nella metafísica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, G. Olms Verlag, Hildsheim – Zurich – New York, 2013, 349pp., *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014), 209-210); dá-se por adquirido, neste momento, que tal gralha é definitivamente superada e esclarecida.

<sup>3</sup> Sobre a vida (e obra) de Goclénio, vd. Friedrich Wilhelm Strieder, *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten*, Bd. 4 (Göttingen: Barneier, 1784), 428 e sg; J. Freudenthal, „Goclenius, Rudolf“ in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 9 (1879), 308-312 [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119396181.html#adbcontent>; Walter J. Ong, *Ramus, Method and Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1958); M. Lamanna, *La nascita dell’ontologia nella metafísica di Rudolph Göckel (1547-1628)* (Hildsheim – Zurich – New York: G. Olms, 2013), 15-63. Para a obra de Goclénio, consulte-se a “Post Reformation Digital Library”, in: [https://www.prdl.org/authors.php?a\\_in=G](https://www.prdl.org/authors.php?a_in=G) (acedido em maio de 2025).

<sup>4</sup> Cf. Pierre-François Moreau, «Wolff et Goclenius», *Archives-de-Philosophie* 65, 1 (2002), 7-14.

<sup>5</sup> Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24 (Frankfurt a. Main: V. Klostermann, 1975), 112. O historiador W. Gass, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*. Erster Bd.: Die Grundlegung und der Dogmatismus (Berlin: G. Reimer, 1854), 186 observara

Até há algum tempo, Rodolfo Goclénio assegurava o seu lugar na história da filosofia enquanto autor do famoso *Lexicon Philosophicum*, publicado em 1613.<sup>6</sup> Ao obreiro deste dicionário é ainda, muitas vezes, atribuída a criação dos termos “psicologia” e “ontologia”. A verdade é que o primeiro vocábulo deve ter surgido na obra de Marko Marulic, *Psichologia de ratione animae humanae* (c.1520), disseminando-se o seu uso na Alemanha dos anos 80 e 90 do século XVI,<sup>7</sup> enquanto o segundo já se encontra, sete anos antes da publicação do *Lexicon*, na obra de Jakob Lorhard, *Ogdoas scholastica* (1606).<sup>8</sup>

O lugar de Goclénio na história da filosofia ultrapassa a de mero autor do *Lexicon* ou de lexicógrafo e, crescendo o reconhecimento do seu papel na filosofia, requisita-se cada vez mais a avaliação e a ponderação do seu contributo para matérias cruciais como a lógica – domínio em que publica a primeira obra (1589) –, a física, sua cátedra inaugural em Marburgo (1581) e, di-lo-emos também, a ontologia.<sup>9</sup> Uma nota com o seu quê de curiosidade: tal como os professores universitários, hoje em dia, se afadigam em estabelecer normas ou parâmetros para que os seus estudantes possam lidar canonicamente com a IA, Goclénio teve no seu tempo uma intervenção similar, conquanto para o plano dos métodos.<sup>10</sup> Juntamente com os de Bartholomaeus Keckermann (1572-1609), Clemens Timpler (1563-1624) e Johannes Henricus Alsted (1538-1688), o nome de Goclénio precede, no domínio da lógica ou metafísica, a geração imediatamente anterior ao porventura mais

---

que a *Metafísica* de Fonseca, bem como a de Zabarella, eram geralmente citadas com o mesmo título de Suárez.

<sup>6</sup> Cf. Rodolfo Goclénio, *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera et studio Rodolphi Glocenii* (Francofurti: Typis viduae Matthiae Beckerii, impensis Petri Muscoli, 1613); Rodolfo Goclénio, *Lexicon Philosophicum Graecum* (Marchioburgi: Typis Rudolphi Hutwelckerei, Impensis Petri Musculi, 1615) [rep. anastática: Hildsheim/New York, Georg Olms, 1980].

<sup>7</sup> Marco Lamanna, “On the Early History of Psychology”, *Revista Filosófica de Coimbra* 38 (2010), 291-314.

<sup>8</sup> Lamanna, *La nascita*, 166; Jakob Lorhard, *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae* (Sangalli: Apud G. Straub, 1606); “ogdoás” é a transliteração do substantivo feminino grego “grupo de oito”.

<sup>9</sup> Cf. R. Goclenius, *Problemata logica* (Marburg: Egenolphus, 1591); *Isagoge in Organum Aristotelis* (Frankfurt: Palthenius, 1598); *Disputatio Philosophica* (Marburg: Egenolphus, 1603, 1604); *Physicae completae* (Francofurti: Palthenius, 1604); *Themata De corporibus Physicis, et speciatim De cometis* (Marburgi: Egenolphus, 1589).

<sup>10</sup> R. Goclenius, *Commentariolvs De Ratione Definiendi. In Vsvm Academiae Marpurgensis* (Frankfurt/Main: Zacharias Palthenius, 1600).

célebre Johannes Clauberg (1622-1665).<sup>11</sup> Sem descurar o platonismo,<sup>12</sup> mas sobretudo na qualidade de representativo cabouqueiro da penetração do aristotelismo no ambiente filosófico-teológico da Igreja Reformada (“Protestantische Schulphilosophie”),<sup>13</sup> é agora indiscutível o reconhecimento do papel de Goclénio na “codificação da ontologia” (*Isagoge in primam philosophiam*, 1598) e no léxico desta disciplina (*abstractio, analogia, aliquid, possibilitas* e *res*, designadamente), como foi muito bem posto em relevo por Marco Lamanna.

Com efeito, após a diatribe de Lutero contra a metafísica, inclusive a do Macedónio, a obra e o pensamento deste último começaram inevitavelmente a concitar as atenções da teologia protestante ainda um pouco antes da autorizada e decisiva intervenção de Philip Melancthon,<sup>14</sup> erigida como um farol para a teologia luterana universitária por vir. Para a nossa situação e geografia cultural, basta lembrar como o historiador J. Hirschberger identificava Joaquin Zentgrav enaltecendo os autores de Coimbra, em Estrasburgo, tal como o também historiador e investigador M. Forlivesi anotava idêntico apreço, mas na Universidade de Groningen.<sup>15</sup>

Inevitavelmente, tornou-se imperativo, mormente para os historiadores da filosofia ou para os filósofos com sensível inclinação para a história, procurar definir ou ao menos caracterizar com aproximação crescente o lugar de Goclénio relativamente às três maiores escolas filosóficas que o precederam, o tomismo, o escotismo e o nominalismo. Muito recentemente ainda, à luz

<sup>11</sup> Adi Efal-Lautenschläger, “Self-examination, Understanding, Transmission: On Becoming a Teacher in Clauberg’s *Logica vetus et nova*”, in *Reading Descartes Consciousness, Body, and Reasoning*, edited by Andrea Strazzoni, Marco Sgarbi (Firenze: Firenze University Press, 2023), 108.

<sup>12</sup> Cf. R. Goclenius, *Rodolphi Goclenii Svmmi Philosophiae Doctoris, Professoris Academici, Partitionvm Dialecticarum ex Platone, Aristotele, Cicerone, Philippo, Bernardo Copio et aliis; in vsum discipulorum suae fidei commissorum, concinnatarum; Libri II. Omnibvs iis, qvi Aristotelica, & Ramea simul intelligere, nodosq; difficiles expedite dissoluere cupiunt, multum profuturi. Accessit De ratione disputandi breuis et Methodica Introductio*. (Francofurti: Palthenius, 1595).

<sup>13</sup> Cf. Freudenthal, “Goclenius”.

<sup>14</sup> Cf. H.-R. Schwab, *Philipp Melancthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch* (Berlin: Verlag Dtv, 1997); Gideon Stiening, “Deus vult aliquas esse certas notitias”: Philipp Melancthon, Rudolph Goclenius und das Konzept der ‘notitiae naturales’ in der Psychologie des 16. Jahrhunderts”, in *Melancthon und die Marburger Professoren (1527-1627)*, hrsg. von Barbara Bauer, (Marburg: Universitäts-Bibliothek, 2000) 757-787.

<sup>15</sup> J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía* Tomo I; trad. (Barcelona, Herder, 1977), 521; Marco Forlivesi, *La filosofia universitária tra XV e XVII secolo* (Padova: Cleup, 2013), 82; D. Maurício, “Os Jesuítas e a filosofia portuguesa dos séc. XVI a XVIII”, *Brotéria*, 21, (1935), 314-316; veja-se igualmente M.S. de Carvalho, “O jovem Karl Marx, leitor inesperado de um comentário jesuíta português”, *Brotéria* 191: 5 (2020), 410-418.

de trabalhos atuais sobre a história da ontologia, a marca escotista de Goclénio no percurso desta disciplina foi lida com acribia.<sup>16</sup> A falar verdade, pois, além de filólogo dicionarista – uma atividade com a qual o autor do inquérito presente não pode deixar de simpatizar<sup>17</sup> (faço notar que o lexema “dictionarium” já se encontra atestado no século XV) – Goclénio interveio em quase todas as áreas filosóficas em que um comum professor da época devia fazê-lo, embora a ação do alemão numa particular conjugação de lógica (aristotélica e ramista) com metafísica, especificidade, para não dizer “necessidade” da teologia reformada, tem sido mais posta em relevo do que idêntica intervenção na física. Cito, entre outras obras, e sem ter a pretensão de exaustividade, além da habitual parte de leão da lógica (como os *Problemata logica*, 1589, 1590, 1594), a física (*Physice completae speculum*, 1604), os temas de fronteira filosofia/teologia (*Miscellaneorum Theologicorum et Philosophicorum*, 1607, 1608), além da já referida “psicologia”, *Psychologia: hoc est, de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis* (Marpurgi, Egenolphus, 1590, 1594, 1597). Como se verifica, a publicação de todos estes títulos precede temporalmente a dos léxicos, pelo que não será despropositado ver-se, nestes últimos, um trabalho de maturidade e, sobretudo, de síntese.

Conquanto de grada importância, não será, no entanto, pela perspetiva da ontologia, nem sequer pelo pensamento filosófico do professor alemão que vai avançar este contributo preliminar para um futuro estudo comparativo de amplo fôlego. Numa perspetiva mais ampla ou alargada, afigura-se-nos que Goclénio é um caso estupendo para se estudarem eventuais paralelismos, diferendos e inter-relações entre as escolásticas católica e reformada e a recepção da primeira pela segunda, conforme se poderia dizer ainda mais acertadamente. Considere-se, ao nível das práticas materiais, por exemplo, a apre-

---

<sup>16</sup> Cf. Francesco Marrone, “Sullo Scotismo di Èta Moderna. La voce res del Lexicon philosophicum di Rudolph Göckel», in *L'io, il mondo, la storia. Studi in onore di Costantino Esposito*, a cura di Paolo Ponzio, Francesco Marrone, Giacomo Fronzi e Antonio Lombardi (Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2025), 251-267. Para uma referência, ainda que breve, da presença de Fonseca entre os escotistas católicos, vd. D. Heider, “Fonseca’s Halfway Reductionism of Internal Senses in Light of Mastri and Belluto’s Critique” e S. Guidi, “Fonseca on Substance, Subsistence, and Supposit”, ambos os estudos publicados em *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, edited by Simone Guidi, Mário S. de Carvalho (Turnhout: Brepols, 2023), 87-103 e 193-223 respetivamente; complementarmente, M. S. de Carvalho, “Presenças franciscanas no ‘Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Para uma cartografia do escotismo português moderno” *Itinerarium* 62: 215-216 (2016), 485-497.

<sup>17</sup> Cf. M. S. de Carvalho, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense* (Coimbra: Palimage, 2020).

ciável intervenção e labor docente do autor do *Lexicon* tão bem evidenciado nas dezenas de orientações de teses e intervenções em júris, reveladoras de uma flagrante afinidade com o costume das escolas lusitanas, mormente no registo do que aqui (tal como na Alemanha) se chamavam “theses”.<sup>18</sup> Por ora, qualquer eventual sucesso do comparativismo não se pode quedar na metodologia, aliás geo-culturalmente disseminada, pois a afinidade acabada de mencionar não é nem a mais importante, nem a que irá ser privilegiada neste inquérito.

Por falta de espaço e de tempo, o presente trabalho terá de se confinar a fronteiras razoáveis. Assim e modestamente, este singelo inquérito pretenderá apenas contribuir para um urgente estudo por vir em torno da receção de uma escola filosófica católica – a coimbrã, no caso<sup>19</sup> – por parte de tão notável professor de Marburgo. Dito de uma maneira ainda mais clara: em vez de se estender o exame dessa receção a toda a produção de Goclénio, tarefa ainda não concluída, mas que ocuparia muito tempo, exigiria outro local e, decerto, outro operário, este contributo incidirá numa só obra gocleniana, quiçá a mais conhecida – o *Lexicon Philosophicum*, relembro – na esperança de que se reabram mais portas a profícuas investigações. Ambiciona-se

---

<sup>18</sup> J Pereira Gomes, “Teses de Filosofia”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 5 (1949), 423-431. Valeria a pena abrir-se um estudo comparativo entre esta metodologia lusitana e a sua congénere marburguesa; na impossibilidade de citar as inúmeras teses orientadas por Goclénio, deixo a seguir uma lista variada meramente alusiva: *Disputatio Scholastica de Abstracto et Concreto & hac maxime controversa quaestione An Essentiales tō lōgo Dei proprietates, realiter Humanae a Christo assumptae naturae in sese sint Communicatae / Cuius theses cum Additamentis nonnullis de Coena Domini ... Sub Praesidio ... Dn. Rodolphi Goclenii ... Publice Examinandas & discutiendas proponit in auditorio Philosophico Academiae Marpurgensis. Bernhardus Matthaeus ...* (Marpurgi Cattorum: Hutwelckerus, 1607); *Theses Disputationis Epistemonicae, De Medio Concludendi Theorema Et Problemata Theologica: de harmonia veritatis Theologicae & Philosophicae: de ratione disputandi Theologorum inter seserum annexis quibusdam corollariis utilissimis / Quas ... Sub Praesidio ... Dn. M. Rodolphi Goclenii Senioris ... Publicae examinandas proponit Andreas Widmarius Andreae Filius, Bremensis* (Marpurgi Cattorum: Hutwelckerus, 1609); *Disputatio ... continens summam controversiae et colloquii inter D. Lutherum et D. Zwinglium: ... Marpurgi in arce principali habiti ; de cuius veritate ... / direttore et praeside ... Rodolpho Goclenio ... respondente Christophoro Breitingero* (Marpurgi Cattorum: Hutwelcker, 1610); *Disputatio ... politico-theologica de universo magistratus politici officio / quam ... praeside ... Rodolpho Goclenio ... examinandam proponit Johannes Henslerus* (Marpurgi Cattorum: Hutwelcker, 1610); *Controversiae Philosophicae Quarum Veritatem ... Praeside ... Dn. M. Rodolpho Goclenio Logices & Matheseōs in Hassorum Academia Professoris ordinario pro virili tueri conabitur Georgivs Hartervs Marpurgensis* (Marpurgi: Kaspar Scheffer, 1600).

<sup>19</sup> Cf. M. S. de Carvalho, “Uma ‘escola filosófica de Coimbra’? História, tendências e problemas”, *Revista Filosófica de Coimbra* 32 (2023), 255-275.

reforçar uma linha de pesquisa no âmbito da história (e da geografia<sup>20</sup>) da filosofia cujas conclusões se enumerarão no final deste inquérito preliminar. Creio poder, no entanto, sugerir que uma conclusão principal pode dizer respeito ao papel transmissor do *Lexicon* na entrada de pelo menos uma importante noção de Pedro da Fonseca, a de espaço e tempo absolutos, de que me ocupei noutra ocasião.<sup>21</sup>

Quinze anos antes da sua morte, Goclénio publica, então, o célebre *Lexicon Philosophicum*, atividade em língua latina e, naturalmente, sobre terminologia latina. Esta linha editorial foi continuada, apenas dois anos volvidos, por tarefa idêntica para o vocabulário filosófico grego (*Lexicon Graecum*), acompanhada de um apêndice ao léxico latino, intitulado *Vocum Et Phrasium Quarundam Obsoletarum minus Vsu Receptarum*. Além de algum carácter enciclopédico, quejandas intervenções de Goclénio no estabelecimento da terminologia filosófica não podiam deixar de representar um veio transmissor de ideias. Numa região e num contexto europeu religioso em que as línguas nacionais passavam paulatinamente a imperar e a substituir o latim nas escolas superiores, um léxico filosófico do idioma que até então tinha sido a primeira voz herdada “dos que primeiro filosofaram” alcançava-se a ficar inscrito como labor valioso e a sua fatura a atingir uma expressão académica relevantíssima.

Como não podia deixar de ser, Goclénio escreveu também na sua língua materna, o alemão. Tocando nas línguas nacionais, o que, como se sabe, acabará por fazer surgir os chamados “intraduzíveis”,<sup>22</sup> dever-se-ia, ao menos, recordar, para a nossa situação, o nome de Raphael Bluteau, embora mais

---

<sup>20</sup> Cf. M. S. de Carvalho, “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense”, in Carlota Miranda Urbano & Margarida Miranda (coord.), *Textos Fundamentais da Companhia de Jesus: Pedagogia e historiografia* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2024), 93-115; M. S. de Carvalho, “Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia”, *Biblos* n. s. 2 (2004), 189-218; “Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits’ “Wirkungsgeographie” (1542-1730)”, in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, and Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019), Institute of Jesuit Sources, Published: April, 20, 2021 <https://doi.org/10.51238/ISJS.2019.25>

<sup>21</sup> Cf. M. S. de Carvalho, “Exposição metafísica do Espaço-tempo imaginários em Pedro da Fonseca e Manuel de Góis”, *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2020), 131-146.

<sup>22</sup> Cf. *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin (Paris : Seuil, 2004); sobre esta obra vd. a recensão de Marisa das Neves Henriques, “*Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles* de Barbara Cassin – Nótulas sobre o contributo português”, *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 489-496.

tardio e menos especializado ou explicitamente enciclopédico,<sup>23</sup> ou (e sem sermos exaustivo), para a língua francesa, o nome de Pierre Bayle, este em razão do acolhimento que também deu a Coimbra.<sup>24</sup> Seja como for, dada a valia do *Lexicon*, a sua extensão, clara utilidade e a força do lobby editorial que o deu ao prelo, tal labor material não podia deixar de se tornar um livro de cabeceira definidor de um cânone e economia para o estabelecimento da “autoridade”. Acresce que, por isso mesmo, o *Lexicon* erguia-se como um sensível veículo de transmissão da filosofia mais antiga (medieval, humanista e ante moderna) à vulgarmente denominada modernidade filosófica.

De “economia”, escrevi, pensando no modo como a filosofia de um Descartes ou de um Hume se reveem em procedimentos simplificadores e em como, precisamente, ao género literário dicionarista cabia ser um excelente veículo para as novas configurações da conhecida navalha de Ockham. Tal como também o mostrou G. Giglioni,<sup>25</sup> estamos perante um objeto filosófico-historiográfico que vale a pena perseguir com vagar e cada vez mais atenção. Leibniz, por exemplo, havia citado o *Lexicon Philosophicum*, na correspondência mantida com Clarke, a respeito do vocábulo “sensorium”.<sup>26</sup> Não sendo, o leibniziano, caso singular, a dependência comprova como o famoso trabalho lexical de Goclénio se tornou de facto um dicionário padrão para todo o período da primeira modernidade filosófica (a chamada “early modern philosophy”, na terminologia anglo-saxónica). É justo começar a reparar-se como, ao menos numa dada parte, Coimbra tem o seu lugar neste devir e, por isso mesmo, uma participação que não convém ignorar ou desprezar.

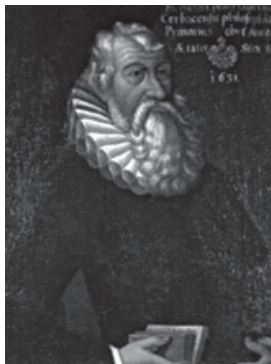
---

<sup>23</sup> Cf. Raphael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos* (Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728). Lembro que Bluteau cita entre os dicionaristas que o precederam os nomes de Agostinho Barbosa, Bento Pereira, Mauro de Reboredo, Pedro de Poiares e Tomás da Luz.

<sup>24</sup> Cf. M.S. de Carvalho, “Pierre Bayle et la critique d’Averroès à Coimbra. Deux épisodes de l’histoire de la réception d’Averroès”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 417-432.

<sup>25</sup> Guido Giglioni, “What’s Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? Rudolph Goclenius and the Canon of Early Modern Philosophy”, in: C. Muratori, G. Paganini (eds), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy* (Cham: Springer, 2016), 21-39; [https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_2)

<sup>26</sup> Cf. Ezio Vailati, “Souther Illinois University Edwardsville: <https://www.siu.edu/~evailat/lz-cl.html> [acedido maio 2025]; cf. E. Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1997).



**Figura 1.** Rudolfo Glocénio

([https://pt.wikipedia.org/wiki/Rudolph\\_Göckel\\_der\\_Ältere#/media/Ficheiro:Rudolf\\_Goclenius\\_der\\_Ältere.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rudolph_Göckel_der_Ältere#/media/Ficheiro:Rudolf_Goclenius_der_Ältere.jpg))

## 2. ... a Coimbra

Não é este o lugar para insistir na importância filosófica de Coimbra no período de Quinhentos, sobretudo a Jesuíta (e mais concretamente ainda a de Pedro da Fonseca e a do denominado *Curso Jesuíta Conimbricense*).<sup>27</sup> Entretanto, todo aquele que se interessar pela recepção das iniciativas editoriais coimbrãs deve atentar nas duas publicações de Goclénio no campo lexicográfico, embora privilegiando o *Lexicon Philosophicum* em face do *Lexicon Graecum*. Ao evidenciar-se a amplitude e o âmbito filosófico-teológico da penetração da terminologia na quota-parte em que o filósofo e dicionarista alemão a faz remontar a Coimbra, de uma maneira ou de outra, forçamo-nos a re-situar a produção da “escola de Coimbra” na história da filosofia ocidental. Não é a primeira vez que tal é estudado, sobretudo para o caso de Pedro da Fonseca (1528-1599),<sup>28</sup> decerto o coimbrão mais bem

<sup>27</sup> Veja-se a [Conimbricenses.org](http://Conimbricenses.org)

<sup>28</sup> A influência do *Comentário à Metafísica* de Fonseca nas universidades jesuítas, católicas, luteranas e calvinistas europeias ainda não foi pesquisada e o mesmo se aplica ao estudo da divulgação do comentário sobre a *Metafísica* de Fonseca pelas bibliotecas escolares do Novo Mundo. Petrus Bacher (Bakker) e Valentin Eisenhart, da Universidade de Dillingen, são dois dos nomes que atestam a presença da *Metafísica* de Fonseca na Alemanha, por exemplo, vd. Ulrich D. Leinsle, *Dilinganae Disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universitaät Dillingen 1555-1648* (Regensburg: Schnell und Steiner 2006), 559, e Leinsle, “Species, entitates habituales, or intellectio? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology”, in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism* (Neunkirchen-

conhecido além-fronteiras. Simplesmente, Goclénio não se atém com exclusividade ao autor dos impressionantes comentários ao *Organon* e à *Metafísica* – apesar das referências a Fonseca no *Lexicon* ocuparem 70 % da dos restantes companheiros<sup>29</sup> – igualmente comparecendo como conhecedor do reputado *Curso Jesuíta Conimbricense* (1593-1608), isto é, do “Collegium Conimbricensis”, como por vezes Goclénio o denomina no seu vocabulário ou ainda, por uma vez só embora, da “Companhia em Coimbra” (*Societas Conimbricensi*).<sup>30</sup> Uma vez que a erudição e a exaustividade do dicionarista alemão é vastíssima, não há nada de particular na atenção por ele prestada aos filósofos jesuítas portugueses ou com atividade filosófica no nosso país, salvo o facto de, além de Francisco Suárez (1548-1617) e Luis de Molina (1535-1600),<sup>31</sup> o *Lexicon* mencionar um outro inaciano, Manuel Álvares (1526-1583),<sup>32</sup> e mais nenhum autor que tenha passado por Portugal ou aqui ensinado. É curioso, por exemplo, verificar-se como Évora ou Lisboa parecem ser “terrae incognitae” na Marburgo de Goclénio. É como se a entrada dessa particular produção coimbrã na esfera de Gutenberg tivesse apagado as demais, ou pelo menos dispensado a sua consulta pela equipa de Goclénio ocupada na feitura do *Lexicon*, o que é, evidentemente, um erro de paralaxe. O grau de um tal “erro” é patente, no caso da produção jesuíta – saliento, como título expressivo, algum interesse crescente, nos nossos dias, em relação a Baltasar Teles, por exemplo – mas até ao surgimento do Oratório (*et pour cause*) parece que a Companhia de Jesus domina a geografia editorial numa extensão que, inexplicavelmente, não só ainda não foi percebida como é grandemente injusta para com obras coevas saídas do prelo oriundas de outras casas religiosas. Enfim, e voltando aos inacianos, as várias referências que Goclénio faz a Suárez são, naturalmente, previsíveis – uma vez mais não causa estranheza que Heidegger quase restringisse a história da metafísica ao papel deste portento ibérico – mas, embora em menor número, o acolhimento de Molina justificar-se-ia sobejamente, não se desse o caso

---

-Seelscheid: editiones scholasticae, 2016), 175); veja-se, depois, Ernst Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1935); Max Wundt, *Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 29, 1939), passim; Lamanna, *La nascita*, 145-166; Allan Bäck, *On Reduplication Logical Theories of Qualification*. Leiden. New York: Köln: E.J Brill, 1996 (Fonseca, 362; Goclénio, 363).

<sup>29</sup> O presente inquirido não pretendeu ser exaustivo e, no total, ative-me a 66 referências de Goclénio a Fonseca e ao Colégio Conimbricense.

<sup>30</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 1085b.

<sup>31</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 1014b.

<sup>32</sup> Cf. Goclenius, *Vocum*, 329b.

de as suas doutrinas teológicas soarem a “pelagianismo” aos ouvidos de um reformador, também. Não menos significativa seria aqui deixarmos a nótula de que a *Gramática* de Álvares, autor acima referido, conheceu pelo menos 53 edições no século XVI (algumas destas produzidas em cidades alemãs) e ainda mais 14 até ao ano de 1613 (algumas destas últimas saídas dos prelos de Dillingen, Münster, Estrasburgo, Colónia e Überlingen).<sup>33</sup>

Entre autores antigos, gregos e latinos, ou entre os muito nomes de filósofos medievais, provenientes de várias escolas filosóficas e religiosas, datáveis dos séculos mais diversos, a atenção prestada aos contemporâneos poderia representar um sinal da preocupação de Goclénio pela atualização. Parece ser óbvio que concitar Fonseca e o *Curso Jesuíta Conimbricense* – exclusiva e designadamente, Manuel de Góis (1543-1597), Sebastião do Couto (c.1567-1639) e Baltasar Álvares (1560-1630),<sup>34</sup> como se terá ocasião de ver – não pode deixar de constituir uma marca dessa preocupação, embora as referências ultrapassem em muito um mero tique de atualidade e assumam, algumas vezes, um carácter autoritário ou polémico, de que o autor do *Lexicon* também se distancia. Em bom rigor, o seu saber histórico-filosófico é impressionante, repito, mas a releitura de Aristóteles na primeira escola protestante insistia particularmente no recurso à mais recente literatura peripatética, motivo pelo qual no livro IIº de um curso elementar de filosofia peripatética (*Prodromus philosophiae peripateticae*) publicado em 1626, em Bratislava, o autor coloca Jacopo Zabarella e o Colégio Conimbricense entre essa moderna literatura.<sup>35</sup> Curiosamente, também alguns verbetes de Goclénio, mesmo entre os a seguir colacionados, associam estes dois filões católicos, oriundos um de Pádua, o outro de Coimbra. Enfim, como mostrou Lamanna, agora num lugar-comum historiográfico, os teólogos contemporâneos de Goclénio e do período imediatamente anterior viram nos jesuítas Benet Perera (1536-1610), Fonseca e Suárez o triângulo decisivo para a formação da primeira metafísica protestante.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Cf. *Bibliografia Geral Portuguesa*. Vol. III: Século XVI (Lisboa: IN-CM, 1983), xix, 207-242; vd. Maria Margarida Lopes Miranda, “Manuel Álvares”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2643499”, URL = “<https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/alvares-manuel/>”, latest revision: April, 17th, 2019.

<sup>34</sup> Sobre as três figuras acima referidas, vd. Carvalho, *Conimbricenses.org* s.v.

<sup>35</sup> *Prodromus philosophiae peripateticae, duce & autore Aristotele constitutae*, emissus a Michaelae Coelio Wratislaviæ in Neopoli ludi literarij. p.t. Moderatore. Anno Christi. 1626; cf. Joseph S. Freedman, “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 137: 2 (1993), 251. Vd. nota 5, acima, sobre o parecer de Gass.

<sup>36</sup> Lamanna, *La nascita*, 106-107 que sublinha as três linhas eventualmente oferecidas pelos jesuítas a luteranos e calvinistas, a saber: i) ao nível dos instrumentos conceituais e

Importa, pois, franquear portas e começar a indagar-se como Goclénio lê os denominados Conimbricenses e Fonseca, o que deles aproveita ou rejeita, em que medida e em que tópicos. Não será exagerado afirmar-se que a produção filosófica da “Coimbra brand”, como um dia escreveu não sem acerto Cristiano Casalini, era vista como digna de ser transmitida aos alunos da universidade do Landgrave Filipe de Hesse, o Magnânimo, e decerto dali passando aos demais curiosos leitores europeus, sobretudo luteranos e calvinistas. Importa, ainda, deixar sublinhado que o *Lexicon* não é o único lugar em que Goclénio dialoga ou admite a importância de, v.g. o “Colégio Conimbricense”. Ressalto, entre outros lugares mais, a referência feita à escola de Coimbra no *Conciliator philosophicus*,<sup>37</sup> publicado quase contemporaneamente à lógica de Couto. “Recte et sapienter pronuntiat” (*pronuncia-se correta e sabiamente*), enfatiza e reconhece, por vezes, o teólogo reformado acerca de um ou outro ensinamento proveniente da capital escolar dos nossos jesuítas, designadamente, citando, *pari passu*, a *Ethica* (VII q.2, a. 1), ou parafraseando e louvando a doutrina do *De anima* (II c. 6, q. 2, a. 1).

### 3. Coimbra em Marburgo

Isto dito, uma impressão salta imediatamente à vista dos leitores do *Lexicon*, a saber, o facto de, para um destacado ontólogo como foi Goclénio, as autoridades conimbricenses parecerem cair predominantemente sob a alçada da filosofia natural ou da física. Como tive a oportunidade de deixar escrito em várias outras ocasiões, se uma tal predominância pode fazer sentido, sobretudo no caso de Manuel de Góis, ela desmerece do gabarito de um Pedro da Fonseca.<sup>38</sup> Nenhum dos vocábulos que Lamanna elencou entre os casos de codificação ontológica suscitam qualquer relação com Fonseca, Góis, Couto ou Baltasar. O facto talvez tenha uma justificação imediata, apesar de não ser totalmente convincente.<sup>39</sup> Em 1598, ano em que a *Isagoge in primam philosophiam* gocleniana vê o prelo, só o primeiro volume do *Curso Jesuíta Conimbricense* acabava de sair da imprensa de

---

terminológicos adequados à teologia; ii) enquanto acesso à metafísica, no seu conjunto; iii) eventuais respostas às exigências de sistematização do saber.

<sup>37</sup> Cf. Goclenius, *Conciliator Philosophicus* (Cassellis: ex officina typographica Mauritaniana, 1609), 23 (de uno per se phisice intelligenda), 165 (contraria).

<sup>38</sup> Cf. M.S. de Carvalho, “Pedro da Fonseca: Between Humanism and Scholasticism”, in Mauro Mantovani & Rafael Ramis-Barceló (editores), *Escolástica y Humanismo Renacentista* (Madrid: Editorial Sínderesis, 2025), 215-235.

<sup>39</sup> Para a vida e obra de Fonseca, vd. Carvalho, Mário Santiago de, “Fonseca, Pedro da”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho e Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2563270”, URL = “https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da”, latest revision: January, 29th, 2020

Coimbra. Uma vez que o *Lexicon* tem data posterior à publicação do grosso da obra metafísica de Fonseca (1577, 1589, 1604) e à da totalidade do *Curso Jesuíta Conimbricense* (1598-1606), conquanto este último apenas num espaço máximo de quinze anos, Goclénio confina-se explicitamente a oito termos a partir das lógicas de Couto e de Fonseca. São os casos dos verbetes “De Actu signato et exercito ex aliis Scholasticis”,<sup>40</sup> “Determinatio ad unum”,<sup>41</sup> “A parte rei”<sup>42</sup> e “Connotans/Connotativum”,<sup>43</sup> para o volume de Couto (*In dialecticam*); e os casos das entradas “Absolute universale”,<sup>44</sup> “Proprium/Proprietas, ‘Idiotes’”,<sup>45</sup> “Praeiacens/Canon”<sup>46</sup> e “Modificatum”,<sup>47</sup> para o de Fonseca (*Institutiones*), apesar de mais para o fim termos de voltar a este assunto. Esta explicação para um aparente deficit da terminologia ontológica não parece consistente, não só porque alguns títulos mais de Góis são igualmente citados, como sobretudo – e terei oportunidade de sublinhá-lo – Goclénio mostra ter lido com alguma atenção os tomos mais recentes de Fonseca.

Optar entre fontes era inevitável e mais do que indicativo, para nós, hoje em dia, ao abalançar-se, alguém, ao designio de compor um instrumento lexical. De passagem, lembro que foi recorrendo ao *Thesaurus linguae Latinae* e ao *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini, que também um nosso contemporâneo, René Hoven, estabeleceu o seu trabalho lexical,<sup>48</sup> tal como J. Ramminger, ex-administrador do sítio internacional *Neulateinische Wortliste 1300-1700*, com mais de cinco mil lemas, no agora *Johann Ramminger Neulateinische Wortliste. Ein Wörterbuch des Lateinischen von*

<sup>40</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 53 (alias 55b).

<sup>41</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 524b.

<sup>42</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 4b.

<sup>43</sup> Goclenius, *Lexicon*, 446 a: “Denotare Coll. Conimbr. usurpat ita, ut opponat ei, quod est formaliter significare, ut cum dicit: Signum est nomen connotativum formaliter vindicans vim significandi et denotans rem significantem.”

<sup>44</sup> Cf. Goclenius, *Lexicon*, 12a.

<sup>45</sup> Goclenius, *Lexicon*, 892b: “Fons in Inst Log. Locum proprietatis revocat ad locum descriptionis: Hae ex propriis principiis demonstrantur.”

<sup>46</sup> Goclenius, *Lexicon*, 851b-852 a: “‘Canon Fonsecae et aliorum Scholasticorum Dialecticorum’ (...) Canon Fonsecae intelligendus de enuntiatione condicionali necessaria absolute. Si condicionalis necessaria est Simpliciter, eodem quoque modo necessaria est simplex enuntiatio, in qua illius veritas fundata est.”

<sup>47</sup> Goclenius, *Lexicon*, 706b: “Vide Fonseca l. 3 Dialect. c 9 ubi hanc Enuntiatio, Socrates est Grammaticus, est contingens, vocat enunciationem in actu signato. Illam vero, Socratem esse Grammaticum, est contingens, enunciationem in actu exercito, quod est obscurum.”

<sup>48</sup> R. Hoven, *Lexique de la prose latine de la Renaissance/Dictionary of Renaissance Latin from prose sources*, Deuxième édition revue et considérablement augmentée /Second, revised, and significantly expanded edition. Avec la collaboration de /Assisted by Laurent Grailet, Traduction anglaise par /English translation by Coen Maas Revue par / Revised by Karin Renard-Jadoul (Leiden-Boston: Brill, 2006).

*Petrarca bis 1700 & Lemmatarium Neolatinum*, parece ainda desconhecer os nossos autores.<sup>49</sup> Servindo-se da importante noção que Góis estabelece para “signo”,<sup>50</sup> Goclénio recolhe a distinção conimbricense entre significação denotativa e significação conotativa. No caso respeitante a Fonseca, s.v. “Modificatum”, cuja obscuridade o professor alemão denuncia, estamos perante a doutrina dos géneros e fórmulas de enunciações modais e da dificuldade manifestada por Goclénio em entender uma descrição modal, contingente, em ato exercido (*actu exercito*), confrontada com a mesma descrição em ato significado (*acto signato*). Se, s.v. “Connotans/Connotativum”, Goclénio não cita a referência coimbrã em causa (deve tratar-se de um passo do capítulo 1 do *De Interpretatione* q. 2, a. 3, s. 2, p. 21 da editio princeps), fá-lo, contudo, a respeito das *Instituições Dialéticas* III 9 (p. 159 da edição portuguesa comum<sup>51</sup>). Finalmente, a distinção modal *actu exercito/signato*, sob o ponto de vista da sua aplicação pelos vários escolásticos (*De actu signato et exercito ex aliis scholasticis/Vsus*), havia comparecido, antes, no verbebo homónimo, que remete para um passo do comentário às *Categorias* por Couto, também por mim, agora, pela primeira vez, devidamente identificado (c. 5, q. 1, a. 1, p. 287-88 da editio princeps).<sup>52</sup>

Por várias vezes adiante se verá que Goclénio é particularmente generoso e preciso na indicação das suas fontes coimbrãs, embora este seu procedimento não se confine confine, bem entendido, à nossa geocultura. Além de quatro referências explícitas às *Instituições Dialéticas*, três verbetes mais citam esta obra pioneira de Fonseca; numa situação, ao lado dos *Análíticos* de Zabarella, s.v. “Per se” (II c. 1),<sup>53</sup> nas outras, s.v. “Absolutum” (I c. 24),<sup>54</sup> e mesmo o suprarreferido verbebo “Modificatum” remete para o IIIº livro (c. 9). Apesar das maneiras diferentes como Goclénio (ou a sua equipa edi-

<sup>49</sup> Cf. J. Ramming, *Neulateinische Wortliste. Eine Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700 & Lemmatarium Neolatinum*: [http://nlw.renaessancestudier.org/neulateinische\\_wortliste.htm](http://nlw.renaessancestudier.org/neulateinische_wortliste.htm) (acedido em setembro de 2025).

<sup>50</sup> Cf. Hélène Leblanc, *Théories sémiotiques a l'Âge classique* (Paris: Vrin, 2021).

<sup>51</sup> Cf. Pedro da Fonseca. *Instituições Dialéticas/Institutionum Dialecticarum Libro Octo*. Introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de J. F. Gomes (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964).

<sup>52</sup> Goclenius, *Lexicon*, 53 (alias 55b): “Sic collegium Conimbric. Naturae communes non sunt supposita seu subsistentia in actu exercito. Non enim existunt absque omni prorsus dependentia et incommunicabilitate: At in actu signato prius subsistent, quam individua cap 5 de Substant. quaest 1 art 1.”

<sup>53</sup> Goclenius, *Lexicon*, 810 a: “Alii ita loquuntur: Album non subiicitur per se dulci, sed significat aliud quiddam tertium, quod utrique subiicitur, ut Lac. Vid. Zab. l. 1 Post. anal. c. 18 cont. 148. Et Fonsec in Inst. Log. l. 2 c. 1.”

<sup>54</sup> Goclenius, *Lexicon*, 10b: “Sic conotativa sunt Pater, Dominus, Praeceptor. Fonseca vide lib. 1 Institut. Dialectic. c. 24. ‘Nomen enim relativum connotat secundum rem absolutam’: ut Filius substantiam.”

torial, posto que é conjeturável que um trabalho deste jaez só pudesse ser devidamente levado a cabo por uma equipa editorial, como era norma nas escolas mais eminentes), citam um mesmo título de Coimbra – alguma falta de uniformidade é típica nos textos da época – o leitor pode, se assim o quiser, verificar por si próprio o rigor das referências feitas a mais de dois mil duzentos e cinquenta quilómetros de distância; eis o que este inquérito conseguiu rastrear com absoluta certeza: II 1 (p. 95 da ed. portuguesa), I 24 (p. 70 idem) e III 9 (p. 158 idem). Graças a este rigor e precisão germânicos, pode afirmar-se com toda a segurança que I 24 remete para a doutrina dos “nomes conotativo e absoluto”; II 1, para o que Fonseca chama “predicação além da natureza ou por acidente”; e, por fim, III 9 para “os géneros e as fórmulas de enunciações modais”.

Continuando com as obras de Fonseca, mas passando agora das *Instituições Dialéticas* para o *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, a multiplicação de referências textuais e citações literais é ainda mais impressionante e até surpreendente. O procedimento de Goclénio facilita o trabalho de identificar as fontes, uma ou outra vez com surpresa e de forma amigável, como agora soe dizer-se.

Eis um rápido levantamento das trinta e duas ocorrências explícitas (e só destas últimas). Do tomo I, publicado em 1577, contabilizei quatro passos dos dois primeiros capítulos do livro Alfa (I), dois do livro Gama (IV) e um capítulo só, nos casos de Alfa elatton (II) e de Beta (III). Em relação ao subsequente tomo saído do prelo em 1589, e como se terá oportunidade de ver com mais detalhe a seguir, Goclénio revela-se um leitor não desatento do comentário de Fonseca ao livro Delta (V), dele citando pelo menos vinte passos diferentes provenientes dos capítulos 2, 4, 5, 7, 8, 11, 13, 15 e 28.<sup>55</sup> Mais significativo ainda é o facto de Goclénio ter compulsado o tomo III do mesmo *Comentário*, publicado apenas nove anos antes de o *Lexicon* ter sido dado ao prelo. O grau de atualização é indiscutível, invejável mesmo. Dois livros deste tomo também são objeto de referências precisas: do livro Eta (VIII) citam-se os capítulos 3 e 8 – s.v. “Intendere per se” e “Videtur”,<sup>56</sup> respetivamente –, enquanto do livro Êpsilon (VI) o verbete “Primum” cita alegadamente o capítulo 1, q. 2, s. 1, a “Opinio eorum qui dicunt esse [scientiam] simplicem qualitatem”. O que pode ligar estes dois passos de Êpsilon é, na verdade, o verbete “Primum”, no caso do capítulo 11 citando a explicação da coluna 614 da mais acessível edição de Colónia que venho, por isso, compulsando.<sup>57</sup> Do livro Eta, há outra referência muito precisa às páginas

<sup>55</sup> O capítulo 13 do livro Delta é citado, embora sem indicação explícita detalhada, cf. Goclenius, *Lexicon*, s.v. “Sonus/Spatio”.

<sup>56</sup> Goclenius, *Lexicon*, 319 a: “Prior significativo saepe occurrit in disciplina Practica. Fonseca 8 Metaph. 4. 88 [sic]. Omnis substantia videtur hoc aliquid significare, id est individuum.”

<sup>57</sup> Goclenius, *Lexicon*, 862a-b: “Quando aliquid est Primum negative, si detur aliquid aliud, cuius respectu sit primum, iam erit primum positive, respectu illius ac perinde prius

do volume ao dispor da equipa de Goclénio (VIII c. 3, q. 1, s. 2, p. 47). Este grau de pormenor, que, veremos, não é único, poder-nos-ia auxiliar na verificação da edição – ou das edições – do *Comentário* de Fonseca disponíveis em Marburgo. Por falta de tempo não o pude fazer, mas lembro que, embora de modo não exaustivo, Ferreira Gomes elencou dezasseis edições dos três tomos, anteriores a 1613.<sup>58</sup> Deixo algumas indicações para que alguém possa proceder a uma tal identificação. Relativamente ao tomo III, temos, como disse, apenas o caso de VIII c. 3, q. 1, s. 2, p. 47, s.v. “Intendi per se”.<sup>59</sup> Em relação ao tomo I, apresentam-se-nos duas situações, uma para o capítulo 1 (p. 38), s.v. “Praeteritum”;<sup>60</sup> outra para o capítulo 2 (q. 3, s. 6, p. 147), s.v. “Cohaerentia”.<sup>61</sup> Acima de tudo – repito –, salta à vista a importância do tomo II, relativamente ao qual pude confirmar os seguintes quatro casos referentes ao livro V (c. 5, q. 2, p. 16; c. 4, q. 2, a. 2, s. 4, p. 204; c. 28, q. 4, p. 647; e p. 471, sem mais indicação, mas podendo ser nem mais nem menos do que a col. 752 da edição de Colónia), isto é, e respetivamente, pela ordem da paginação que Goclénio faz o favor de deixar grafado: s.v. “Sunt”,<sup>62</sup> “Quies Physica”,<sup>63</sup> “Repudium”<sup>64</sup> e “Duratio”.<sup>65</sup>

---

illo, quamadmodum primogenitus, qui ante secundum Filium est primus negative, nato secundo filio, incipit esse primus positive, ac proinde prior illo. Fonseca in *Metaph. Arist.* l. 6 c. 1 q. 2 s. 1.” Goclenius, *Lexicon*, 863a: “Fonseca in 5 Met. Ar. c. 11 explanatione distingui ex Philosopho descriptionibus ‘primum simpliciter’ definitum ‘a primo ad aliquid. Primo alicubi et Primo ab aliquibus.’”; ed. Colónia, col 614.

<sup>58</sup> Joaquim Ferreira Gomes, “Introdução, in Fonseca, *Instituições*, LI-LVIII.

<sup>59</sup> Goclenius, *Lexicon*, 251b: “Formam remitti nihil aliud est, quam aliquid intimae perfectionis amittere. Fonseca lib. 8 Metaphysic. cap. 3 quaest. 1 sect. 2 pag. 47.”

<sup>60</sup> Goclenius, *Lexicon*, 860a: “Fonsecae, qui hoc annotavit, huius Enallages causa videtur esse, quia ex observatione Praeteriti intelligitur quid de futuro omnique fere tempore iudicandum sit. 1 *Metaph.* c. 1 p. 38. Sic, Hoc illi ‘symbebeke’, accidit. *Arist.* l. 1. *Metaph.* c. 1.”

<sup>61</sup> Goclenius, *Lexicon*, 392b: “Cum vero Intellectus concipit singularia, per se opus est concursum phantasmatum. Cum enim species ‘noetas’ nullum singulare definite representent necesse est, ut singularium representatio suppleatur adminiculo phantasmatum, ut conceptuum formarum externarum seu exemplarium. Vid. *Fonsec.* in *Metaph. Arist.* l. 1 cap. 2 quaest. 3 sect. 6 p. 147.

<sup>62</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1104b: “Sunt significat nexum, hyparxin, systasin, existentiam, effectiorem ... Nam definitione principiorum videtur Aristotelis complecti et constitutionis et generationis principia. Vid. *Fonsec.* in lib. 5 *Metaph.* c. 5 qu. 2 pag. 16.”

<sup>63</sup> Goclenius, *Lexicon*, 945 a-b: “Generatio momentanea, quae terminus et complementum est generationis proprie dictae, imo quies est ad quam rendit naturaliter generatio, nomine Quietis intelligenda est in definitione Aristotelica Naturae, iudice Fonseca in 5 *Metaphysic.* cap. quaest. 2 sect. 4 pag. 204.” Cf. Fonseca, *Commentarium*, col. 271.

<sup>64</sup> Goclenius, *Lexicon*, 983a: “Itaque Repugnantia Essendi in pluribus, quam dicitur negare aptitudo ad hunc actum, non est negatio aptitudinis ad illum (*Fons.* *Metaph.* l. 5 c. 28 q. 4 pag. 647) sed id cui repugnat, etc.”

<sup>65</sup> Goclenius, *Lexicon*, 562a-b: “Nihil momentaneum proprie durare dicitur, scilicet

Pode-se, apenas a título de exemplo, evidenciar o paralelismo entre leitor (Goclénio) e textos lidos (Góis e Fonseca, v.g.) ou o modo como aquele cita literalmente, por vezes, os textos coimbrões. Considerem-se apenas duas situações, entre muitas outras possíveis:

Góis, <i>Ethica</i>	Goclénio, <i>Lexicon</i>
79: Sub genere causae formalis, prout sese alteri tribuit ipsum actuando et perficiendo: quo pacto forma se materiae communicat; ad quem etiam modum pertinet ea communicatio, qua in mysterio incarnationis personalitas Filii humanitati assumptae diuinitus tributa est.	815a: Forma se materiae communicat eam <i>perficiendo</i> et ut Barbari loquuntur, <i>actuando</i> . Ad hunc modum <i>communicationis</i> reducitur ea, qua in <i>mysterio Incarnationis personalitas Filii Dei Humanitati assumptae diuinitus tributa est</i> . Vid. Colleg. Conimb. in disput. in Ethic. Aristot.

Fonseca, <i>Metaphysica</i>	Goclénio, <i>Lexicon</i>
695: ... multos esse qui putent idem esse trinam dimensionem, atque longitudinem, latitudinem et profunditatem, et cum linea dicatur esse unius dimensionis...	537b, 538b: Quod ad Trinum Dimensum attinet, <i>multi sunt</i> , inquit Fonseca, <i>qui putant idem esse trinam dimensionem atque longitudinem, latitudinem et profunditatem, et cum linea dicatur esse unius dimensionis...</i> Sed non ita res habet [...] ... Quare cum corpus dicitur longum, latum et profundum, seu quantitas continua longa, lata et profunda, aut vulgari et non philosophica (hoc est minus exquisita) ratione id accipiendum est, aut sic intelligendum, ut longum, latum et profundum usurpentur pro eo, quod est Trifariam dimensum seu habent trinam dimensionem. Hoc iudicium Fonsecae est in Comm. in 5 l. Phil. c. 13.

Regresso ao *Curso Jesuíta Conimbricense*. Aqui, além da lógica de Couto – concreta e exclusivamente, da *Isagoge*, das *Categorias* e d’*A Interpretação* –, deparamo-nos com os seguintes três títulos de Góis: *De Ani-*

---

Transiens. Continuo tempore mensurantur motus. Discreto tempore mentium mensurantur operationes sibi invicem succedentes, quae fiunt sine motu. Cur non continuo? Quia eiusmodi operationes seu actiones ‘e energieas’ non continuantur inter sese, ut faciant aliquam per se extensionem, sed succedunt sibi invicem absque continuatione, teste Fonseca 5. 1. Philosoph. (...) [Duratio Permanens Dependens/Defectibile] Ex se naturaliter. Instans seu momentum permanens. Thomae Aquí. Hoc tempus discretum constare ait Fons. 1 Phil. p. 471.”

ma, *De Generatione et Corruptione e Ethica*. O número das referências ao *De Generatione* ultrapassa pouco o das referências ao *De Anima*, mas da ausência de qualquer alusão à *Physica* poder-se-á presumir que este último inexistia na biblioteca de Marburgo ou no círculo de Goclénio? Ou, numa hipótese nada lisonjeira, nem para Góis, nem para Goclénio: que o título mais bem conseguido do jesuíta português era tido pelo marburguês como o menos representativo? Quiçá insignificante, apesar de o lugar da filosofia natural ser central, como comecei por dizer? Esta omissão flagrante poderá, decerto, ser explicada, mas a razão pela qual Goclénio cita, v.g. a *Ethica* e omite quaisquer referências à *Physica*, ao *De Caelo* ou aos *Meteororum* goesianos é, no mínimo, surpreendente, tanto mais que ele ensinou e escreveu sobre matérias astrofísicas e astronómicas; por outro lado, o volume que Góis escreveu sobre ética é, talvez, o menos significativo. Deve, no entanto, lembrar-se que, no interim, surgira o acontecimento Galileu, paradigma legítima, mas também compreensivelmente não desligado daqueles três títulos de Coimbra.<sup>66</sup>

Seja como for, foi possível rastrear duas citações do *De Anima*, uma s.v. “Influere”,<sup>67</sup> concitando um passo (c. 1, q. 7, a. 2) em que o comentador jesuíta critica o chamado “erro de Averróis”;<sup>68</sup> outro sobre a teoria da visão, “Disgregare visum”, assunto que foi objeto entre nós de uma tese académica.<sup>69</sup> Passando às únicas cinco referências ao *De Generatione*, a maior

<sup>66</sup> Cf. M. S. de Carvalho, “Reading Aristotle in Sixteenth-Century Conimbricense Philosophy. Nomadic Natural Philosophy and Theological Design”, in *L’io, il mondo, la storia. Studi in onore di Costantino Esposito*, a cura di Paolo Ponzio, Francesco Marrone, Giacomo Fronzi e Antonio Lombardi, (Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2025), 89-101.

<sup>67</sup> Goclenius, *Lexicon*, 239a : “Quamquam intellectio aliquo modo communis animae et corpori dari potest, quatenus intellectio non fit absque consortio animae et corporis, ac intellectio animae in corpore pendet a speciebus, quae sensuum comparantur ministerio et quatenus oportet intelligentem speculari phantasmata. Colleg. Conimb. 2 de anima, c. 1 quaest. 7 art. 2. Anima intellectiva in hoc vitae statu, omnem cognitionem haurit a sensibus et quoad usum etiam specierum saltem maiori ex parte dependet a corpore, quatenus oportet intelligentem speculari phantasmata. ”

<sup>68</sup> Cf. a respeito, M. S. de Carvalho, “Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao ‘De Anima’ de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)” in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes* (Lisboa: Edições Colibri Universidade dos Açores 2006), 507-532.

<sup>69</sup> Goclenius, *Lexicon*, 545b: “Disgregare visum est Dissipare spiritus visorios, qui ad pupillam a cerebro confluunt. Id praestat potissimum Lux interventu coloris, cuius parens est. Idem quo suo modo candor, qui ad lucem prope accedit. Colleg. Conimbr. in 2 de anima. Itaque definitur l. 10 Met. c. 10 Color disgregans visum.” Cf. M<sup>a</sup> da C. Camps, *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016), 11-30.

parte delas ao livro I e uma só ao livro IV (s.v. “Existentia”<sup>70</sup>), podemos alvitrar o seguinte: do livro I, Goclénio remete para os capítulos 1 (conjetura minha), 4 (“Tergiversari”: q. 14), 5 (“Nutrimentum”), e 10 (“Mistio”: q. 1 a. 2). Citar, alguém, o capítulo 10 de *De Generatione* I para o estudo da noção de “mistura” é um sinal objetivo de se tratar de um competente leitor de Góis; lembro que o artigo 2 da questão 1 solucionava “os argumentos que tentavam retirar a mistura do meio”. O mesmo deve ser dito acerca de I 5, decerto um lugar adequado para o estudo do alimento ou da nutrição, matérias claramente pertencentes ao capítulo da chamada filosofia natural, pelo menos segundo o paradigma que o nosso Curso veiculava. Quanto ao capítulo 4, questão 14, onde Góis pergunta “se a geração dos seres humanos que supera a força da natureza é ou não uma geração em sentido próprio e unívoco”, é forçoso começar por lembrarmos os quatro tipos de geração evocados, caindo os três primeiros sob a possibilidade discutida no *Lexicon*: i) a geração de Adão (sem o concurso de espermatozoides e óvulos, como se diria na atual linguagem da biologia); ii) a de Eva (sem óvulo, mas com espermatozoides); iii) a de Cristo (sem espermatozoides, mas com óvulos); iv) a comum geração.

Na amplitude teológica católica deste contexto e aparato, que irá ser reforçado com uma outra referência a Fonseca – especificamente suscitada em razão de Gabriel Biel (“Canon e Biele”<sup>71</sup>) –, s.v. “Tergiversari”<sup>72</sup>, Goclénio parece contradizer a nossa impressão inicial. Ele sugere não ser a física, mas uma nova lógica (*logica et metaphysica*) a abrir a clareira da recente teologia e dos seus desafios. A estrutura do verbete é clara e vale a pena esmiuçá-la um pouco mais, também para transmitir ao leitor do presente inquérito que nunca tenha contactado com o *Lexicon* algum vislumbre do que podia ser um verbete seu. Goclénio define “tergiversari”, dá o seu correspondente grego, cita Virgílio, caracteriza-o como falácia sofisticada, que pedagogicamente exemplifica – como quando v.g. se dissimula a intenção com uma resposta

---

<sup>70</sup> Goclenius, *Lexicon*, 197a: “Extra nihilum esse est actu esse in rerum natura. Existentiae accidentis opponitur subsistentia, id est, existentia substantiae. Coll. Conimbr. 4 de Gener. et Corr. Arist.” Tal como o testemunha a seguinte tese, Goclénio ensinou, naturalmente, as obras de Aristóteles, *Disputatio philosophica duplex: Altera Physica: De Generatione & Corruptione. Altera Ethica: Peri tōn aretōn homilētikōn* (Marpurgi: Egenolphus, 1594).

<sup>71</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1128b: “Terminus a quo totalis totali ad quem contrarius est, ut habens formam privato forma; partialis partiali, ut forma privationi formae, sed totales termini sunt contrarii per se secundario, id est, per partiales. Partiales vero sunt contrarii per se primo. Fonseca 5 l. Phil. cap. 1.”

<sup>72</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1126b: “Formalis autem a quo generatio sumit speciem sub forma humana, quae est eiusdem speciei cum formis aliorum hominum vid. Colleg. Conimbr. comment. 1 lib. 1 de generatione et corrupt. cap. 4 quaest. 14.”

diferente – e detém-se na apresentação dos seus géneros e aceções: em geral, em especial, essencial, como objeto, na aceção lógica (sujeito e objeto), da causa final e filosófico (correlato, segundo Zabarella). Como bom professor e dicionarista bem-intencionado, Goclénio prossegue elaborando esquemas em chave, aqui comparando inexplicitamente a anterior possibilidade ii) em que Maria é dita uma “pessoa” e acerca da qual é citado o passo do *De Generatione de Góis*.

Continuando, num apartado do mesmo verbete, intitulado “lógica e metafísica”, no qual a proposição “Deus é Homem” é abordada nas suas duas distintas conotações substanciais, Goclénio convoca dois nomes, o de Gabriel Biel e o de Pedro da Fonseca. A posição de Biel, considerada escotista por Fonseca,<sup>73</sup> fora examinada em Coimbra sob um prisma “físico”, ao frisar que a geração de Adão não podia colher no caso de ser entendida como um tipo de nascimento (*primi parentes geniti non autem nati*). Segundo a versão de Fonseca, Biel defendia uma prioridade “ex parte rei”, não uma prioridade ao nível do conhecimento, do que gera relativamente ao que é gerado (i.e., uma pessoa gerada recebe o ser de quem o gera, numa prioridade de origem, não de natureza). Se Fonseca vai seguir Biel no tocante a essa prioridade, dele dissenterá, no entanto, ao exigir que a prioridade “ex parte rei” seja igualmente compartilhada pelo conhecimento (*ex modo intelligendi nostro*); é o modo de Fonseca se afastar, quer de Escoto, quer de Aquino, e de alegadamente se aproximar de Aristóteles. “Alegadamente” porque o núcleo do seu ensinamento nada tem a ver com Aristóteles, como é óbvio, tal como o seguinte rápido resumo o mostra: há uma apreensão da relação de produção ou geração não aplicada à pessoa que é gerada, mas ao ser hipostático, mas imperfeito, que lhe é comunicado e que é duplamente absoluto e relativo! Ninguém pode dizer que é Aristóteles que fala. Seja como for, o papel do “físico” Fonseca relativamente ao caso do “lógico e metafísico” Biel passa por precisar que, de um ponto de vista *lógico*, termos como “a quo”, central na discussão em curso, têm de ser perspetivados como totais e parciais, estes considerados contrários ‘per se’ em sentido primário, aqueles, em sentido secundário, na medida em que a contrariedade dos termos totais acontece mercê dos termos parciais. Esta diferença, para não dizer “diferendo” é tão relevante, quanto informativa, mas põe nas mãos dos leitores do *Lexicon* a tarefa de serem eles a perscrutar uma história abreviada, um diferendo subtil e textos de mais difícil acesso. Talvez fosse esse o escopo de um dicionário filosófico concebido não só para uso na disciplina áulica, mas também a pensar na pressa dos “fora” e novos “cafés” europeus – isto para não insistir no expediente da navalha de Ockham, acima provocadoramente avocado. Seja como for, e porque é de “Tergiversari” que se trata, valeria a pena de-

<sup>73</sup> Cf. Fonseca, *Commentariorum*, V, c. 1, q. 3, s. 2, col. 28.

morarmos (ou demorar-se alguém no futuro, na sequência do presente inquérito) na explicação, alcance e horizonte da “tergiversação” gocleniana que embraia, a meu ver, uma passagem da física à metafísica, quiçá por razões impostas pela teologia protestante.

Considere-se um outro conimbricense, Baltasar Álvares. O entrecruzamento temático e problemático acolhido no verbete “Influere” justifica as igualmente duas únicas citações do título de Álvares – nos dois casos sempre a disputa 2, a. 2, para os verbetes “Consentaneum”<sup>74</sup> e “Subiectum/pressius acceptum”.<sup>75</sup> O motivo não é, todavia, metafísico, ao menos como Álvares entendia a disciplina, no *Tratado da Alma Separada*,<sup>76</sup> mas é do âmbito da filosofia natural. Defendendo-se a unidade do composto humano, dito, por Goclénio, o “sujeito total”, ali se retoma a tese tomasina da separação intelectual como uma solução não consentânea – é este mesmo o vocábulo utilizado no *Tratado* (d. 2, a. 2) que perguntava sobre a naturalidade do estado de separação da alma e que Goclénio faz questão em esclarecer (ou matizar) como sinónimo de “desejável”.

Retorno a Góis e aos seus demais títulos. Este jesuíta comparece em duas entradas mais do *Lexicon*. Uma, concernente à disputa VI<sup>a</sup> do volume da *Ethica*, s.v. “Canon/Passio pro receptione cuiusque rei”, a qual, conquanto não identificada por Goclénio, provém seguramente da q. 3, a. 1 (p. 184 da recente edição bilingue).<sup>77</sup> A outra, s.v. “Perfectio/Explicatio”,<sup>78</sup> relativa a

---

<sup>74</sup> Goclenius, *Lexicon*, 452a: “Non est consentaneum atque expetibile (desiderabile) animam separatam existere a corpore, id est, contra naturam animae nostrae, ut ait Thomas Aq. Animae a corpore separatio non est ei naturalis sive consentanea. Coll. Com. Tractat. de anim. disp. 2 art. 2.” Cf. M. Góis, In *De anima*, 473 paginação da editio princeps.

<sup>75</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1086b: “Hoc in rebus naturalibus est compositum physicum, singular dicitur et subiectum Totale Coll. Conimb. Disp. de anima separata art. 2.”

<sup>76</sup> Para uma rápida incursão no campo da metafísica, segundo o entendimento de Álvares, vd. Carvalho, “Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the ‘Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*’ (1598)”, in Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016), 67-95.

<sup>77</sup> Goclenius, *Lexicon*, 804 a: “Cum expulsione eius, quod naturae patientis accommodatum erat. Haec acceptio propria magis et germana est. Id enim proprie pati dicitur, quod a dispositione secundum naturam ad eam, quae secundum naturam non est, perducitur. Colleg. Conimbr. in Ethic. disput. 6. Talis passio intelligitur.” Cf. *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo II: Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das ‘Éticas de Aristóteles a Nicómaco’*. Tradução do latim e Introdução Doutrinal de Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino de Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020).

<sup>78</sup> Goclenius, *Lexicon*, 815 a: “Forma se materiae communicat eam perficiendo et ut Barbari loquuntur, actuando. Ad hunc modum communicationis reducitur ea, qua in mysterio Incarnationis personalitas Filii Dei Humanitati assumptae divinis tributata est. Vid. Colleg. Conimb. in disput. in Ethic. Aristot.”

um passo não identificado da *Ethica* (mas que, com toda a segurança, é d. 1, q. 1, a. 2, p. 78 da mesma edição, tal como, aliás, o paralelo no quadro acima o ilustra). Em ambos os casos continuaríamos no capítulo da filosofia natural e estaríamos, respetivamente, perante a verdadeira definição de “paixão” e de “perfeição”, o que não é coisa de somenos no horizonte de um *Lexicon*, assim como se depreende de uma entrada alheia a Góis, mas atinente a Fonseca, “Affectio” sobre o mesmo vocábulo.<sup>79</sup>

Mais do que a quantidade de entradas com referências a Coimbra e até a sua impressiva qualidade e inesperado rigor, importa esquadrinhar o horizonte temático das mesmas, um pouco como acabei de sugerir em relação a “Tergiversari”. Com cautela, embora, algumas pistas podem ser traçadas. Parece de novo evidente que uma problemática de charneira lógica/metafísica, como era a da questão dos universais e das áreas com ela conexas, suscita a atenção de Goclénio, embora não tanto quanto a que se prende ao campo da filosofia natural. Porque a designação é de Fonseca, não deixa de ser curioso que seja a Couto e não a Fonseca que o *Lexicon* vá beber o vocábulo “precisão”, s.v. “Determinatio ad unum”, ligado a “aptidão” que define os universais.<sup>80</sup> Seja como for, a questão citada da *Isagoge* que Couto compôs versa exatamente o tema “de aptitudine rei universalis propria” e a expressão técnica “unidade de precisão” surge noutros lugares, como v.g. numa referência adicional à *Isagoge* (Porf. q. 5, a. 3), s.v. “A parte rei”.<sup>81</sup> Posto que se pergunta, em contexto de polémica – dividindo escotistas, tomistas e caietanistas – se “a natureza comum na espécie inteligível é formalmente universal” (*Vtrum natura communis sit formaliter universalis in specie intelligibile?*), o registo do artigo citado choca com a, digamos, superficialidade da referência de Goclénio. Desprezando a centralidade da espécie inteligível e aproveitando o passo de Couto, o alemão deixa simplesmente registado que a diferença

<sup>79</sup> Goclenius, *Lexicon*, 78b: “Afectio seu passio propria vel eadem est essentialiter cum subiecto, ut pathos trianguli: vel habet essentiam a subiecto diversam, ut Intellectus a forma intellectuali consecutive, id est, necessaria consecutione sequens proprium subiectum. Fons. in Metaph. Aristot. l. 5 cap. 2 quaest. 6.”

<sup>80</sup> Goclénio, *Lexicon*, 524b: “Haec convenit unitati praecisionis et aptitudini ad essendum in multis, ideoque ‘Rei universalis’ Vid. Coll. Conimb. in praef. Porphy. q. 3 art. 3.” Sobre este assunto, cf. M. S. de Carvalho, “The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the ‘Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino’ (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), 531-543.

<sup>81</sup> Goclenius, *Lexicon*, 4b: “Quaeritur, an natura communis a parte rei differat a singular. Colleg. Conimbr. in Praefat. Porph. quaest. 5 art. 3 s. 1. Thomae sectatores respondent a parte rei nihil existere, quod actu distinguatur a singularibus, sed ratione differre communem naturam singular.”

singular/natureza comum é, para São Tomás e seus discípulos, apenas uma diferença de razão. Num procedimento não coincidente com este, Goclenio convoca Fonseca para uma oposição a Tomás de Aquino.<sup>82</sup> Apesar de tudo, a legítima autoridade do jesuíta no campo da lógica retorna em duas passagens, respeitantes, primeiro, aos nomes equívocos e análogos, em que alegadamente protagoniza uma “escola” – a dos Escolásticos, s.v. “Absolute universale”<sup>83</sup> – e, depois, à definição de universal e do estatuto da analogia,<sup>84</sup> embora só no primeiro caso Goclenio identifique o texto original (*Inst. Dial.* I 21-22), como se disse acima já.

Alguma relevância de Fonseca surge igualmente nos campos da filosofia do conhecimento, da epistemologia e da ligação da cognição à metafísica, sobretudo porque quase todos eles foram elaborados exclusivamente a partir do jesuíta português. Temos nestes casos, e para acabar, vários verbetes.

Primeiramente, duas entradas. Uma respeitante ao conhecimento humano distinto (“Cognitio”),<sup>85</sup> sem esquecer o conhecimento intuitivo da natureza divina;<sup>86</sup> a outra, sobre os limites no conhecimento das substâncias incorpóreas (s.v. “Modus”).<sup>87</sup> Aqui, é inevitável perguntarmo-nos por que razão Goclenio prefere Fonseca a Álvares, de cujo texto, o *Tratado da Alma Separada*, mostra ser incompleto leitor, pelo menos à luz das duas únicas citações feitas desse *Tratado*.

---

<sup>82</sup> Goclenius, *Lexicon*, 5 a: “Sed Fonsecae persona producens et ex parte rei et modo intelligendi nostro est aliquo modo prior producta.”

<sup>83</sup> Goclenius, *Lexicon*, 12 a: “Analogia quaedam non Absolute, id est, simpliciter (ut vera universalia) [...] cuiusmodi Aequivoca a casu vocantur a Schol. Vide Fons. in Dial. l. 1 c. 21 et 22. ”

<sup>84</sup> Goclenius, *Lexicon*, 304b: “Vniversale seu commune latissima significatione est unum quid ad multa pertinens. Fonseca.”; Goclenius, *Lexicon*, 307 a: “Analogis deest vera unitas: etsi apta sint (suo modo) ut in multis insint. Itaque Entia per accidens, ut sunt Respub. et navis, Fonseca ad analoga refert. ”

<sup>85</sup> Goclenius, *Lexicon*, 382b: “Fonsecae ‘Totum cognitio distincta est’ qua notum cognoscitur per cognitionem partium, id est, perspectis particulatim omnibus, quae in eo continentur: ut cum cognoscimus totum aedificium lustratis omnibus eius partibus tum interioribus, tum exterioribus.”

<sup>86</sup> Goclenius, *Lexicon*, 384b: “An angelus comprehendat se adaeum homo proprio conceptu apprehenditur (...) Confusa notitia est. Fons. l. 1 Metaph c 2 q 2.”

<sup>87</sup> Goclenius, *Lexicon*, 697b: “Hinc efficitur substantiam incorpoream, ut incorporea est, a nobis non posse cognosci ‘Quidditatiue seu essentialiter’ P. Fonseca. in 2 Metaph. Arist. c. 1 quaest. 2.”

Seguidamente, o problema da abstração em ciência (“Abstractio in Scientia”),<sup>88</sup> ao que o *Lexicon* acrescenta duas notas historiográficas comparativas sobre a doutrina da abstração, ambas – atrever-me-ia a dizer – condicionadas pelo próprio texto de Fonseca.<sup>89</sup> Refiro-me, seja a Alexandre de Hales e Fonseca (“Distinctio Abstracti ex Alensi et Fonseca”),<sup>90</sup> seja ao modo como o jesuíta de Coimbra falha a explicação escotista a esse respeito (“Scotistarum de abstractis accidentium explicatio”).<sup>91</sup> Ao tratar da demonstração circular (“Demonstratio”),<sup>92</sup> encontramos uma breve alusão suscetível de poder revelar a consideração de Goclenius sobre a opinião de Fonseca no tocante à qualificação da filosofia primeira como ciência livre (“Libera scientia”).<sup>93</sup>

Dada a sua extensão e importância sublinho, por fim, uma outra longa citação identificada no *Lexicon* de modo vago que se pode ler no verbete sobre a análise (“Resolutio”); uma vez mais enxertando-se no livro Vº (c. 7, q. 9, s. 1), ela trata da impropriedade do lexema e conteúdo respetivo quando aplicado a

<sup>88</sup> Goclenius, *Lexicon*, 15a: “Haec igitur abstractio est realis. Vide Fonseca in *Metaphys. Aristotelis* lib. 5 c. 28 quaest. 6 et infra hunc librum, ubi clarius exponuntur modi abstractionis in scientiis contemplativis.”

<sup>89</sup> Ainda no tocante à história da filosofia, o *Lexicon Graecum* deixa apenas uma referência a Hermes, haurida em Fonseca, mas é sobejamente conhecida a importância desta figura mítica na época e, igualmente, o acolhimento que o *Curso Jesuíta Conimbricense* lhe faz (cf. Carvalho, “Philosophy”); leia-se: “6. Hermes seu Mercurius est ille, qui a magnitudine sapientiae Trismegistus, id est, ter maximus elogio insigni nobilitatus est. Hic fertur dixisse, Deum esse circulum, cujus centrum ubique, ‘ocsáphereia’ vero nusquam. ‘Circulum’ dixit, inquit Fons. ut summam Dei perfectionem significaret. ‘Habentem ubique centrum’, quia ubique totus est, vel a quovis spatii, in quo est, puncto lineae in quamlibet partem protensae dantur omnes sine medio aequales i.e. infinitae. Denique ‘Nusquam habentem circumferentiam’, quos nullo termino ejus praesentia definiatur ac circumscribatur: Etsi Scal. dictum Trismegisti aliter recitat ex 363 idemque reprehendit.” (Goclenius, *Graecum*, 90 a).

<sup>90</sup> Goclenius, *Lexicon*, 15b: “Fonseca abstractionem praecisionis universalium facit duplicem: unam ektiken (habitualement) si fiat per species ektikos inhaerentes sive impressas; alteram energetiken (actualement) si fiat per apprehensionem eius quod repraesentatur 5. *Metaphysic.* cap. 28 quaest. 6 lect. 1.”

<sup>91</sup> Goclenius, *Lexicon*, 19a: “Sed Fonseca Scoti distinctionem non probat. Sicut enim animalitas non resoluitur in aliquid abstractius, ita nec color, aut ullum abstractum accidens. Voce sane dicatur coloreitas abstractius quid quam Color, at significatione dici nequit. Idem enim prorsus est color, atque natura, qua color est color. Sicut idem est humanitas, atque natura qua ipsa est humanitas. Hoc indicium est Fonsecae.”

<sup>92</sup> Goclenius, *Lexicon*, 504a: “Demonstrare Circulo est idem per idem ostendere, quod non solum non est demonstrare, sed ne simpliciter quidem probare, cum omnis probatio debeat esse e notioribus. Fons. 4 *Met.* c. 4 explanat.”

<sup>93</sup> Goclenius, *Lexicon*, 644b: “Ita scientia est ‘eleuthera’ libera, quae ‘autes enekon’ (sui gratia est) quae non refertur ad opus, aut si mauiis, ait Fonseca, ad aliam superiorem, ut prima Philosophia.”

Deus, por exemplo no sentido de se reconduzir a causa ao efeito (o que é incorreto), diferindo, por isso – nota com cabimento absoluto num *Lexicon* – a “revocatio” da “reductio”, tal como a diferença existente entre género e espécie.<sup>94</sup>

Tal como depreendo que Goclenio bebe um exemplo em Fonseca para explicar um solecismo na teologia (“Soloecismus”),<sup>95</sup> não poderia terminar este inquérito sem deixar anotado o facto de o jesuíta português comparecer em alguns casos como uma fonte lexical filosófico-teológica. Este é um ponto que merece ser assinalado, haja em vista que falamos de alguém como Goclenio, senhor indiscutível de um cabedal lexicográfico. À parte o vocábulo “sinédoque” (ou melhor “Synecdoche/ Secundum Quod, ‘kath’o’, Quo, Quatenus ‘ephw’”),<sup>96</sup> temos a quantidade de vocábulos em cujo esclarecimento Fonseca comparece, facto que, uma vez mais, nos revela alguma importância do nosso autor nas salas de leitura de Marburgo. Pela sua aparente insignificância descortinámos que Fonseca está presente nas partículas ‘E’ (ver-

---

<sup>94</sup> Goclenius, *Lexicon*, 994 a: “Interdum vocatur talis Resolutio Revocatio unius propositionis ad aliam. Interdum dico, quia haec phrasis generalior est et latior. Significat enim etiam relationem alicuius ad aliquod prius. Itaque Fons. l. 5 Metaph. ait: Revocari unum ad aliud nihil aliud est, quam referri illud tanquam ad aliquod prius natura: ‘sive generationis ordine:’ quomodo totum revocatur ad partes: ‘sive perfectionis’, qua ratione revocantur partes ad Totum, ubi voci Resolutionis locus prorsus nullus est. (...) Nec satis commoda est vox Reductionis. Ac quod aliud proprie Revocatio, aliud Reductio ex hoc pronuntiatio Fonsecae percipitur: Quae in praedicamentis per se locum habent, et reliqua, quae ad illa reducuntur, omnia ad Deum, tanquam ad omnium principium finemque revocantur, id est, referuntur. Sic idem Fonsecae non recte loquuntur, qui dicunt, Deum ad praedicamenta reduci, tanquam causam primam ad sua effecta. Nam causae Efficiens et Finalis non reducuntur ad sua effecta, sed potius effecta ad causas illas. Efficiens et Finalis signate dico. Quia Materialis et Formalis causae dicuntur reduci ad compositum. Differunt ergo Revocatio et Reductio, ut Genus et Species.”

<sup>95</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1058 a: “Patres interdum dicunt, Christum assumpsisse totum hominem, vel verbum assumpsisse hominem. Fonseca ait, hanc propositionem esse figuratam, id est, impropriam et exponendum, vel quo homo improprie hic sumatur pro humana natura, quae sola formaliter significatur hominis nomine...”

<sup>96</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1116a: “ Si vero sumatur [=secundum], ut significat id, quo finis formaliter causat ac efficientem causam ad agendum allicit, finis est causa secundum esse reale. Id enim quo agens formaliter allicitur ad agendum, est ipsum esse reale rei, quam consequi desiderat. P. Fonseca in 5 Metaph.” Capietti no meu livro e de Guidi da Brepols, p. 172 refere de passagem a importância da doutrina da causa final de Fonseca na escolástica protestante.

bete “Et”);<sup>97</sup> “Praeter”;<sup>98</sup> “Extra”;<sup>99</sup> “Omnino”;<sup>100</sup> “Videtur” e “Quod”.<sup>101</sup> Decerto com uma relevância lexical e filosófica maiores, o jesuíta comparece igualmente em “Ordinatum”,<sup>102</sup> além de “Dependentia”,<sup>103</sup> “Separatum”,<sup>104</sup> “Similia”<sup>105</sup> e “Suppositare et suppositum”.<sup>106</sup>

Por várias vezes aludi ao espectro lexical atinente à física, que é deveras impressivo, dado o seu número considerável. Recordo que Goclenius atinge o auge da sua carreira universitária como catedrático de filosofia natural.<sup>107</sup>

<sup>97</sup> Goclenius, *Lexicon*, 169b: “Et aliquando videtur sumi partim copulative seu copulativum. Partim distinctum, ut in Definitione Naturae, cum dicitur. Natura est principium motu set quietis. Sententia enim est (Fonsecae hoc placet) Natura est principium aut motus tantum, aut motus et quietis.”

<sup>98</sup> Goclenius, *Lexicon*, 859a: “Fonseca in Metaphys. lib. 1 cap. 1 quaest. 2 ‘praeter accipit pro supra’. Duobus modis aliquid fit praeter Naturae ordinem: Vno, si solus modus faciendi sit supra Naturam: Sic primi parentes facti sunt a Deo. Altero, si formae ipsae sint supernaturales, id est, non possint naturaliter introduci, ut Lumen Gloriorum. p. 59.”

<sup>99</sup> Goclenius, *Lexicon*, 203a: “Interdum idem est, quod Ultra, cui opponitur Citra. Sic Fonseca. Terminus id est, extra sive ultra, quod nihil est rei terminatae et infra seu citra quod omnia illius [id est omnes partes rei terminata] continentur.”

<sup>100</sup> Goclenius, *Lexicon*, 276a: “Fonseca: Christi Humana Natura est res singularis, verum non per se omnino existens, sed existens in verbo divino, a quo sustinetur.”

<sup>101</sup> Goclenius, *Lexicon*, 949b: “Accidentium naturalium materiam quandam esse dici potest, id est, non habent ea materiam, tametsi pro subiecto ipsam rei substantiam, quae ‘quoquo modo’ materia eorum dici potest. Fonseca.”

<sup>102</sup> Goclenius, *Lexicon*, 281b: “Quaecumque invicem referuntur, invicem ordinata sunt: ait Thomas. Hoc sic interpretatur Fonseca: Quaecumque invicem referuntur, id est, extrema, quae denominantur relativa, seu extrema, quae mutua relatione referuntur, sunt cognata inter se, aut communicatione alicuius formae communis, ut duo similia (unum in albedine) aut mutua ad se invicem propensione, ut agentia et patientia creata.”

<sup>103</sup> Goclenius, *Lexicon*, 513 a: “‘Pendere ab alio in ratione’ essendi, aliud est quam pendere ab alio in ratione principiandi. Fons. Exempli causa: Materia principium pendet a forma principio in ratione essendi, sed non in ratione principiandi. Materia enim non habet suum modum causandi a modo causationis Formae, proindeque nec principiandi, licet modo illo ad causandum et principiandum ei fit opus.”

<sup>104</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1027 a: “Corollarium: ‘Proprie igitur quae non permanent, sed pereunt, Separari non dicuntur, sed Perire et Aboleri.’ Itaque accidentia quae naturaliter removemur a subiecto, ut virtus ab homine realiter ab eo separari seu abstrahi proprie dici non possunt (sed perire) quia naturaliter, quod addit Fonseca, sine subiecto cohaerere non possunt.”

<sup>105</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1051b: “Similia contra quodammodo, quae non sunt reciproca: ita Entia (creata) dicuntur similia Deo, quia entia sunt. At Deus illis similis non dicitur. Fonseca in 4 Philos. 1 Thom. 7 [sic!] p. q. 4 art 3. Dionysius cap 9 de nominibus divinis.”

<sup>106</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1107b: “Suppositale esse, est substantiale, substantiae individualae, cuiusmodi est esse hypostaticum. Fonseca in Metaph. libr. 5 cap. 8 quaest. 7.”

<sup>107</sup> Cf. Rudolf Schmitz, *Die Naturwissenschaften an der Philipps Universität Marburg 1517-1927* (Marburg: N.G. Elvert, 1978), 15 sgg.

Ora, como ficou dito acima, seria nesta área que o *Curso Jesuíta Conimbriense* devia impor-se. Todavia, além da telegráfica referência à doutrina da visão s.v. “Disgregare visum”, vozes como “Nutrimentum”,<sup>108</sup> “Temperatura, temperamentum”,<sup>109</sup> Mistio<sup>110</sup> e “Tergiversari”, de novo, elucidam-nos com facilidade sobre o carácter muito concreto, mas de pouco valor, da presença coimbrã.

Algo diferente se passa no caso dos verbetes que citam o *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Em primeiro lugar, deparamo-nos com muitas mais vozes que amplificam substancialmente o campo da filosofia natural. Talvez elas mostrem a importância desta disciplina filosófica, que vale a pena caracterizar com maior detença. Quase que como em extremos, impõem-se-nos o verbe “De actione physica”<sup>111</sup> e “Quies Physica”. Aquele remete para a questão 5 do capítulo 2 do central livro V, isto é, para o estatuto da causa eficiente. Este, “Quies Physica”, aborda o tema do repouso, matéria capital na física aristotélica e que, por caber na definição de “natureza”, pertence de pleno direito à filosofia natural aristotélica. No mesmo âmbito está o verbe que cita a secção 2 (col. 20 da edição de Colónia) “Principium/Arché”<sup>112</sup> que trata da questão da definição de “princípio”, nomeadamente a de saber se ela compete à física, nas suas aceções de princípio de constituição e de geração. Menos importante seria o passo sobre a exegese de Empédocles – “Sphaerus”<sup>113</sup> – mas ele entretece-se com o tema que parece concitar a maior atenção da equipa de Goclénio. Refiro-me, por um lado,

<sup>108</sup> Goclenius, *Lexicon*, 783 a: “Coll. Conimb. l. 1 de Gener. cap. 5 q. An potus nutria, pronuntiatum est: potus non nutrit, nisi idem sit potus et cibus, ut vinum.”

<sup>109</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1121b: “Qualitas composita seu plures, nempe quatuor primae qualitates ad temperamentum reductae Coll. Conimb.”

<sup>110</sup> Goclenius, *Graecis*, 263b: “(...) Coll. Conimb. 1 de generatione et corrupt. c. 10 q. 1 art. 2.”

<sup>111</sup> Goclenius, *Lexicon*, 40b-41 a. “Differunt tantum ratione seu ‘epinoía’ nostra, quia hic influxus prius naturae ordine terminatur ad actionem receptam in ligno, quam ad compositum, quod ex actione resultat. P. Fonseca. in 5 Metaph. Arist. c. 2 quaest. 5 explicatione.”

<sup>112</sup> Goclenius, *Lexicon*, 870b: “4. In aditu Physicorum Aristoteles dicit principia esse, quae neque ex sese neque ex aliis sed ex quibus omnia sunt. Et haec acceptio particularis est, accomodataque ad res naturales: at definitionis sententia est: Principia, quae ad cuius uis rei naturalis siue constitutionem, sive etiam generationem concurrunt, ea sunt, quae neque ex sese neque ex aliis sed ex quibus illa (res naturalis) per se constat aut etiam gignitur. Fons. in Met. Arist. l. 5 c. 1 q. 2. Evidenter autem in definitione hac comprehenduntur principia Constitutionis, quam Generationis.”

<sup>113</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1075 a: “Sphaerus Empodocli est ipsum coelum, quem Deum facit, a quo excludit discordiam. De hoc Fonsecae in explan. 4 c. l. 3 Metaph. Arist.” Cf. Fonseca, *Commentarium*, expl. nn, col. 610.

ao tema controverso como é o do espaço, colacionado embora sob o prisma da sua dependência a Santo Agostinho – “Sonus/Spatium”<sup>114</sup> –ou ao espaço local em “Aptitudo”<sup>115</sup> e, por outro lado, à doutrina do tempo e duração – “Duratio”. Tal como em Kant e antes em Newton ambas as temáticas, tempo e espaço, associavam-se. A leitura do comentário de Fonseca ao livro V, feita por Goclenio, refere várias distinções de tempo, mas a questão do espaço superabunda. Leiam-se “Dimensio, Dimensus, Trinus”,<sup>116</sup> relativamente ao capítulo 13 do livro Vº. Seguem-se “Vbicatio”,<sup>117</sup> agora para o capítulo 15 do mesmo livro, isto é, o predicamento “Vbi” de que se ocupa a questão 9;

---

<sup>114</sup> Goclenius, *Lexicon*, 1067b: “De vero spatio illo opinionem scito esse Augustini lib 11 de civit. Dei. P. Fonsecae in comment. in 5 Metaphys. Aristotelis... Ad hanc obiectionem [sc. ante creationem non erat cum Deo quicquam] responderet Fonsecae distinctione et explicatione vocis ambiguae aliquid, vel quicquam...” Cf. M. S. de Carvalho, “Exposição”, 131-146.

<sup>115</sup> Goclenius, *Lexicon*, 122b: “Aptitudo seu capedo est ut Activa vel quasi activa, aut passiva, vel quasi passiva. Distinctio haec est Fonsecae ubi disputat de spatio locali, de capedine corporum seu aptitudine ad corpora capienda. VSUS: Spatium immobile et fixum, in quo corpora sunt seu quod a corporibus occupatur et in quo mundus ipse est seu orbis hic, est aptitude ad corpora capienda, quae maior est et minor iuxta quantitatem locandorum corporum, imo infinita, ut capere possit omnia corpora, ea etiam quae extra Mundum a Deo produci possunt (potentia absoluta) seu est non-repugnantia quaedam corporum capiendorum commensurata corporibus locandis, de sententia Fonsecae. Sed contra argumentor.”

<sup>116</sup> Goclenius, *Lexicon*, 537b. 538b: “Quod ad Trinum Dimensum attinet, multi sunt, inquit Fonseca, qui putant idem esse trinam dimensionem atque longitudinem, latitudinem et profunditatem, et cum linea dicatur esse unius dimensiones... Sed non ita res habet [...] ... Quare cum corpus dicitur longum, latum et profundum, seu quantitas continua longa, lata et profunda, aut vulgari et non philosophica (hoc est minus exquisita) ratione id accipiendum est, aut sic intelligendum, ut longum, latum et profundum usurpentur pro eo, quod est Trifariam dimensum seu habent trinam dimensionem. Hoc iudicium Fonsecae est in Comm. in 5 l. Phil. c. 13. Dimensiones aut sunt inaequales aut aequales.”; cf. col. 695 ed Colonia.

<sup>117</sup> Goclenius, *Lexicon*, 286a: “Definitio Fonsecae: Quicquid est, alicubi est, saltem in spatio aliquo aut spatii alicuius termino. Hanc definitionem P. Fonseca etiam extendit ad Deum, quia sentit Deum ab omni aeternitate ‘onios’, et revera fuisse sine ulla sui extensione in eo spatio, in quo mundum condidit, et quidem totum in qualibet eius parte, lib 5 Metaph. c. 15 quaest. 9 prim. Ne in loco seu actuali loci occupatione seu repletionem Huic subest successive habere varias Vbicaciones. Suarez in Thom. De Sacr. p. 662.”

leiam-se, por fim, “Vbique”<sup>118</sup> e “Alicubi”.<sup>119</sup> Acrescente-se um verbete ainda e sempre referente ao capítulo 13 do livro V<sup>o</sup>, “Mutatio”<sup>120</sup> (este assunto comparece imediatamente antes do estudo do tempo), mas aqui Goclénio deveria estar a remeter para a questão 9 sobre a definição de mudança, s. 1, col. 713 da edição de Colónia.

Decididamente, mais do que Góis, é Fonseca (*In Metaph.*) a autoridade conimbricense no campo da física, o que à primeira vista pode parecer estranho,<sup>121</sup> mas esta disciplina tem a amplitude que se há de ler s.v. “Absolute spectatum”.<sup>122</sup>

Dizendo respeito à afirmação segundo a qual, além de Deus, nenhuma realidade mais pode ser absolutamente necessária, uma longa citação que Goclénio reproduz de Fonseca, não identificada por ele, mas que provém seguramente do Livro V<sup>o</sup> do *Comentário à Metafísica* (c. 5, q. 1, s. 4), remete para o esclarecimento da noção de “conexão” (s.v. “Connexum/Connexiones rerum”).<sup>123</sup> Mais concretamente, ela visa explicar o modo como se deve enten-

<sup>118</sup> Goclenius, *Lexicon*, 287a: “A nonnullis pro eo, quod est non solum in mundo, sed etiam in infinito spatio, quod extra mundum, esse illi (prios) volunt Deum non esse determinate seu definite esse in spatio hoc, quod mundus occupat. Hi vero seu posteriores Indeterminate, ut coeli coelorum eum capere nequeant. Ex horum numero sunt Augustinus (...), Bernhardus, Salignacus, Fonseca, Fr. Picus Mirand.”

<sup>119</sup> Goclenius, *Lexicon*, 286b: “Alicubi esse accipitur Proprie et Improperie. Proprie cum sumitur pro eo, quod est esse in loco, proprie dicto, idque incircumscriptive vel definitive, de sententia Fonseca. (...) Imaginario, ut vocari solet, id est, in spatio aliquo, quo modo mundus est in ea spatii dimensione, quam occupavit et etiamnum occupat. Sed hoc spatium verum et necessarium est Fonsecae, non fictitium.”

<sup>120</sup> Goclenius, *Lexicon*, 733b: “‘Mutatio quaelibet est ut simplex aut complexa.’ His duobus modis posse accipi ‘metabolen’ seu mutationem. Docuit Fons. In 5 Metaph. Arist. c. 13.”; cf. col. 713 ed. Colónia.

<sup>121</sup> Um verbete em particular – “Gradus” (Goclenius, *Lexicon*, 620b: “Graduum latitudo est, quae numero definitur, ut 8. inclusive. Certus eorum terminus videatur apud Fonseca. in phys. pag. 400 et 403) – deixa-nos perplexo, na medida em que atribui uma *Physica* a Fonseca; pode tratar-se de uma gralha, porque não conhecemos nada publicado nesse âmbito.

<sup>122</sup> Goclenius, *Lexicon*, 11a: “Absolute sumpta dicuntur ut quae realiter actuque insunt. Non absolute, ut quae actu inesse possunt cum subiectis sunt Naturalia: vid. Fonseca in 1 Phil. lib. 5 c. 28 quaest. 19.”

<sup>123</sup> Goclenius, *Lexicon*, 444b-445 a: “Connexiones rerum nihil aliud sunt, quam identitates quaedam subiectorum cum praedicatis, antecedentium cum consequentibus. Intellige Identitates fundamentales, quae nihil aliud sunt, quam negationes quaedam diversitatis subiectorum a praedictis (...) identitas hominis cum animali est negatio diversitatis ab illo secundum subiectum. Hae negationes diversitatis sunt privativae vel pure negativae: privativae sine subiectis non existunt, ait Fonseca, pure negative existunt, id est, per solam non existentiam eorum, quae negant, ait idem Fonseca. id est, negationes purae dicuntur,

der a exposição que Duns Escoto faz da tese de Henrique de Gand sobre o ser da essência real e atual, dependente por participação das ideias divinas que o causam. Situando-a, Fonseca, no plano da identidade – a negação da diversidade – sujeito/predicado, e dando assim, azo a que o jesuíta português (conforme Goclénio sublinha) introduza mais distinções, como as relativas às negações privativas e puramente negativas, vale a pena deixar apontado como o autor do *Lexicon philosophicum* se revela atento, sem qualquer pejo em demorar-se numa subtilidade de que os novos tempos se despedirão a breve trecho.

### *Algumas Conclusões Provisórias*

Do exposto até aqui seguem-se necessariamente algumas conclusões, ainda que mais genéricas do que gostaríamos. Em se tratando apenas de um inquérito, provavelmente de difícil leitura corrente, confinamo-nos a uma enumeração que veicule algumas descobertas, a suscitar confirmação mais alargada e pormenorizada:

- O inquérito reproduziu o maior número possível das citações feitas no *Lexicon* de Pedro da Fonseca e do *Curso Jesuíta Conimbricense*.
- Constatou-se que a presença de Fonseca supera em número a do Curso e que Coimbra obnubila a situação filosófica de Lisboa e de Évora na Marburgo do dicionarista.
- Goclénio e a sua equipa compulsaram de facto os textos coimbrões que citam e fazem-no de maneira bastante rigorosa, em muitos casos.
- Mais do que na lógica, Goclénio aposta na física, estranhamente conferindo um maior lugar a Fonseca do que a Góis.
- Em contrapartida, a marca de Coimbra no concernente ao léxico ontológico parece irrelevante.
- A presença do *Comentário à Metafísica* de Fonseca ultrapassa a das *Instituições Dialéticas*, sendo o Livro Delta o mais lido, seguido de Alfa, Gama e Delta.
- Já a presença do Curso atém-se a três passos de Góis e de Couto, sendo particularmente enigmática a ausência de alusões à *Physica* daquele, apesar de Goclénio não desconhecer o *De Generatione*.

---

quae suo modo existant, non indigente existentia subiectorum. Definitio conexiones rerum intelligitur ex hoc, ‘quod omnis vera praedicatio fundatur in identitate aliqua subiecti cum attributo’. Hinc verarum praedicationum ‘aliae sunt essentielles’, quia subiectum est idem secundum essentiam cum praedicato; ‘aliae sunt accidentales’, quia subiectum est cum Praedicato idem subiecto. Haec Fonseca.” Vd. também Goclenius, *Lexicon*, 444a: “Divina attributa ordinata et distincta sunt a parte rei virtute solum, id est, ratione effectorum. Fonseca. 5 Metaph. Itaque in divinis attributis datur Prioritas tantum virtute. Idem ibid.”

- Pode conjecturar-se que os textos de Coimbra tivessem servido a Goclénio como referências de segunda ordem para a história da filosofia, Aquino ou sobre posições genericamente consideradas “escolásticas” ou dos “doutores escolásticos”, grupo em que o lexicógrafo inclui também os autores de Coimbra.
- Nem sempre Goclénio se pronuncia ou avalia as teses que cita a partir das suas fontes coimbrãs, mas este assunto merece maior detença e consideração no futuro.
- Sendo apenas preliminar, este inquérito é revelador do muito trabalho por fazer e, conquanto sucinta, a metodologia de leitura de “Tergiversari” v.g. deveria ser amplificada e generalizada aos demais verbetes.
- Finalmente, e de maneira óbvia, o derradeiro escopo deste inquérito não poderá ater-se ao *Lexicon*, mas pode partir deste para a restante obra de Goclénio.

## Bibliografia

- Bäck, Allan. *On Reduplication Logical Theories of Qualification*. Leiden. New York· Köln: E.J Brill, 1996.
- Bluteau, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728.
- Camps, M<sup>a</sup> da Conceição & Carvalho, M. S. de. *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.
- Carvalho, Mário Santiago de. “O jovem Karl Marx, leitor inesperado de um comentário jesuíta português”, *Brotéria* 191: 5 (2020), 410-418.
- \_\_\_\_\_. “Uma ‘escola filosófica de Coimbra’? História, tendências e problemas”, *Revista Filosófica de Coimbra* 32 (2023), 255-275.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, Coimbra: Palimage, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Exposição metafísica do Espaço-tempo imaginários em Pedro da Fonseca e Manuel de Góis”, *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2020), 131-146.
- \_\_\_\_\_. “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense”, in Carlota Miranda Urbano & Margarida Miranda (coord.), *Textos Fundamentais da Companhia de Jesus: Pedagogia e historiografia*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2024, 93-115.
- \_\_\_\_\_. “Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia” *Biblos* n. s. 2 (2004), 189-218.
- \_\_\_\_\_. “Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits’ “Wirkungsgeographie” (1542-1730)”, in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, and Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of*

- Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019), Institute of Jesuit Sources, Published: April, 20, 2021 <https://doi.org/10.51238/ISJS.2019.25>
- \_\_\_\_\_. “Presenças franciscanas no ‘Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Para uma cartografia do escotismo português moderno” *Itinerarium* 62: 215-216 (2016), 485-497.
- \_\_\_\_\_. “Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao ‘De Anima’ de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)” in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa: Edições Colibri Universidade dos Açores 2006, 507-532.
- \_\_\_\_\_. “Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the ‘Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*’ (1598)”, in Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, 67-95.
- \_\_\_\_\_. “Pedro da Fonseca: Between Humanism and Scholasticism”, in Mauro Mantovani & Rafael Ramis-Barceló (editores), *Escolástica y Humanismo Renacentista*, Madrid: Editorial Sínderesis, 2025, 215-235.
- \_\_\_\_\_. “Fonseca, Pedro da”, Conimbricenses.org Encyclopedia, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2563270”, URL = “<https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da>”, latest revision: January, 29th, 2020.
- \_\_\_\_\_. “The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the ‘Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino’ (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007) 531-543.
- \_\_\_\_\_. “Reading Aristotle in Sixteenth-Century Conimbricense Philosophy. Nomadic Natural Philosophy and Theological Design”, in *L’io, il mondo, la storia. Studi in onore di Costantino Esposito*, a cura di Paolo Ponzio, Francesco Marone, Giacomo Fronzi e Antonio Lombardi, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2025, 89-101.
- Cassin, Barbara (ed). *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Seuil, 2004.
- Couto, Sebastião do. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: D.G. Loureiro, 1606.
- Efal-Lautenschläger, Adi. “Self-examination, Understanding, Transmission: On Becoming a Teacher in Clauberg’s *Logica vetus et nova*”, in *Reading Descartes Consciousness, Body, and Reasoning* edited by Andrea Strazzoni Marco Sgarbi, Firenze, Firenze University Press 2023, 101-128.
- Fonseca, Pedro da. *Instituições Dialéticas/Institutionum Dialecticarum Libro Octo*. Introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de J. F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.
- Forlivesi, Marco. *La filosofia universitária tra XV e XVII secolo*. Padova: Cleup, 2013.
- Freedman, Joseph S. “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 137: 2 (1993), 213-256.

- Freudenthal, Jakob, “Goclenius, Rudolf” in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 9 (1879), 308-312 [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119396181.html#adbcontent>
- Gass, Wilhelm. *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*. Erster Bd.: Die Grundlegung und der Dogmatismus, Berlin: G. Reimer, 1854.
- Gigliani, Guido. “What’s Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? Rudolph Goclenius and the Canon of Early Modern Philosophy”, in: C. Muratori, G. Paganini (eds), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Springer, Cham, 2016, 21-39; [https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_2)
- Goclénio, Rudolph. *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera et studio Rodolphi Glocenii*, Francofurti: Typis viduae Matthiae Beckerii, impensis Petri Muscoli, 1613 [rep. Anastática: Hildsheim/New York, Georg Olms, 1980].
- \_\_\_\_\_. *Lexicon Philosophicum Graecum*, Marchioburgi: Typis Rudolphi Hutweickerei, Impensis Petri Musculi, 1615 [rep. anastática: Hildsheim/New York, Georg Olms, 1980].
- \_\_\_\_\_. *Problemata logica*, Marpurgi: Egenolphus, 1591.
- \_\_\_\_\_. *Isagoge in Organum Aristotelis*, Francofurti: Z. Palthenius, 1598.
- \_\_\_\_\_. *Disputatio Philosophica*, Marpurgi: Egenolphus, 1603.
- \_\_\_\_\_. *Physicae completae*, Francofurti: Palthenius, 1604.
- \_\_\_\_\_. *Themata De corporibus Physicis, et speciatim De cometis*, Marpurgi: Egenolphus, 1589.
- \_\_\_\_\_. *Commentariolvs De Ratione Definiendi. In Vsvm Academiae Marpurgensis*, Francofurti: Palthenius, 1600.
- \_\_\_\_\_. *Psychologia: hoc est, de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis*, Marpurgi : Egenolphus, 1590.
- \_\_\_\_\_. *Rodolphi Goclenii Svmmi Philosophiae Doctoris, Professoris Academici, Partitionvm Dialecticarum ex Platone, Aristotele, Cicerone, Philippo, Bernardo Copio et aliis ; in vsum discipulorum suae fidei commissorum, concinnatarum ; Libri Ii. Omnibvs Iis, Qvi Aristotelica, & Ramea simul intelligere, nodosq; difficiles expedite dissolvere cupiunt, multum profuturi. Accessit De ratione disputandi brevis et Methodica Introductio*. Francofurti : Z. Palthenius, 1595.
- \_\_\_\_\_. *Disputatio philosophica duplex: Altera Physica: De Generatione & Corruptione. Altera Ethica: Peri tōn aretōn homilētikōn*, Marpurgi : Egenolphus, 1594.
- Góis, Manuel de. *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo II: Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das ‘Éticas de Aristóteles a Nicómaco’*. Tradução do latim e Introdução Doutrinal de Mário Santiago de Carvalho, Fixação do Texto Latino de Sebastião Tavares de Pinho e Mário Santiago de Carvalho, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz, 1597.
- \_\_\_\_\_. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz, 1598.

- Gomes, Joaquim Ferreira. “Introdução”, in Pedro da Fonseca. *Instituições Dialéticas/Institutionum Dialecticarum Libro Octo*. Introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de J. F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, xxi-lxviii.
- Gomes, J. Pereira. “Teses de Filosofia”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 5 (1949), 423-431.
- Guidi, Simone. “Fonseca on Substance, Subsistence, and Supposit», in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, edited by Simone Guidi, Mário S. de Carvalho, Turnhout: Brepols, Turnhout: Brepols, 2023, 193-223.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, hersg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975.
- Heider, Daniel. “Fonseca's Halfway Reductionism of Internal Senses”, in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, edited by Simone Guidi and Mário S. de Carvalho, Turnhout: Brepols, 2023, 87-103.
- Henriques, Marisa das Neves. “Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles de Barbara Cassin – Nótulas sobre o contributo português”, *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 489-496.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía* Tomo 1; trad. Barcelona: Herder, 1977.
- Hoven, René. *Lexique de la prose latine de la Renaissance/Dictionnaire of Renaissance Latin from prose sources*, Deuxième édition revue et considérablement augmentée /Second, revised, and significantly expanded edition. Avec la collaboration de /Assisted by Laurent Grailet, Traduction anglaise par /English translation by Coen Maas Revue par / Revised by Karin Renard-Jadoul Brill, Leiden-Boston, 2006.
- Lamanna, Marco. *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Verlag, Hildesheim – Zurich – New York: G. Olms, 2013.
- \_\_\_\_\_. “On the Early History of Psychology”, *Revista Filosófica de Coimbra* 38 (2010), 291-314.
- Leblanc, Hélène. *Théories sémiotiques a l'Âge classique*. Paris: Vrin, 2021.
- Leinsle, Ulrich D. *Dilinganae Disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universitaät Dillingen 1555-1648*, Regensburg: Schnell und Steiner, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Species, entitates habituales, or intellectio ? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology”, in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae, 2016, 159-181.
- Lewalter, Ernst. *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1935.
- Lorhard, Jakob. *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli: Apud G. Straub, 1606.

- Marrone, Francesco. “Sullo Scotismo di Èta Moderna. La voce res del Lexicon philosophicum di Rudolph Göckel”, in *L’io, il mondo, la storia. Studi in onore di Costantino Esposito*, a cura di Paolo Ponzio, Francesco Marrone, Giacomo Fronzi e Antonio Lombardi, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2025, 251-267.
- Maurício, Domingos. “Os Jesuítas e a filosofia portuguesa dos séc. XVI a XVIII”, *Brotéria*, 21 (1935), 310-329.
- Miranda, Maria Margarida Lopes, “Manuel Álvares”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2643499”, URL = “<https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/alvares-manuel/>”, latest revision: April, 17th, 2019.
- Moreau, Pierre-François. «Wolff et Goclenius», *Archives-de-Philosophie* 65, 1 (2002), 7-14.
- Ong, Walter J. *Ramus, Method and Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1958.
- Ramminger, Johann. *Neulateinische Wortliste. Eine Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700& Lemmatarium Neolatinum*: [http://nlw.renaessancestudier.org/neulateinische\\_wortliste.htm](http://nlw.renaessancestudier.org/neulateinische_wortliste.htm)
- Stiening, Gideon. “Deus vult aliquas esse certas notitias”: Philipp Melanchthon, Rudolph Goclenius und das Konzept der ‘notitiae naturales’ in der Psychologie des 16. Jahrhunderts”, in *Melanchton und die Marburger Professoren (1527-1627)*, hrsg. von Barbara Bauer, Marburg: Universitäts-Bibliothek, 2000, 757-787.
- Schmitz, Rudolf. *Die Naturwissenschaften an der Philipps Universität Marburg 1517 - 1927*, Marburg: N G Elwert Verlag, 1978.
- Schwab, Hans-Rüdiger. *Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch* Berlin: Verlag Dtv, 1997.
- Strieder, Friedrich Wilhelm. *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten*, Bd. 4, Göttingen: Barmeier, 1784.
- Vailati, Ezio. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wundt, Max. *Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 29, 1939.



## RECENSÕES



E. Balsemão Pires, C.A.S. Carvalho, J. Ricarte (eds.). *Memory, Trauma and Narratives of the Self: An Interdisciplinary Approach*. Cheltenham-Northampton: Edward Elgar, 2024. 250 pp. ISBN: 978-1-03533-796-5

The memory turn and the trauma studies are two major theoretical currents that have been reshaping our understanding of memory over the past two decades. Despite their thematic affinities, which are evident at a first glance, each of these fields tends to foreground dimensions that may initially even appear antithetical. While memory studies place their emphasis on the public and symbolic mediation of remembrance, trauma studies focus on the embodied rupture through which experience inscribes itself in the subject. Edited by Edmundo Balsemão Pires, Cláudio Alexandre S. Carvalho, and Joana Ricarte, the volume *Memory, Trauma and Narratives of the Self* (2024) invites us to rethink this apparent contrast within a coherent common framework. At the most fundamental level, both approaches aim to displace memory beyond the confines of inner representation, opening it to the exteriority of relation in bodily, linguistic, and social terms.

Throughout the book, this synthesis is sustained by two complementary notions: on one hand, the body-subject of trauma, in which affective and somatic traces are first registered, and on the other hand the communicating body, where those traces take shape in language, gesture, and social interaction. In other words, the body itself is the first communicative scene, the place where experience leaves its mark even before any story is told; communication becomes the extended body of memory, the space in which those marks are shared and transformed within collective life. The volume thus constitutes a genuinely interdisciplinary exchange bringing together philosophy, psychology, psychoanalysis, social theory, political studies, and the arts, where memory, trauma, and narration appear as interdependent aspects of a single communicative process. This ambition is clearly set out in the editors' introduction, which combines a rich bibliographical command of memory and trauma studies with a careful organization of the volume that lends unity to distinct intellectual and disciplinary perspectives.

Arguably, the volume's theoretical orientation finds its most explicit articulation in Edmundo Balsemão Pires's essay "Memory as a communication medium", which provides a conceptual axis through which the relation between memory, trauma, and narration can be read across the other contributions. Drawing on phenomenology, psychoanalysis, and communication theory, Balsemão Pires advances a dialogical-constructivist account of memory as always already implying an act of address. Even apparently "internal" memory presupposes a communicative differentiation between a past and a present self, an exchange that unfolds within socially delimited horizons of time and within spatial frameworks that are themselves communicatively constituted. From this standpoint, memory never belongs to a solitary interiority – its very intelligibility depends on shared coordinates that make recognition possible. Trauma then marks the point at which the communicative configuration falters, producing forms of repetition that fail to find reception. Psychological automatisms signal the persistence of an unaddressed message, while the restoration of experiential continuity involves the laborious reopening of communicative circuits, whether

clinical, narrative, artistic, or political. Narration thereby functions as a practice of realignment between speaker and listener (“addresser” and “addressee”), enabling fragmented experience to acquire temporal and epistemic consistency. The essay gathers together themes the author has developed elsewhere, such as his works on the pragmatist critique of representation (2011) and on Pierre Janet’s theory of dissociation (2019).

Around this dense theoretical core, the volume unfolds as a set of exploratory proposals that seek at times to extend and at times to test the conceptual nucleus articulated by Balsemão Pires, in a variety of directions. The reader moves gradually from the internal dialogue of consciousness to the social networks of speech, art, and politics – from the body that remembers to the voices that respond to it.

Thus, around the first of these poles are grouped the essays that examine what happens to the self when the circuits of communication collapse and must, in some way, be rebuilt. Cláudio Carvalho opens this section by examining the forms through which memory becomes internally captured and rendered opaque. By focusing on melancholy and trauma as modes of cryptic inscription, the chapter explores how experience can remain bound to unworked obligations that resist narration and recognition. These configurations of memory often exceed the individual horizon, extending into transgenerational dynamics in which loss and responsibility remain suspended. From this perspective, trauma brings to the foreground the fragile conditions under which experience can become communicable at all. Therapeutic communication is therefore approached as a carefully structured medium, within which memory may gradually recover its capacity to circulate. Attention is given to the conditions that allow the problem to be activated, to the relational work of validation, and to the forms of attunement through which experience can once again find an interlocutor.

What Carvalho treats as an inner articulation is what psychoanalysts Carlos Faraite and Henrique Testa Vicente transpose into the ethical and intersubjective sphere. For both authors, working through trauma involves a strenuous effort to reconstruct the space of address between two consciousnesses, allowing the voice of suffering to encounter a listener capable of response. Communication here assumes a moral weight: it is not merely a vehicle of expression, but an entire structure of care — the condition of recognition and reciprocity. Their approach is grounded in a Freudian and Lacanian framework, within which trauma is understood as shaping identity across individual and generational levels.

In his essay, Luís António Umbelino offers a philosophical genealogy that deepens this line of thought by tracing the self-addressing capacity of consciousness back to Maine de Biran. Memory is here shown to arise from the very act by which the subject turns toward itself, a minimal form of dialogue that later opens onto social relation. Particular emphasis is placed on Biran’s analyses of somnambulism and “animal life”, treated as philosophically decisive for grasping the involuntary and pre-reflective layers that underlie both memory and self-relation. Paulo Jesus, in turn, examines the autobiographical impact of trauma by conceptualizing it as a force capable of reshaping the entire personality. His chapter concentrates on the narrative conditions under which agency and existential creativity may be reactivated, describing trauma as a biographical rupture that disrupts continuity and orientation

toward the future. A crucial role is played by the reference to the Holocaust survivor Jean Améry, which marks an extreme point at which freedom and authorship are put to the test under the pressure of traumatic experience. Read in this light, Améry functions as a limit figure that clarifies what is at stake in the narrative post-traumatic work, while the notion of “liminal hotspots” identifies critical zones in which organic and psychic processes converge in the reorganization of personal life stories.

One can discern a movement across this set of essays: communication begins in the body, passes through consciousness, and opens the field of social remembrance. The passage from the first to the second part of the book mirrors this movement: from the body-subject of trauma – the somatic imprint of pain – to its shared expression in words and gestures – the communicating body of artistic and political practice.

The philosophical architecture erected up to this point is, thus, translated into art and politics in the subsequent essays. Here communication becomes visible and, as it were, staged. The section opens precisely with an essay by Ellen W. Kaplan on theatre, which the editors rightly single out as one of the book’s most original texts. The stage appears as a laboratory of memory, a place where bodies, gestures, and voices reactivate broken circuits of address. The spectator’s presence converts representation into relation, and the performance itself becomes a communicative act that transforms private pain into collective awareness. Paulo Tunhas then reflects on the relation between memory, history, and literary performance by examining how the past is made present in the works and correspondence of 19th-century Portuguese historian Oliveira Martins and novelist Eça de Queiroz. Their exchange brings to light a tension between different ways of engaging with bygone events: on the one hand, the effort to reconstruct a coherent historical sequence, and on the other, the capacity of literary narration to revive the past through imaginative determination. Tunhas approaches literature as a space in which past lives and events regain experiential proximity, not through criteria of historical verification, but through the internal coherence and evidentiary force of narrative construction.

From the arts, the volume eventually moves to the social and the political realms. Gonçalo Marcelo addresses the ethical and political dimensions of trauma by focusing on the concept of epistemic injustice. His contribution examines how conflicts of narrative shape the public intelligibility of suffering, showing how structural forms of injustice persist when dominant interpretive frameworks prevent certain experiences from being adequately articulated and recognized. By linking narrative exclusion to the difficulty of mobilizing resistance and social change, Marcelo situates memory within the broader relations that connect interpretation to power and to forms of collective responsibility. Amena Amer extends this discussion by examining how narratives of belonging and recognition operate in contexts marked by marginalization. Drawing on social-psychological research, her chapter explores the ways in which identities are negotiated at the boundaries of inclusion and exclusion, showing how experiences of misrecognition shape personal agency as well as collective positioning. Memory emerges here as a situated practice through which individuals navigate social norms and power relations while testing possibilities of participation. Raquel da Silva reflects on the methodological and ethical challenges

involved in interviewing former politically violent militants. Her contribution foregrounds the narrative dimension of fieldwork, showing how memory and self-presentation are worked out within the interview situation itself, together with questions of responsibility. Attention is given to the asymmetries and vulnerabilities that shape these encounters, highlighting how the production of testimony is inseparable from questions of trust and ethical accountability. Joana Ricarte's chapter examines historical memory, cultural violence, and conflict through an analysis of dehumanization in the context of Israel and Palestine. By tracing how narratives of identity and security are constructed and sedimented over time, the analysis shows how certain forms of violence become normalized and rendered intelligible. Memory is approached as a contested field in which competing narratives shape both the persistence of conflict and the conditions under which alternative political imaginaries may emerge.

What stands out with particular force in this second part is the book's interdisciplinary coherence. The same conceptual rhythm of rupture and reconnection runs through philosophy, therapy, art, and politics. The empirical essays are able to illuminate what philosophy abstracts from; philosophy, in turn, provides the grammar through which art and politics become intelligible. This reciprocal play gives the essays their tone, which itself corresponds to the book's content – neither purely theoretical nor purely empirical, but in constant exchange between “internal” and “external”, representation and situation. Beginning with the body as the first communicative scene, the discussion moves through the troubled dialogue within the self and culminates in an opening to collective speech. In the end, a vision emerges of a whole that is as consistent as it is plural: memory as a field of communication, trauma as the collapse of that field, and narration as the practice that may restore it.

In this conceptually ambitious and richly articulated book, originality lies less in the introduction of new concepts than in the connection between domains that are often kept apart – the clinic and the polis, gesture and word, private self and shared meanings. As in polyphonic music, here too each contribution, with its own sound and melody, is oriented by the same harmonic principles and productively oscillates, both in form and content, between the whole – communication – and the part – irreducibly embodied voices.

*Giovanni Zanotti*

CEIS20 – University of Coimbra

ORCID: 0000-0001-8800-6965

[giovanni.zanotti86@gmail.com](mailto:giovanni.zanotti86@gmail.com)

<https://doi.org/10.54499/2022.07238.CEECIND/CP1714/CT0027>

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_12](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_12)

Nicolau de Cusa, *‘O Poder-é’ seguido de ‘Compêndio’ e ‘O Cume da Teoria’*. Tradução, introdução e notas de João Maria André, Edições 70 (Textos Filosóficos, 90), Coimbra, 2025, 204pp. ISBN: 978-972-44-2904-5.

Pensador colossal e intrigante, Nicolau de Cusa (1401-1464) continua a ser, indiscutivelmente, um filósofo vivo posto que alguns dos núcleos e lições do seu pensar comportam ainda uma inegável atualidade. A “coincidência dos opostos”, em primeiro lugar, tema da sua obra mais conhecida, *A Doutra Ignorância* (1440) – que os leitores portugueses podem precisamente ler na tradução de João Maria André publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2003 – acolheu e fez avançar um dos mais extraordinários achados concetuais para se pensar e falar de Deus, Aquele cujo nome é digno de ser cuidado; segundo a tradição hebraica:

לֵא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה לְעִירֶיךָ לְשָׁנָה

que se deve ler:

“Io [Não] tissá [usará] etsem Ihaveh [o nome de Javé] eloheka [teu Deus] lashav [em vão]” (*Ex.* 20,7).

(O emprego da grafia hebraica, tal como adiante a do grego, quer apenas evidenciar duas importantes referências linguísticas de Nicolau de Cusa, que, todavia, escreveu em latim e devia exprimir-se vulgarmente em *Älteres Frühneuhochdeutsch*.) “Falar de Deus” – um tema que, independentemente das convicções de cada um de nós, jamais perderá atualidade e pertinência; e, de seguida, tematizá-lo no quadro de uma proposta designada “coincidência dos opostos” – eis o que, além da inesperada surpresa e novidade, não nos pode deixar indiferentes além de nos atirar, literalmente, para um tema do presente que a todos importa. Homem de fé, pio, caridoso, culto, escritor, polifacetado, reformador, pregador, interventor e cardeal da Igreja católica, cabalmente informado sobre a complexa tradição filosófico-teológica ocidental em que se enxertava, Nicolau de Cusa teria inevitavelmente de lavar essa tradição, tendo ao seu dispor um antigo filum teórico conhecido por “teologia dos nomes divinos”. A passagem da reverência ao silêncio e/ou ao crescente aprofundamento das atitudes apofáticas radicara na crise do conhecimento que havia afetado o neoplatonismo pagão (daí a henologia, mormente de Plotino), conquanto o principal e pioneiro instigador da “teologia dos nomes divinos” haja sido um enigmático monge sírio neoplatónico do século V que se ocultara – ou promovera? – sob o estranho nome de Pseudo-Dionísio Areopagita (o/a leitor/a interessado/a dispõe de uma tradução bilingue comentada da sua *Teologia Mística*, Porto, 1996). Mas, de pronto – e eis-nos defronte a uma nova perplexidade ou desafio de um outro núcleo do pensar cusano, de modo alternativo ao Areopagita, conquanto concentrado pelo Cardeal de modo brilhante –, o tema da “doutra ignorância” por este meditado, “explica” o próprio clímax (o verbo entre aspas é um termo técnico cusano), o ápice da teoria ou jogo do pensar que atravessa a melhor, mais rigorosa e comprometida indagação teológica (neste aspeto similar à filosófica, tal como Sócrates ensinara). *A Doutra Ignorância*, não surgia apenas como mero prolongamento do método do inquietador de Atenas, pois sem reacear o “in-finito”, antecipava a finitude cognitiva, moderna descoberta fulcral que a filosofia kantiana haveria de concentrar, à sua maneira embora. Continuava-se, é certo, a falar de homem sábio, ou melhor, racional, mas,

agora, após Nicolau de Cusa, a racionalidade identificar-se-á com a consciência e a interrogação sobre o limite do conhecimento do humano, limite só passível de ser interrogado frente à sua verdadeira fronteira. Quanto ao Infinito, a sua raia absoluta, tal como uma sagrada ignorância, ele emergiria como meta para todo aquele que fosse capaz de pensar maximamente. Enfrentando a sua própria natureza de maximidade “in via cognitionis”, a meu ver também, aquela audaciosa assintota – “pensar maximamente” –, definitivamente introduzida na filosofia pelo também monge, mas do século XI, Anselmo de Cantuária (ou Aosta), aparece-nos rearquitetada pela noção cusana de “máximo”. Aproveito a ocasião para lembrar que, para o bispo de Cantuária, J. M. da Costa Macedo introduziu o excelente termo “extremação” (vd. *Anselmo e a astúcia da razão*, Porto Alegre, 2009). Justamente, Nicolau de Cusa carregará até aos seus últimos anos, encarnando-a, toda a força e radicalidade desta palavra e o extremado trabalho meditativo por ela exigido “explica” o dever de um filósofo por inteiro, de corpo e alma. E o de hoje em dia também.

Com efeito, os três títulos reunidos em versão portuguesa no volume ora em apreço habitam e são habitados sistemática e vitalmente por todo este horizonte, revelando-nos Nicolau de Cusa como um pensador fiel, caso fosse necessário fazê-lo. O primeiro – *Triálogo sobre o poder-é/De possess* (pp. 49-125) – foi escrito no inverno de 1460, enquanto o segundo – *Compêndio/Compendium* (pp. 127-178) – e o terceiro, o mais breve – *O cume da teoria/De apice theoriae* (pp. 179-204) – datam de 1464 (p. 12), isto é, respetivamente, quatro anos antes da morte do cardeal e coincidindo com o exato ano do final da sua vida. À característica fidelidade cusana agregara-se, então, por imperativo biográfico, a conspícua maturidade de uma enigmática palavra final, todavia sempre aberta, por dever e exigências do pensar. Como seria natural, o tradutor do presente tríptico cusano sublinhou competentemente a continuidade e a permanente superação do autor na busca (na “caça”) da melhor palavra para designar o nome de Deus (leiam-se, v.g., as pp. 35, 38 e 41). Mas o que havia acontecido entre a proposta neoplatónica do velho monge sírio e a segura, mas provocadora, reflexão do entusiasmante cardeal alemão? Respondamos de forma rápida: nada mais, nada menos do que a passagem da antiga metafísica do ser e do não-ser (respetivamente uma ontologia e uma meontologia) a uma metafísica do poder. Uma vez que “poder”, no caso do pensador cusano, não é rigorosamente um derivado da “potestas”, e dado que o lugar do nosso autor no itinerário histórico das emergências do possível se apresenta como uma última estação, mesmo correndo o risco de magoar os puristas da nossa língua atrevo-me a sugerir um neologismo para a novidade sem continuação, porém coerente com a idiossincrasia do filósofo alemão: uma possessologia. No íterim desta metamorfose ou “emergência do possível” (volto a empregar o título de 2019 do historicamente informado Kristell Trego), dever-se-ia narrar (se acaso houvesse tempo para o fazer) um devir sustentado por pilares como João Escoto Eriúgena; o facto de a impropriamente chamada “mística renana” dever uma parte do seu cabedal a várias perspetivas relativas à redescoberta de Proclo, assaz coincidente com a atmosfera helenófila do século XIV; ou, por fim, a novidade ockhamista de associar o princípio da filosofia não ao *Êxodo*, mas ao *Credo*, também conhecido por “Símbolo dos Apóstolos”, decerto uma das pérolas textuais mais preciosas esmerada simultaneamente pelo concerto dos homens e da

história (“Creio em um só Deus, Pai todo poderoso [παντοκράτορα/*omnipotens*], Criador...”).

Ninguém melhor do que João Maria André, que devotou – e ainda devota, “Deo adiuvante” – parte da sua rica e fecunda vida a estudar, meditar, ler, pensar, ensinar e escrever sobre Nicolau de Cusa, para nos introduzir na leitura das três obras (pp. 9-42) aqui traduzidas com a competência que devemos reconhecer a quem tem sido tão fiel a um pensador fiel (nas pp.43-48 os leitores encontrarão as fontes e os estudos mais compulsados pelo tradutor com vista a esta publicação). Professor catedrático aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, indiscutivelmente o maior especialista português do pensamento cusano e, decerto, um dos mais renomados a nível internacional, com a presente tarefa João Maria André oferece-nos um deveras autorizado e seguro acesso a três joias da literatura filosófica latina, repito, devidamente introduzidas, explicadas e comentadas. “Três”, agora, porque seria injusto omitir-se que, além da mencionada *A Doutra Ignorância*, J. M. André é ainda autor das seguintes versões, num total generoso que perfaz sete títulos: *A Visão de Deus* (Lisboa 1988), *A Paz da Fé seguida de Carta a João de Segóvia* (Coimbra 2002) e *O não-outro* (edição bilingue: Porto 2012). Esta incomum e persistente atividade emerge balizada pela defesa de uma das mais bem escritas teses de doutoramento que me foi dado ler até hoje (*Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra 1992, Lisboa 1997) e escorada de modo firme por inúmeras intervenções em colóquios do maior gabarito científico e filosófico, além de prestigiadas revistas de especialidade (embora extravasando a sua atividade histórico-filosófica, os leitores interessados em inteirarem-se sobre grande parte da enorme e diversificada produção de J. M. A. poderão aceder gratuitamente ao livro que o homenageia, publicado em 2024 pelo “Instituto de Estudos Filosóficos” (IEF), por ocasião do seu aniversário jubilar, intitulado *Concordância e Diferença* (<https://zenodo.org/records/10804520>, pp. 11-23).

Em face de tão fecunda atividade, oxalá João Maria André nos possa brindar a breve trecho com um trabalho mais de tradução da assaz rica e estimulante obra de Nicolau de Cusa – gesto esse tão necessário e urgente, dada a crescente escassez de competência na língua latina e o facto de uma tradução filosófica trazer sempre consigo um gesto filosófico (Wittgenstein *dixit*). Eis, enfim, o que sucede com o presente tríptico, no qual, gostaria de me ater a um ponto, relacionado, já se vê, com a inédita possestologia (a comumente chamada “metafísica do poder”) enquanto arqui-fundamento ou transcendental endonoético, ápice da fecunda problemática dos nomes divinos. Por força das circunstâncias de publicação nesta *Revista*, terei de ser breve, telegráfico mesmo, com uma narrativa que evidencie a emergência do possível e nos exija, por isso, a ultrapassagem do veio aristotélico imanente da potencialidade pela transcendente ou externa virtualidade de um novo conceito, que – repita-se – no seu ineditismo pode ajudar-nos a configurar o tempo atual, em muitas e variadas sendas. Na incessante busca cusana do nome próprio do “Deus trino e uno”, cuja “aparição, mais perfeita do que a qual nenhuma pode ser, é Cristo” (p. 204), a derradeira palavra é, alfim, o “poder-ele-próprio”. Além de situar e explicar de forma clara a ocasião e a concatenação dos três textos agora publicados no fito da palavra derradeira, o tradutor sublinha muito bem o apuramento e esforço cusanos

postos no encontro humano com aquele ápice (pp. 28-42). Implicado, Nicolau de Cusa, no abandono dos conceitos de “potentia” e “possibilis”, lemos que a “metafísica do possível” (pp. 41-42) antecipa aquele “possível” em que E. Bloch fundara o célebre “princípio-esperança” de 1959. Será curial lembrar-se que o nosso tradutor também desenvolveu esta proximidade em artigo publicado em Buenos Aires, em 2010. “O poder de todo o poder”, genitivo semítico, atrevo-me a notar, que, conforme foi oportunamente sublinhado (p. 42), aparece, nada mais, nada menos, do que seis vezes só no *De apice theoriae*, é, como já se percebe, o resultado das ocidentais “metamorfoses da possibilidade” (tal como propunha em 2001, por ocasião do erudito Congresso Internacional conjuntamente organizado por J. M. André e Mariano Álvarez Gómez, a quem presto saudosa homenagem). É que, queiramo-lo ou não, se a forma latina “posse” chegara a Nicolau de Cusa ressoando a solução do tradutor Guilherme de Moerbeke para traduzir o infinitivo aristotélico δύνασθαι (*dynasthai*), ela havia sofrido, depois, a inversão do aristotelismo que só a doutrina da Criação “ex nihilo” pudera trazer e apenas a infinitização da “possibilitas” (*possum*), não a “potestas”, estaria apta a dizer. Se a logicização característica do século XIV fez coincidir o possível com o atual (Ockham) ou com o real-necessário (Escoto), antes, precisamente em 1284 – insisto na data do *Quodlibet* VIII de Henrique de Gand, porque de 2001 para cá ela parece ter passado despercebida – quero dizer, pela primeira vez na história da filosofia, o Gandavense equacionava os próprios termos da Revelação (ponto arquiédico também para o cardeal alemão) mediante a noção arqui-fundamental de “possibile obiective”. Eis-nos defronte à superação da indigência ôntica farabina e avicenista levada a cabo pelo Gandavense graças à rigorosa (*streng*) transposição de uma transcendência entendida como relação infinitamente pericorética, todavia dinâmica e “produtora” ou criacionista (se pudermos recorrer livremente ao vocábulo técnico divulgado pelo filósofo português Leonardo Coimbra, nos alvares do século XX). Ora, precisamente, é a Revelação cristã que continua a atravessar as doze proposições que constituem o “memorial do cume da teoria” (pp. 197sg), nomeadamente as ## 7, 10 e 11 (pp. 200, 203). Todavia, ela já havia sido pedra de toque para o teólogo de Gand, nos termos provocantes, para a terminologia cusana, porém anselmianos, da “impossibilidade” divina (note-se a referência à “impossibilidade”, ou melhor, à “ausência do poder-ele-próprio” na # 11) que anuncia e enuncia a novidade que é a emergência do possível. O facto de os editores dos *Opera Omnia* não registarem o elo histórico que propus, não é razão para silenciarmos ou ignorarmos o momento documental de 1284; será, talvez, descuido ou ignorância da parte deles. Pessoalmente, encontro-me mesmo entre aqueles que estão convencidos de que importa integrar a noção de “possibile obiective” na narrativa da “libertação dos conceitos aristotélico-tomistas para pensar o princípio” (p. 40), dada a sua inevitável “conotação com o poder no sentido de força ou potestade” e constituindo, por isso, “a raiz do adjetivo possibilis” (p. 41). Acabámos, no fim de contas, de encontrar um momento exato numa metamorfose produtiva – e o seu documento seria o *Quodlibet* VIII – aquela em que o aristotelismo é invertido mediante a palavra chamada a traduzir a inteligibilidade radical do princípio (o possível” na aceção de “ermöglichen”, não de “vermöglichen”). Além de imposto pela Revelação, em ambas as situações, no Gandavense e no Cusano, e sem esquecermos, o passo atrás

surge concitado, requerido e fundado tanto pelo neoplatonismo quanto pela teologia negativa. Atrevo-me a pensar que uma diferença não negligenciável entre o pensador flamengo e o alemão é determinada pelo esforço terminológico ou pela acentuação pós-ockhamista (*potens/posse*) que o Cusano faz gravitar em torno de “posse” e, é claro, pela embraiagem escotista sobre a relação infinito/perfeição (i.e. a correção do argumento anselmiano levada a cabo pelo franciscano). De passagem, lembro que o neologismo “possest” é também uma explicação do arcaísmo lexical “potis sum” > “possum” (“potest”, na terceira pessoa do singular do presente do indicativo; dando “posse” no infinitivo presente e “potuisse” no infinitivo perfeito). Igualmente daqui as costumadas agruras em traduzir-se, também em português, o título “possest” (vd. p. 14, nota), uma dificuldade que, imagino, poderia ser torneada no idioma inglês caso se optasse pelo verbo “to may”. Esclareço que este verbo partilha da mesma raiz indo-europeia do verbo modal “mögen” – \*magh – e que a sua característica semântica modal potencial se encontra adquirida a partir do século XVII. A diferença entre Henrique de Gand e Nicolau de Cusa não é, porém, de somenos, longe disso. Além da situação histórico-filosófica acabada de lembrar, ela também resulta da “forma mentis” de dois extraordinários pensadores e escritores. Em ambos, e o mesmo se poderia dizer de Duns Escoto, se regista a presença do tique, mais tarde deleuzeano, de fazer coincidir parte das tarefas filosóficas com a prática do neologismo. Enfim, a substantivação do infinitivo característica do nosso idioma nada acrescenta à noção latina de “possibilis”, tal e qual como no alemão, mesmo no de E. Bloch, ao recorrer a “Möglich/Möglichkeit”, embora já não ao “Noch-Nicht”, nem a “die Hoffnung” (ou, já agora, também não ao seu exato paralelo etimológico inglês, “Hope”, quer na versão de *Rm.* 4, 18 por Wycliff, c. de 1384, quer na do rei James, de 1611). Insisto, sem poder alongar-me: não obstante a letra do tríptico cusano, mais do que com o Aristóteles da *δύναμις* “*dynamis*”, a leitura destes três títulos confronta-nos com a longa história das metamorfoses de “possum”, em que o cardeal Nicolau de Cusa brilhará sempre como estrela matutina e vespertina, isto é, sem igual, mas, ao mesmo tempo, sem continuador. Por isso, se há pouco ousei recordar Leonardo Coimbra, isto não pode ser feito sem deixar-se bem exarado que a evocação remonta à herança portuguesa de uma certa interpretação de Leibniz, vincada na segunda metade do século XIX, não, infelizmente, a qualquer leitura ou conhecimento de Nicolau de Cusa. Numa circunstância precisa, só este “tornou bastante evidente que o poder se igualmente todas as coisas, complica-as e explica-as” (*Compendium*, p. 163), o que, evidentemente, é uma forma de pensar que evita antecipadamente todo e qualquer “coisismo” filosófico (para de novo recorrer ao sugestivo jargão do filósofo português).

Seja-me ainda permitida uma derradeira palavra. A cuidadosa tradução do tríptico vertente por João Maria André foi acolhida numa coleção da Almedina/Edições 70, merecedora do nosso vivo elogio, dado o triste panorama atual das traduções filosóficas no nosso País (seria uma injustiça não evocar Artur Morão, o primeiro diretor da coleção). Penso na qualidade, quantidade e valia dos seus para já 90 títulos traduzidos, a maior parte das vezes com sensibilidade e a competência que, salvo o caso editorial Gulbenkian, parece só ter paralelo com idêntica série outrora fundada por Joaquim de Carvalho e dirigida por Sílvia Lima, na editora Atlântida. Posto que

a coleção “Textos Filosóficos” tem acolhido versões bilingues (vejam-se, v.g. os # 19, 41, 45) tenho pena que Nicolau de Cusa não tenha merecido idêntica dignidade literária e editorial (tornaria mais fácil aos leitores, por exemplo, identificarem uma omissão na última linha da p. 54 “Se é criatura, então é”, e para a qual o próprio tradutor me chamou a atenção). De igual modo, a relevância do autor, a fortuna deste seu tríptico e a erudição do tradutor teriam justificado um “index rerum”. Sendo levado a crer que os leitores menos especializados lucrariam com um maior número de anotações; deixo apenas dois exemplos: a explicação e identificação das referências feitas pelo cardeal de Cusa às suas próprias produções (p. 197); a remissão, nos casos em que isso é praticável (v.g. pp. 97, 102, 136, 147, 152), para as traduções portuguesas dos textos citados ou paralelos. O signatário tem lamentosa experiência didática própria da importância destas pequeníssimas ou quase insignificantes observações.

Quero reiterar que estes escassos e mínimos reparos, ou melhor, que estas me-  
ras sugestões, em nada ferem a oportunidade e qualidade deste volume cuja leitura não pode ser reservada apenas a estudantes e professores de filosofia. Gostaria de apostar na sua disponibilidade para aqueles homens e mulheres que, entusiastas do pensar e inebriados por fazê-lo sempre, até ao limite, uma vez lançados neste jogo da vida, ousam, tal como João Maria André, lutar pelo ser, pelo pensar e pela vida. Ou ainda, neste combate sem quartel, imaginaria este tríptico dado como leitura àqueles e àqueles que nunca se refreiam em pugnar contra a ignorância, a demagogia e as ameaças à liberdade humana, decerto vigorados por uma constante reivindicação do “possível-que-há” (ou também, do “haver-possibilidade”). Nos tempos político-sociais assaz conturbados e sinistros que atravessamos, e dada a ambiguidade na nossa língua do nome “poder” – ambiguidade insensível à estulta megalomania de caudilhos de hordas mentecaptas – sou levado a perguntar-me quantos leitores e leitoras haverá capazes de compreender todo o alcance humano e autenticamente libertador da proposta metafísica “arqui-política” de Nicolau de Cusa, conspicuamente sensível à diferença entre “potestas” (o poder) e o neologismo que complica a flexão verbal “potis sum” com a terceira pessoa do singular do verbo ser ou existir (*esse*) a fim de dizer originalmente o próprio ser da possibilidade (“O Ele é possível é” ou “O Possível que é”).

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

Unidade de I.&D. “Instituto de Estudos Filosóficos”

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

ORCID: 0000-0002-8257-9962

Email: carvalhomario07@gmail.com

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_13](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_13)

George Edmondson & Klaus Mladek, *A Politics of Melancholia from Plato to Arendt*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2024, 304 pp. ISBN: 978-0691251301

E se, ao invés de *Eros* estar no centro da discussão entre Sócrates e uma mulher no *Symposium*, o pomo em questão fosse a própria melancolia? Através da provocatória reescrita de um passo do conhecido diálogo platónico, em que Diotima se vê substituída por Aspásia, George Edmondson e Klaus Mladek convidam-nos a tomar parte num suposto ato de reparação histórico-filosófica – devolver à melancolia a posição pretensamente usurpada pelo amor, reabilitando-a como sinónimo de virtude: “Our point is that melancholia, being one of the proper names for love, is an interpersonal condition rather than a personal one; and being interpersonal condition, it exists within the realm of politics.” (p. 2) Resta descobrir se esta licença poética e epistemológica se sustenta de pé até ao fim e se porventura é fecundo substituir, na nova fórmula, o amor ao conhecimento pelo condão saturnino de um sinónimo.

Gozando o sentimento melancólico de uma longa tradição literária, filosófica e médica, tentadora para uma miríade de autores, os dois professores de Estudos Literários do Dartmouth College, nos Estados Unidos da América tomaram em mãos um *opus* arriscado que, independentemente de implicar escolhas pessoalíssimas, determinadas pela sua formação académica e por certa orientação ideológica, denunciaria sempre obliívios e omissões, até porque se assume como esteio desta releitura conceptual a psicanálise lacaniana.

Ao envidarem esforços para libertar a melancolia das cadeias do tempo afetivo, doloroso e solipsista, ambos os estudiosos creem poder situá-la no incomum lugar da política, aliando-a a um ato de justiça memorialística:

The unforgetting melancholic is thus not a transformative figure because she struggles with her melancholic condition. Rather, melancholia is itself the engine of transformation because in it struggle, now recognized as fidelity to a loss or a sorrow that does not forget and thus is not to be overcome, becomes political. (p. 17)

Para tal, começam por desconstruir algumas camadas do texto “Trauer und Melancholie” (Luto e Melancolia) de Freud, escrito em 1917, contestando a descrição patológica da melancolia centrada na vivência de uma perda irreversível que estilhaça a relação do sujeito com a exterioridade. A controvérsia com o psicanalista austríaco ganha novos desenvolvimentos no capítulo IV, nomeadamente através do questionamento da legitimidade do complexo de Moisés e do seu assassinato (p. 190-191), dos meandros do parricídio até ao monoteísmo.

Escrutinam-se, ao longo da obra os perfis de Sócrates (capítulo I), Hamlet (capítulo II) Woyzech (capítulo III) e, por fim, as inclinações intelectuais melancólicas de Arendt (capítulo VI). Cada capítulo visa ilustrar que a ‘política da melancolia’ se traduz numa atitude atuante, praxica e inconformista, diante do espaço público e de atavismos. Com efeito, o leitor é doutrinado no sentido de aceitar a atitude de insatisfação inerente à melancolia (mas por que não à condição humana?) como fator de combustão interventiva, que, honestamente, mais ar de família pode ter com a definição de “melancolia de esquerda” de Enzo Traverso (2016) e com temas de

economia política do que com as premissas de um debate filosófico aberto, como se verifica, depois, no capítulo V (“Melancholia under capitalism”), que congrega Marx, Schumpeter e Adorno.

Segundo os dois universitários americanos, Sócrates, no papel de agente da afronta contra a tirania corporizada por Alcibíades no *Symposium*, acalenta, nos diálogos platónicos (analisam-se aqui passos da *República*, nomeadamente a interação com Trasímaco, e da *Apologia*) um *eros* melancólico com poder fraturante:

Socrates’s destructive melancholia, which emerges in response to a fundamental wrong in the city; thus has a foundational character: it gives birth to new philosophical communities, new philosophical spirits. (...) The philosophical form of life is now firmly lodged inside Athenian democracy and Panhellenic myths, in the idea of death... (p. 63)

Mobilizando o conceito de *stasis*, como conflito que tanto se apodera da alma individual, como vai minando a alma da cidade a partir do cenário gizado na *República*, metamorfoseando-se em batalha fratricida, aventa-se, no final do capítulo, e de forma abrupta, que o método de Sócrates é derrotado pela prevalência da melancolia. Nem toda a comunidade de leitores aplaudirá o desinvestimento argumentativo nesta afirmação.

Hamlet, o príncipe melancólico que reconhece o objeto amado que perdeu, mas não exatamente a parte perdida, é, a nosso ver, palidamente ligado à definição agambeniana de melancolia como “imunização contra a perda” (p. 68), pois os autores abandonam, em poucas linhas, a valiosa pista de Agamben para oscilarem entre a sombra de Édipo e a interpretação lacaniana. Caso tivessem assumido de modo consequente a discussão em torno do melancólico, pareceria evidente que os autores comentassem a luta interior travada pelo jovem órfão, que relembra a legitimidade do quadro freudiano traçado em 1917, uma vez que Hamlet não sabe se deve “suportar os golpes pungentes da fortuna adversa, ou armar-se contra um dilúvio de dores, ou pô-lhes fim, combatendo-as” (Ato III, cena I). À partida, ele concebe a hipótese de se tornar mero espectador do seu infortúnio, entorpecido diante do facto de o pai ter sido assassinado e a mãe desonrada, colocando numa redoma à vista de todos o seu sofrimento. Porém, acaba por, à maneira do que o autor das *Stanzas* postula na primeira parte do seu livro, converter Elsinore em ruína melancólica, com recurso à imaginação, tomada simplisticamente por quem o rodeia como loucura. É pena que esta pista só venha a ser aproveitada a páginas 91, de modo quase residual,

[Hamlet] is accosted on all sides, even through the gossamer, by the injunctions of the symbolic order: mourn and forget, accept an appropriate substitute, for what is lost (...). Faced with such an impoverish reality, Hamlet reacts as any melancholic would, with a discontent that borders on disgust. (...) he takes up the arms of fury and resolve and, using the imaginative engagement peculiar to the melancholic – the capacity to hold on to the lost object, to imagine an alternative to a corrupt history rooted in lack (...).

já que poderia, a meu ver, autorizar até uma aproximação entre Sócrates e a personagem shakesperiana: o filósofo tem de fenececer, como testemunha silenciada,

para não assistir ao desmoronamento do sistema cuja queda vaticinou (“the ruins of doxa”); a Hamlet só lhe resta fazer implodir a “fortaleza” política, antes assegurada pelo pai, e o seu tempo histórico, garantindo que o lugar vazio do soberano continuará por preencher.

Ainda que os autores tenham dificuldade em justificar a atribuição de um capítulo a Anna Arendt (é o capítulo mais pequeno), apelando sobretudo ao seu cabedal de referências literárias de recorte melancólico e ao timbre do seu descontentamento, parece ser um dos raros pontos em que *A Politics of Melancholia* revela alguma permeabilidade intertextual com outras secções do livro e uma ténue linha de interlocução entre a ontogénese do superego freudiano e o trauma originário de que, segundo Arendt, decorre a filosofia política (p. 223). Pena é que não se imagine, nem por instantes, uma paisagem verbal em que Woyzeck, cujo estro biográfico trágico inspira Georg Büchner a ponto de se tornar o seu testamento literário, seja putativamente ligado à figura arendtiana de ‘ninguém’ e à pólis inóspita desumanizada. Perdoa-se certo tom digressivo nessas escassas vinte páginas e a falta de uma conclusão da obra, em abono da tentativa de recuperar a dispersão alimentada pelos anteriores capítulos, quase todos nascidos de colaborações avulsas em distintos formatos.

Pese embora estas considerações, quem folhear *A Politics of Melancholia* com a expectativa de nela achar uma reflexão bem documentada – do helenismo a Anna Arendt – sobre o tema sairá desapontado e com vontade de (re)ler, pelo menos, a primeira parte de *Stanzas* (“I fantasmi di Eros”) e dois livros de László Földényi: *Melancholie* (saído em 1966, contudo reeditado em castelhano em 2008 e em francês em 2012) e *Abgrund der Seele. Goyas Saturn* (traduzido em castelhano com fidelidade sob o título *Goya y el abismo del alma* pela editora Galaxia Gutenberg). De igual modo, no âmbito da *Revista Filosófica de Coimbra*, será lustral ler o ensaio da Professora Fernanda Bernardo intitulado “Contratempos – Do Amor Filosofia, Amor e Melancolia” (saído no n.º 46, 2014, pp. 223-262), que acentua o peso da ausência do ponto de vista de Jacques Derrida no livro de George Edmondson e Klaus Mladek.

Marisa das Neves Henriques  
CLP – Universidade de Coimbra  
marisaneves.henriques@gmail.com  
0000-0002-7268-0565

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_14](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_14)

Mário Santiago de Carvalho, *The Chinese Notebook. Five lectures on Conimbricence Philosophy at Sun Yat-Sen University*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2025. ISBN 978-989-26-2680-2

*The Chinese Notebook* resulta da lecionação de 5 seminários a estudiosos da Universidade de Sun Yat-sen, na China, e tem por objeto a chamada “Escola de Coimbra”, tópico a que o Professor Mário Santiago de Carvalho tem consagrado, desde há várias décadas, muito do seu labor investigativo e cujo ápice corresponde à publicação em linha da enciclopédia *Conimbricenses.org*.

Fazendo incidir as lições – e consequentemente os capítulos do livro – sobre Manuel de Góis (1543–1597) e Sebastião do Couto (1567–1639), o autor vai folheando quase *par cœur* o Curso Jesuítico de Coimbra com a desenvoltura de quem, possuindo um exímio domínio da língua latina, transmite um saber respaldado numa aturada e paciente análise comparativa dos textos, atenta às suas singularidades e aos desafios histórico-filosóficos:

The five centuries that separate us from these texts demand a great deal of historical, philosophical, and theological learning on the part of the contemporary interpreter/reader not to mention other fields that will be brought forth ahead. Along with a considerable amount of erudition, the reader’s attentiveness is required, not only on account of the features just mentioned, but also because of the constant use of the latent and crisscrossed style that emerges from the arguments and from the structure of this particular genre of philosophical literature.  
(p. 9).

Se revisitar Aristóteles através das lentes da Companhia de Jesus (pp.11-12) envolve a compreensão do *modus scribendi* e do *modus philosophandi* dos comentadores, num movimento de aproximação aos textos sem juízos anacrónicos, por outro autoriza que o leitor competente se junte à aventura interpretativa sem que as desinteligências da distância temporal e a aridez do estilo o desencorajem.

O périplo selecionado em *The Chinese Notebook. Five lectures on Conimbricence Philosophy at Sun Yat-Sen University* não só permite uma leitura mais fina (uma espécie de abordagem em *close up*) dos Comentários conimbricenses, como nos convida a guiarmo-nos pela análise hermenêutica rigorosa do autor. Além de se assinalarem divergências doutrinárias entre os próprios jesuítas na transmissão do aristotelismo (pp. 18-19) — daí que Manuel de Góis seja, em certos momentos, acusado de parricídio, ao acolher influências neoplatónicas no ensino da *Física* — atenta-se na identificação de afinidades entre os Comentários e a filosofia moderna (pp. 24-25). Uma viagem com estes contornos confere, sem dúvida, maior fulgor temporal e geográfico ao Curso.

Com efeito, a este propósito, Mário de Carvalho lembra as sugestivas ligações existentes entre o aristotelismo jesuíta, nomeadamente o horizonte metafísico representado por Francisco Suárez (1548–1617), e grandes pensadores da filosofia ocidental como René Descartes (1596–1650), G. W. Leibniz (1646–1716), George Berkeley (1685–1753) ou até, de forma mais insuspeita, G. W. F. Hegel (1770-1831).

Na senda dessa projeção internacional da Companhia de Jesus, destaca-se a relação estabelecida entre o ensino jesuíta, tal como veiculado em La Flèche — e a formação do jovem Descartes, nomeadamente no que respeita à tese discutida na *Lecture I*, segundo a qual não existiria diferença entre o ato da criação e o ato da conservação. Na verdade, o filósofo francês apropriou-se dessa tese e desenvolveu-a nos seus *Principia Philosophiae*:

Whereas Descartes will prove God's existence from the persistence of objects through time, his knowledge of the older manual from Coimbra at La Flèche would have shown the young Descartes that persistence has its roots in pure matter and ultimately results from God's power.

(p. 24).

Este exemplo é elucidativo do método que atravessa *The Chinese Notebook*: um trabalho filologicamente rigoroso que, sem desligar os textos do seu contexto escolástico, os situa numa história mais ampla da filosofia europeia. Nos próximos parágrafos, apresentamos as principais linhas de cada uma das *Lectures* e os conceitos nucleares que as norteiam.

No primeiro capítulo, aborda-se a noção de matéria (pp. 17-34) que, ao integrar o contributo neoplatónico via Plotino (204/5–270) e a teoria da criação divina, se ressemantiza e se distancia da discussão fundacional: “Matter did really matter, but it was no longer Aristotle's concept of matter anymore” (p. 34). O Curso Jesuítico de Coimbra permite redefinir a matéria como uma realidade criada e incorruptível que, pela sua maleabilidade radical, atua como o fundamento inteligível que une a natureza física à ordem metafísica divina.

No segundo, trata-se da causalidade eficiente e da estrutura «hipertextual» (a palavra, disseminada na cultura digital, pode soar desconcertante, mas é usada aqui, na esteira de Wakúlenko, para fazer ressaltar o mosaico de autores implicado no ensino da Física (pp. 35-60). Com efeito, embora a abordagem assente na autoridade de Tomás de Aquino (1225–1274), Manuel de Góis propõe uma abertura dialogante com outras doutrinas, tais como as de Avicena (980–1037), João Duns Escoto (1266–1308) e Guilherme de Ockham (1287–1347).

Na terceira lição, dedicada à cosmologia e à leitura de *De Caelo* na pré-história de uma “revolução cosmológica” (pp. 61-78), ilustra-se uma transição e uma diferença. Ao flexibilizar a autoridade das escolas tradicionais e superar as limitações da física de Averróis (1126–1198) até ao avanço de Galileu Galilei (1564-1642) que, na sua juventude, conhecia a produção filosófica de Soto que também será acolhida pelos conimbricenses sobre filosofia natural e lógica aristotélica, o autor evidencia tudo o que separa a ciência moderna e a aristotélica.

O quarto capítulo retoma a ideia de uma «enciclopédica das ciências filosóficas» (pp. 79-106), designação que nos remete para um título célebre de Hegel. Mário de Carvalho alerta para o facto de ela dever ser interpretada de forma holística e dialeticamente, pelo eixo filosófico, e fenomenológico, que junta as camadas da filosofia da lógica (*Dialectica*, 1606), filosofia da natureza (*Physica*, 1592; *De Coelo* 1593; *Generatione et Corruptione*, 1597; *Metereologica*, 1593; *Parva Naturalia*, 1593), e filosofia do espírito (*Physica; Caelo; De Anima* 1598; *Categoriarum*; 2 *Analyti-*

*corum; Ethica; Tractatus de Anima Separata*) dos vários volumes dos Comentários Jesuíticos de Coimbra. Assim entendida, falar de «enciclopédia», representa uma enorme alteração na maneira tradicional de se entender o Curso Jesuíta. Explicando a novidade: em vez de ele ser lido ou interpretado em função dos vários volumes que o integram, isoladamente, todo o Curso reaparece numa inédita unidade orgânica que não autoriza mais a leitura atomizada dos volumes.

Em quinto lugar, examina-se o estatuto da dialética, entendida como *modus disserendi* jesuíta ou *ars sive doctrina disserendi* (pp. 107-126), a qual, segundo o medievalista, se define como a arte do discurso e instrumento essencial de descoberta. Assente na circularidade entre a dialética natural (capacidade racional inata de raciocinar e discursar) e a dialética artificial (a dialética enquanto técnica ou ciência ensinada, com regras formais), a *dialectica* que Sebastião do Couto nos legou constitui o «‘cogito’ universal conimbricense» (p.149), na interpretação do autor, assaz evidente nesta quinta e última *Lecture*:

Reasoning is the first (and in some cases the ultimate) indication that we exist as humans. Basically, every human being inscribes himself or herself onto humanity by developing his or her natural skills as a dialectician, embodying the vast spectrum of reasoning as much as possible.

(p. 126).

Ao longo da obra, o Professor Mário Santiago de Carvalho evidencia a tensão constitutiva do Curso Jesuítico de Coimbra entre fidelidade à autoridade aristotélica – um *filum doctrinae* (fio da doutrina) – e abertura a desenvolvimentos conceptuais que a ultrapassam, nomeadamente através da introdução de categorias de matriz neoplatónicas – Plotino como suprarreferido –, teológicas e cosmológicas que surgiam ao sabor da ‘epoché’.

Neste sentido, a análise das lições revela que os professores jesuítas não se limitavam a reproduzir Aristóteles de forma unívoca, mas que o seu ensino era fruto da diversidade de orientações doutrinárias, das escolhas pedagógicas dos mestres e das interpretações teológicas que se foram acumulando ao longo do tempo:

After all, to do philosophy consists mainly in interpreting Aristotle’s texts systematically and teaching them accordingly, however several teachers, manuscripts, trends, and questions show that it would be too simplistic to think that the Conimbricense Jesuit Course could mirror the philosophy taught by all the Jesuits professors who have walked through the Conimbricense and Portuguese Jesuit colleges.

(p. 149).

Além disso, ao mapear a receção dos *Comentários* nos séculos XVII e XVIII, o autor demonstra como estas obras atuaram como verdadeiros “mediadores filosóficos” num contexto transcultural. A evidência histórica é irrefragável: a tradução e adaptação de tratados fundamentais – exemplificada em obras como o *Mingli Tan* 名理探 (*Investigação das Regras de Lógica*), o *Huan You Quan* 寰有詮 (*Explicação da Totalidade do Universo*), o *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (*Humilde Tentativa de Discutir Assuntos Pertinentes à Alma*, 1624) ou o *Xingxue cushu* 性学概述 (*Uma Breve Introdução ao Estudo da Natureza Humana*, 1623) – revela que o Curso Jesuítico de

Coimbra, atravessando milhares de quilómetros, firmou o encontro entre a escolástica europeia e a elite intelectual chinesa.

Na conclusão, o autor adverte para a importância de se conhecerem bem os Comentários antes de se indagarem, de forma precipitada, as eventuais tradições filosóficas que os marginam. No nosso entender, a obra cumpre o seu desígnio, uma vez que, por um lado, ensina ao público não especializado que os Comentários Conimbricenses possuíam uma estrutura robusta aplicável à realidade académica da sua época, mas simultaneamente flexível para se disseminar por latitudes bem distintas; e por outro, presenteia os leitores que dominam o tema com uma aproximação cirúrgica, com olor a novidade, por aspetos com valor simbólico-literário (a rémora - na Leitura 2), e mítico (Taumas e a filha Íris evocados na genealogia da artes e das ciências – leitura 4) que revelam que por detrás de uma arquitetura escolástica, árida, também se perfilam motivos poéticos e fantasiosos.

O valor de *The Chinese Notebook* é consolidado também no seu *Appendix* (pp. 127-145), onde se traça sintética e claramente o domínio da filosofia natural na tradição escolar manuscrita na origem do Curso Jesuítico, a dinâmica de publicação dos volumes e a sua estreita consonância com finalidades pedagógicas.

José Miguel Mota  
Universidade de Coimbra  
miguelmota230@gmail.com  
ORCID: 0009-0003-3812-0219  
DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_15](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_15)

*Acerca del iusnaturalismo y el Estado del Barroco* / José Antonio Fernández-Santamaría. – 1ª ed. – Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2023. – 351pp., ISBN: 978-84-259-1974-9.

Doutorado em História pela Universidade de Indiana (Estados Unidos da América), José Antonio Fernández-Santamaría é professor titular emérito da Universidade do Estado da Califórnia. A obra recensada resulta de muitos anos de investigação científica, centrada principalmente no pensamento político espanhol dos séculos XVI e XVII, no âmbito da qual o autor produziu uma vastíssima bibliografia. Refiram-se, a esse respeito, e atendo-nos apenas a títulos publicados em espanhol, três obras que consideramos serem as mais significativas: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)* (1986); *La formación de la sociedad y el origen del Estado* (1997); *La guerra en el pensamiento político y jurídico de Occidente (1500-1700)* (2018).

Quanto à sua mais recente monografia, *Acerca del iusnaturalismo y el Estado del Barroco*, o autor procurou desenvolver, *grosso modo*, as diferentes conceções relativas à ideia de direito natural e à sua importância na tradição política da época moderna. Envereda, não raras vezes, por uma abordagem filológica que imputa a cada texto uma definição particular de um mesmo conceito, ou seja, mobiliza em cada capítulo uma conceção distinta de direito natural. Essa abordagem, que prova sem dúvida a elevada erudição do autor, trará ao leitor não especializado alguns desafios. Na verdade, esta monografia, ao que nos parece, é dirigida, se bem que não seja referido no início da obra qual o público-alvo, aos seus “pares”, isto é, aos especialistas da mesma área científica. O autor não empreende aqui um esforço de divulgação científica mais alargado. Aliás, a prova disso é o facto de esta obra surgir numa coleção universitária, e não numa editora generalista. Em todo o caso, seria oportuno que o autor fizesse menção a esse aspeto, bem como aos objetivos mais latos da sua monografia, na Introdução de que, neste caso, prescindiu.

Além disso, a obra apresenta uma importante lacuna: carece de uma lista de bibliografia final atualizada e de citações ao longo do corpo do texto. Apenas são citadas as fontes históricas consultadas. Temos em consideração que o autor se inscreve num período em que a prática de não inclusão de bibliografia em textos de carácter científico era relativamente comum, no entanto, estranhamo-la numa obra tão recente. Por essa e por outras razões, o seu trabalho, a par do de José Antonio Maravall por exemplo, são “hoje fortemente criticados”<sup>1</sup> pela historiografia mais recente (Schaub, 2001, p. 46). Não se trata de uma crítica à qualidade científica das obras *per se*, antes ao estilo empregue e à ausência de diálogo com a restante historiografia.

Quanto à obra em análise, ela está, no nosso entender, dividida em quatro partes. A primeira diz respeito aos antecedentes clássicos e medievais do direito natural moderno. A segunda desenvolve algumas formulações teóricas da perspectiva neoescolástica, em particular dos teólogos e juristas pertencentes à conhecida ‘Escola de Salamanca’. A terceira parte aborda o jusnaturalismo protestante e, por fim, a quarta a origem do Estado num cruzamento entre as perspetivas católica e protestante.

---

<sup>1</sup> Para facilitação da leitura, traduzimos sempre o texto citado, neste caso em francês, nos restantes em espanhol, para o português.

No primeiro capítulo – “Os antecedentes clássicos e medievais” – Fernández-Santamaría explora sucintamente as raízes intelectuais do neotomismo seiscentista, designadamente, o estoicismo e os contributos de Cícero e de Tomás de Aquino. Dos estoicos ressaltam-se três importantes considerações: primeiro, Deus é “um princípio cósmico simultaneamente inteligente e inteligível” (p. 19) e que “a natureza é Deus como princípio racional supremo” (p. 20); segundo, a natureza é “algo dotado de uma racionalidade por excelência” (p. 20), pelo que o Homem, enquanto ser racional, pode interpretar a lei divina, sendo, portanto, a lei “produto da razão” (p. 21); terceiro, o homem nasceu naturalmente bom e o “instinto de comunidade” (p. 21) o predispõe ao amor e tratamento justo dos seus semelhantes. Cícero, por sua vez, insistia que “os homens não se associam por razões que têm a ver exclusivamente com a busca e logro de vantagens materiais”, antes “porque está na sua natureza fazê-lo” (p. 29). No século XIII, Tomás de Aquino formulou uma “doutrina moral da teoria da lei natural” (p. 44), mais influenciada pela perspectiva agostiniana (em alguns aspetos) do que propriamente as novas correntes emergentes, de que se refere principalmente o neoplatonismo, o nominalismo e o misticismo tardo-medieval.

Do segundo capítulo deve-se ressaltar a tomista “noção de um Deus legislador” (p. 53) que superava a perspectiva agostiniana relativa à origem e função do Estado. Ainda assim, claro está, para os escolásticos de Salamanca “Deus reina mas não governa” (p. 58). Para esta análise, Fernández-Santamaría recorreu, fundamentalmente, a Domingo de Soto (1494-1560) e a Richard Hooker (1554-1600). A partir da página 69, o autor estabeleceu uma comparação entre as quatro tipologias de leis em Soto, a saber: lei eterna, lei divina, lei natural e lei positiva/ humana.

Relativamente ao terceiro capítulo, este explora, no essencial, o pensamento de Francisco Suárez. De forma sintética, o argumentário de Suárez, relativo ao conceito de lei, centrava-se, *stricto sensu*, em duas premissas: primeiro, a lei é uma disposição moral, pelo que “só uma natureza racional é capaz de tal disposição ou ordenamento” (p. 90), e de, por sua vez, ser governado por elas; segundo, a lei resulta “só [de] uma obra do entendimento, não da vontade” (p. 91). Estas premissas legitimam os pressupostos teóricos advogados em *Defensio fidei* (1613), obra de Suárez destinada a refutar o tratado “herético”, pelas suas proposições regalistas, de Jaime I de Inglaterra, em que ressalta, no essencial, a ideia de que “os reis não governam por direito divino” (p. 86). Foi traçada nas primeiras páginas (85 a 87) uma breve biografia do autor. Fez-se ainda um balanço muito interessante do debate entre intelectualistas e voluntaristas nas páginas 93 a 99. A esse respeito, a invocação de Guilherme de Ockham nas páginas seguintes serve para compreender os antecedentes da perspectiva voluntarista.

No quarto capítulo – “Do organicismo ao mecanicismo” – Fernández-Santamaría explora a passagem na literatura política dos séculos XVI e XVII do paradigma organicista influenciado pela tradição aristotélica para o atomista (ou, se preferirdes, mecanicista). De um lado uma leitura teleológica da existência e natureza humanas inspirada em Aristóteles, do outro “a geometrização da natureza” (p. 143), o mundo natural visto “como uma máquina” (p. 140). Note-se, todavia, que no período considerado, uma visão matemática da natureza, isto é, o entendimento de que a natureza é possível prever e que funciona de determinada maneira (pelo menos, com alguma regularidade), não é incompatível com o sistema religioso de crenças. O autor apresenta conclusão semelhante quando se refere ao hermetismo de Kepler entre as páginas 140 e 148.

Quanto ao quinto capítulo, a grande originalidade do mesmo reside na exploração do conceito de *ius gentium* (ou direito das gentes) em Hugo Grócio. Grócio, principalmente na sua obra *De iure belli*, defendia que o homem tinha um “direito inalienável a fazer a guerra”, e devia recorrer a ela sempre que estivesse em causa a sua própria existência, individual ou da comunidade a que pertencia. Tratava-se sobretudo de uma razão, ou “razão de Estado”, conservativa, como Fernández-Santamaría referiu a respeito de outros teólogos e juristas ibéricos na sua obra *Razón de Estado y política* atrás citada. Do capítulo seguinte – “Direito natural, lei natural, *entia moralia*” – apenas ressalto uma assertiva consideração do autor tocante à ideia de “estado natural” ou “estado de natureza” em Hobbes e Locke. Esse estado pré-político era a condição humana anterior à criação da sociedade em Hobbes e o estado anterior à “criação do governo político” (p. 193) em Locke.

No sétimo capítulo, Fernández-Santamaría faz uma análise da tradição estoica e aristotélica, repetindo algumas das ideias elencadas no início da obra, bem como da perspetiva neoescolástica que *bebe* de ambas, referente à possibilidade de existência de uma humanidade pré-social. Não obstante os pontos em comum entre os autores neoescolásticos, a discordância torna-se evidente entre a “postura humanista” de Hooker, a dúvida (no entender do autor) de Francisco Suárez e a “reivindicação organicista” (p. 258) de Roberto Bellarmino.

No capítulo seguinte – “O Estado segundo o jusnaturalismo católico” – faz-se menção à sociedade (ou à sua ideia) como uma construção inevitável, ancorada na tradição organicista do *corpus mysticum*, e defensora de uma legitimidade natural da autoridade política. Entre as páginas 293 e 298, desenvolve-se, o que é notável, as perspetivas de alguns autores católicos (nomeadamente Vitoria e Suárez) relativamente à democracia como um sistema de governo decorrente da instituição divina. Por fim, do último capítulo, dedicado ao jusnaturalismo protestante, destacamos duas conclusões. Primeiro, de acordo com a perspetiva dominante entre os protestantes, o *locus* do poder situa-se no indivíduo e, acima de tudo, “o que move a criação da sociedade civil é o medo” (p. 323), e não tanto o princípio da necessidade. Dessa forma, a instituição do Estado serve o propósito da proteção do indivíduo, física e jurídica. Segundo, é legítimo resistir ao Estado, ou ao monarca que o personifica, ainda que somente em certas situações. Faltou, claramente, neste tópico abordar-se a transição, a que Quentin Skinner faz referência no seu *opus magnum As fundações do pensamento político moderno*, do dever de resistência, formulado aquando das guerras religiosas e das origens do movimento luterano, para o direito de resistência política. Por fim, seria pertinente que a obra dispusesse de uma conclusão para agregar as ideias-chave.

Tiago Moura Gonçalves

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura

tiagogoncalves024@gmail.com

ORCID: 0009-0000-0350-6515

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_69\\_15](https://doi.org/10.14195/0872-0851_69_15)

## Bibliografia

Schaub, Jean-Frédéric. *Le Portugal au temps du comte-duc d’Olivares (1621-1640). Le conflit de juridictions comme exercice de la politique*, Madrid: Casa de Velázquez, 2001.

## INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

*Call for papers* aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web ([http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas\\_publicacao](http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao)). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

## INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website ([http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas\\_publicacao](http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao)).

The referees may propose changes to the submitted texts.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

A *Revista Filosófica de Coimbra* foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes†, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

**As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores.**

**As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.**

**Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.**

---

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325  
4100-479 Porto  
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314  
E-mail: fundacao@feaa.pt  
www.feaa.pt



ISSN 0872-0851

**André Abranches**  
**Fernando Sadio Ramos**  
**Giovanni Arrigoni**  
**Isidoro García-Díaz**  
**Pedro Sainhas**

**João Paulo Costa**

**Adriano Correia**  
**António Sousa Ribeiro**  
**Bernardo Ferro**  
**José Luiz de Oliveira**  
**Marcela Uchôa**  
**Maria Clara de Oliveira Gomes**

**Mário Santiago de Carvalho**